



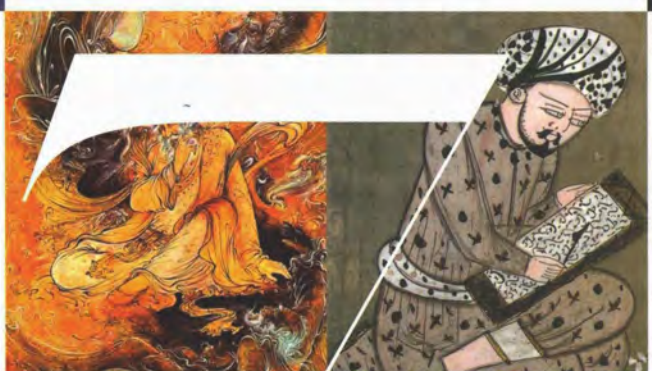


insan yayınları

DOĞU'DAN BATI'YA

Düşüncenin Serüveni

ENDÜLÜS VE FELSEFENİN IŞRÂKÎLİ(LEŞMESİ)Gİ



PROJE EDİTÖRÜ
BAYRAM ALİ
ÇETİNKAYA







DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

ENDÜLÜS VE FELSEFENİN İŞRAKÎLİ(LEŞMESİ)Ğİ

insan yayınları : 658
düşünce dizisi : 47

© insan yayınları

birinci baskı, 2015

yayıncı sertifika no: 12381
isbn tk: 978-975-574-758-3
isbn 978-975-574-765-1

doğu'dan batı'ya düşüncenin serüveni
endülüs ve felsefenin işrakîli(leşmesi)ği

proje editörü
prof. dr. bayram ali çetinkaya

cilt editörü
prof. dr. eyüp bekiryazıcı

editör yardımcısı
arş. gör. mustafa özağaç
arş. gör. zeynep kot tan

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

ENDÜLÜS VE FELSEFENİN İŞRAKÎLİ(LEŞMESİ)Ği

7. Cilt

Proje Editörü
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

7. Cilt Editörü
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

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: 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 / Eyüp Bekiryazıcı 11
TASAVVUF OKULUNUN DOĞUŞU / Cevdet Kılıç 13
HÜSEYİN B. MANSÛR EL-HALLÂC / Rıza Bakış 55
ABDÜLKÂDİR GEYLÂNÎ / Dilaver Gürer 89
HOCA AHMED YESEVÎ / Ahmet Yıldırım 121
İBN ARABİ VE FELSEFESİ / Metin Yasa 147
MUHYİDDİN İBN ARABÎ'NİN İTİKÂDI / Cağfer Karadaş 163
BÂKILLÂNÎ VE DÜŞÜNCE SİSTEMİ / Cağfer Karadaş 191
İSLÂM FELSEFE TARİHİNDE KONYA OKULU / Alparslan Açıkgenç 215
KUR'ÂN'A MEVLÂNÂ GÖZÜYLE BAKIŞ / Ali Akpınar 231
MEVLÂNÂ'NIN KELÂMCILIĞI / Ramazan Altıntaş 253
MEVLÂNA VE ŞİİR / Nuri Şimşekler 271
MEVLÂNÂ ÖĞRETİSİNDE MÜZİK VE NEY / Bayram Ali Çetinkaya 279
MEVLÂNÂ'NIN HAKİKÂTİ TEMAŞÂ ETTİĞİ AYNA: TEBRİZLİ ŞEMS / Bayram Ali Çetinkaya 303
SADREDDİN KONEVÎ / Betül Güçlü 337
KONEVÎ VE TEFSİR / Ali Akpınar 353

HACI BEKTÂŞ VELİ / Cengiz Gündoğdu 363
HACI BEKTAŞ-I VELÎ'DE İNSAN FELSEFESİ / Bayram Ali Çetinkaya 399
BAHÂEDDİN NAKŞBEND / Necdet Tosun 429
MUHAMMED B. ALİ ES-SENÛSÎ / Kadir Özköse 443
İMÂM-I RABBÂNÎ / Necdet Tosun 465
YAHUDİ FELSEFESİ / Hüseyin Karaman 479
YEHUDA HALEVİ VE AHİRET DÜŞÜNCESİ / Adem İrmak 499
İBN BACCE / Burhan Köroğlu 519
İBN TUFEYL: HAYAT MI FELSEFEYİ, FELSEFE Mİ HAYATI KURAR? / Mehmet Harmancı 545
İBN RÜŞD / Hüseyin Sarıoğlu 577
İBN RÜŞD VE METAFİZİK / Salih Yalın 607
İBN RÜŞD'ÜN PROJESİ: FELSEFE-DİN UZLAŞIMI / Bayram Ali Çetinkaya 637
İBN RÜŞD: İNSAN TASAVVURU/PSİKOLOJİ: NEFS VE AKIL / Atilla Arkan 663
İBN RÜŞD VE TE'VÎL / Mesut Okumuş 687
İBN RÜŞD'ÜN SİYASET FELSEFESİ / Cevher Şulul 711
İBN SEB'ÎN / Birgül Bozkurt 741
EŞ-ŞÂTIBÎ VE EL-MUVÂFAKÂT / Mehmet Erdoğan 771
İBN HALDUN'DA BİLGİ TEORİSİ / Uğur Köksal Odabaşı 797
İBN HALDUN VE FELSEFE TASAVVURU / Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol 817
İBN HALDÛN VE TASAVVUF / Süleyman Uludağ 849
İBN HALDÛN'A GÖRE İSLÂM MEDENİYETİ / Kasım Şulul 863
İBN HALDÛN'UN OSMANLI DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ / Ejder Okumuş 901
İŞRAKİLİK VE SÜHREVERDİ'NİN İŞRAK FELSEFESİNİN KAYNAKLARI / Eyüp Bekiryazıcı 935
SÜHREVERDİ'NİN NUR VE İNSAN DÜŞÜNCESİ / Ahmet Kamil Cihan 975
İŞRÂKÎLİK-MEŞŞÂÎLİK İLİŞKİSİNİN MAHİYETİ / Tahir Uluç 991
ŞEHREZÛRİ VE METAFİZİK / Aygün Akyol 1025
ŞEHRİSTÂNÎ VE FELSEFE ELEŞTİRİSİ / Aygün Akyol 1055
MİR DÂMÂD VE İSFAHAN OKULU / Nurettin Yakışan 1083
MÎR DÂMÂD'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİ / M. Nesim Doru 1109
İRAN İRFAN GELENEĞİ VE MOLLA SADRA / Alparslan Açıkgenç 1129
MOLLA SADRA / İbrahim Kalın 1147

ŞAH VELİYYULLAH DEHLEVÎ: ÂLİM, MÜTEFEKKİR VE EYLEM ADAMI / İsmail Çalışkan 1159
DEHLEVİ VE KELAM / İsmail Bulut 1187
ŞAH VELİYYULLAH ED-DİHLEVÎ VE HUKUK / Ahmet Aydın 1225
SEYYİD AHMED EL-BEDEVÎ VE BEDEVİYYE TARÎKATI / Derya Çakır Baş 1249
İMAM-I RABBANİ VE VAHDET-İ ŞUHÛD ANLAYIŞI / Ethem Cebecioğlu 1285
OSMAN B. FÛDÎ / Kadir Özköse 1313
İBN ACÎBE / Mahmut Ay 1343
AŞKIN HİKMET OKULU / Yasin Apaydın 1381
YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ 1393

GİRİŞ

Eyüp Bekiryazıcı*
Yedinci Cilt Editörü

Doğu'dan Batı'ya düşüncenin izlerini takip ettiğimiz eserimizin elinizdeki cildi, İslam'ın, iç ve dış dinamikler vasıtasıyla, parlak bir medeniyete dönüşmesinin esas unsurları hakkında önemli bir birikimi dikkatlere sunmaktadır. İçerikte her ne kadar İslam düşüncesinin özgün akımlarından İşrakilik ve İslam medeniyetinin Batıyla buluştuğu önemli zeminlerden Endülüs ön planda tutulmuş olsa da İslami bilimlerin klasik çağının birçok düşünürüne de yer verilmiştir.

İslam, hicri I. asırda, daha ziyade Arabistan yarımadası civarında ve kültürel açıdan sınırlı bir çerçevede etki alanına sahipken, h. I. asrın sonlarından itibaren fetih hareketleriyle hızlı bir şekilde; Ortadoğu, Güney Anadolu, Güneydoğu Asya, Kuzey Afrika ve Güney Avrupa'ya uzanan coğrafyada siyasi, itikadi ve kültürel hâkimiyetini artırmış, bütün insanlığı muhatap alan evrenselliği ile kısa sürede sosyo kültürel alanlarda varlığını hissettirmiştir.

Arabistan'ın yerel, kültür ve siyaset anlayışının, Kur'an ve Sünnet ışığında bütün insanlığı gündemine alan bir yapıya bürünmesinde etkili olan çeşitli faktörler bulunmaktadır. Kuşku yok ki, İslam'ın bütün insanlık için değerler üretme, farklı kültürlerden insanlarla bir arada yaşayabilme, feth edilen bölgeleri yurt edinme ve imar etme sürecinde en büyük paylardan biri, farklı branşlardan olsalar da genel anlamda düşünce dünyasının mimarlarına aittir. Onların,

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İslam dininin akla ve bilime verdiği önem, insana kattığı değer ve bunun hayata aktarımıyla ilgili meşguliyetleri Ortaçağ'da hayatın şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Bu alimler teoriler oluşturma, bunların eyleme dönüştürme, kadim kültürlerle İslami birikimi buluşturma ve insanlık için yeni ufuklar belirleme adına önemli vazifeler üstlenmişlerdir. Onların bu çabaları neticesinde, İslam medeniyeti olarak bilinen Ortaçağ'ın aydınlık yüzü tesis edilmiştir. Yine Müslüman mütefekkirlerin bu çabaları, Avrupa'nın despotizm ve cehaletin karanlığından kurtulmasına zemin hazırlayan faaliyetler arasında yer almıştır.

Doğu'dan Batı'ya yönelen bu bilim ve düşünce merkezli anlayışın isimsiz kahramanlarının yanında çok bilinen bir kısım isimler de vardır ki bu çalışmada onların bir kısmını tanıma imkânı bulabileceğiz. İçerikte yer verdiğimiz filozof, mutasavvıf, mütekellim, müfessir, muhaddis, tabip, astronom, müverrih vb. kimlikleriyle çoğuna aşina olduğumuz bu isimlerin, düşünce sistematiğinde bir kısmının Nakşi ya da Kadirî, Meşşaî ya da İşrakî, Eş'arî ya da Maturidî, Hanefî ya da Şafiî, Doğulu ya da Batılı olmaları İslam düşünce geleneğinin farklı bir ahengine işaret etmekten öte bir anlam taşımamaktadır. Zira hepsi birden İslam medeniyetinin müstesna kiliminin kendine ait desenini dokuyan fikir işçileri olarak vazifelerini icra etmekten öte bir uğraş içinde olmamışlardır.

Bu eser, Hallac-ı Mansur, Abdülkadir Geylani, İmam-ı Rabbanî, Ahmet Yesevî, İbn Arabî, Mevlana vd. ile İslam tasavvufunun Orta Doğu'dan Orta Asya'ya; Anadolu'dan Endülüs'e nasıl bir seyir izlediğini, birçok tasavvufi hareketin kurucu şahsiyeti eşliğinde okuyucu ile buluşturmaktadır. Yine İslam felsefesinin önemli filozoflarını, bağlı oldukları ekoller bağlamında değerlendiren özgün çalışmalara yer verilmektedir. Bir yandan İşrak düşüncesinin zirve ismi Sühreverdi ve takipçileri öte yandan İslam Meşşai düşüncesinin en önemli mütefekkiri İbn Rüşd ile bu alanlara yönelik bir çerçeve çizilmektedir. Ayrıca eserimiz, İslam medeniyetinin Batı'ya açılan kapısı Endülüs ve burada yetişen İbn Hazın, İbn Bacce, İbn Meymun vd. düşünürlerin de İslam'a ve insanlığa bıraktıkları bilimsel mirası kapsayan zenginliği ile araştırmacıların ilgisine sunulmuştur. Elinizdeki bu çalışma ile Anadolu'da karşımıza çıkan ve bu bölgenin kültürel biçimlenmesinde katkısı olan Hacı Bektaş Veli, Hacı Bayram Veli, Sadreddin Konevi gibi isimler ile Isfahan Okulu ve günümüz İran'ın da düşünceleri hala tartışılan ve izlenen Mir Damad, Molla Sadra gibi düşünce adamlarına vukufiyetimizin artacağı da açıktır. Eserimizin içeriğinde fikir dünyalarını keşfedeceğimiz Bakıllanî, Şehristanî, İbn Haldun gibi mütefekkirler ile İslam düşüncesinin teşekkül ve gelişme asırlarına ait önemli düşünce hareketleri hakkında klasik kaynaklar ışığında değerlendirmelere ulaşabilmemiz de mümkün olabilecektir.

Sahasının uzmanı araştırmacılar tarafından telif edilen bu eserin ilim dünyası için hayırlara vesile olmasını dilerken, genç araştırmacılar için de daha kapsamlı eserler oluşturmak adına cesaret verici bir örnek olmasını umuyoruz.

TASAVVUF OKULUNUN DOĞUŞU

Cevdet Kılıç*

GİRİŞ

İnsanoğlu, madde üstü, değişmez, ezelî ve tek olan hakikatin ne olduğunu daima merak etmiş onun bilgisini vasıtasız olarak elde etmek istemiştir. Bu durum, her insanın iç dünyasında var olan tabii bir duygudur. İnsan bu arzusuna ulaşmak uğruna tabii duyguyu harekete geçirip deneysel metodun verilerine dayanmadan, kendine özgü pratiklerle değişik zihni haller ve yaşayışlarla mutlak hakikatin bilgisini elde etme çabasına girişmiştir. Burada insana yol gösteren akıldan ziyade gönül, aşk ve iradedir. İşte insanın bu mutlak olanı, tabiatüstü ezelî hakikati aramada ve onun bilgisine ulaşmada giriştiği çabanın genel adı mistisizmdir.

Mistisizm, insan var olduğu sürece hemen hemen her din ve millette görülmüş insani bir fenomendir. Bu yüzden hiçbir milletin veya dinin inhisarında değildir. Duyulur âlem, değişken ve çokluk haline sahip olduğundan, bu âlem insanoğlunu tatmin etmekten uzak kalmıştır. Bundan dolayı hakikati içsel bir duyguyla, zevk ve sezgi yolu ile elde etmek isteyen hakikat arayıcıları, duyular dünyasını aşıp, beşeri aklın sınırlarını da geçerek, bir başka akılla hakikat âlemini bulmaya yönelmişlerdir. Bu akla, mistikler manevî akıl demişler ve merkezinin de kalp (gönül) olduğunu belirtmişlerdir. İşte beşeri düşünce-

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü.

nin temelindeki bu sonsuzu arama ve aşma arzusu, herkesin kabiliyetine göre gerçekleşmektedir.

İslâm düşüncesindeki adıyla tasavvuf, kısaca; "İslâm'daki manevî hayatın ve ahlâkî değerlerin genel adıdır." diye tanımlanabilir. Yani bir yönüyle İslâm'ın özü, ruhu ve maneviyat âlemi olarak kabul edilir. Tasavvuf, Felsefe ve Kelam ile birlikte bir üçüncü yol olarak İslâm düşüncesinin en önemli düşünsel kollarından birini teşkil etmektedir. Tasavvuf aynı zamanda ilâhi kaynaklı bir hikmetin, bu düşünce sisteminde söz sahibi konumuna gelmiş olanlar tarafından, yeni katılanlara onu aktarma geleneğine verilen genel ad olarak bilinmektedir. İslâm düşüncesinde tasavvufun menşei itibariyle Hıristiyan, İran, Hint ve Yunan'a dayandırmak isteyenlerin aksine, Kur'an-ı Kerîm'in vurguladığı kulluğun takva boyutu ile Hazreti Peygamber'in ve sahabenin züht hayatına dayanmaktadır. Mistisizm, insanın özünü ve hakikatini, ruh ve aklın teşkil ettiğini kabul ettiğimiz takdirde, kendisinde insanlık vasfının en yüksek derecede tezahür ettiği kimseler tarafından, zaman içinde kendini gerçekleştirme ve sonsuzu aramada bulunduğu anı en iyi biçimde değerlendirme ve kendini yenileme olarak tezahür eder. Ancak mistik düşünce ile İslâm düşüncesindeki tasavvuf farklı şeylerdir. Mistik düşüncede içe kapanıklık, bedenin ihtiyaçlarını hiçe sayma ve kişisel olması gibi özellikler ön plandadır. İslam düşüncesinde ise, ferdin iç dünyasının inşasından sonra dışa açık canlı ve cansız tüm varlıkları kucaklayan her türlü oluşum ve yapılanma safhalarında emeği ve katkısı vardır.

Tasavvuf felsefesinde, İnsan-ı kâmil diye isimlendirilen şahsiyetlerin Mutlak Hakikati bilmek ve ona ulaşmak uğruna yaptıkları tüm gayretlerin toplamı, tasavvufî eğitimi oluşturur. Daha önceden bu aşamaları geçmiş ve belirli bir mertebeye ulaşmış insanlar, aynı mertebede olmayan ve hakikatin bilgisine/marifetullaha ulaşmada kabiliyetli olan insanlara uyguladıkları manevî eğitim vasıtasıyla, o mertebeye eriştirme durumuna maneviyat eğitimi veya diğer bir ifade ile seyr-ü sulûk denir. (Nedvî, 1998, 243) Tasavvuf, zihnin metafizik olaylara yönelmesi, bir ruh hali ve eşyanın zevkle kavranması olarak, bilgisizliğin yok edilmesini öğretir.

İslâm düşüncesinde tasavvuf, çeşitli tarihî ve kültürel merhalelerden geçerek müesseseleşmiş ve toplumlarda önemli fonksiyonlar icra etmiştir. Tekke ve zaviye dönemini başlatıp tarikatlar çerçevesinde şekillenip yazılı eserler vermeye başladığında, İslâm medeniyetinin bir başka yüzü ortaya çıkmıştır. Şöyle ki; asıl amacı İslâm'ın kâmil insanlar vasıtasıyla Hz. Peygamber'in ve sahabenin yaşadığı zühd ve takva hayatına benzer bir yaşayışın yeniden yaşatılması, iman tazeliğinin yeniden korunması gayreti olarak değerlendirilen tasavvuf, bu konuda önemli şahsiyetler yetiştirmiş, bir o kadar da önemli yazılı ve görsel eserler vermiştir. (Yılmaz, 2009, 91)

Tasavvufta teori ile pratik, düşünce ile davranış birleştiği için tasavvufu kelam ve felsefe gibi sırf bir metot ve nazari doktrin olarak görmek mümkün değildir. Tasavvufta, sözden ziyade hal önemli ve ön planda olduğu için, insanın ferdiyetinin değil, şahsiyetinin tam olarak ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır. Ancak, sufînin iç dünyasında tecrübe ettiği haller ve gözlemler yazıya dökülerek sübjektif yönü bir başkasıyla paylaşıldığında, belli bir felsefî yönünün ortaya çıkması muhakkaktır. Bu yüzden tasavvuf düşüncesi, müesseseleşme zeminine oturup belirli kalıplara dökülerek yazılı eserler verilmeye başlandıktan sonra, ortaya konan prensipler, eğitimin metotları, mutasavvıfların yaşadıkları haller ve ulaştıkları manevî makamlar, bu makamların kurallarının yazıya dökülmelerinden itibaren felsefî yönü başlamıştır. Yani tasavvuf sistemi sübjektif bir psikolojik hal ve yaşayış ile başlamış, daha sonra birçok felsefî meselelere cevap veren bir sistem halini almıştır. (Akil, 1998, 13) Bir süre sonra gelişimini tamamlayıp kurumsallaşan tasavvuf düşüncesi, teori ve pratik alanda pek çok ilimle iç içe olmuş, toplumların eğitiminden sağlık sorunlarına, iktisadi gelişiminden güvenliğe kadar pek çok sahada kendini hissettirir olmuştur.

TASAVVUF NEDİR?

Tasavvuf, İslâm'ın ruh hayatı ve İslâm Peygamberi'nin şahsında temsil ettiği manevî otoritenin, müesseseleşmiş ve günümüze kadar yaygınlaşarak gelmiş şeklidir. Aslında dinin özünü teşkil etmesi bakımından, tasavvuf Hz. Âdem ile başlayıp Hz. Peygamber'e ve asr-ı saadetten günümüze bütün peygamberlerin hayatlarında ve o peygamberlere inananların yaşantılarında mevcut olagelmiştir. Ancak tasavvufun günümüzdeki manasıyla sistemli bir ilim olarak tedvini ve sülûk olunan bir yol olarak ortaya çıkışı ilk olarak hicrî ikinci asırda başlayarak gelişimini sürdürmüştür. (Yılmaz, 2009, 23) Chittick'in ifadesiyle tasavvuf, İslâm'ın derûnî boyutunun en evrensel tezahürüdür. İnsan'ın kendi nefsini aşıp Allah'a ulaştığı yoldur. (Chittick, 2012, 51)

Tasavvuf; İslâmi ilimlerin zirve noktası, çekirdeği ve özü olarak da ifade edilmiştir. Tasavvufun "hal" olarak adlandırılan manevî tecrübe yönü bu işin zevk ve haz tarafını oluşturmaktadır. Tasavvufa ahlak zaviyesinden bakanlara göre ise, insanın iç dünyasını imara ve düzeltmeye çalışan bir ahlakı, sistem olarak görme açısından onu ahlaki olgunluğu ve kemal sıfatlarını gerçekleştirmeyi esas alan İslâmi bir ilim olarak düşünülmesi gerektiğini söylerler.

İnsandaki dünya tutkusunu atıp ibadet ve kulluk şuurunu canlandırmayı sağlayan ve Hz. Peygamber'in Hakk'ın da halkın da sevgisine mazhar olmak

olarak tanıttığı zühd ve zahidane hayat, tasavvufun önceleri "zühd" daha sonraları "tasavvuf" adıyla ortaya çıkmasının en önemli sebeplerinden biri olmuştur. Çünkü Asr-ı saâdette, kelâm, itikat ve fıkha ait mezhepler, henüz teşekkül etmemiş olsa da itikadî, fıkhî vs. hükümler mevcuttu ve Hz. Peygamber tarafından sahabeye öğretilmekteydi. Aynı husus tasavvuf için de geçerliydi. Tasavvufun telkin ettiği züht ve takva hayatı da asr-ı saadette adı konmamış bir şekilde yaşanmaktaydı, fakat adı konulmamıştı. Özellikle İslâm toplumlarında halkın dünya nimetlerine lüks ve israfa meylettiği zamanlarda, onlara nasihatte bulunmayı adet edinen İslâm'ı özüne uygun olarak yaşamak ve ibadetleri -Kur'an ve sünnette bildirildiği üzere- yerine getirmeleri noktasında ikaz etmeyi kendilerine görev edinen bir zümre ortaya çıkmıştı. Bu kimseler, onların nasihatlerini yani mümini ruhî olgunluğa ve istikamete erdirecek nefsi arındırma ve terbiye usullerini metotlaştırarak manevî bir disiplin hâline getirmişlerdir. Her tasavvuf kolunun Allah'a ulaşma, tefekkür ve ihsan duygusunun kazanılması gibi hususlarda takip ettiği ve geliştirdiği birbirinden farklı yöntemlere bir süre sonra *tarikat* adı verilecek ve kendi metotlarını belirleyeceklerdir.

Bilindiği gibi dinin gayesi, güzel, ince ruhlu ve iç âlemini temizlemiş bir insan modeli oluşturmak istemektedir. Hadis kitaplarında "Cibril hadisi" olarak bilinen hadiste ***İslâm, iman*** ve ***ihsan*** kavramları peş peşe sıralanmıştır.[1] Bu sıra-

---

1. Cibrîl Hadîsi; Yahya bin Ya'mur; Abdullah İbnu Ömer (r.a.)'dan, o da babası Ömer İbnu'l-Hattab (r.a.)'dan rivayet ediyor.
– Babam bana şunu anlattı:
"Ben Hz. Peygamber (a.s.)'ın yanında oturuyordum. Derken elbisesi bembeyaz, saçları simsayah bir adam yanımıza gelip Hz. Peygamber (aleyhisselatu vesselam)'ın önüne oturduktan sonra sormaya başladı:
– Yâ Muhammed! Bana İslâm'dan haber ver! dedi. Resulullah (s.a.v.):
– İslâm: Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Resulü olduğuna şehâdet etmen; namazı kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve yoluna gücün yeterse Beyt'i hacc etmendir." buyurdu.
O zât:
– "Doğru söyledin." dedi. Babam Ömer dedi ki:
– Biz buna hayret ettik. Hem soruyor hem de tasdik ediyordu. Tekrar:
– "Bana imandan haber ver!" dedi. Resulullah (s.a.v.):
– "İman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve âhiret gününe inanman. Bir de kadere; hayrına ve şerrine inanmandır." buyurdu.
O zât yine:
– "Doğru söyledin." dedi. Bu sefer:
– "Bana ihsandan haber ver!" dedi. Resulullah (s.a.v.):
– "İhsan; Allah'a: Onu görüyormuşsun gibi ibâdet etmendir. Çünkü her ne kadar sen Onu görmüyorsan da O seni muhakkak ki görüyor." buyurdu. O zât:
– "Bana kıyametten haber ver!" dedi. Resulullah (s.a.v.):

lama aslında bir tedricilik esasını ön plana çıkararak olgunlaşmayı ortaya koymaktadır. İslâm, işin dil ile ikrar ve organlara ait tarafını; İman, inancın gönüle yerleşmesinde kalbe ait tarafını; İhsan ise, İslâm ve imanın ileri derecesini teşkil eden, müminlerin "Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmesi" derecesinde ciddi bir gayretle ulaşılması mümkün olan keyfiyet olarak izah edilmektedir. Cibril hadisinde bahsi geçen konulardan her birini inceleyen bir ilim teşkil etmiş, İslâm fıkhın; İman akait ve kelamın; İhsan da tasavvufun konusu olmuştur. (Schimmel, 2000, 41; Zerrûk, 2011, 41)

Kişinin her an Allah'ı görüyormuşçasına kendine çeki-düzen verip, o hal üzere hayatını düzenlemesi kalpte bir ilahi şuurun sabitlenmesine *"ihsân"* adı verilmiştir. Bunun için ihsana; manevî, rûhî, sırrî ve ilâhî hakikat gözüyle bakılmış ve mutasavvıflar bu hakikate ulaşmayı kendilerine amaç edinmişlerdir.

TASAVVUF KELİMESİNİN ETİMOLOJİK KÖKENİ

Kavramsal olarak sûfî ve mutasavvıf kavramları ilk defa hicrî II. asrın ortalarından sonra Kûfe'de kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. L. Massignon (ö. 1962) İslâm Ansiklopedisinin tasavvuf maddesinde özetle şöyle der: *"Sûfînin özel bir lakap olarak verilişi, hicrî ikinci asrın ikinci yarısına rastlar. Bu isim ilk olarak kendine has bir zühd anlayışı bulunan el-Kimyâ yazarı Kûfeli Câbir bin Hayyân (ö. 815) ile yine bir Küfeli olan Ebû Hâşim'e verilmiştir. Kelimenin çoğulu olan sûfiyye lafzı ise, hicrî 190'larda ortaya çıkmıştır. Bu kelime o vakitler Kûfe'de ortaya çıkan tasavvuf ekollerinden, Şiî denilebilecek bir ekolün mensupları için kullanılırdı. Bunların son imamları olan Abdek es-Sûfî 210'da vefat etmiştir."* (Massignon, XII/1, 26; Afifî, 34; Yılmaz, 2009, 29; Odeh, 2002, 73)

Tasavvuf kelimesine kök olarak öne sürülen başlıca kelimeler şunlardır: 1. As-

---

– "Bu meselede sorulan sorandan daha âlim değildir." buyurdular. O zat:
– "O halde bana onun alâmetlerinden bari haber ver!" dedi. Peygamber (s.a.v.):
– "Cariyenin kendi sahibesini doğurması ve yalın ayak, çıplak, yoksul koyun çobanlarının bina yapmakta birbirleriyle yarış ettiklerini görmendir." buyurdu. Babam dedi ki:
– Bundan sonra o zât gitti. Ben hayli bir müddet bekledim durdum. Nihayet Resulullah (s.a.v.) bana:
– "Ey Ömer! O sual soran zâtın kim olduğunu biliyor musun?" dedi. Ben:
– "Allah ve Resulü en iyi bilendir." dedim. Allah Resulü (s.a.v.):
– "Muhakkak ki o Cibril'di, size dininizi öğretmeğe gelmiştir." buyurdular." (Buhârî, İman, 37; Müslim, İman, 5/7)

hab-ı suffenin suffesinden,[2] 2. Bir çöl bitkisi olan sufâneden,[3] 3. Duruluk ve temizlik anlamına gelen safâ ve safvetten,[4] 4. İlk saf manasındaki saffı evvelden,[5] 5. Kendilerini halka hizmete adayan Arap kabilesi Benu's-sûfeden,[6] 6. Ense saçı ve kıl demek olan sûfetü'l-kafâdan,[7] 7. Sıfat kelimesinden,[8] 8. Yunanca hakîm ve filozof manasına gelen sofiadan[9] ve 9. Yün anlamına gelen sûftan. (Kuşeyri, 1991, 450)

---

2. Hz. Peygamber mescidinin sofasında hayatlarını geçiren orada yatıp kalkan ve mescide devam eden başka dünyevi meşguliyetleri olmayan, sayıları 70 ile 300 arasında değişen sahabiler topluluğuydu. Aralarında Ebû Zerri'l-Ğiffârî, Ebû'd-Derdâ ve eşi Ümmü'd-Derdâ, Ebu'l-Mûsâ el-Eş'arî, Selmân-î Fârîsî ve diğerlerini zikredebiliriz. Hz. Peygamber'in hazır mürşit ve muallimleri olarak bilenen bu topluluğun geçimleri zengin sahabiler tarafından karşılanmaktaydı. Ashab-ı suffe ile sûfîlerin İslami yaşayışlarındaki ve fedakarlıklarındaki benzerlikten dolayı sûfî ve tasavvuf kelimelerinin bu topluluğun adından geldiği öne sürülmüştür. Ancak anlam açısından doğru sayılabilse de dilbilgisi açısından doğru kabul edilmemiştir. Çünkü suffenin nisbesi suffîdir. Ebu Nuaym İsfahânî, Hilyetu'l-Evliyâ'sında Eshab-ı Suffe'yi şöyle tanıtmaktadır: "Bunlar, Cenab-ı Hakk'ın kendilerini fani bir şeye güvenmekten koruduğu, faniye aldanmak yerine, Allah'ın emirlerine sarılmayı prensip haline getirmiş kimselerdi. Bu halleriyle dünyaya değer vermeyenlere örnek olmuşlardı. Aileleri ve malları bulunmadığı gibi, kendilerini Allah'ın zikrinden alıkoyacak bir ticaret ve meşgaleleri yoktu. Dünya namına kaybettiklerine asla üzülmezler, ahiret namına kazandıklarına sevinmezlerdi." (İsfahânî, 1967, 337-338; Hucvirî, 1996, 111)
3. Bir çöl bitkisi olan sufâneden alınmış olması düşüncesi, sûfîlerin yemek yemeye değer vermemeleri ve genellikle bitkisel yiyecekler yemelerinden dolayı bu bitkinin adından türemiş olabileceği kanaati hasıl olsa da sufane kelimesinin nisbesi sufânî olması lazım geldiğinden sûfî kelimesinin bu kökten gelme ihtimali yoktur.
4. Tasavvufun daha ziyade bir kalp tasfiyesi olduğuna ve safveti kalbe/kalp temizliğine verdiği öneme dikkat çeker. Ancak safânın nisbesinin safâî, safvetin nisbesinin safevî şeklinde geldiğine bakılırsa bu ihtimal de pek geçerli değildir.
5. Sûfîlerin kalpleriyle ve takva duygusuyla Allah'a yönelişleri itibariyle halk içinde ilk safta bulunmaları gerektiğine istinaden tasavvufun saff kelimesinden gelmiş olabileceğini öne sürenler olmuştur. Ancak bu kelimenin nisbesinin saffî olması gerektiğinden bu kök de tasavvuf ve sufî kelimelerini karşılamamaktadır.
6. İslam'dan önce yaşayan ve kendilerini Kâ'be hizmetine adayan bir kabilenin adı olarak sûfîlerin de kendilerini Hakk'a ve halka hizmeti ön planda tuttuklarından bu nisbe ile anılmaları söz konusu olsa da İslam'ın geldiği yıllarda böyle bir kabilenin o bölgede yaşamaması kelimenin kökünün bu kabile isminden gelmediğini ortaya koymaktadır.
7. Ense kılı manasına gelen bu kelimenin, sufîlerin giyim ve kuşamlarına önem vermemeleri ve saçlarına başlarına dikkat etmemeleri nedeniyle böyle bir nisbe ile anılmaları söz konusu olsa da yine kelime kökü itibariyle sufî kelimesini karşılamamaktadır.
8. Sufînin en güzel sıfatlarla donanmış biri olarak vasıflandırılmasından hareketle sıfat kelimesinden geldiğini söyleyenler olsa da kelime kökü itibariyle bu kelime de sufî kökünü karşılamamaktadır.
9. Tasavvuf kelimesinin Yunanca'da hikmet, bilgelik manalarına gelen "sophia" kelimesinden geldiğini söyleyenler olmuştur. (Kam, 1994, 63; Gölpınarlı, 1985, 9) Bu ka-

Bütün bu kavramlar içerisinde tasavvuf ifadesini karşılayan kök, hem terim anlamıyla, hem kavramsal anlamıyla ve hem de tarihi gelişim süreci boyutuyla yün anlamına gelen "sûf" kelimesidir. Sûf, hem peygamberler tarihi, hem Hz. Peygamber'in hayatı ve hem de sahabe ve sonraki devirlerde yaşayanların hayat tarzlarında züht, takvâ ve tevazuun sembolü olarak yer almıştır. İlk tasavvufi eser verenlerden Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988), peygamberlerin, evliyâ ve asfiyânın yolu dediği sûf giyme âdetinden hareketle sûfî kelimesini bu kökten sayar. İnsanların giydikleri libasa nisbetle isim almalarının eski bir âdet olduğunu, İsâ (a.s.)'nın arkadaşlarının beyazlar giydikleri için "beyaz libaslı" anlamına "havârîler" adını aldıklarını belirten Serrâc, sûfîlere de yünlü giydikleri için sûfî dendiğini; gömlek giyinenin fiili "tekammesa" ile ifade edildiği gibi, sûfîlerin ilmine de "tasavvuf" denildiğini anlatmaktadır. (Serrâc, 1996, 21) Sûf elbise, gerek câhiliyye devrinde, gerekse İslâm'dan sonra daima kibir, gurur, bencillik, zenginlik ve şımarıklığın belirtisi olarak kullanılan ipek elbiseye mukabil kullanılmış, dindarlık ve tevazuunun sembolü olmuştur. Saadet devri bitip fetihlerin getirdiği bir dünya kurmak zorunda kaldıkları dönemlerde servet ve refahın azdırdığı asırlarda Müslüman toplumlarda dünyeviliğe karşı zühdü seçen bu gönül sınıfı, dış görünüşlerini genellikle sûf giyerek seçkin hale getiriyordu. Serrâc, sûfilerin isimlendirilmesi konusunda "yün elbise" kelimesine vurgu yapar. "Sûfîleri libaslarına izafe edince bu onların ilimlerine, uygulamalarına, hal ve ahlâklarına şamil bir isim oldu demiştir. (Serrâc, 23)

Sûf elbise giyme geçmiş peygamberlerin hayatlarında yer aldığı gibi Hz. Peygamber'in giydiği de rivayet edilmektedir. Enes b. Mâlik: *"Resûlullah efendimiz bir kölenin bile davetine gider, eşeğe biner, sûf/yün giyerdi."* diye rivayet etmiştir. Hz. İsa'nın da yün ve kıldan elbiseler giydiği, Hz. Musa'nın Tur-i Sina'ya gidişinde altlı üstlü *sûf* giydiği rivayetlerine bakılırsa sûf'un peygamberler tarafından tercih edilen zühd, takva, tevazu ve ruhaniliğin sembolü olarak kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Ashab, tabiin ve etba'ut-tabiin devrinde yaşayanlar da sûf elbise giymeyi kendilerine adet edinmişlerdir. Hasan el-Basrî'nin naklettiğine göre: *"Bedir harbine katılan yetmiş kişiyi tanıdım; hepsi de sûf giymekteydi."* demiştir. (Yılmaz, 2009, 28; Eraydın, 1997, 36; İz, 1990, 36; Öztürk, 1990, 11; Kara, 1985, 26)

---

naate bakıldığında zaman açısından bu kelimeden önce de tasavvuf kelimesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü ilk Müslüman filozof Kindî'nin h. 266'da vefat etmesine bakılırsa sufî adını alan ilk zahidlerin hicri ikinci asrın ilk yarısında yaşadıkları bilinmektedir. Mesela h. 110 yılında ölen Hasan el-Basrî hem sufî diye anılmış, hem de sufî sözünü kullanmıştır. Dolayısıyla felsefi manada hikmet kavramının kullanılmaya başladığından en az bir asır evvel yani tabiûn devrinde sûfî kavramının kullanıldığı görülmektedir. Tasavvuf kelimesinin "sophia"dan geldiğini söyleyen ilk kişi, h. 440'da ölen Bîrûnî olduğu belirtilmektedir. (Mübarek, 1989, I, 54)

TASAVVUFUN TARİFLERİ

Tasavvuf tariflerine bakıldığında kaynağının tümüyle Kur'an-ı Kerim ayetlerine, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarına, sahabelerin hayatlarının örnekleri; ve mutasavvıfların o anki ruh hallerinin ve hissiyatlarının dışa yansıması ile tanımlandığı görülür. Tasavvuf tarihinde mutlak bir tasavvuf tarifinden söz edilemez. Bunun sebebi, tasavvufun sübjektif yönünün ağır basmasından kaynaklanır. Her bir mutasavvıfın tasavvuf tarifinde o anki içinde bulunduğu hal, makam ve manevi durumunun dışa yansımasıyla yapıldığı için, her bir tarif oldukça çeşitlilik ve zenginlik arz eder. Bu da aslında tasavvuf düşüncesinin boyutlarını ve zenginliğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu tariflerden bir kaçını zikredecek olursak:

Tasavvuf Zühddür

Zühd, kelime manasıyla isteksizlik, rağbetsizlik, önemsizlik gibi anlamlar ifade eder. Tasavvuf ıstılahında dünyaya yani maddiyata ve menfaate karşı kişinin tavır alması, hırslı, çıkarcı, menfaatçi ve bencil olmaması, ihtiraslı olmaması, Allah sevgisine engel olan dünya alakasını kalpten çıkarıp, mâsıvâ diye tanımlanan Allah'tan başka ne varsa her şeyden yüz çevirip Allah'a yönelmektir. (Kuşeyrî, 252) Mutasavvıflar bunu zühd diye tanımlamış ve ilk tasavvuf tarifi yapan Ma'ruf'u Kerhî'nin (ö. 200/815) *"Tasavvuf hakikatleri almak, insanların elindekinden ümit kesmektir."* tanımı züht anlayışını ortaya koymaktadır. (Cebecioğlu, 1987, 389) Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde dünya hayatının geçiciliği ve çekiciliği anlatılmış (Âl-i İmran 3/185), insanların kanmaması istenmiş (Lokman 31/33), ahiret hayatının ebedi ve daha hayırlı olduğu, dünya hayatının ahiret hayatına tercih edilmemesi istenmiştir (Nisâ 4/77; Naziât 79/38).

Hz. Peygamber'in hadislerinde de züht hayatı övülmüş ve zühdün en güzel örnekleri kendi hayatında görülmüştür. Evinde günlerce yemek pişmemesi, üç günden fazla üst üste karnını doyurmaması, bazen açlıktan karnına taş bağlamış olması Hz. Peygamber'in züht hayatını önceleğini ortaya koymaktadır. Bir sahabe gelip Hz. Peygamber'e bir soru sorar: Ya Rasulallah, bana öyle bir amel göster ki, onu işlediğim zaman beni hem Hak hem de halk sevsin. Hz. Peygamber şöyle der: *"Dünyaya karşı zahit ol ki Allah tarafından sevilesin. İnsanların ellerindekilere karşı zahit ol ki, onlar tarafından sevilesin."* (İbn Mâce, Zühd 1)

Tasavvuf düşüncesinin iki boyutu vardır. Birincisi ameli cephe ki bu dünyaya, onun arzu ve isteklerine ve nefsin tamah ettiği her şeye rağbet etmeyerek Allah'a ibadet etmek ve kendini tamamen O'na adamak demektir. Bu zühttür. İkinci boyutu ise işraki/aydınlanmacı boyutudur. Bu boyutuyla tasavvuf, zühd

hayatı yaşayanlarda görülen haller ve nefsini arıtan sufilerde keşf yolu ile ortaya çıkan vecd, zevk ve marifet boyutudur.

İslam düşüncesinde ruhbanlık benzeri bir zühd anlayışı tasvip edilmez. Çünkü İslâm dini insanların sosyal boyutunu ihmal etmez. Ruhbanlık ise sosyal yaşamın ruhuna aykırıdır. Zühd anlayışında ise zevkleri tamamen terk değil, itidali; onlar uğruna kendini bitirmeyi değil, Rabbini ve ahiretini unutacak kadar aşırıya kaçmamayı öngörmektedir. (Bkz. Hadîd 57/20)

Kur'an-ı Kerim'in bu tavrı insanın fıtri olan dünya sevgisini frenlemek ve kulluk şuurunun kaybolmamasını sağlamak içindir. Yoksa tasavvuf düşüncesinde insanın dünyalık edinmesine, iaşesini temin etmesine, makam ve mevki sahibi olmasına veya zengin olmasına tavır takınması söz konusu değildir. (Kuşeyri, 252; Necmüddin Kübra, 47; Afifî, 1996, 120)

Tasavvuf Güzel Ahlâk ve Edeptir

Tasavvufu güzel ahlâk diye tanımlayan mutasavvıflar, Kur'an-ı Kerim'in verileri üzerinden hareketle bu kanaate varmışlardır. Çünkü tasavvuf, imanı taklitten kurtararak fikir ve davranışlara istikamet veren ihsan duygusunu, yani Allah'ı görüyormuşçasına bir halet-i ruhiyeyi kalpte canlandırarak, kişiliğin ve kimliğin ayrılmaz bir unsuru haline getirmiş ve bu hal üzere yaşamayı ön plana çıkarmıştır.

Ebu Muhammed Cerîrî (ö. 311/923): *"Tasavvuf her güzel huyu benimsemek ve her kötü huydan sıyrılmaktır."*

Ebu Bekir Kettânî (ö. 322/933): *"Tasavvuf ahlâktır. Ahlâkî açıdan senden üstün olan, safâ ve manevi temizlik açısından da üstündür."*

Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî: *"Tasavvuf ne şekil, ne de bir ilimdir; o sadece güzel ahlâktan ibarettir. Eğer şekil olsaydı mücâhede ile ilim olsaydı öğrenmekle tahsil edilirdi. Bu sebeple sırf şekil ve ilim, maksada ulaştırmaz. Tasavvuf, Hakk'ın ahlâkına bürünmektir."* buyurarak, onun ahlâk ile kopmaz bağına işaret etmiştir.

Tasavvuf, Hz. Peygamber'in hayatında ismen telaffuz edilmemiş olsa da, mahiyeti ve hakikati itibariyle onun şahsında varlık bulmuştur. Güzel ahlâktan maksat, bütün mutasavvıfların söz birliği etmişçesine ifade ettiği gibi Hz. Peygamber'in ahlâkı ile ahlâklanmaktır. Onun ahlâkı, Allah tarafından zaten Kur'an-ı Kerim'de övülmüştü: "Şüphesiz ki sen, yüce bir ahlâk üzeresin." (Kalem, 68/4).

Kişi tasavvuf yolunda ilerlemeyi kendine yol olarak seçtiğinde Kur'an ahlâkıyla ahlâklanıp onun hükümleriyle da istikâmet yolunu seçtiği takdirde o bir Kur'an hâline gelecektir. (Kuşeyrî, 404, 455)

Ebû Hafs el-Haddâd: *"Tasavvuf, tamamen edepten ibarettir. Her makamın, her halin ve her vaktin bir edebi vardır. Ancak buralardaki âdâba riayet eden kimse ricâl sınıfına girer. Edebini yitiren yaklaştığını sandığı bir sırada uzak düşmüş, makbul olduğuna kani olduğu bir sırada merdud konumuna düşmüştür."* (Attar, 1991, I, 422) diyerek tasavvufun edep olduğunu ve güzel ahlâkın en mükemmel bir hülâsası olduğunu belirtmiştir.

Mevlânâ da edep hakkında şöyle der:

> *"Efendi bilmiş ol ki edep, insanın bedenindeki ruhtur. Edeb, ricalullahın göz ve gönlünün nûrudur. Eğer şeytanın başını ezmek istersen, gözünü aç ve gör; şeytanı kahreden edeptir. İnsanoğlunda edep bulunmazsa, o gerçekte insan değildir. İnsan ile hayvan arasındaki fark edeptir."*

Diğer bir beytinin manası da şöyledir:

> *"Aklım, kalbime: «İmân nedir?» diye sordu. Kalbim ise aklımın kulağına eğilerek: «İman edepten ibarettir.» dedi."* (Kuşeyri, 404; Yılmaz, 39)

Tasavvuf, Nefs Tezkiyesi ve Kalp Tasfiyesidir

Bir takım sûfîler tasavvufu nefsi eğitmek için kullandığı usulleri, diğer bir takım sufîler ise kalbin temizlenmesine/safvet-i kalbe önem vermeyi dikkate alarak tasavvufu bu şekilde tanımlamışlardır.

Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de"... *Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefsini kötülüklerden arındıran (tezkiye eden) kurtuluşa ermiş, onu kötülüklere gömen de ziyan etmiştir."* (Şems, 91/7-10) ayetinde geçen tezkiye, tasavvufta nefsle mücadele ederek kötü huy ve alışkanlıklardan arınıp iyilik ve güzelliklerle bezenmeyi hedef göstermektedir.

Cüneyd-i Bağdadî'nin, tasavvufu "sulhü olmayan bir cenktir" diye tarif etmesi, kişinin durmadan dinlenmeden nefsle mücahede etmeyi amaçladığını ortaya koymaktadır.

Kişi manevî yolculukta ilerlerken nefs ile yaptığı mücadelede kendini kötülüklerden arındırması yeterli midir? Bunun cevabı tasavvuf düşüncesinde elbette ki hayır olacaktır. Çünkü tasavvuf düşüncesi şerde pasiviteyi yeterli bulmaz hayırda aktiviteyi şart koşar. Yani nefs tezkiyesinden sonra kalbi tasfiye gelir ve kalbin Bişr-i Hafî (ö. 227/841)'nin ifadesiyle: *"Sûfî kalbini Allah için tasfiye edip tertemiz yapan kimsedir."* diyerek kalp tasfiyesinin önemine vurgu yapmaktadır. Buna benzer vurguyu ilk dönem sûfîlerinden Ebu Said Harrâz

(ö. 277/890)'da da görmekteyiz: *"Sûfî Allah'ın kalbini tasfiye edip nurla doldurduğu kimsedir. Böyle kalbine nur giren kimse zikirden lezzet duyar."*

Kalp tasfiyesi mutasavvıflara göre nafile ibadet ve zikirle yapılan takva hazırlığıdır. Kalp tasfiye edilince, kişi daima iyiliğe meyleder, bundan sonra güzel huy ve ameller hiç zorlanmadan yerine getirilir. (Yılmaz, 40, 42)

Tasavvuf İhlâstır

Tasavvufu ihlâs diye tanımlayanlar, ihlâsı Allah'a karşı samimiyettir diye tanımlamışlardır. Kuşeyrî, ihlası; *"...taat ve ibadette sırf Hakk Subhanehu ve Teâlâyı kastetmektir."* der. Buradaki kestetmekten maksat, sadece Allah'a yaklaşmayı istemektir. Allah'tan başkası için yapmacık bir şey işlemek, halkın övgüsünü kazanmak, halk tarafından sevilmeyi arzulamak, Allah'a yaklaşmak dışında başka niyetler taşımak ihlâsa engel teşkil eder. (Kuşeyrî, 353) Amelleri sırf Allah rızasını kastederek yerine getirmek ve onlar üzerine başka gayelerin gölgesini düşürmemek, dinî ıstılahta ihlâs kelimesiyle ifade olunur. Allah rızasından başka bütün emelleri kalpten temizlemek bir Müslüman için en önemli fazilettir.

Kur'an-ı Kerim'de geçen: *"(Ey Rasûlüm!) Şüphesiz ki Kitab'ı sana hak olarak indirdik. O halde sen de dini Allah'a has kılarak ihlâs ile kulluk et!.."* (Zümer, 39/2), *"De ki: Ben, dini Allah'a has kılarak ihlâslı bir şekilde O'na kulluk etmekle emrolundum."* (Zümer, 39/11) ayetleri ihlâsın tasavvufun tanımı ve boyutlarını ortaya koyması açısından önemlidir.

Hz. Peygamber: *"Dininde ihlâslı ol! Böyle yaparsan, az amel bile sana kâfi gelir."* (Hâkim, Müstedrek, IV, 341, h. no 7844), *"Allah Teâlâ sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz! Fakat sizin (ihlâs ve takva bakımından) kalplerinize ve amellerinize bakar."* (Müslim, Birr, 34) buyurmuştur.

Cüneyd-i Bağdadî de: *"İhlâs, ameli manevi bulanıklıktan tasfiye etmektir."*, *"İhlâs, kul ile Allah arasında bir sırdır. Melek onu bilmez ki sevap yazsın. Şeytan ona muttali olamaz ki ifsat etsin. Hevâ ve heves onu fark edemez ki kendisine meyletsin."* demiştir.

Tasavvuf İstikamettir/Kitap ve Sünnete Sarılmaktır

Tasavvufta kitap ve sünnete sımsıkı sarılmak "istikamet" diye tanımlanmaktadır. Allah, bu hususta Peygamberine şöyle buyurmuştur: *"Emrolunduğun gibi istikamet üzere ol!"* (Hûd, 11/112)

Hz. Peygamber'in: *"Beni Hûd sûresi ihtiyarlattı."* (Tirmizî, Tefsîr-i Sûre, 56/6) buyurmasına sebep olan bu ilâhî hitaba, Abdullah bin Abbas (r.a.) bu ayetle ilgili olarak şöyle demiştir: *"Kur'an-ı Kerîm'de Rasûlullah için bu âyet-i kerimeden daha şiddetli bir hitap vaki olmamıştır."* demiştir. Buradaki hitap her ne kadar Hz. Peygamber'e ise de, onu bu kadar meşakkate sokan sadece şahsıyla ilgili istikamet endişesi değildi. Zira O: "(Ey Habibim, Sen) sırât-ı müstakim üzeresin." (Yâsîn, 36/4) diye tavsif edilmesine rağmen, Onu bu kadar çok ihtiyarlatan, emrin müminlere de şamil olmasındandı. Çünkü Hz. Peygamber'in gelecek nesiller hakkında endişeleri vardı.

Zünnûn-i Mısrî: *"Ahlâkında, fiil ve hareketlerinde Allah Teâlâ'nın habibinin sünnetine uyan kimse, Hakk'a olan sevgisini ispat etmiş olur."* diyerek tasavvufu istikamet ile bu şekilde irtibatlandırmaya çalışmıştır.

Bayezid-i Bistâmî ise: *"Havada bağdaş kurup oturabilen birini görürseniz, o şahsın ilâhî emir ve nehiy hudutlarını koruduğunu, sünnete tabi olduğunu ve Hakk'ın hukukuna riayet ettiğini görmedikçe, bunun bir keramet olduğuna inanmayınız."* der.

Görüldüğü üzere tasavvufta istikamet veya sırat-ı müstakim (dosdoğru yol), daha ziyade seçkin kimselerin yolu olarak anlaşılmaktadır. İstikametin esası da iman ve takvadır. Bu ikisinin yeri ise kalptir. Bu itibarla istikamet, kalpte bulunan iman ve takva ile vücudun ahenk içinde olmasıdır. (Kuşeyrî, 350)

Tasavvuf, Rıza ve Teslimiyettir

Teslimiyet, boyun eğmek, itaat etmek, teslim olmak ve itirazsız kabul etmek demektir. İslâm kelimesi de aynı köktendir. İlâhî istikametin gerçekleşmesi ve her an kişiyi Allah'a daha da yaklaştırması için tasavvuf, Hakk'a rıza ve teslimiyeti önceler. Dolayısıyla tasavvuf tanımlamalarında rıza ve teslimiyet her zaman ön planda tutulur. Çünkü şu geçici dünyanın türlü zorluklarına, keder ve çilelerine katlanmak, tasavvuf düşüncesine göre ancak kişinin rıza ve teslimiyetiyle mümkündür.

Şakîk-ı Belhî: *"Sıkıntının mükâfatını bilen, ondan kurtulmaya heves etmez."* demiştir. Bu sözün şuurunda olan mutasavvıflar, üzüntüye ve sevince aynı gözle bakmışlar; aşırı sevinç ile aşırı ızdırap gibi nefse tuzak olan uç noktalara sürüklenmeyip rıza ve teslimiyet makamında ilerlemişlerdir. Çünkü teslimiyetin bir yönü de mutasavvıflara göre aşk ve ilahî muhabbettir. Zira sevenler sevdiklerinden gelen her türlü zorluğu hoş karşılayarak sevgilerindeki samimiyeti ispat etmek gayreti içinde olurlar.

Ebu Ali Ruzbârî (ö. 322/934) tasavvufu: *"Kovulsa bile, kişinin sevgilinin kapısında diz çöküp sadakat ve teslimiyetle beklemesidir."* diye tanımlaması bu hususu güzel bir şekilde formüle etmektedir. (Kuşeyrî, 335; Suhreverdî, 599; Yılmaz, 45)

Tasavvuf erbabının tasavvuf tariflerinden bir kaçına burada yer vermek istiyoruz.

Maruf Kerhi (ö. 200/815): *"Hakikatleri almak, halkın elindekilerden ümidini kesmektir."*

Cüneyd-i Bağdâdî: *"Sulhu olmayan bir savaştır. Dağınık olmayan bir zihinle Allah'ı zikretmek, sema ile vecde gelmek, sünnete uygun bir şekilde amel etmek, maddi şeylerden ilgiyi keserek Allah ile beraber olmaktır. ... Nefsanî huylardan uzaklaşmak, ruhani vasıflar kazanmaya çalışmaktır."*

Nasrabazî (ö. 307/977): *"Kitap ve sünnete dört elle sarılmak, hava, heves ve bidatlere tabi olmamak, şeyhlere hürmet etmeye büyük değer vermek, halkın özürlerini kabul etmek, vird ve zikre devam etmek, ruhsat ve tevillere göre hareket etmeyi terk etmektir."*

Ruveym b. Abdullah Bağdadî (ö. 303/915): *"Tasavvuf, nefsi Allah'ın muradına terk etmektir. Tasavvuf üç haslet üzerine kurulmuştur: Fakr ile iftikara yapışmak; Allah yolunda bolca verip, başkasını kendine tercih etmek; taarruz ve ihtiyarı terk etmek."*

Semnûn Muhib (ö. 297/909): *"Hiçbir şeye sahip olmaman, hiçbir şeyin de sana sahip olmamasıdır. Cömertlik, fakr ve hürriyettir. Nefse kul, şeytana zebun olmamaktır."*

Muhammed b. Ali Kassab: *"Şerefli bir zamanda, şerefli bir insandan, şerefli bir toplulukta bulunurken zuhur eden şerefli huylardır."*

Abdulbârî en-Nedvî: *"Tasavvuf, ruhu bedenî süflîliklerden temizleyerek süslemeyi ve Bâtını sıfatlarında Cenab-ı Peygamber (s.a.s.)'e uymayı öğreten bir ilimdir."* (Kuşeyrî, 450; Serrâc, 24; Kara, 1985, 31)

Tasavvuf üzerine yapılan tarifleri daha da uzatmak mümkündür. Bütün bu tanımlamalara bakıldığında genel olarak işaret edilen ortak noktalar şu şekilde özetlenebilir:

1. Kalbi dünyadan ayırıp Allah'a bağlanmak.
2. Kur'an ve Sünnet'in gösterdiği yolda çokça ibadet ederek ruhu saflaştırmak.
3. İbadet, zikir, tefekkür, riyazet ve mücahede ile nefsin arzularını kontrol altına almak.
4. Hakikatin bilgisini elde edip Allah'a vuslatı gerçekleştirmenin arzu ve gayreti içinde olmak.

TASAVVUFUN ÖZELLİKLERİ

İslam dini dışındaki din ve kültürlerde de mistik düşünceler bulunmaktadır. Ancak İslam tasavvuf düşüncesine kaynaklık ettiğini iddia edenlerin iddiaları kadar öncelikli bir durum değildir. İslam tasavvufunun asıl kaynağı Kur'an-ı Kerim ve sünnettir. Gayesi metotları ve ilgilendiği alan açısından diğer İslami ilimlerden farklı bir takım özelliklere sahiptir. Bu özelliklerden bazıları her ne kadar diğer din ve kültürlerin mistik düşüncelerine benzerlik arz etse de kendine has özelliklerinden dolayı onlardan ayrılır. Tasavvufun özelliklerinden bahsederken kendi iç mantığı ve ıstılahları çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Burada bir kaçını zikredecek olursak şunları söylemek mümkündür.

a) Tasavvuf, tatmak ve yaşamakla, manevi tecrübe ile anlaşılan bir hal ilmidir. Buna göre tasavvuf söz ile anlatılacak bir ilim değil, hal ile anlatılan, iç dünyanın aydınlanması ve zek alınmasına dayalı bir ilim olarak anlaşılmaktadır. Tasavvufun bir hal ve zevk ilmi olması münasebetiyle tasavvuf ehli insanların yaşadıkları zevk, vecd, ruhi tecrübe ve sezgilerin farklılıklarından dolayı tasavvuf tariflerinin çokluğuna ve çeşitliliğine de yansımasıyla dikkat çeker.

b) Tasavvuf bilgisinin konusu "marifetullah"tır. Tasavvufi bilginin temeli Allah'ı tanımak (ma'rifet)tır. Bunu gerçekleştirmenin yolları, O'nu muhabbet ve aşk derecesinde sevmekle ve O'na ulaşmakla mümkündür. Bu kulluğun nihai hedefi olan "ihsan" derecesine ulaşmak ve o şuuru yaşamakla mümkündür.

c) Tasavvuf bir ustat (mürşid, şeyh) nezdinde ve terbiyesi altında öğrenilir. Tasavvuf tatbiki bir ilim olması münasebetiyle yazılı esrelerden öğrenmekten ziyade bir öğreticinin (mürşid, insan-ı kâmil) gözetiminde onun temsil ettiği misyonun örnek alınıp tatbik edilmesi ile öğrenilir. Bir kimse tasavvufa dair kitaplar okumakla kitabi bilgiye sahip olur, sûfî veya şeyh olamaz. Tasavvuf ilminin bir mürşit nezdinde öğrenilmesi zorunluluğu, onun kitaplardan öğrenilmesini imkânsız kılmıştır.

d) Tasavvuf ilminin öğreticilerinin yolu Hz. Peygamber'in otoritesine tabidir. Tasavvuf yolunun önderlerinin yollarının/tarikatların bir silsile ile Hz. Peygamber'e kesintisiz ulaşma zorunluluğu vardır. Tasavvuf düşüncesinde bu zorunluluğa çok dikkat edilmiştir. Allah'a ulaşmada tarikat denilen ve sayıları pek çok olan özel yollarla ve bu yolların temsil ettiği mürşitlerin yol göstericiliği ile katedilir.

e) Tasavvuf kalp ilmidir. Felsefe ve mantık ilimleri gibi tamamen akla dayalı bir ilim değil, akıl üstü kalp ve vicdan ilmidir. İlmi elde etme yolla-

rın başında keşf ve ilham ilmi gelmektedir. Tasavvufun akıl üstü bir ilim olduğunu söylerken akıl dışı ve mantığı olmayan bir ilim olarak anlaşılması yanlıştır. Çünkü tasavvufta birçok şey akılla izah edilir, fakat pür akılcı bir ilim de değildir, aklı aşan hususları barındırır ancak onlar da akla aykırı değildir. (Yılmaz, 2009, 26; Tekeli, 22)

TASAVVUFUN KONUSU

Tasavvufun çeşitli ve geniş bir şekilde tariflerinin yapılması, bir bakıma onun konusunun genişliğinden kaynaklanmaktadır. Tasavvuf, insanın nefsini ve ruhunu ilgilendiren boyutlarıyla kişinin iç âlemine çıktığı yolculukta kat ettiği mesafeler, geçtiği âlemler, irtibat hâlinde olduğu varlıklar, yaşadığı bin bir türlü haller ve sonuçta Allah'a ulaşma (marifetullah) gibi durumlar tasavvufun konusunu teşkil etmesi bakımından önemlidir.

Tasavvuf, öncelikle nefs terbiyesi ve kalp tasfiyesi denilen süreci ve bu süreçte insanın olgun insan olma yolunda yaşadığı evreleri ve şahit olduğu halleri konu edinir.

Tasavvuf, Hakk'ın hoşnutluğunu kazanmak ve arzulanan mutluluğu elde etmek için tahalluk (ahlâki yüceliği elde etmek) ve tahakkuku (manevî hakikatlere sahip olmak) konu edinir. Tahalluk, tasavvufun eğitim boyutu olup İslâm ahlâkını öğrenmektir. Tasavvufî hayat, tarîkat, mânevî makamlar, seyr u sülûk ve âdâb gibi konuları kapsar. Tahalluk boyutu ile kalbin tasfiyesi, nefsin tezkiyesi, yerilen sıfatların giderilmesi, övgüye değer vasıfların kazanılması, ziynetlenme, tecellî ve ahlâkın yüceltilmesi gerçekleştirilir. Tahakkuk boyutu ise sâlikin ma'rifet, işâret ve bilgi edinme sürecidir. Ahlâk ve takva açısından yükselişe eren sûfî, kâinattaki bazı ilâhî sırlara âit bilgileri edinmeye başlar. Keşf, 'ıyan, vecd ve vicdan itibariyle Cenâb-ı Hakk'ı zât, sıfat, şüûn ve fiilleriyle tanımaya başlar ve mârifet-i ilâhiyyeye mazhar olur.

Bir başka ifade ile tasavvufun halka dönük olan tarafı tahalluk, Hakk'a dönük olan ciheti ise tahakkuktur. Cüneyd el-Bağdâdî, *"Tasavvuf nedir?"* diye sorulduğunda: *"Tasavvuf süfîyâne hayatın bir vasfıdır."* cevabını vermiştir. *"Bu vasıf, Hak'la mı yoksa halkla mı kâimdir?"* sorusuna ise, *"Hakikati Hakk'ın vasfı, resim ve sûreti ise halkın vasfıdır."* diye cevap vererek buna işaret etmiştir. (Attar, I, 462; Özköse, 26)

Tasavvuf varlık ve kâinatı da konu edinir. Çünkü Allah insan ve varlık arasındaki ilgiyi tasavvuf, "vahdet-i vücûd", "vahdet-i şühûd" gibi düşünce sistemleri içinde inceler. (Yılmaz, 2009, 65; İz, 1990, 30)

TASAVVUFUN GAYESİ

Tasavvuf, insanı kötü ahlaktan, çirkin huylardan uzaklaştırmak, güzel vasıflarla donanımını sağlamak, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de beyan ettiği güzel ahlakı Hz. Peygamber'in rehberliğinde ve örnekliğinde gerçekleştirmek, Hz. Peygamber'e tam bir teslimiyet ile mükemmel insan yetiştirmeyi gaye edinir.

Tarih boyunca mutasavvıflar ön gördükleri bu gayeler çerçevesinde pek çok farklı metot geliştirerek uygulamaya koymuşlardır. Bir kısım mutasavvıflar bu netice ve gayeye ibadet ve zikirle, bir kısmı riyazat, aşk ve vecdle erişileceğini ifade etmişlerdir. (Yılmaz, 2009: 66 İz, 1990, 31; Öztürk, 1990, 27)

TASAVVUFUN DİĞER İLİMLERLE İLİŞKİSİ

İlimleri birbirinden soyutlamak mümkün değildir. Tasavvuf, yapısı ve özelliği gereği dini bir ilim olarak İslâmi ilimlerle ve diğer sosyal ilimlerle iç içe olduğu kadar, başka bir ilim dalı bu kadar iç içe olmamıştır. Tasavvufun dini bir ilim olarak, Temel İslâm bilimleriyle; sosyal bir olgu olarak, sosyal bilimlere; insani bir olgu olarak musikî, edebiyat ve diğer güzel sanatlarla münasebet halindedir. Kılıç şöyle demektedir; *"Modern düşüncenin özellikle dil felsefesi ve edebiyatın vardığı noktalar ile tasavvufun söylemi arasında büyük paralellikler bulunmaktadır. Son yıllarda gerek yerli ve gerekse yabancı mütefekkir, şair, yazar ve sanatkârların eserleri üzerine yapılan eleştiri ve yorumlarda sıkça tasavvufi konulara temas edilmesi tesadüf değildir."* (Kılıç, 2012, 87)

Hicrî II. asra kadar bütün İslâmî ilimler iç içe bir bütün halinde iken, her bir ilmin bağımsızlık kazanıp kendi ıstılahlarını, esaslarını ve usullerini ortaya koyması bu asırdan itibaren gerçekleşmeye başlamıştır. Yalnız her ne kadar kendi bağımsız sahaları içinde hareket etseler de birbiriyle münsabetleri hiç kesilmemiştir. Bu ilimlerin tasavvufla münasebetlerini kısaca ele alalım.

Tasavvuf ve Tefsir İlmi

Tefsir ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in engin manalarını ortaya çıkarıp izah etmeyi amaçlayan ve ayetlerin nüzul sebeplerini konu edinen bir ilimdir. Bu yönüyle tefsir, insanın iç âlemini temizleyip olgunlaşmayı hedefleyen tasavvufa istediği ilaç ve reçeteleri sunan bir eczane vazifesi görür. Bu itibarla tasavvuf ilmi ele aldığı konuları işlerken ve kendine özgü metotları belirlerken temel kaynak olarak Kur'ân-ı Kerîm'i esas almıştır.

Tefsirde "rivayet" ve "dirayet" olmak üzere iki yaygın metot vardır. Bunun yanında kaynakları itibariyle Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti olan tasavvufun usullerini ve esaslarını mutasavvıfların belirlediği üçüncü bir tefsir metodu geliştirilmiştir. "İşârî" tefsir usulü denen bu metot; müfessirlerin tefsirde kullandıkları rivayet ve dirayet metodundan başka, bazı müteşabih ayetlerin iyi anlaşılmasına, âyetlerin zâhir manalarının yanı sıra bâtın manalarının bulunduğu ve bu manaların mutasavvıflar tarafından yorumlanması metodu, tefsir ilmiyle yakın irtibatlıdır.

Tasavvuf ehlinin tefsir ilmine de büyük hizmette bulunduğu göz önünde bulundurulacak olursa âyetlerin işârî mânâlarını da ortaya çıkararak bu ilmin zenginleştirilmesine yardımcı olmuşlardır. Mutasavvıflar işârî manayı izah ederlerken sistemsiz ve kâidesiz bir şekilde değil; 1. İşârî mânânın zâhirî mânâ ile tezat teşkil etmemesine, 2. Verilen mânânın Kitap ve Sünnet'in muhtevası içinde olmasına, 3. İşârî mânâ için lafızların, siyak ve sibakının uygun olmasına dikkat etmişlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'i işârî tarzda tefsîr eden eserlere örnek olmak üzere Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Hakâiku't-Tefsîr'i, Kuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârât'ı ve Bursalı İsmâil Hakkı'nın Rûhu'l-Beyân adlı tefsirleri gösterilebilir. Bunun yanında Mevlânâ ve İbn-i Arabî gibi mutasavvıfların eserleri de pek çok âyetin işârî tefsirleriyle zenginleşmiştir.

Tasavvuf ve Hadis-Siyer İlmi

Diğer İslâmî ilimler gibi, tasavvufun da Kur'ân-ı Kerîm'den sonra başvurduğu ikinci kaynak hadistir. Hz. Peygamber'in hayatını, maddî-manevî bütün yönleriyle ortaya koyacak bir zenginliğe sahip olan hadislerin, tasavvufun şekillenip gelişmesinde üstlendiği rolün büyüklüğünü idrak etmek hiç de zor değildir. Zîra zühd, verâ, ihsan, tevazû, îsar, sabır, şükür, tevekkül gibi kalbî konulardaki hadisler, tasavvuf ehlinin anlayış ve fikirlerinin temellerini oluşturmuştur. Tasavvufu yakından ilgilendiren bu ve benzeri konularda Hz. Peygamber'in rûhânî hayatıyla ilgili söz ve davranışları, tasavvuf ile hadis ilmini birbirlerine yaklaştırmış ve onları ayrılmaz bir bütün hâline getirmiştir.

Allâh'a yakınlık ve O'na ulaşmayı temel gaye edinen tasavvuf ehli, Allâh'a muhabbetin, Rasûlullâh'ın izinden gitmekle gerçekleşeceğini çok iyi bildiklerinden, her konuda ona tabi olmayı kendilerine şiar edinmişler ve bu noktada da sünnetten istifade etmişlerdir. Tasavvuf ehlinin ahlak merkezli deruni hayatında Hazreti Peygamber'in yaşayışından birer yansıma olarak yazılı hadis metinleri tamamlayıcı bir unsur teşkîl eder. Sanki adeta tasavvuf ehlinin hâl ve gi-

dişatları Hz. Peygamber'in hadislerinin kendi yaşadıkları asırlarda birer şerhi mahiyetindedir.

Tasavvufun bir ilim olarak ortaya çıkışından önce, gerek muhaddisler gerekse mutasavvıflar tarafından kaleme alınan *"Kitâbü'z-Zühd"*ler, hadis ilmiyle tasavvuf arasında bir köprü vazifesi görmüşlerdir. Târihte -Hakîm Tirmizî ve Kelâbâzî gibi- sûfî olarak meşhûr olduğu hâlde hadîse dâir eser veren tasavvuf büyükleri vardır. Aynı şekilde muhaddis olarak şöhret bulduğu hâlde hadis ilminin kriterlerinin yanısıra sûfîlerin metodlarını da benimseyen hadis âlimleri varolagelmiştir.

Tasavvuf ve Kelâm İlmi

Kelâm ilmi, öncelikle Allâh'ın zâtından, sıfatlarından ve vahdaniyetinden bahseder. Kelâm inanç esaslarına taalluk ettiği için İslâmî ilimlerin en önemlisi olarak kabul edilir. Kelâm ilminin bir gâyesi, hakkı ispat ve bâtılı reddetmektir. Bu vesîleyle İslâm'a yöneltilen tenkit ve itirazları cevaplandırmak ve İslâm'ın hak din olduğuna kitap ve sünneti esas alarak akıl aracılığıyla insanları ikna etmek de onun gayelerinden biridir. Tasavvufun hedefi ise, kemâl sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan münezzeh ve müteâl olan Allâh'ı kalben tanıyabilmek, yâni mârifetullâhtır. İşte tasavvuf, aklın kâfî gelmediği meselelerde, kalbi devreye sokarak teslîmiyetle yola devam eder. Yani tasavvuf, insana aklın tükendiği noktalarda duraksamayıp daha ilerilere gitme imkânını kazandırır. Bu tür meseleleri, Kur'ân ve sünnete uygun keşf ve ilhâm gibi kalpteki tecellilerle açıklığa kavuşturur. Kalbî faaliyete olan ihtiyaç, kelâm âlimlerince de kabul edilen bir hususdur.

Tasavvuf, kelâm ilminin umûma yönelik ortaya koyduğu hakîkatleri, -her ferdin kabiliyeti farklı olduğundan- en kabiliyetli birinin bile rahatlıkla algılayacağı seviyeye ulaştırır. Ferdin inancını sağlamlaştırarak Allâh'ın varlığı ve birliği hususunda onu yakinî/kesin bir bilgiye kavuşturur. Zaman zaman bu iki ilim arasında metot farklılığından kaynaklanan tartışmalar olsa da aralarını telif etmeye çalışan Muhâsibî, Kalabâzî ve Gazzâlî gibi her iki ilim dalıyla irtibatlı olan mutasavvıflar da yok değildir. (Yılmaz, 72; Uludağ, 195)

Tasavvuf ve Fıkıh İlmi

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, fıkhı "Kişinin lehinde ve aleyhinde olanları bilmesidir." diye târif etmektedir. İslâm'ın ilk zamanlarında dini ve dünyevî bü-

tün hususlarda bilinmesi lazım gelen her şey fıkıh adı altında öğreniliyor, bu ilimle uğraşanlara da fakih deniliyordu. Bu manada fakih, varlığın ve olayların hikmetine vâkıf, insanın leh ve aleyhindeki hususları ayırt etmeye muktedir bir kimseyi ifade ediyordu.

Fıkhın gayesi insanla insan, insanla toplum ve insanla eşya arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Tasavvuf da insanın lehinde ve aleyhinde olanları hem zâhir ve hem de bâtın cephesiyle bilip gereğini yapmasıdır. Fıkıh; abdest, tahâret, namaz ve oruç gibi amelî meselelerin zahiri sıhhat şartlarını bildirir. Tasavvuf ise kalbi temizleyip kişiyi huzur, marifet ve kalbî duyuşlara hazırlar. Bu, o ibadet için en müsâit zeminin hazırlanması demektir. Bu itibarla tasavvufa, fıkıh ilminin ruhani zemini ve özü anlamında "fıkh-ı bâtın" da denilmiştir. (Uludağ, 201)

Fakihler namaz, oruç ve hac gibi ibâdetlerle nikâh, talâk, ticâret ve kısas gibi muâmelâtı inceleyip hükümlerini tedvin ederken; mutasavvıflar bunların zühd, takvâ ve ihlâs gibi mânevî müessirlerle birlikte îfâsına ehemmiyet vermişlerdir. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm de ibâdetlerin mânevî tarafına daha çok ağırlık verir, kulu zühd ve takvâya istikâmetlendirir.

Tabii ki bu, tasavvuf ehlinin fıkha önem vermediği veya fıkıh ilmiyle ilgilenmediği manasına gelmez. Bilakis İbn-i Arabî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, İmâm-ı Rabbânî ve Hâlid-i Bağdâdî gibi pek çok mutasavvıf, fıkıh ilimlerinde de selâhiyet sahibi birer büyük âlim ve fakihtirler. (Serrâc, 9, 11; Afifî, 128, 175; Yılmaz, 68)

Tasavvuf ve Felsefe

Felsefe, eşyanın mahiyet ve hakikatini bilme, varlığın sebebini açıklama gayreti, insanın kendini bilip tanıma çabası olarak tanımlanmaktadır. Bu yönleriyle felsefe ilimlerin ilmi olarak kabul edilir. Felsefede hakikate ulaşmak için yegâne vâsıta "akıl"dır. Akıl, vahyin verilerinin hikmetine vakıf olmak için kullanılmakla beraber, onun tek başına faaliyeti, İslami ilimlerde özellikle nakli ilimlerde hoş karşılanmaz. Bundan dolayıdır ki, mutasavvıflara göre İslâm'da aklın gerçek manada bir fayda sağlayabilmesi için, vahiyle terbiye edilmesi ve gücünün bu sûretle sınırlandırılması gerekir. Bununla beraber aklın gücünün ve yetkisinin sonlandığı noktada hakîkatin de sona ereceğini iddia etmenin mümkün olamayacağına göre, bu noktadan itibaren sonsuza doğru teselsül edip giden gerçeklere ulaşma eğilimi bertaraf edilemez. Çünkü bu fıtrîdir. Bundan dolayı dinde ve din düşünce sistemlerinde, gerçeklerin bu kısmına yani metafiziğe kayıtsız kalınmamıştır. Metafizik meselelere yönelik felsefî düşüncelerin devasa bir külliyat teşkîl ettiği herkesçe mâlumdur. Ancak filozoflar, tasavvuf eh-

linin bilgiye ulaşmada kullandıkları keşf ve ilham yollarını değil, sırf salt aklı kullandıkları için mutasavvıflara göre zaman zaman fikri felsefi tezatlara düşmekten kurtulamamış ve her yeni gelen filozof kendinden önceki filozofları red veya tenkitle işe başlamıştır.

Mutasavvıflar filozofların hakikat anlayışına yürüyüşlerindeki kullandıkları enstrümanlar arasında akli metodu, bir bıçak gibi görmektedirler. İnsana terör de yaptırır, sâlih ameller de işletir derler. O halde aklın bir disiplin altına alınması îcâb eder. O disiplin de vahiy terbiyesidir. Eğer akıl, vahyin kontrolünde ise, insanı selamete götürür. Burada şu yanlış anlayışa düşülmemesi gerekir, tasavvuf düşüncesi akla önem vermez aklı dışlar manası asla çıkarılmaması gerekir. Tasavvuf düşüncesinin oluşumunda aklın önemi büyüktür, ancak hakikate ulaşmada aklın salt ve saf yönüyle tek başına yeterli olmadığı keşf ve ilham ile desteklenmesi gerektiğidir.

Tasavvuf düşüncesi Allah, insan ve varlık konusunu inceleme alanları arasında yer almasıyla felsefe ile konuları itibariyle birbiriyle yakın irtibatı vardır. Celâleddin Devvânî, *"Tasavvuf ile felsefe komşudurlar, birbirlerini ziyaret ederler."* der. (Kılıç, 86) Ancak tasavvuf ve felsefenin, problemleri çözüm metotları farklıdır. Tasavvuf düşüncesi adı geçen konuları ele alırken, Kur'an-ı Kerim, sünnet, keşf ve ilm-i ledün gibi bilgi yollarını kullanırken felsefe ise bir problem olarak ele aldığı bu konuları akıl yoluyla çözmeye çalıştığından mutasavvıflar tarafından felsefeciler, her şeyi akılla izaha kalkıştığı için ne kendilerini ve ne de toplumlarını irşâd edememekle suçlanmaktadırlar. Hatta toplumların maruz kaldıkları toplu felaketlerde filozofların ortadan kaybolup yerini mutasavvıflara bıraktıklarını, felaket atlatılıp rutin hayata dönüldükten sonra tekrar ortaya çıktıklarını belirtmektedirler. Dolayısıyla filozoflar, hakikate ulaşmak için akıldan başka bir vasıta kabul etmemekte ve birbirlerini nakzetmekle vakit geçirirlerken peygamberler ve onların varisi mevkiindeki Allah'ın veli kulları/mutasavvıflar, hep aynı kaynaktan yani vahiy ve ilham yoluyla feyizlendikleri için birbirlerini teyid edegelmişlerdir.

Gazzâlî felsefe tasavvuf ilişkisini şu şekilde izah etmektedir:

"Felsefe mevzuundaki idrak, tetkik ve tenkit safhalarından sonra bu hususta ki yoğun mesaimi sona erdirince maksadım itibariyle bu ilmin de yetersiz olduğunu, aklın tek başına her şeyi kavramaya elverişli olmadığını, onun her meselenin üzerindeki perdeyi kaldıramayacağını anladım." (Gazzâlî, 1990; 25)

Felsefe ile tasavvuf düşüncesi arasındaki ilişki sadece bilginin elde edilmesi ve hakikata ulaşmada aklın rolü merkezinde bir ilişki söz konusu değildir. Her iki ilim dalının tarihi geçmişinde de karşılıklı etkileşim ve yardımlaşmaları söz konusudur. IX. yüzyıldan itibaren Hallac-ı Mansur ve Cüneyd-i Bağdâdi ile başlayıp İbn Arabî, Mevlânâ ve İmam-ı Rabbânî ile devam eden ve esas ko-

nuları varlık ve bilgi teorisi gibi felsefenin önemli konularından olan bu iki sahada teorik tasavvuf "Vahdet-i Vücûd" ve "Vahdet-i Şuhûd" gibi konular metafizik ve ontolojiden başka bir şey değildir. Bazı hususlarda başta filozofların Yeni Eflatuncu felsefeden etkilendikleri gibi bir kısım mutasavvıfların da bu felsefi akımdan etkilenmeleri de göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. (Afîfî, 18; Kılıç, 88, 301; Uludağ, 93)

Felsefe ile tasavvufun konuları itibariyle birbirine yakın olmalarının yanı sıra bu iki disiplinin ayrıldıkları nokta; yöntem ve olayları ele alıştaki konum farklılığıdır. İbn Sînâ ile Ebu Saîd Ebu'l-Hayr arasındaki şu olay bu konudaki tarihi bir belge niteliğindedir:

Bu iki zat konuşmak ve tartışmak için üç gün bir arada kalmışlar. Çıkışta İbn Sînâ, Ebû Saîd Ebu'l-Hayr hakkında "benim bildiğimi o görüyor" der. Ebû Saîd Ebu'l-Hayr, İbn Sînâ hakkında "benim gördüğümü o biliyor" demiştir. (Baz, 2012, 297)

Tasavvuf ve Edebiyat

Asıl faaliyet alanı gönül âlemi olan tasavvufun; his, fikir ve heyecanların belli bir metot ve adap çerçevesinde satırlara, mısralara ve söze aksetmesi demek olan edebiyattan uzak kalması düşünülemez. "Tekke Edebiyatı" adı altında kendini gösteren sâde, akıcı, bâzen lirik ve bâzen didaktik türdeki edebî eserlerde, dînî-tasavvufî değerler en yoğun bir şekilde işlenmiştir. Münâcaat, tevhîd, naat ve ilâhî gibi edebî eserler, halkın manevi duygularının takviye edilmesinde, dertli ve yorgun gönüllerin teselli bulmasında, toplumda sevgi, kardeşlik, barış ve sükûnun temin edilmesinde pek faydalı bir görev icra etmiştir.

Yunus Emre'nin Moğol istilaları döneminden başlayıp zamanımıza kadar yedi asırdır devam edegelen şiirleri, halkın irşad ve teselli kaynaklarından biri olmuştur. Yani bu tür edebi eserler veren mutasavvıflar, dinî heyecanın geniş halk kitlelerine taşınmasında, manevi değerlerin zinde tutulmasında önemli katkıları olmuştur. Bunun yanı sıra Hoca Ahmed-i Yesevî, Hacı Bayram-ı Velî, Eşrefoğlu Rûmî ve Aziz Mahmûd Hüdâyî gibilerin eserleri bunların başlıcalarıdır.

Mevlânâ, Fuzûlî, Nâilî, Nâbî, Nahîfî, Şeyh Gâlib ve daha nice şâirler, eserlerini tasavvufî neşveden beslenen bir gönül iklîminde yeşertmişlerdir.

Sonuç olarak tasavvufun, edebiyata apayrı bir zenginlik ve olgunluk kazandırdığı bir gerçektir. Nitekim, edebiyat târihçisi Nihad Sâmi Banarlı'da; "Türk edebiyatını vücûda getiren, geliştiren ve olgunlaştıran tasavvuftur." sözüyle tasavvuf ve edebiyat ilişkisini ifade etmiştir. (Yılmaz, 77)

Tasavvuf ve Güzel Sanatlar

Sanat, kalbî derinlik ve duyuşların eşyaya yansıması ve somut hale gelmesidir. Hangi sahada olursa olsun bütün sanatlar, temelde insan ruhundaki tefekkür ve hissin dışa yansımasından ibârettir. Sanatta incelik ve zerafet, ruhi derinlikle paralel bir seyir takib eder.

Mutasavvıflar, musikinin insan üzerindeki inkâr edilemez etkisini İslamî çerçevede hayra hizmet etmek üzere kullanmışlardır. Bu nedenle musikiye özel ve önemli bir hedef tayin ederek nefse değil, ruha gıda olabilecek bir muhteva ve nitelik kazandırmışlardır. Bu vasfa uygun olanları da tasvib ve teşvik etmiş, uygun olmayanları ise reddetmişlerdir.

Tasavvuf düşüncesinde dinleyenin ibâdet ve tâate rağbetini artıran, onlara Allâh'ı hatırlatan, insanı günahlardan sakınmaya sevkeden, kalbe saf duygular ve feyizler bahşeden mûsikî hâlindeki beste ve nağmeleri, vakit ve makâmın gereğine de riâyet şartıyla dinlemek faydasız görülmemiştir. Bu bakımdan uzun asırlar boyunca mutasavvıf zümreler diğer vasıtalar meyanında, bu sanat dalından da istifade etmişler ve böylece musikinin "tasavvuf mûsikîsi" adıyla ortaya çıkmasına zemin hazırlamışlardır.

Tasavvuf ve güzel sanatlar ilişkisinde öne çıkan bir başka sanat alanı ise mimaridir. Mimari, hesap ve hendesenin, kalbi duyuşlarla ortaya çıkarılan yüksek bir zevkle, zihinsel ve ruhsal kabiliyetlerin ortak olarak nesneler/taş, ağaç, bronz üzerinde yansımasıdır. Mimaride bu yansımanın tezahürleri özellikle sanat değeri yüksek camilerin kubbe ve tezyinatında tasavvuftaki "vahdette kesret, kesrette vahdet" sırrını tezahür ettirmektedirler.

Diğer taraftan tasavvufun müesseseleri demek olan dergâhlar, tekkeler, zâviyeler, asitâneler, imarethaneler İslâm beldelerinin manzarasına farklı bir görünüş ve mana katmışlardır. Bunlar gibi irili ufaklı pek çok eser, ekseriyetle tasavvuf felsefesinin ruhunu yansıtmıştır. Fanîlik, sadelik, hiçlik ve tevazu gibi.

Târih boyunca tekke ve dergâhların hat, tehzib ve ebru sanatının gelişmesinde de önemli bir rolü olmuştur. Başta hat sanatı olmak üzere bu tür sanatlar, tasavvufî muhitlerden daima teşvik ve himaye görmüş, pek çok hüsn-i hat üstatlarının yetiştiği ve talebelerini yetiştirdikleri bir eğitim yuvası olmuştur. Çünkü hattın, ruhu okşayan kavislerle, doğal ve sade bir akışla yazılabilmesi; arınmış, duru bir kalbe sahip olmayı gerektirir. Ayrıca hat sanatında zirveye erişebilmek için büyük sabır ve teslîmiyet isteyen çileli bir iştir. Örnek alınacak bir üstâda ihtiyaç vardır. İşte bütün bu husûsiyetleri itibariyle hat sanatı, tasavvufla sürekli ilişki içerisinde olmuştur. Meselâ kaba ve asabî bir insan, bir karalama yapsa, o karalama testere dişlerini andırır. Sert köşeli ve kırık çizgiler halinde görülür. Çünkü ruh muzdariptir. Tasavvufun gayesi de nefisleri terbiye etmek

ve ruhu nefsin tasallutundan kurtararak ona incelik, hassasiyet ve huzur kazandırmaktır. İşte bu tür sanat erbabının ruh âlemi de bu huzur, sükûn ve hassasiyete muhtaçtır. Çünkü bu tür sanatların temel felsefesi sadece yazı yazmak ve süsleme san'atı değil, aynı zamanda ruhları inceltip zarifleştiren ve gönlü manevi duygularla besleyen bir disiplindir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in *"... Allah güzeldir, güzeli sever..."* (Müslim, Îmân, 147) hadisinden hisse alan bir mutasavvıfın güzelliğe ilgi duymaması düşünülemez. İşte sûfîler bu hadis doğrultusunda bir sanat felsefesi inşa etmişlerdir. (Yılmaz, 79; Kılıç, 89)

TASAVVUFUN GEREKLİLİĞİ MESELESİ

Tasavvuf, dinin kalbî hayatı ve özü olarak kabul edilir. Bilindiği gibi insanın beden ve ruh olmak üzere iki yönü vardır. Bunların her ikisinin de fıtrata bağlı olan eğilimleri vardır. İslâm, insanın yaratılıştan getirdiği bu fıtri eğilimleri inkâr etmez. Onları birer olgu olarak kabul eder. Ortaya koyduğu temel ölçüler çerçevesinde makul ve makbul olan eğilimleri geliştirmeye ve devam ettirmeye, makul ve makbul olmayanları ise, bertaraf etmeye, en aza indirmeye veya makul ve makbul bir gayenin emrine sokmaya çalışır.

İnsan, şayet kendine bedenî ihtiyaçlar çerçevesinde bir dünya kurarak, ruhî eğilimlerinin taleplerini bastırmaya kalkıştığı takdirde huzur ve sükûn araması imkânsız hale gelir. Din, insana madde ile mânâ arasında bir denge programı sunar. İnsanı bir taraftan manevî iklime yönlendirirken diğer taraftan maddî âlemin gereklerini de reddetmez. İnsan, sırf ten planında kalıp her şeyi pozitivist ve materyalist bir nazarla seyrederse, en soyut bir olguyu bile somut ve ruhsuz kalıplar halinde görür. Gerçekte insan aklı ve idraki maddi ve somut varlıklar kadar, manevî sırlar ve soyut hakikatleri idrak etmeye de yeteneklidir. Bu sebeple bütün iş, insanın maddî yapısı gibi ruhunun da tatmin olup olmadığında düğümlenmektedir. Bugün maddî refahın zirvesindeki topluluklar ruhî buhranlar, ahlâkî çöküntüler ve ateizm girdabına düşmüşlerdir. Peşlerine düştükleri inanç ve düşünceler, ruhî açlıklarını tatmin etmeye yeterli olamamaktadır. Bunun temelinde ise insan ruhunun ait olduğu kaynağından kalbi bağlılığın kopması gösterilmektedir.

Dinin vecdinden yani manevî heyecanından mahrum bir insan, en etkileyici ve en muazzam bir ruhî olguya bile maddeci bir gözle bakıp işi sadece şekil planına dökmeye çalışır. Böylece kupkuru ve içi boşaltılmış bir din anlayışı ortaya çıkar. Tasavvuf ise, insanı ruha yöneltir. Ruha, kişisel kabiliyete uygun bir tatmin yolu açar. Gerçekte dinin, insan ruhunu tatmin eden manevî cephesi ortadan kaldırıldığında o, sırf fayda üzerine kurulu beşerî sistemler dere-

kesine indirilmiş olur. Bu takdirde ibadet ve kulluk hayatının sadece zahiri ve dünyevî menfaat yönüne değer verilip onun asıl gayesi olan kalbi istifadesinden mahrum kalınır. Meselâ namaz bir antrenman, oruç bir perhiz, zekât bir sosyal yardımlaşma gibi menfaat planına taşınarak bu gibi ikincil faydalarla asıl gaye bertaraf edilmiş olur. Ya da kulluk ve ibadetlerin edası için gerekli olan şartların sırf zahiri kısmında kalınır. Bunun ise dinin özünden uzak ve gayr-i İslâmî bir anlayış ortaya koyacağı, insan ruhunun ihtiyaçlarına cevap veremeyeceği ve fıtrî olan din duygusunu tatmin edemeyeceği muhakkaktır.

Öte yandan tüm felsefi sistemlerde varlıklar basitten mükemmele doğru sıralanır. Bu sıralamada insan her zaman varlığın zirvesinde yer alır. İnsanların da istidat ve kabiliyetleri çok çeşitlilik arz eder. Bu husus insanın toplumsal hayatta insanlar arası ilişkilerde uyumun sağlanabilmesi için olmazsa olmazlarındandır. Allah'ın ilahi iradesinin bir gereği olarak insanları bu tür kabiliyetlerinin yanında manevî yetenekleri itibariyle farklı algılama düzeylerinde yaratmıştır. Yani insanların gücü ölçüsünde onları ilahi buyruklara karşı sorumlu tutmuştur. Allah bütün insanlığın mükellef bulunduğu dini teklifleri takdir ve tayin ederken asgari seviyeyi esas almıştır. Yani en zayıf insanın dahi gücünün yetebileceği bir seviye ile sınırlandırmıştır. Fakat genele şamil sorumluluklardan daha fazlasını yerine getirmeye fıtraten kudreti, kabiliyeti olan kimselere manevî ilerlemenin kapısını kapatmak, ilâhi adalete aykırı düşeceğinden, böyleleri için de manevî ihtiyaçları istikametinde bir yolun ve metodolojinin var olması kadar doğal ve gerekli başka bir şey olamaz. Yani, dinin asgari verilerine ilaveten kalp âleminde yükselme kabiliyeti olan müminlere züht, takva ve ihsan ile mesafe almayı sağlayacak bir yolun açık tutulmasından ibarettir. Bu yol ise, bilindiği üzere *tasavvuf* yoludur. Bu gerçekler de, tasavvufun gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Kalp arayışını sürdürürken kat ettiği mesafelerde, Kur'anî tabirle kalbin itminana ermesi, huzur, sükûn ve saadete kavuşması, manen ulaştığı seviyeye bağlıdır. Bunun için de kişinin manevî bir terbiyeden geçmesi gerekir. Zira kalbin ilim ve hikmetle dolması, dinin yüksek hakikatlerine vakıf olması ve kişinin manen ilerlemesi ve olgunluğa erişmesi, ancak birtakım uygulamalar sonucunda mümkün olabilir. Bu tür uygulamalara peygamberlerin bile tabi tutulduğu ve peygamberlikten önceki dönemlerinde bu durumu yaşadıkları bilinmektedir. Hz. Peygamber'in henüz daha peygamberlikle görevlendirilmeden önce Hira mağarasında itikâfa çekilmesi, Hz. Mûsâ'nın Cenâb-ı Hak'la mükâlemesinden önce, Tûr-i Sînâ'da kırk gün, bir nevi riyazata girmesi, Hz. Yusuf'un Mısır'a sultan olmadan önce on iki sene zindanda kalması ve orada çile, riyazat, mücahede ve meşakkatin bütün kademelerinden geçirilmesi bir nevi tasavvufî uygulamalardan geçirildiği ve kalbin Allah'tan gayrı bütün istinatlardan ve alâkalardan tamamen kesilmesi anlamına gelmekteydi.

Allah Kur'an-ı Kerim'de *"O gün ne mal fayda verir, ne de evlat. Ancak Allah'a kalb-i selim (tertemiz bir kalp) ile gelenler müstesna..."* (Şuara, 26/88-89) ifadesiyle kalbin selim bir kalp haline gelmesini mutasavvıflar, ancak manevî terbiye ile safiyet kazanmasına bağlı olduğunu söylerler. Zira manevî terbiye öncesinde kalp, soğuk demir gibidir. Onun arzu edilen şekli alabilmesi için evvela ateşte tavlanması, paslarından kirlerinden arınması, katılıktan çıkıp yumuşaması ve dövülmesi gerekmektedir. Ancak bu merhalelerden sonra arzu edilen şekli alıcı hale gelmesi mümkündür. Kalbî olgunluk gerçekleştikten sonra ise baş gözüyle görülemeyen, akılla idrak edilemeyen hakikatler âlemi, bir zevk halinde kavranır ve kalben hissedilir. Bunun için kalbî takat ve dirayeti olgunlaştırmak gerekmektedir. Bunun yolu da tasavvufta zikir ve Hz. Peygamber sevgisinde yoğunlaşıp güçlenmesi icap eder. Allah bu hususu Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde ifade etmektedir:

"Gerçek müminler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda imanları artan ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir." (Enfal, 8/2) Kalplerin bu hale gelmesi için ise kişinin hata ve kusurlardan arınmasıyla birlikte manen olgunlaşması da gereklidir.

Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere ibadetlerin "makbul", amellerin "salih" vasfa kavuşabilmesi, ancak kalbî olgunluk ve dirayetle mümkün olabilmektedir. O takdirde her şeyden önce manevî terbiye ile kalbin tasfiye edilmesinin elzem olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Tasavvufun insanların maneviyat dünyalarının ıslahı hususunda takip ettiği metot ve üslup günümüz insanının en çok ihtiyaç duyduğu çok önemli metot ve üsluplardır. Dinin hükümleri, hem ahiret hem de dünya için mükâfat ve cezai müeyyideler ile insanları bir yola sokma gayesini güderler. Tasavvuf bu noktada sevgi, şefkat ve muhabbet metodunu kullanır. Bu bakımdan zamanımız, tasavvufî gerçekler kadar, onun metodolojisinin günümüz insanına sunulmasının da çok büyük bir önem taşıdığı ortaya çıkmaktadır. (Topbaş, 2002, 51; Sühreverdî, 1990, 32)

TASAVVUFUN KAYNAKLARI

Yabancı Kaynak Meselesi/Başka Din ve Kültürlerde Mistisizm

Mistik tecrübe denilen ruhî duyuş ve deruni anlayışın mahiyeti bütün dinlerde ve felsefi sistemlerde mevcuttur, ve birbirleriyle benzerlik arz eder. Tasavvuf insan tabiatının bir özelliğidir. Tarihin derinliklerinden günümüze dini hayat içerisinde çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Tasavvuf insani bir olay olup insan olan yerde her zaman mistik düşünceden söz etmek mümkündür. Farklı-

lık, mistiklerin yetiştikleri kültür ve medeniyet ortamından etkilenme sonucu ortaya çıkan tezahürlerde ve manevî halleri yorumlamadadır.

Aynî şunları söylemektedir; *"İslâm'dan önce başka dinler ve nebilerin tamamlayıcısı Efendimiz hazretlerinden önce başka peygamberler gelip geçmiş olduğu gibi İslâm'dan önce de tasavvuf vardı. Zira tasavvuf insan tabiatının bir sonucu olup bütün çağlarda, binlerce şekillerde yüz göstermektedir."* (Aynî, 1992, 17)

Nicholson ve Schimmel gibi müsteşrikler, tasavvufun İslâm kaynaklı olduğunu ancak, Neo-Platonizm başta olmak üzere diğer kaynakların etki sahasına sonradan girdiğini savunmaktadırlar. Comte de Gabinau, Ernest Renan İran kaynağı; L. Massignon, R. P. Dozy, A. Von Kramer Hint kaynağı; M. Watt, A. J. Wensinck, Margeret Smith ve M. Asin Palacios gibi oryantalistler Hıristiyan kaynağı üzerinde durmaktadırlar. (Küçük, 2011, 45)

Tasavvufa yabancı tesir meselesi hususunda arayışımız, kaynaklarını İslâm öncesi din ve düşünce sistemlerine dayandırmak değildir. Mutlaka etkileşim söz konusudur. Ancak Müslümanlar, aldıkları unsurları kendi kültürleri içinde eritmeyi ve yeniden şekillendirmeyi bilmişlerdir. Burada yapmak istediğimiz şey İslâm tasavvufunun orijinalitesini ortaya koymak ve kaynaklarını daha ziyade kendi iç dinamiklerinden aldığını göstermek içindir. Her ne kadar bazı unsurlarda birbiriyle benzerlikler arz etse de insan muhayyilesinin ve hikmet arayışının kaynaklarının ortak oluşu aralarındaki etkileşimi de göz ardı etmemeyi mümkün kılmaktadır. Şimdi bir kısım düşünce sistemlerinde mistik düşüncenin yerini tespit etmeye çalışalım.

Hint Düşüncesi: Hint dinleri ve mistik düşüncesi hakkında ilk kaynak Bîrûnî'nin *Tahkîk mâ li'l-Hind* isimli eseridir. Hind mistisizminde var olan Brahma inancında her an Brahma'yı düşünmek için, insanlardan uzaklaşmak, münzevi bir hayat sürmek ve hep onu zikretmek lâzımdır. Onlara göre bu dünya gölge, serap veya akis olarak kabul edilir. Hint mistiklerine göre her fani suret yok olacağı için, rüyadan ibaret olan bu dünyaya bağlanmamak ve onu sevmemek gerekir. Dünya sevgisi, arzu peşinde koşmak, üzülmek, muhteris olmak gibi özellikleri de beraberinde getirir. Ruhu bir an önce bu rüyadan kurtarmalıdır. Hint mistikleri ruhun kurtuluşunun ölümle (mevt-i iradî) gerçekleşeceğine inanırlar. Brehmenlerde ayrıca tenasüh (reenkarnasyon) inancı da vardır. Hayat onlar için tahammülü güç bir yüktür. Bütün emelleri terk edip Brahman'ın mutlak vücudunda yok olmak saadetin ta kendisidir.

Yine Hindistan kökenli bir din olan Budizm'in mistisizmine göre şerrin, fenalığın, elemin menşe'i; şehvet ve ihtirastır. Hayattan gaye, ruhu nefsin esaretinden kurtarmaktır. Bu, tefekkür ve riyazetle gerçekleşir. Dünyaya ait hazlardan yavaş yavaş alakayı kesmek, benlik kayıtlarından sıyrılmak insanı esaretten

kurtarır. Budizm'e göre hayırlı işler, uhrevî bir mükâfat elde etmek için değil, bizatihi hayır olduğu için yapılmalıdır. (Eraydın, 46; Aynî, 19)

Mısır Düşüncesi: Mısır'da halkın inancının yanı sıra ileri gelenlere (havâssa) mahsus olan bâtın ilmi, tamamen tevhit inancına dayanıyordu. Mısır kâhinlerinin büyük mürşidi Hermes Toth'un sözleri, bu inancın özelliklerini şu şekilde yansıtır:

"Düşüncelerimizden hiçbiri Allah'ı tasvir edemez. Şekilsiz olan bir varlık, duyularımızla idrak edilemez. Zamandan münezzeh olan, zamanla ölçülemez. Fakat bütün bunlara rağmen, Allah Teâlâ bazı seçkin kullarına, kendi yüksek kemalinden bazı tecellilere mazhar olma kabiliyetini ihsan edebilir. Bu tecellilere mazhar olanlar, gördüklerini ve hissettiklerini avama anlatacak kelime bulamazlar. İnsanlar bu mertebeye uzun ve yorucu bir çile devresinden geçirildikten sonra ulaşırlar." (Aynî, 50)

Yunan Düşüncesi: Yunan düşüncesinde mistik hareketlerin kurucusu olarak Pythagoras, Sokrates, Eflâtun ve Plotinus kabul edilir. Burada Pythagoras'a yer verelim. Pythagoras Mısır mabetlerinde 22 sene kalmıştır. Pythagoras'a göre; insan vücudu ve ruhu, bu âlemin küçük bir örneğidir. Bu âlemde hâkim olan fitne ve fesattır. Cemiyette huzur ve refah temin edildiği takdirde, Allah Teâlâ insanların kalbine ve vicdanına iner. Pythagoras, Mısır mabetlerinde öğrendiği eğitim sistemini, yerleştiği İtalya'nın Croton bölgesinde kurduğu bir okulda uygulamaya başladı. Öğrencilerini imtihana tâbi tutup, şartlarına uygun olanları müritliğe kabul ederdi. Müritliğe kabul edilen çocukları iki sene hazırlık safhasından geçirirdi. Bu müddet, durumun şartlarına göre bazen beş seneye kadar çıkardı. İkinci devre "tasfiye" derecesidir. Gerçek öğretim ve irşat bundan sonra başlar. Bu özel derslerde müride batın ilminden bahsedilir. Daha sonra Pythagoras öğrencilerini, şekil ve suret ilimlerinin dışına çıkararak, onlara namütenahi/sonsuzluk kavramını öğretirdi. Bu öğretilerinde öğrencilerine şunu tavsiye etmiştir: 1. Akıl yönünden hakikate bağlanmak, 2. Ruh ve kalp yönünden fazilete bağlanmak, 3. Beden yönünden temizliğe özen göstermek. (Aynî, 71; Eraydın, 49; Bayrakdar, 1991; 96)

Yahûdîlik (Kabbalizm) Düşüncesi: Yahûdîlerin mistik düşünceleri "İlm-i ledün, tecelli, çile (halvet)" olarak özetlenebilir. Allah Teâlâ'nın Tûr-i Sînâ'da Hz. Musa'ya ateş şeklinde tecelli etmesi ve Onun Hızır (a.s.) ile arkadaşlığı "tecelli" ve "ilm-i ledün" bilgilerini ortaya çıkarmıştır. Yahûdî mistiklerine göre, bir şeyin müşahede edilmesi için surete ihtiyaç vardır. Âlemin suretinin en güzeli ateştir. Allah Teâlâ'nın Celâl ismine yakışan da budur. Çile (Halvet) de, Hz. Musa'nın Tûr-i Sînâ'daki hayat safhalarından biridir. Yahudilik'te tasavvufî bir düşünce sistemi olarak vasıflandırabileceğimiz Kabbalizm, "anane" manasına gelmektedir. Hz. Musa'nın Mısır'da esir olarak çalıştırılan ve her-

kes tarafından hakir görülen İsrail oğullarını kurtararak Filistin'e götürdüğü Kur'an-ı Kerîm'de zikredilmektedir. Yahûdî kaynaklarında Hz. Musa'ya öğretilenler arasında yüksek bilgileri sadece yetmiş kişiden ibaret seçkin zümreye bildirdiği ifade edilmektedir.

Hıristiyanlık (Mistisizm) Düşüncesi: Hıristiyanlık'ta mistik düşünce ile alâkalı eser veren "Denys L'Arepatige" isimli bir piskoposdur. Denys, "İlâhî İsimler" adlı kitabında, ruhun maddî âlemden sıyrılması için, kişinin mâsivâyı/Allah'tan gayri her şeyi terk ederek, kendisini yok farzetmesi gerektiğini ve Hakka ulaşmanın bu sayede gerçekleşebileceğini söyler. Ona göre mistik inanç aklî istidlal ile değil, aşkla elde edilir. Müşahedenin gerçekleşmesi, zühdî hayatla mümkündür. Hıristiyan mistiklerinden Saint Victor'a göre okuma, münacat ve nefis muhasebesi, mistik faaliyetin üç derecesidir. Bu, insanı sadece amelî değil, ilmî olarak da zaman içinde cereyan eden şeylerden nefrete sevkeder. Ruh kendi kabına çekilmiş olursa, dil konuşmaz, zihin hissettiğini anlayıp açıklayamaz; akıl da susmaya mecbur kalır. Zihin ilâhî feyze kandığı zaman, aklın yapacağı bir şey kalmaz. İnsan bu ecel korkusuyla kendinden geçince, ruhunu saadet uykusu kaplar. Kısaca ifade edersek, Hıristiyan mistisizminde esas, bütün kemâlâtın ve her türlü nimetin yaratıcısı olan Allah'ın, akılla bilinmesi mümkün olmayıp, sadece aşk ile bulunabileceği fikridir. (Eraydın, 1997, 45; İz, 1990, 46; Ülken, 1995, 88; Aynî, 185)

Tasavvuf ve Mistisizm

Mistisizm kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşler olmakla birlikte kelime yabancı kaynaklıdır ve Türkçe'ye Fransızca *mysticisme* kelimesinden geçmiştir. Aynı zamanda kelimenin etimolojik kökeni eski Yunanca'dan alınmış bir kavramdır. Eski Yunanca'da "gözleri kapamak" anlamına gelen *myein* sözcüğünden gelmektedir. (Schimmel, 2000; 13) "Dilsiz olmak, konuşmamak, dudakları ve gözleri yummak" gibi anlamlara geldiği hakkında yaygın kanaat bulunmaktadır. Terim olarak, ahlaken yücelme, rûhî saadete erdirme, özündeki hakikati kavrama, görünen dünyanın üstünde ve ötesinde görünmeyenin şuuruna erdirme çabası olarak değerlendirilir. Yani mistisizm, bir bakıma dinlerin ruhânî ve derûnî boyutudur. Schimmel'in ifadesiyle: "dinler içinden akan büyük ruh nehri" yani tek bir hakikatin farklı biçimleri olarak tanımlanmaktadır. (Schimmel, 13) Bu tür mistik düşünce din kadar eski olduğu gibi, ilahi dinlerde olduğu kadar beşeri dinlerde de mevcuttur. Mistik tecrübenin ruhî duyuş ve deruni anlayışları mahiyeti bütün dinlerde ve felsefi sistemlerde benzerlik arz eder. Bu benzerliğin temelinde insan faktörü yer alır. Çünkü insanın var olduğu yerde bu tür tecrübelerin olmaması mümkün değildir. (Yılmaz, 17; Kara, 13)

Mistisizmin Özellikleri

1. Mistisizmde belli oranda gizlilik vardır. Her konu herkesle paylaşılmaz. 2. Maddeye karşı tavır vardır. Bunun adı zühd ve perhizdir. Dünyaya, eşyaya karşı tavır; manayı iç âlemi batını aramaktır. 3. Mistik hareketler belli bir terbiyeyi, belli bir eğitim ve süreci gerektirir. Bu süreç uzun da sürebilir kısa da sürebilir. Bu kişinin kabiliyetlerine ve eğitenin yeteneğine bağlıdır. 4. Mistik yolculukta merhaleler, makamlar ve dereceler vardır. Başlangıç ve bitiş noktaları arasında değişik özellikler vardır. Mutlak varlıkta fânî olma soncu insanda tarifi imkânsız bir itmi'nan sükûn ve huzur hali meydana gelir. 5. Mistisizm yaşanan bir haldir. Teoriden çok pratiğe yöneliktir. Yaşanarak anlaşılır. 6. Mistisizim bir bilgi kaynağıdır. Bu bilgi iç aydınlanma denen bir metotla yani keşf ve ilham yoluyla elde edilir. 7. Mistisizm ebedi felsefedir. Buna göre ilahi hakikat, tarihin çeşitli dönemlerinde çeşitli bölgelerde ve değişik kişilerce araştırılmış, yolları gösterilmiştir. 8. Mistisizm yokluğa kavuşmadır. Kötülüğü temsil eden nefsin yok edilmesidir. (Yılmaz, 18; Kara, 12)

Mistisizm ve Tasavvuf Arasındaki Farklar

1. Mistisizmin iki karakteri vardır. Pasiflik ve metotsuzluk, mistisizmde insanın nereden başlayacağı ve nereye varacağı bilinmez; tasavvufta ise bunun tam tersi söz konusudur. Başlangıç ve kemale ulaşma esnasındaki metot çok önemlidir.
2. Mistisizmde ıstırap önem taşıdığı halde tasavvufta ıstırabın özel bir yeri yoktur.
3. Tasavvufta terbiye metotları fertlerin karakter yapılarına göre farklılık arz ettiği halde, mistisizmde bu farklılık ve zenginlik yoktur.
4. Tasavvufta manevî yükseliş için ferdi gayret esas olduğu halde, mistisizmde değildir.
5. Mistik sadece vecd ehli olduğu halde sûfî hem vecd ehli hem de ilim ehlidir.
6. Tasavvufta şeyh ile beraber bulunmak (sohbet) ona intisab etmek esastır. Olgulaşma sürecini bir mürşidin gözetiminde gerçekleştirmek esastır. Mistisizmde böyle bir esas yoktur.
7. Mistisizm ruhun cesede hâkimiyetini sağlama ameliyesidir. Tasavvufta ise ruhun arıtılarak Hakk'a vuslata erdirilmesidir.
8. Mistisizmde teknik kurallar bulunmaz, tasavvufta ise tarikatların adab-erkân denilen hususi usulleri vardır.

9. Evrad ezkâr mistisizmde şart değildir. Mistiğin yaptığı ibadetler sıradan herkesin yaptığı ibadetlerdir. Tasavvufta ise, belli zamanlarda şeyhi tarafından talebesine tavsiye edilen zikir ve tesbihi vardır.
10. Mistisizmde en son mertebeye ulaşmak ilme'l-yakin derecesine ulaşmak demektir. Ve bu makamda kendini yok etme vardır. Tasavvufta nefs terbiyesi kalp tasfiyesinden sonra ulaşılan manevî en üst makamlarda Hakka'l-yakin derecesine ulaşma vardır. Ancak buradan geri dönüş ve canlı cansız tüm varlıkların hizmetine kendini adamak vardır. (Yılmaz, 2009, 17; Eraydın, 1997, 45; Kara, 1985, 13; Tekeli, 22)

Tasavvufun İslâm Kaynağı

Kur'an-ı Kerim

Kur'an'ın kendisini takdim ettiği ifadelerle onu hayat eksenine bir şifa ve rahmet olarak oturtan sûfîler hayatlarını Kur'an merkezli bir şekilde tanzim etmeye özen göstermişlerdir.

İnsanın Allah ile ilişkileri bahsinde Kur'an'ın tarif ettiği takva, tasavvufun sebebi vücududur. Takvâ, ihsân ve ihlâs Kur'ân'ın insanın gönül dünyâsına koymayı gerekli gördüğü üç önemli değerdir. Kur'ân'da insanları takvâya çağıran (Bakara, 2/40, 41, 66; Âl-i İmrân, 3/75) ve ihsân duygusuna erenlerin, muhâcir ve ensârdan sonra önde gelen Müslümanlar arasında bulunacaklarını açıklayan âyetler (Tevbe, 9/100) vardır.

Âyetlerde oruç ve kurban emredilirken bu iki ibadetin takvâya erdirici özelliklerine dikkat çekilmektedir. Zekâtın bizzat kendisinin taşıdığı arıtma anlamı aslında insan nefsini cimrilik ve bencillik gibi kötü duygulardan arıtma anlamı taşımaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de namaz için "huşû" şartından bahsedilmektedir. Kurtuluşu hak eden mü'minlerin, ancak namazlarını huşû ile kılanlar oldukları ve onların da yararsız boş şeylerden yüz çevirdikleri (Mü'minûn, 23/1-3) anlatılmaktadır. Sûfîlerin anlayışına göre, bu âyette geçen lağv kelimesi Allah'dan gayrı kalbe giren her şey olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla huşu için şart görülen lağvden uzak bir namaz, sadece Hakk ile huzur halinde bir kalb ile kılınacak namazdır. Sûfîlerin fakihlerden farklı olarak namazın şartı gördükleri huşu duygusu aslında namazın en erdirici vasfı olarak geçmektedir. Kur'an'ın Allah ile ilişkilerde temel şart olarak gördüğü bu vasıflar tasavvufun temel şartları olarak karşımıza çıkmakta ve tasavvufun Kur'an kaynaklı olduğunu göstermektedir.

Tasavvufun telkin ettiği insanlarla ilişkinin manevî ve kalbî boyutu Kur'an'da Hz. Peygamber'in şahsında merhamet ve şefkat olarak sunulmuş ve nefsi aşmak suretiyle insanların diğergâmlık özelliklerine erebileceği anlatılmıştır. Aslında insani ilişkileri gölgeleyen ve ayakları kaydıran en önemli engel, nefs ve şeytandır. Kötü huyların merkezi ve temel kaynağı bu ikisidir. Kur'ân'da şeytan ve nefs konusunda insanoğlu uyarılmaktadır: *"Şeytan sizin düşmanınızdır, siz de onu düşman sayın."* (Fâtır, 35/6). *"Hevâ ve hevesini tanrı edineni gördün mü?"* (Câsiye, 45/23). *"Nefs, şüphesiz kötülüğü çok emredicidir."* (Yûsuf, 12/53). Öte yandan Kur'an-ı Kerim, kötülüğün merkezi kabul edilen nefs ve hevânın tezkiye ile arıtılacağını (Şems, 91/9) ve itmînâna erdirileceğini (Fecr, 89/27) anlatmaktadır. Kur'ân, tezkiye işini peygamberlere has kutlu bir görev olarak görmekle birlikte (Bakara, 2/129; Cum'a, 62/2) kalb tasfiyesinden de bahseder.

İnsanın manevî hayatına konu olan alanlardan biri de kalbin dünya ve mâsivâya olan meyli ile alakalı konulardır. İçi fanilerin sevgi ve hazzı ile dolu bir kalb elbette Hakka açılamaz. Çünkü Kur'ân, kalb-i selîmden bahsetmekte ve bunun âhirette evlâd ve malın para etmediği sırada işe yarayacağını anlatmaktadır (Şuarâ, 26/88-89). Kalb-i selîm, içinde Allâh'tan başkasına yer olmayan kalbdir. Yâni içinde dünyâya ve fânî değerlere âid bir tutku taşımamak, kalb selâmetinin bir şartı olmuş oluyor. Bunun yolu da, dünyâya ilgi ve sevgisinden uzaklaşmadan geçiyor.

Kur'ân'da dünya konusundaki duyarlılığı artıracak pek çok uyarı vardır: *"Dünyâ metâı önemsiz, âhiret ise takvâ ehli için daha hayırlıdır."* (Nisâ, 4/77). *"Bunlar, dünyâ hayatının geçici nîmetleridir. Hâlbuki varılacak yer, Allâh'ın katındadır."* (Âl-i İmrân, 3/14). *"Dünyâ hayatı, bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir."* (En'âm, 6/32). *"Bu dünyâ hayatı, aldatma metâından başka bir şey değildir."* (Âl-i İmrân, 3/185).

Tasavvuf ve mânevî hayatın temelini teşkil eden zühdün esası, dünyâdan ve dünyâ nîmetlerinin kalbi meşgul etmesinden kurtulmaktır. Âhiretin dâimî ve ebedî olduğunu bilip dünyânın geçici câzibesine ve fânî nîmetlerine aldanmamaktır.

Kur'ân'da zikri geçen ıstıfâ veya tasfiye kavramını sûfîlere göre temiz muâmele, hüsn-i mücâhede ve hakîkate sarılmakla olur. Kalbin tasfiyeye erip safvet kazanması ve itmînâna ermesi de, yine Kur'ân'ın beyânına göre zikirledir: *"Dikkat edin, gözünüzü açın; kalbler ancak Allâh'ın zikri ile itmînâna erer."* (Ra'd, 13/28). Kur'ân'da 250 küsûr yerde geçen zikir kelimesi, bu işin önemini göstermekte ve inanan kimsenin zikirsiz olamayacağını belirtmektedir. Kur'an göz ve kulak gibi kalbin de yaptığı işlerden sorumlu olduğunu haber vermektedir (İsrâ, 17/37). Kur'an-ı Kerim'de çok namaz kılınız, çok oruç tutunuz gibi ifadeler olmamasına karşılık zikir için Allah'ı çok çok zikrediniz ifadesi bulunmaktadır.

"Rabbini çok zikret. Sabah akşam onu tesbih et." (Al-i İmran 3/41), *"Rabbini içinden yalvararak yüksek olmayan bir sesle sabah akşam zikret."* (A'raf 7/205), *"Mü'minlerin kalpleri ancak Allah'ı zikretmekle tatmin olur. İyi biliniz ki kalpler Allah'ı zikirle tatmin olur."* (Ra'd 13/28)

Bunlardan başka kalb eylemi sayılacak tevekkül, rıza, teslimiyyet, tevbe, inabe, sıdk, sabır, şükür, kanaat gibi konular Kur'an-ı Kerim'in öğrettiği ve insan için gerekli gördüğü hususlardır. Bunları nazar-i itibara alarak meseleye baktığımızda, tasavvufun kurumları ile olmasa bile kavramları, muhtevası ve kaynağı bakımından Kur'ani bir ilim ve müessese olduğunu görürüz. (Kara, 1985, 49)

Hz. Peygamber ve Hadisler

Tasavvuf hayatına kaynaklık eden Hz. Peygamber'in zühd hayatı, onun hayatını konu alan sîret ve hadis kaynaklarında oldukça fazla yer almaktadır. Hz. Peygamber'in dünya ve dünyalığa karşı takındığı tavrının yanı sıra onun sade hayatı, ibadete düşkünlüğü, tasavvuftaki zühd hayatına kaynaklık etmesi bakımından önemlidir.

Zühd, Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkarıp değer vermemeyi, ne varlığa sevinmek ne de yokluğa üzülmeyi, hayata haz ve lezzet veren şeyleri tamamen terk etmek değil, azaltmak ve sevgisini gönle koymamayı, nimet peşine koşarken esiri olmamayı hayat tarzı haline getirmek olarak tanımlanmaktadır. Tasavvuftaki zühd hayatının Hıristiyanlığın manastır hayatından alınmış bir neticesi gibi görmek yanlıştır. Azimet, şecaat, kahramanlık, şükür, tevekkül, kadere rıza, belalara sabır, fedakârlık, kanaat, gönül zenginliği, îsar/diğergâmlık, cömertlik, tevazu gibi inanlığın her zaman özlemini çektiği ve muhtaç olduğu vasıfların gerçek kaynağının Hz. Peygamber olduğu gerçeği her zaman canlılığını korumaktadır.

İbn Abbas'ın rivayetine göre, Peygamber (s.a.v.), peşpeşe birkaç gece aç sabahlar, hane halkı da çoğu zaman akşamları yiyecek bir şey bulamazdı. Zaten ekmekleri arpa ekmeğiydi. Enes b. Mâlik'in rivayetine göre, kızı Hz. Fâtıma Hz. Peygamber'e pişirdiği ekmekten bir parça getirmiş ve Allah Rasûlü, *"Bu nedir?"* diye sorduğunda *"Pişirdiğim çörektir. Size getirmeden canım çekmedi."* demişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber; *"Üç gündür babanın ağzına giren ilk lokma bu olacak."* buyurdu. Ebû Hüreyre'nin rivayetine göre Allah Rasûlü'nün açlıktan beline taş bağladığı olurdu. Hz. Aişe anlatıyor: *"Dört ay geçerdi ki, Allah Rasûlü'nün karnı buğday ekmeğiyle doymuş olmazdı."* O'nun hane halkı da üç gün peş peşe arpa ekmeğiyle karınlarını doyurmadan Allah'a kavuşmuş-

lardır. Ebû Hüreyre ve Hz. Aişe'den gelen bir rivayette, aylar geçtiği halde Allah Rasûlü'nün evinde bir çorba pişmediği ve aile halkının hurma ve su ile beslendiği, bazen de sağmal hayvanları bulunan komşularının gönderdikleri sütü içtikleri rivayet edilir.

Enes b. Mâlik der ki: *"Hz. Peygamber'in öğle ve akşam, ekmek ile eti bolca bir arada cem'ettiği olmamıştır."*

Hz. Aişe diyor ki: *"Allah Rasûlü'nün midesine bir günde iki tür yemek birden girmedi. Et yediği zaman başka birşey yemediği gibi, hurma ve ekmek yediğinde onların üzerine bir şey ilâve etmezdi."*

Ebû Nadr anlatıyor: Ben Âişe validemizin şöyle konuştuğunu duydum. "Bir gün Allah Rasûlü ile birlikte oturuyorduk. Babam Ebû Bekir bize bir koyun budu ikram etti. Gece karanlığında Allah Rasûlü ile onu kesmeye çalışıyorduk. Birisi *"Kandiliniz ve ışığınız yok mu?"* diye seslendi. Dedim ki: *"Yakacak yağımız olsa, biz onu yerdik."* (Yılmaz, 94)

Hz. Aişe'nin ifadesine göre O'nun yatağı içi hurma lifi ile dolu bir deriden ibaretti. Yemeğini yere oturarak yer ve: *"Ben kulum, kul gibi yerde otururak yerim."* buyururdu. (Kadı İyaz, eş-Şifâ, I, 188) O'nun dünyaya yönelmeyi ve ona kul olmayı yeren pek çok hadisi-i şerifi vardır: *"Kimin himmet ve kaygısı dünya olursa, Allah onun işini dağıtır, fakirliğini gözünün önüne koyar. Kimseye nasibinden fazla dünyalık gelmez. Niyyet ve himmeti âhiret olanın işini Allah Teâlâ toparlar (cem'), gönlüne zenginlik verir. O arkasını dönse de dünya ona gelir."* (İbn Mâce, Zühd, 4105)

"Himmet ve kaygılarım teke indirip sadece âhiret kaygısı taşıyanı dünyasına Allah kâfidir. Kaygısını dünyaya dağıtanın ise Allah, hangi vadide helak olduğuna aldırış etmez." (İbn Mâce, Zühd, 4106)

Hz. Peygamber infak etmeyi çok severdi. Nitekim Hz. Bilâl'e: *"Ya Bilâl, infak et! İnfak etmekle Arş'ın sahibinin senin malını azaltacağından korkma!"* buyurmuştur.

Kendisinden bir şey istendiğinde derhal verir, eğer istenen şey kendisinde yoksa vaad eder ve eline geçen ilk fırsatta bu isteği karşılardı. Bir defasında ashâb-ı suffe: *"Yâ Rasûlallah, hurma yemekten ciğerlerimiz kavruldu."* demişlerdi de O, *"Medîneliler bize ne veriyorlarsa biz de size onu veriyoruz."* buyurmuştu.

Hz. Peygamber vermeye ve infak etmeye son derece heveskâr olduğu ve vermek hakkında, *"Veren el, alan elden hayırlıdır."* buyurduğu halde, istemek ve almak konusunda son derece müstağni idi. Ashabının da bu konuda müstağni olmasını öğütlerdi.

Evini süsleyen kızı Fâtıma'nın evine girmemiş ve: *"Böyle süslü yerlere girmek bize yakışmaz."* buyurmuştu.

Buhârî'nin rivayetine göre, çoğu zaman elbisesinde iki yama bulunurdu.

Kızı Hz. Fâtıma, el değirmeninde un, kuyudan su çekmekten ellerinin yarıldığını göstererek, kendisine ev işlerinde yardım etmek üzere, harp esirlerinden yardımcı istemişti de O, *"Ehl-i suffe böyle fakir yaşarken ve Bedir şehitlerinin yetimleri perişan bir haldeyken sen buna nasıl talip olabiliyorsun?"* buyurmuştu.

Buyururdu ki:

"Allah bir kulunun hayrını murad ederse, dünyadan zühdünü kolaylaştırır, kendisine kusurlarını gösterir. Dünyadan el etek çekene yaklaşınız. Çünkü onun telkin ettiği hikmettir."

"Allah'ı tanı, karşında bulursun. Bolluk zamanında O'nu an, darlığa düşünce sana yardım eder."

Hz. Peygamber'in ibadet hayatı da tasavvuf düşüncesinin zühd anlayışına kaynaklık etmesi açısından son derece önemlidir. Beş vakit farz namazından başka, her gün sünnet ve nafile namazlar kılması, teheccüt, evvabin, duha ve tahiyyetül mescid namazları onun yaptığı ibadetlerdir. Hz. Peygamber'in gecenin bir kısmını uyku ile geçirdiği, sonra ibadet için kalktığı, biraz istirahattan sonra tekrar ibadete başladığı bilinmektedir. Aile efradı uyuduktan sonra kalkar, dua ve münacat ile meşgul olurdu. Kuşluk vaktinde dört veya sekiz rek'at namaz kılardı. Yatsı namazından hemen sonra odasına çekilir, uyumadan önce Kur'an-ı Kerim okurdu. (Eraydın, 60)

Hz. Peygamber'in zühd haytının yanı sıra gerek kütûb-i sittede ve gerekse kütûb-i sittenin dışındaki hadis kaynaklarında geçen pek çok hadis, tasavvufî hayatın kaynaklarını oluşturması bakımından önemlidir. Özellikle tevbe, zühd, sabır, riyazet ve mücahede, tevekkül, Allah korkusu, zikir, hüzün, inziva gibi kavramlar bunlardan bir kaçıdır. (Kara, 1985, 70; Eraydın, 1997, 59; Yılmaz, 92)

– Dünyaya karşı zahid ol ki Allah seni sevsin, insanların elinde olan şeylere karşı zahidce davran ki onlar da seni sevsin. (İbn Mace, Zühd, 1)

– Ya Resulallah iman nedir? "Sabır ve cömertliktir." buyurdular. (İbn Hanbel, Müsned, V, 319)

– Allah'a ve ahiret gününe inanan ya hayırlı bir şey söylesin veya sussun. (Buhari, İlim, 38)

– Sağılan süt memeye girmediği gibi, Allah korkusundan ağlayan kimse de cehenneme girmez. (Tirmizi, Zühd, 8)

– Allah Teâlâ'nın yollarda gezen ve ehl-i zikri arayan melekleri vardır. Allah'ı zikreden bir cemaat buldukları zaman birbirlerine aradığınız buradadır, geliniz, derler. (İbn Hanbel, II, 359)

– Ağlayınız, ağlayamazsanız ağlar gibi hüzünlü olunuz. (İbn Mace, Zühd, 19)

TASAVVUFUN DOĞUŞU

Tasavvuf Tarihi, tasavvufun ortaya çıkışını, müesseselerini ve mutasavvıflarını, tarikatları ve tarikat kurucularını, diğer İslâmî müesseselerle münasebetini, tarihî seyri içinde inceleyen ilmin adıdır. Türkçe'de "Tasavvuf Tarihi" denilince genellikle "İslâm Tasavvufu" kastedilmektedir. Aynı zamanda tasavvuf tarihi, tasavvufî hayat, tasavvufi düşünce ve müesseselerinin fikrî yapılarını inceleyerek sûfîlerin hayatları ve tarikatları hakkında bilgi vermek de tasavvuf tarihinin ilgi alanına girer.

Başlangıçtan günümüze kadar olan Tasavvuf Tarihi, genellikle kabul edilen görüşe göre *zühd, tasavvuf* ve *tarîkat* dönemi olmak üzere üç döneme ayrılır:

a) *Zühd Dönemi:* Asr-ı saadetle başlayıp, tabiîn ve tebe-i tabiîn devrini ve ilk iki asrı içine alan, tasavvuf kavramının zuhuruna kadar olan dönemdir.

b) *Tasavvuf Dönemi:* Sûfî ve tasavvuf kavramlarının kullanılmaya; ve ilk sûfî adlarının duyulmaya başladığı hicrî II. asrın sonundan, tarikatların zuhur ettiği devre kadar olan üç, üç-buçuk asırlık bir dönemdir. Tasavvuf bu dönemde ortaya çıkmış, müessese haline gelmiş ve Cüneyd, Bâyezid, Nûrî, Hallâc, Ebû Nasr es-Serrâc ve Gazzâlî gibi büyük sûfî ve mutasavvıflar bu dönemde yetişmiştir.

c) *Tarîkat Dönemi:* Tasavvuf müesseselerinin en güçlüsü olan tarikatların ortaya çıkarak sosyal hayatın bir parçası haline geldiği hicrî VI./milâdî XI. asırdan başlayarak, tasavvufî tefekkürün İbn Arabî gibi büyük temsilcilerinin yetiştiği; zaman zaman medrese-tekke çatışmalarının gündeme geldiği, şiir ve edebiyatta en değerli tasavvufî mahsullerin verildiği, günümüze kadar devam eden dönemdir. (Yılmaz, 2009, 91; Uludağ, 1994, 124)

Zühd Dönemi

Zühd dönemi diye tanımlanan ve tasavvufun temelini teşkil eden Hz. Peygamber ve ashabının zühdî hayatının esasları, daha çok kılık kıyafet, yeme-içme, barınma mekânı gibi dünya nimetlerine değer vermemek; zikir ve nafile ibadetle meşgul olmak, ibadet ve tefekkür için tenha yerleri tercih etmek, Allah'a karşı bir teslimiyet ve tevekkül içinde olmak şeklindeki rûhânî ve manevî fiillerle tevhid konusundaki sözler ve duygulardan oluşmaktadır. Tasavvufun esası sayılan zühd, takva ve rûhânî hayatın 'Hz. Peygamber'in hayatında' özellikle yakın çevresindeki sahâbîlerde derin izler bıraktığı bilinmektedir. Hz. Pey-

gamber'in ve sahabenin hayatında tasavvuf hayatının ilk örnekleri görülür. Bu nedenle tasavvuf üzerine araştırma yapanlar ve ilk kaynaklarını arayanlar müesseseleşmemiş bir tasavvuf düşüncesini Hz. Peygamber ve sahabe hayatında aramak durumundadırlar.

Hz. Ebû Bekir (r.a.), zühd ve verâi ile tasavvufî hayatın ashâb içindeki öncülerinden sayılır. Nakşi yolunun ilk mürşidi olarak kabul edilir. Nitekim Ebû Bekir Vâsıtî: "Bu ümmet içinde sûfîyâne sözler ilk defa Hz. Ebû Bekir'in dilinden dökülmüştür." diyerek onun Allah Resulü'ne malının tamamını getirdiğinde: "Çoluk çocuğuna ne bıraktın?" sorusuna: "Allah'ı ve Rasûlünü" cevabına işaret etmektedir. Şüphelilerden sakınma konusunda gösterdiği titizlik, ondaki vera duygusunun tezahürü olduğu gibi, tasavvuftaki "helâl lokma" inceliğinin de esasıdır.

Hz. Ömer (r.a.), Hz. Peygamber'in, hakkında: *"Her ümmetin ilhama mazhar (mukaddes) kişileri vardır. Bu ümmetin mukaddesi Ömer'dir."* (Buhari, Fezail, 16) buyurarak övdüğü ve: *"Hakk, Ömer'in dilinden konuşuyor."* hadisiyle yücelttiği, hayatı boyunca asla dünyaya değer vermeyen Hz. Ömer (r.a.), halife olduğu zaman bile üstünde on iki yaması bulunan bir hırka ile halka imamlık yapmıştır.

Hz. Osman (r.a.), Kur'ân okumaya düşkünlüğü, ağlaması, cömertliği, gece ibadeti, hayâsı ve sabrı sebebiyle sûfîlere örnek olmuştur. Harama bakan bir gence: *"Ben senin gözünde zina eseri görüyorum."* diyerek basîretinin keskinliği ve firâsetini hissettirmişti. Allah elçisine en sıkıntılı zamanlarında servetiyle destek olmasıyla zühd hayatının önemli simalarındandır.

Hz. Ali (r.a.), Kadiri yolunun başı olarak kabul edilir. Cüneyd gibi büyük sûfîlerin hakkında: *"Eğer Hz. Ali savaşlarla meşgul olmasaydı, bu bizim ilmimize dair çok şeyler söylerdi. Çünkü o, Allah'ın kendisine ledünnî ilim verdiği bir kâmil insandı."* dedikleri, Hz. Peygamber'in *"İlim şehrinin kapısı"* diye tanıttığı bir insandı. Bu husûsiyetleriyle Allah Rasûlü'nün ashabı içinde ince manalara, latif işaretlere, tevhid, ma'rifet ve iman konusunda veciz ibarelere sahipti.

Hz. Peygamber ve hulefâ-i râşidînin hayatında zühd, takva, sabır, tevekkül, cömertlik, feragat şeklinde yaşandığını gördüğümüz rûhânî ve manevî hayatın diğer sahâbîlerce de benimsendiğini ve en güzel örneklerinin onlar tarafından da yaşandığını görüyoruz. Nitekim önceleri Allah Rasûlü'nden dünyalık isteyen hanımları bile, gelen âyetten sonra bundan vazgeçerek züht hayatını benimsemişlerdi.

Hz. Aişe (r.a.); "Bir defasında giydiğim bir elbise çok hoşuma gitmişti. Halimden bunu farkeden babam Ebû Bekir: *"Bilmez misin ki, insan dünya nimetine hayranlık duyunca, o duygudan kurtuluncaya kadar Allah kendisine gadap eder."* dedi. Ben de o elbiseyi çıkarıp bir başkasına hediye ettim."

Ashâb-ı suffenin tasavvufî hayatın ilk nüvesini teşkil ettiği, hattâ sûfî ve tasavvuf kelimelerinin suffe kökünden geldiğini ise daha önce belirtmiştik.

*Tabiîn Devri Zühd Hayatı*na bakıldığında birkaç örnekle bu dönemi yakından görmek mümkündür. Tasavvuf tabakat kitaplarında 200 kadar tabiîn zahidden bahsedilmektedir. Bunlardan en önemlileri arasında Üveys el-Karenî, Ömer b. Abdulaziz, Herim b. Hayyân, Hasan Basrî, Saîd b. Müseyyeb, Attâr, Ca'fer-i Sâdık zâhid tabiîler arasında yer almaktadır.

Hasan el-Basrî'nin pek çok tarikatın silsilesinde yer alması ve ilk tasavvufî düşüncenin sahibi sayılması dolayısıyla, tasavvuf tarihinde bir mektep olarak değerlendirilmiştir. *Abdülvehhâb eş-Şârânî* onun için *"Cehennem ateşinden o kadar korkardı ki, sanırdınız ki cehennem ateşi onun için yaratılmış."* demektedir.

Bu devrin farklı ve renkli diğer sıması *Üveys el-Karenî*'dir. Hz. Peygamber (s.a.v.) devrine yetiştiği halde O'nunla görüşme şerefine eremediği için sahâbî sayılmayan, fakat Hz Peygamber'in gıyabî iltifatına mazhar olan Uveys'e Hz. Peygamber tarafından bir hırka hediye edildiği rivayet edilir. Uveys, tasavvuf tarihinde "Uveysîlik" meşrebinin sembolü olmuştur. Üveys el-Karenî, fakir, zâhid, tenhâlarda dolaşmayı, ibadet ve riyâzatı seven bir kimse olarak tavsif edilir.

Tabiîn neslinin zühd ve takva açısından farklı bir sîmâsı da Halife *Ömer b. Abdülaziz*'dir. Ömer b. Abdülaziz, Hulefâ-i râşidînin beşincisi sayıldığı gibi, ikinci asrın müceddidi kabul edilir. Hz. Peygamber (s.a.v.), *"Allah Teâlâ, her yüzyılın başında bu ümmetin hatalarını düzelten ve dîni tecdid eden birini gönderir."* (Ebû Dâvûd, Melâhim, 1) buyurmuştur. Ömer b. Abdülaziz'in zâhidliği, takvası, varlık ve saltanat içindeki zahidliği ve adil yönetimi gerçekten dikkat çekicidir.

Siyâsî tarih açısından Emevîler döneminde başlayıp hicrî II. asrın sonlarına kadar olan dönem, genellikle zühdî yaşayışın bir tepki hareketi olarak ortaya çıktığı dönemdir. Bu dönem, Asr-ı saadetten sonra rûhânî ve manevî hayatın zühd şeklinden tasavvufa dönüşünceye kadar olan hazırlık, ya da ikinci zühd dönemidir. Bu dönemde yaşayan âbid ve zâhidler genellikle daha sonraki mutasavvıfların selefleri sayılırlar.

Bu dönemde yaşayan belli başlı zâhidler, başta Ebû Hâşim Sûfî (ö. 150/767) olmak üzere Dâvud Tâî (ö. 161/777), Râbi-atü'l-Adeviyye (ö. 185/801), Fudayl b. Iyâd (ö. 187/802), Şakîk Belhî (ö. 194/809) ve Ma'ruf Kerhî (ö. 200/815) gibi zâhidlerdir. Ebû Hâşim, "sûfî" unvanını ilk kullanan ve ilk tekke inşa eden şahıs olma özelliğine sahiptir.

Tasavvuf ve sûfî kelimeleri, hicrî ikinci asrın yarısından sonra kullanılmaya başlanmıştır. İlk defa tasavvufu, tasavvuf kelimesi kullanarak tarifini yapan Ma'ruf Kerhî de bu asırda yaşayan mutasavvıflardandır.

İlk iki asırda İslâm dünyasında kendine has özellikleriyle karşımıza çıkan zühd mektepleri doğmuştur. Zühd ve tasavvufu Kur'ân ve sünnet merkezli ele alan *Medine mektebi*; Hz. Ali'nin devletine başkent yaptığı, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in şehid edildiği, şehadetinden sonra meydana gelen pişmanlık sebebiyle kendilerini ağlamaya, zühd ve ibadete verdikleri, "Bekkâûn" ve "Tevvâbûn" adıyla anılan *Kûfe mektebi*; İslâm tasavvufunda siyasetten uzak bir zühdî hayatın merkezi olmuş Hasan Basrî ile anılan, İslâm'da kitap ve sünnete dayalı ehl-i sünnet anlayışını ilk sistemleştiren zâhid-sûfîlerin merkezi olarak anılan *Basra mektebi*; Mâverâünnehir bölgesinde ortaya çıkan, Anadolu'nun İslâmlaşması ve Türkleşmesi olayında hizmet gören sûfîlerin merkezi olan *Horasan mektebi*'dir. (Yılmaz, 2009; 52, 98; Küçük, 83; Kara, 104; Knysh, 2011; 17, 87)

Kavramlaşma ve Müesseseleşme/Tasavvuf ve Tarikatlar Dönemi

M. IX.-X. asırlar tasavvuf tarihinde yüzyıllar boyu kendilerine bağlanılan büyük mutasavvıfların yetiştiği önemli bir dönemdir. Bu asırlar, İslâm siyâsî, içtimaî ve ilimler tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Abbasî devletinin gelişme dönemi sayılan bu yıllar, Bağdat ve çevresinin bilim, merkezi haline geldiği yıllardır. Muhtelif kavim ve kabilelerin birbiriyle kaynaşıp tanıştığı ve muhtelif kültürlerin buluştuğu bir dönemdir. Bâtınîlik ve Karmatîlik gibi bâtıl cereyanlar Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik gibi ehl-i sünnet kelâm mezhepleriyle Hanefiyye, Mâlikiyye, Şâfiiyye, Hanbeliyye gibi amelî mezhepler ve ardından felsefî cereyanlar hep bu asırlarda ortaya çıkmışlardır. Bu asırlarda Şîa'nın belli ölçüde teşkilatlanmış olduğu hesaba katılırsa, bu yüzyıllar hem siyasî, hem içtimaî hem de dînî açıdan son derece hareketli bir dönemdir.

Bu asırlar tasavvufun fıkıh, kelâm ve hadis gibi ilimlerden ayrılıp inkişâf ettiği tekâmül devresidir. İlk tasavvufî eserler bu dönemde kaleme alındığı gibi, ilk tasavvuf kavramları da bu dönemde kullanılıp yaygınlaşmaya başlamıştır. Tasavvuf; tahalluk (eğitim) ve tahakkuk (keşf ve ma'rifet) boyutuyla bu dönemde büyük bir gelişme göstermiştir. Bu dönemin mutasavvıfları insan ruhunu tahlil etmekte; ona arız olan halleri beyan ederek geçeceği makamlardan bahsetmekte, kalp tasfiyesi ve nefs tezkiyesi gibi konuları gündeme getirmektedir. Fena baka kavramlarıyla ittihad fikri ilk defa bu asırlarda Hallâc (ö. 309/921) ve Bâyezid (ö. 262/875) gibi mutasavvıflarca ifade edilmiştir.

Râbiatu'l-Adeviyye ile başlayan sevgi ağırlıklı tasavvufî düşünce Ma'ruf Kerhî ile gelişmiş, h. III. ve IV. asırda tasavvufî telakkilerin ağırlıklı konusu haline gelmiştir. Hicri II. asırda Hasan Basrî ve talebelerince temsil edilen Basra mektebinin hüzün ve korkuya dayalı tasavvuf telakkisi III. asırda artık yavaş ya-

vaş yerini aşk ve muhabbete bırakmıştır. III. asırda yetişmiş ve eserleriyle daha sonraki dönemleri etkilemiş bulunan Haris Muhâsibî'nin de sevgi üzerine eser yazması veya eserlerinde sevgiye özel bir bölüm ayırması, bu dönem tasavvufunun "sevgi damgası" taşıdığını gösterir. (Kara, 1985; 99)

Hicrî ilk iki asrın zâhid-sûfîleri genellikle Basra, Küfe ve Horasan'dan yetiştikleri halde III. ve IV. asrın mutasavvıfları İslâm memleketlerinin hemen her tarafından, tasavvufun değişik boyutlarıyla temayüz edip yetişmişlerdir. Basra, Küfe ve Horasan tasavvufî canlılığını sürdürürken; Mısır, Nişabur, Şam ve özellikle Bağdat bu asırlarda büyük mutasavvıflar yetiştirmiştir.

Tarikat dönemi, XII. asırdan günümüze kadar tasavvuf kurumunun müesseseleştiği dönemi kapsar ve büyük tarikat yapılanmalarının ve kurumsal yapıların kurulup faaliyet gösterdiği döneme tekabul eder. Bu dönemde Gazzâlî tasavvuf tarihinin önemli dönüm noktasıdır. Bu dönemin en önemli tarikatları arasında Bağdat'ta Abdülkadir Geylânî, Basra'da Ahmet Rifaî, Türkistan Bölgesi'nde Ahmet Yesevî, Maverünnehir Bölgesi'nde Bahaeddin Nakşbend, tarikat döneminin ilk mutasavvıflarıdır ve kendilerine nisbet edilen tarikatların kurucularıdırlar.

XIII. asır önemli tarikat yapılanmaları içerisinde, Harzemli Şeyh Necmeddin Kübra tarafından kurulan Kübreviyye, Ebu'n-Necip Sühreverdî tarafından kurulan Süreverdiyye, İbn Arabî tarafından kurulan Ekberiyye, kuzey Afrika'da Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah Şazilî'nin kurduğu Şâziliyye, Mısır'da Ahmet b. Ali Bedevî tarafından kurulan Bedeviyye, Mevlânâ Celaleddin Rumî tarafından Anadoluda kurulan Mevleviyye gibi tarikatların teessüs edip geliştiği yıllardır.

XIV. ve XV. asrın tarikatlarına bakıldığında, Ahilik tarikatının ve teşkilatının kurulup yayıldığı, Hacı Bayram Veli ve Hacı Bektaş Veli, Şeyh Edebâli gibi mutasavvıfların faaliyetlerini sürdürdükleri görülür. Daha sonraki asırlarda ise İslâm dünyasında tüm tarikatların tarikat faaliyetlerini, kendilerinden sonra gelen temsilcileri tarafından yaygın bir şekilde sürdürdüklerine şahit olunmaktadır. (Eraydın, 298; Yılmaz, 2009; 122, 142; Kara, 189; Knysh, 165)

KAYNAKÇA

Afifî, Ebu'l-A'lâ, (1996), *Tasavvuf,* çev.: H. İ. Kaçar, M. Sülün, İstanbul Risale Basın-Yayın.

Akil, M., (1998), *Felsefi Tasavvuf,* çev.: M. Kılıçlı, İstanbul, Birey Yayıncılık.

Altıntaş, H., (trsz), *Tasavvuf Tarihi,* Ankara, Akçağ Yayınları.

Atar, Ferîdüddîn, (1991), *Tezkiretü'l-Evliyâ,* haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul, Erdem Yayınları.

Aynî, M. Ali, (1992), *Tasavvuf Tarihi,* İstanbul, Kitabevi.

Bayrakdar, M., (1991), "Tasavvufta Yabancı Tesir Meselesi, Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf", *Vefatının 10. Yılında M. Z. Koktu ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri,* İstanbul, Seha Neşriyat.

Baz, İbrahim, (2012), "Tasavvufun Tesir Halkası", *Tasavvuf,* edit.: Kadir Özköse, Ankara, Grafiker Yayınları.

Cebecioğlu, E., (2004), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* İstanbul, Anka Yayınları.

Cebecioğlu, E., (1987) "Prof. Nicholson'ın Kronojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", AÜİFD., Ankara, c. XXIX.

Demirli, E., (2005), *Sadrettin Konevî'de Bilgi ve Varlık,* İstanbul, İz Yayıncılık.

Eraydın, S., (1997), *Tasavvuf ve Tarikatlar,* İstanbul, MÜİF Yayınları.

Gazzâlî, (1990), *el-Munkızu mine'd-Dalâl,* çev.: H. Güngör, MEB Yayınları.

Gölpınarlı, Abdülbaki, (1985), *100 Soruda Tasavvuf,* İstanbul, Gerçek Yayınları.

Gürer, D., (2007), *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf,* İstanbul, Ensar Neşriyat.

Hucvirî, (1982), *Keşfu'l-Mahcûb,* çev.: S. Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları.

İslâm Felsefesi Tarihi, (2012), Edit: Bayram Ali Çetinkaya, I-II, Ankara, Grafiker Yay.

İz, M., (1990), *Tasavvuf,* İstanbul, Kitabevi.

Kara, M., (1985), *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* İstanbul, Dergâh Yayınları.

Kara, M., (1990), *Tekkeler ve Zaviyeler,* İstanbul, Dergah Yayınları.

Kam, Ferit, (1994), *Vahdet-i Vücûd,* sad.: E. Cebecioğlu, Ankara, DİB Yayınları.

Kılıç, M. E., (2012), *Tasavvufa Giriş,* İstanbul, Sûfî Kitap.

Knysh, Alexandar, (2011), Tasavvuf Tarihi, çev.: İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yayınları.

Köprülü, F., (1991), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Ankara, DİB Yayınları

Kuşeyri, A., (1991), *Kuşeyri Risalesi,* haz.:Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları.

Küçük, H., (2011), *Tasavvuf Tarihine Giriş,* İstanbul, Ensar Neşriyat.

Lewis, F., (2010), *Mevlânâ,* çev.: G. Ç. Güven-H. Koyukan, İstanbul, Kabalcı Yayınları.

Massignon, L. "Tasavvuf" mad. *İslâm Ansiklopedisi,* (MEB) XII/1, 26.

Mechon, J. L., Gaetani R., (2012), *Tasavvuf,* çev.: Nurullah Kotlaş, İstanbul, İnsan Yayınları.

Mübarek, Zeki, (1989), *et-Tasavvufu'l-İslâmî fi'l-Edebi ve'l-Ahlâk,* Beyrut, Matbaatu'l-Asriyye.

Necmüddin Kübra, (1980), *Tasavvufi Hayat,* çev.: M. Kara, Dergah Yayınları.

Nedvî, A. Bari, (1998), *Tasavvuf ve Hayat,* çev.: Mustafa Ateş, Ankara, TDV Yayınları.

Özköse, K, (ty), *Tasavvuf (Mistisizm ve İslâm Tasavvufu),* edit.: K. Özköse, Malatya. İNUZEM.

Öztürk, Y. N., (1990), *Kuran ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları.

Schimmel, A., (2000), *Tasavvufun Boyutları,* çev.: Yaşar Keçeci, İstanbul, Kırkambar Yayınları.

Sühreverdî, (1990), *Avarifu'l-mearif,* çev.: H. K. Yılmaz-İ. Gündüz, İstanbul, Vefa Yayıncılık.

Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf, (1991), haz.: Coşkun Yılmaz, Ankara, Seha Neşriyat.

Tasavvuf, (2012), edit.: Kadir Özköse, Ankara, Grafiker Yay.

Tekeli, H., (2011), *Tasavvuf Kültürüne Giriş,* Bursa, Uludağ Yayınları.

Topbaş, O. N., (2002), *İmandan İhsana Tasavvuf,* İstanbul, Erkam Yayınları.

Tûsî, Ebu Nasr Serrac, (1996), *el-Lüma'*, çev.: H. K. Yılmaz, İstanbul, Altınoluk.

Uludağ, S., (1994), *İslâm Düşüncesinin Yapısı,* İstanbul, Dergâh Yayınları.

Uludağ, S., (2009), *Dört Kapı Kırk Eşik,* İstanbul, Dergâh Yayınları.

Ülken, H. Z., (1995), *İslâm Düşüncesi,* İstanbul, Ülken Yayınları.

Yılmaz, H. K., (2009), *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* İstanbul, Ensar Neşriyat.

Zerruk, Ş. A., (2011), *Tasavvufun Esasları,* çev.: Muhammet Uysal, Endülüs Kitap.

HÜSEYİN B. MANSÛR EL-HALLÂC

Rıza Bakış*

HAYATI, YARGILANMASI, İDAMI, ESERLERİ VE ETKİLERİ

Hayatı

Hallâc, 244/857 yılında Beydâ'nın kuzeydoğusunda bulunan el-Tûr'da, doğmuştur.[1] Farisi asıllı olan Hallac'ın dedesi Mehamma, Mazdekçi/Zerdüştî[2]; babası ise Müslüman olmuş bir İranlıdır.[3] Anne tarafından Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin neslinden geldiği kabul edilerek kendisine *ensârî* nisbesi de verilmektedir.[4] İbn Hallikân, onun adını, künyesini, lakabını, ünvanını; *Ebu'l-Mugîs el-Hüseyin b. Mansûr b. Mehammâ el- Beydavî el-Hallâc ez-Zâhid el-Meş-*

---

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. İbn Hallikan, *Vefâyâtu'l-Âyân*, Beyrut 1978, II/140, Hallâc'ın Hayatı için ayrıca bkz; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut, trz, c. VIII, ss. 112-140; *Tabakâtu Şa'rani*, Beyrut, Trz, c. I, ss. 126-128; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1992, c. VI, ss. 141-154; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, Beyrut, 1992, c. XIII, ss. 201-206; Ebu Abdirrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfîyye*, ss. 307-311. Bundan sonra bu eserlere kısaca, *Vefâyât*, *Târîhu Bağdâd*, *Tabakâtu Şa'rani*, *el-Muntazam*, *Tabakâtu's-Sûfîyye* şeklinde kısa isimleriyle atıf yapacağız.
2. L. Massignon, *Passion*, I/21; İbn Teymiye, *Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc*, (Tercüme ve Araştırma, Mikail Bayram), Konya, trz, s. 64.
3. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII/112; L. Massignon, *Passion*, I/53-54; Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, İstanbul, 1997, XV/378.
4. Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, XV/378.

hûr şeklinde zikreder.[5] "Hallâc-ı Mansûr" ismi ise, Farsça kullanımdan kaynaklanan bir terkiptir. İlk dönem tasavvufî kaynaklardan bazılarında Hallâc'a karşı belli bir çekingenliğin olduğu görülmektedir. Ebu Abdurrahman es-Sülemî'nin yazılarında ondan *el-Huseyin* diye bahsetmesini Massignon, Hallâc'a yapılan atıfların Hz. Peygamber'in torununa yapıldığını zannedenlerin de olduğuna dikkati çekmektedir.[6] Hallâc-ı Mansûr'un babası pamuk işleyicisi, yani *hallâc*'dır. Kendisi için yaygın bir ad olarak kullanılan *hallâc* ismini nereden aldığı konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmektedir.[7] Bu rivayetlerden birine göre, Hallâc'ın, *gönüllerdekini okuyarak* dinleyenleri murakabeye teşvik ettiği ve *gönüllerin atıcısı* anlamına gelen *hallâc* lakabının buradan geldiği yorumu yapılmaktadır.[8] Henüz çocuk olan Hallâc, ilk olarak ünlü kurrâların da bulunduğu büyük Sünnî ve Hanbelî kenti olan Vâsıt'a gider.[9] O dönem Vâsıt'ta, tamamen Sünnî Arap ve Hanbelîlerden oluşan gelenekçi bir ortam mevcuttur. Hatip el-Bağdâdî'nin, Hallâc'ın oğlu Hamid'e dayanarak aktardığına göre Hallâc, Kur'an-ı Kerim'i Vâsıt'ta, "Âsım Kıraati"ne göre on iki yaşında iken ezberlemiştir.[10] Fakat Hallâc'ın hadis halkalarına özenle devam ettiğine ilişkin kesin bir bilgi yoktur.[11] Hallâc, hicrî 260 yılında on altı yaşındayken, Vâsıt'tan ayrılıp Tüster'e, sûfî olan Sehl et-Tüsterî'nin yanına gelir.[12] Sehl et-Tüsteri (ö. 283/896), Hallâc'ın birçok tercihte etkisinde kaldığı bir hocasıdır. Sıkı bir tövbe ve çile arzusu, uzun süre oruç tutma ve nefsini hor görme bunlardan bazılarıdır.[13]

Hallâc, hicrî 262 yılında iki yıl devam eden beraberliğin sonunda, Sehl'in yanından ayrılıp Basra'ya gider.[14] Basra'ya vardığında o, ilk kez kendini İslam

---

5. Ebu Abdirrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, Kahire, 1986, s. 307. Ayrıca bkz; Zülfikar Güngör, "Tahiru'l-Mevlevî'nin Hallâc-ı Mansûr'a Dair Risalesi", *AÜİFD*, Sayı: XXXIX, s. 585.
6. L. Massignon, *Passion*, I/99.
7. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/143; Ebu'l-Muğîs Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, *Ahbâru'l-Hallâc*, (Derleme ve Neşr: L. Massignon), Paris, 1957, s. 89. Bu esere *Ahbâr* şeklinde atıf yapacağız; L. Massignon, *Passion*, I/58, 102; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l Üns: Evliya Menkıbeleri*, (Tercüme: Lâmiî Çelebi, Hazırlayan: Süleyman Uludağ-M. Kara), Marifet Yayınları, İstanbul, 2001, s. 290.
8. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/144; L. Massignon, *Passion*, I/152.
9. L. Massignon, *Passion*, I /32, 56.
10. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII/112.
11. L. Massignon, *Passion*, I/62.
12. L. Massignon, *Passion*, I/67.
13. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII/114; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-Evliya*, (Çeviren: Süleyman Uludağ), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 530; L. Massignon, *Passion*, I/71.
14. L. Massignon, *Passion*, I/63.

dünyasının entelektüel şehirlerinden birinde bulur. Burada ilk olarak Hicazlı Amr Mekkî (ö. 291/908) ile tanışır. Amr Mekkî, sûfî biridir ve Hallâc'ı kendi rehberliğinde tasavvufi yola girmeye ikna etmiş birisidir; Hallâc'a sûfî hırkasını da onun giydirdiği kaydedilir.[15] O, ileride kayınpederi de olacak olan Ebu Yakup Akta ile de Basra'da tanışmıştır. Daha sonra Amr Mekkî ile Hallâc'ın araları açılmıştır.[16] Bütün bu tartışmaların içinde çaresiz kalan ve bir çıkış yolu arayan Hallâc, Bağdat'a Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanına gider. Sülemî, Hallâc'ı Cüneyd'in arkadaşları arasında gösterir ama bu dostluğun pek uzun sürmediğinden bahseder.[17] Kendisiyle istişare etmek üzere gelen Hallâc'a Cüneyd, sabretmesini tavsiye eder.[18]

Hallâc'ın yaşadığı dönem, birçok açıdan sıkıntılarla doludur; çünkü bu dönemde Zenc isyanı ve Karmatî isyanları ülkede huzur ve sükûneti alt üst etmiştir.[19] İşte böyle bir ortamda Hallâc, h. 270 yılında hac niyeti ile Mekke'ye gider. İtikâfını da Kâbe'nin avlusunda, *Rükn* ile *Makam* arasında yapar.[20] H. 272–273 yılında kayınpederi tarafından reddedilince, Tuster'e yerleşir ve burada çeşitli vesilerle halka mesajlarını ulaştırmaya çalışır. Bu süre içerisinde Amr Mekkî tarafından sürekli rahatsız edilmesine kızan Hallâc, yün hırkayı çıkarır; aslında bu aynı zamanda, sûfî taifeyle ilişkisini kestiğini gösteren sembolik bir tavırdır. Ancak daha sonra gerek yolculukta gerekse hapiste bu hırkayı tekrar giyecektir.[21]

İlerleyen zaman içerisinde Hallâc'ın vaazları ve üslubu, halk tarafından beğenilir ve ilgi toplar. Fakat bundan dönemin iki ünlü ilahiyatçısı, Mutezilî Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile Şiî Nevbahtî'nin (ö. 308/921) rahatsız olurlar ve onu şarlatanlıkla suçlarlar. Hallâc, iki defa, beşer yıllık periyodlar halinde Türk illerine ve Hint ülkesine seyahatte bulunmuştur; bunlardan birincisi Hicrî 274–279 yıllarını kapsar. Hallâc'ın bu seyahatlerindeki temel maksadı, İslamı tebliğ ve insanları irşad etmektir. Maverâunnehr, Kirman ve Sicistan bölgelerini dolaşır ve buralarda verdiği vaazlar halkın beğenisini kazanır; "Hallâc-ı Esrâr" lakabını bu dönemde aldığı ifade edilmektedir.[22] 281 yılında Hallâc, Mekke'ye ikinci kez gidip hac yapar. Mekke'ye giderken fütüvvetin, yani dünyevilikten kurtulmuş sûfîliğin belirtisi olarak kabul edilen yamalı hırkayı tekrar giyer; oldukça kalabalık bir grupla Ebu Kubeys'te oturur ve orada bulunduğu sırada halk ta-

15. L. Massignon, *Passion*, I/72.
16. L. Massignon, *Passion*, I/22, 65.
17. Sülemî, *Tabakât*, s. 307; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/142.
18. L. Massignon, *Passion*, I/66.
19. Şerare Yetkin, "Abbasiler", *DİA*, İstanbul, 1998, I/36, 37.
20. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI/142.
21. L. Massignon, *Passion*, Aynı yer.
22. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/142.

rafından da büyük ilgi görür.[23] 282 yılında ailesi ile birlikte Bağdat'a döner ve burada yaklaşık bir yıl kalır; Bağdat'ta ortam oldukça karışıktır. Hallâc, bir yılın sonunda Bağdat'tan ayrılır. [24] İkinci kez hicrî 284–289 yılları arasını kapsayacak şekilde Hindistan tarafına seyahat eder.[25] Ayrıca, seyahate çıkarken, Halife Mu'tekıd'ın bir postasını götürdüğü de ifade edilir.[26] Horasan, Maçin, Turfan ve Keşmir'i dolaşır, vaazlar verir ve Allah sevgisinden bahseder. Bu yolculukları neticesinde birçok dostluklar edinir ve geldikten sonra bu ilişkiler mektuplaşmalarla devam eder. Ziyaret ettiği yerlerin halkından daha sonra aldığı mektuplarda kendisine *mugîs, mukît, mümeyyiz, mustelem, muhayyer* gibi çeşitli isimlerle hitap edildiği anlaşılmaktadır.[27]

Hicrî 290–291 arası yıllar Hallâc'ın yaşamında üçüncü hac ve iki yıllık umre dönemine karşılık gelir. Bu süre içinde zamanını ibadetle geçirir ve bazen halk arasına katılıp hac'da kesilen kurbanlar gibi kendisinin de kurban edilmesini, kendisine hakaret edilip aşağılanmasını talep eder. O üçüncü hac dönüşünü, diğerlerinde olduğu gibi Medine üzerinden değil, Kudüs üzerinden yaparak Bağdat'a gelir. Bu dönüşü esnasında, "Benim ölümüm İsa dini üzere olacaktır." şeklinde bir söz söylediği iddia edilmektedir; *Dîvân*'ında yer alan ifadesi ise, "Ölümüm salip dini üzere olacak, ne Bahta'yı istiyorum ne de Medine'yi"[28] şeklindedir. Burada "salip dini üzere" şeklinde tercüme edilen *maslûb* kelimesi, asılarak öldürülme şeklini ifade etmektedir. Kâmil Mustafa eş-Şeybî bunun *şath* türü bir ifade olduğunu belirtir.[29] "İsa dini" üzerine olacaktır ifadesi ise Massignon'a aittir. Böyle bir ifade, Hallâc'ı en fazla eleştirenlerin başında gelen İbn Kesîr'in anlatımlarında dahi yer almamaktadır.[30] Hallâc'ın yaşadığı devir, genel çerçevesi itibariyle İslam düşüncesinin büyük ölçüde şekillendiği bir dönemdir. Fikrî ve ilmî seviyenin ulaştığı noktaları gösteren Câhız (ö. 256/869) ve Kindi'nin de (ö. 260/873) yaşadığı bu dönem, diğer ilimler için de önemli kabul edilebilir. Bu asırda, hadis sahasında Buhârî'yi (ö. 256/869), tefsir de Taberî'yi (ö. 310/923), itikâdî düşüncenin öncüleri Eş'ârî (ö. 309/922) ve Maturûdî'yi (ö. 331/944) görmekteyiz. Aynı şekilde, tasavvufî düşüncenin büyük şahsiyetlerinin de Hallâc ile aynı asrı paylaştıkları da bir gerçektir. Bu

23. İbn Hallikan, *Vefâyât*, II/141; L. Massignon, *Passion*, I/25.
24. Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, VIII/120.
25. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, aynı yer; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, III/202.
26. L. Massignon, *Passion*, I/26.
27. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII/114; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/142.
28. Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, *Dîvânu'l-Hallâc*, (Tashih ve Neşr: Kamil Mutafa eş-Şeybî), Bağdat, 1974, s. 60. Bu esere bundan sonraki atıflarımız kısaca *Dîvân* şeklinde olacaktır.
29. *Dîvân*, s. 60.
30. Bkz, İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/141-154.

simaların en öne çıkanı de Cüneyd-i Bağdâdî'dir (ö. 298/911). Hallâc'ın mücadelelerle geçen hayatı, seyahatleri, söylediği sözler ister istemez onu hiç istemediği ve beklemediği bir noktaya sürüklemiştir. Hicrî 301 yılı Hallâc için dönüm noktasıdır. Bundan sonraki hayatı daha sınırlı bir mekân içinde geçecek, fakat bu süre içerisinde etkisi ve geriye bırakacağı mirası, asırları aşarak canlılığını korumaya yetecektir.

Yargılanması

Hallâc'ın ilk tutuklanması h. 301/m. 913'te gerçekleşmiştir. İlk yargılanmasında verilen ceza üç gün direğe bağlı olarak teşhir edilmesi şeklindedir. Bundan sonra Hallâc için hapis yılları başlamıştır. İbn Kesîr, Hallâc'ın farklı yerlerde hapis tutulduğundan ve son döneminde Bağdat'ta Halife'nin Sarayı'nda alıkonulduğundan bahseder. İlk dönemki hapis yılları, bir anlamda sarayda misafir gibi geçer. Özellikle Halife'nin annesi Şegab hatun ve dönemin veziri İbn İsa'nın Hallâc'a yaklaşımlarını dikkate aldığımızda bunu rahatlıkla söyleme imkânımız vardır. Tutukluluk süresi yaklaşık dokuz yıldır. Hallâc, tutuklu olmasına rağmen geçen zaman içerisinde Bağdat'ta etkisi artmaya devam etmiştir.[31]

Hicrî 306 yılında Bağdat'ta, vezarette Sünnî koalisyonunu ortaya çıkaran yeni bir siyasal değişim gerçekleşir. İbn İsâ ile birlikte göreve gelen Vezir Hamid, Hallâc'a karşı açık bir düşmanlık içerisindedir; fakat başlangıçta Hallâc'a olan kinini pek açığa vuramaz. Massignon, saraydaki Hallâc taraftarı olan ikinci vezir İbn İsâ ile Mabeynci Nasr el-Kuşûrî, halifenin annesi Şagab Hatun ve Vezir Hamid arasında alttan alta Hallâc konusunda bir mücadelenin sürdüğüne işaret eder. Bu yıllar, Abbasi Hilafeti'ni uzun süre uğraştıran Karmatî isyanının da, tabir caiz ise, ortalığı kasıp kavurduğu bir dönemdir. Karmatî isyanı 901 yılında baş göstermiş, isyancılar 906 yılına kadar Suriye, Filistin ve el-Cezire'yi yağmalamışlardır. Bütün bu olaylarla Hallâc bir şekilde irtibatlandırılmak istenmekte, suçlanma gerekçeleri arasında Karmat isyancısı olması ve Zencilere sempati duyduğu öne sürülmektedir. Bu isyanlar esasında Hallâc, haksız vergi uygulamalarını, hilafetin saltanata dönüşmesini, toplumdaki ayrışma ve karşıtlıkların artmasını eleştirmektedir. Böyle olunca da siyasi otoriteyi temsil edenler, aykırı olan her şeye ve kişiye şüpheli gözüyle bakmaya başlamıştır. H. 309 yılında Vezir Hamid b. Abbas, Hallâc davasını yeniden açtırmaya karar verdiğinde buna da üçüncü bir kişi aracılığıyla muvaffak olur. Bu kişi, Şiblî'nin dostu fakat Hallâc karşıtı İbn Mücahid'dir. Hallâc'ın davası İbn İsâ'dan, kişi-

31. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/149; L. Massignon, *Passion*, I/30.

sel korunması da Nasr el-Kuşûrî'den alınır.[32] Aslında Vezir Hamid'in Hallâc ve onun önde gelen destekçisi ve savunucusu İbn Atâ'ya karşı olan kin ve garazının temelinde onların, vergi toplama yöntemine yönelttiği eleştiriler, insafsız tasarruflarına karşı açık ve cesur tutumları ve yönetim uygulamalarına karşı sert söylemleri yer almaktadır.[33] Hallâc'ın ikinci yargılanma sürecinde mahkeme üyeliğine kadı Ebu Ömer Hammadî (ö. 320/932) ile birlikte Ebu Cafer Muhammed b. Ahmed el-Enbari et-Tenuhi (ö. 318/930) ve Ebu Hüseyin Ömer b. Malik eş-Şeybânî (ö. 339/951) getirilir; Hallâc zındıklıkla suçlanmaktadır.[34] Zındıklıkla suçlanmasının sebebi, onun pişmanlığını geçersiz kılmaktır. Vezir, Hallâc'ın tasavvufî ifade ve söylemlerini, hanedanın ve şeriatın varlığını tehlikeye düşürdüğü şeklinde yorumlamaktadır.[35] Vezir Hamid'in Hallâc'a karşı yürüttüğü bu tutuma en fazla İbn Atâ'nın önderliğinde Hanbelîler tepki göstermiştir. Fakat bu eylemler başta tarihçi Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 309/922) tarafından eleştirilir. Taberî'nin tutumuna tepki gösteren Hallâc taraftarları, onun evini uzun süre muhasaraya almışlar; bir rivayete göre de ölüm tarihi olan 26 Şevval 310/16 Şubat 922'ye kadar evinden çıkamamıştır.[36] Bu ve benzeri olaylar, Vezir Hamid'in elini güçlendirmiştir. Ayrıca vezir, Hallâc'ın hac konusundaki bir yorumuna dayanarak, onu Mekke'deki mabedi yıkmak isteyen Karmatlı ayaklanmacılarla irtibatlandırmaya çalışmaktadır.[37] Mâlikî Okulu'nun baş kadısı Ebu Ömer Hammâdî, Vezir Hamid'in de baskı ve entrikalarıyla hicrî 301'de yakalanan ve uzun süre tutuklu bulunan Hallâc'ın yargılanmasına başkanlık eder. Şafiî mezhebi, Ahmet İbn Süreyc'in (ö. 306/919) önderliğinde bunu daha önce reddetmiştir. Mutezile Okulu'nun ileri gelenleri ise, başta Ebu Ali Cübbâî (ö. 303/916) olmak üzere Hallâc'a karşıdırlar.[38] Hallâc'ın ölümüne Cüneyd'in de fetva verdiği yönündeki iddialar ise gerçeği yansıtmaz. Attâr bunu, "Cüneyd sûfî kıyafetini çıkarıp ulemâ kıyafeti giydi."[39] şeklinde dillendirse de doğru değildir; çünkü Hamid'in vezir olmasından sonra başlayan yargı sürecinden önce Cüneyd vefat etmiştir. Hallâc'ın katline şer'î bir gerekçe bulmak için "Biz zahire göre hükmederiz, şeriatın zahirine göre onun idamı gerekliydi, batınen ise o bir şehittir." şeklinde Cüneyd'in ağzından getirilen yorumların da aslı yoktur. Maalesef, Attâr bu yaklaşımı benimseyenler arasındadır. Doğru olan Hallâc 309/922 yılında idam edilmiş, Cü-

32. L. Massignon, *Passion,* I/32.
33. İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XI/149; L. Massignon, *Passion,* I/421.
34. İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VI/151.
35. L. Massignon, *Passion,* I/575.
36. L. Massignon, *Passion,* I/32.
37. L. Massignon, *Passion,* I/33.
38. L. Massignon, *Passion,* I/248.
39. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-Evliya,* s. 530.

neyd ise 297/910'da vefat etmiştir.[40] Arada yaklaşık on iki yıl vardır. Sorgulamaları devam ederken vezirin eline Hallâc'ın bir kitabı geçer. Hallâc'ın orada şöyle dediği kaydedilir: "Bir kimse hacca gitmek için imkân bulamazsa evinin bir odasını temizlesin, oraya kimseyi sokmasın, temsili bir kabe maketi yapsın. Hac mevsimi olunca da onun etrafını tavaf etsin, huccacın yaptıklarının aynını yapsın, sonra otuz yetim toplayıp yapabileceği en güzel bir yemeği o odada o çocuklara yedirsin ve onlara yedişer dirhem versin. Eğer böyle yapar ise hacc yapmış gibi sevab alır."[41] Mahkeme heyetinin de bulunduğu bir ortamda Vezir, bunları okutur ve kendisine ait olup olmadığını sorar. Hallâc, kendine ait olduğunu inkâr etmez. Kadı Ebû Ömer, Hallâc'a bunu nereden aldığını sorar. O da, "Hasan el-Basrî'nin *Kitâbu'l-İhlâs*'ında gördüm" diye karşılık verir. Bunun üzerine Kadı; "Ey kanı helâl, o kitabı Mekke'de biz de gördük, orada böyle bir şey yoktu." diyerek tepki gösterir. Bu diyalog, fırsat kollayan Vezir Hamid için kaçırılmayacak derecede önemli olmuştur. Vezir, Kadı'dan "Ey kanı helâl" ifadesini hemen yazmasını ve altını imzalamasını talep eder.[42] Kadı Ebû Ömer Hammâdî böyle bir hamleye hazırlıklı olmadığı için tereddüd eder. Vezir'in ısrarı üzerine biraz da müteredditt olarak, "Ey kanı helal!" ifadesini yazar ve altını imzalar. Orada bulunanlara da aynı şekilde imza ettirilir. Vezir amacının birinci adımına ulaşmıştır.[43] Akabinde derhal *şuhûdu* toplar ve onlara da aynı metni imzalattırır. Daha sonra neticeyi Halife'ye takdim eder. Bu anlatılanlar birçok kaynakta yer almaktadır.[44] Aslında Hallâc'ın yargılanma sebebi, maksadını aştığı düşünülen sözleri ve idarenin vergi uygulamalarını eleştirmesidir. Bu sözlerin en uç örneği olarak da *ene'l-hakk* gösterilir. Fakat idam edilmesi için resmi gerekçeyi hac konusundaki görüşünün oluşturduğu anlaşılmaktadır. Hallâc'ın üç defa hac yapması ve Hanefi kadısı İbn Bühlül'ün idam kararına karşı çıkması hacla ilgili iddiaların aslında bir tertipten ibaret olduğuna delil olarak gösterilebilir.[45] Hallâc'ın yargılanması sırasında kendisine itham edilen suçlamaların başında kendi kaleminden çıktığı da delillendirilerek, mahkeme Hallâc'ı idam etmeye karar verirken onun haccın farz oluşunu inkâr ettiğini hükme gerekçe olarak ekler.[46]

Görüşleri bütünlüklü olarak göz önüne alındığında Hallâc'ın, suçlanmasına gerekçe teşkil eden hac konusundaki ifadelerinin, bir yorum boyutunun

---

40. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 209.
41. İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VI/151.
42. İbn Kesîr, *el-Bidâye,* Aynı yer; *L. Massignon, Passion,* I/654; Semir Saîdî, *Hüseyin b. Mansur el-Hallâc,* Dımaşk, 1996, s. 64.
43. İbn Hallikan, *Vefâyât,* II/143; Zülfikar Güngör, *a.g.m.* s. 587.
44. İbn Hallikan, *Vefâyât,* II/145; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XIII/205.
45. Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, İstanbul, 1997, XV/379.
46. İbn Hallikan, *Vefâyât*, II/143; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VI/151.

ötesinde olmadığı görülür. Nitekim Tâhirü'l-Mevlevî, verilen fetvanın ne kadar esassız olduğuna işaret ederek: "Hallâc, şöyle yapmış olan bir âdem hacc etmiş, hacc farzı borcundan kurtulmuş olur demiş *"fe yekûnü ke men hacce"* yani "hacc etmiş gibi sevap kazanır demiştir" der. Mevlevî: "Böyle demekle de hiçbir şey lazım gelmez. Anlaşılıyor ki, Kadı Efendi, şeriatın hükmünden ziyade vezirin garazına alet olarak istediği fetvayı yazmıştır." şeklindeki yorumuyla Hallâc'ı savunur.[47] Hallâc, siyasî mülâhazalarla idam edilmiş olsa da, bazı sözleri ve eylemlerinden dolayı idam gerekçesi *zındıklık* ve *mülhidlik* sayılmıştır.[48] İlk başta Kadı İbn Süreyc'in fetvası ve başkalarının da benzer söylemleri Hallâc'a karşı yapılacak olan hamleleri bir süre erteletmiştir. Onun fakihlerin icmâsıyla idam edildiği söylense de, aslında saygın bir muhaddis ve müfessir olan, Hanbelî mezhebine mensup İbn Ata'nın (ö. 309/922) bu idama karşı çıkmış olması, hatta bu yüzden öldürülmesi, ayrıca İbn Süreyc'in onun idamı ile ilgili bir fetva vermekten kaçınması, özel anlamda fakihler, genel anlamda ulemâ arasında böyle bir icmânın gerçekleşmediğini göstermektedir.[49] O gün, Hallâc'ı idam eden irade daha sonra kendilerine karşı yapılabilecek suçlamaları önlemek düşüncesiyle *icmâ* olduğu yönünde bir kanaat adına verilen fetvayı 84 *şuhûd* ve kadı heyetine imzalatmayı da ihmal etmemiştir. Bu şekilde bir uygulamayla Müslüman toplumun bir tür icması yansıtılmaya çalışılmıştır.[50]

Dava süreci boyunca Hallâc'a en çok sadakat gösteren İbn Atâ olmuştur.[51] Bir anlamda Hallâc uğruna, ondan önce can vermiştir. Çok yakın dostlarından olan Ebû Bekir eş-Şiblî bile delilik numarası yaparak kendini bu sürece dâhil olmaktan kurtarabilmiştir. Onun bu bağlamda söylediği sözü manidardır. Şiblî şöyle der: "Hallâc'la benim durumum aynıdır, şu var ki, beni deliliğe nisbet ettiler ve bu yüzden kurtuldum. Hüseyn'i ise aklı mahvetti."[52] Şiblî'nin birkaç kez hareketlerinin kısıtlandığı ve yargılanma tehlikesi belirince de kendini deli diye tımarhaneye attırdığı söylenir. Öte yandan Hallâc'ın en fazla etkilediği kişi de yine Şiblî'dir.[53] Mîzaçları farklı olmasına rağmen Şibli ile Hallâc'ın arasındaki yakınlık ve samimiyet gayet derindir. "Hallâc ile ben aynı öğretiyi paylaşıyorduk." şeklinde bunu kendi çevresine Hallâc'ın öldürülmesinden sonra bir kaç kez tekrarladığı kaydedilir.[54] Hallâc, kendisine yapılan suçlamalara karşı savun-

47. Zülfikar Güngör, *a.g.m.* s. 589.
48. Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA,* XV/378.
49. Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 253.
50. L. Massignon, *Passion,* I/243.
51. İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VI/146; L. Massignon, *Passion,* I/35.
52. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-Evliya*, s. 528; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VI/142.
53. L. Massignon, *Passion,* I/84.
54. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII/121; L. Massignon, *Passion,* I/86.

ma yaparken: "Allahlık ve Peygamberlik iddiasında bulunmaktan Allah'a sığınırım. Ben Allah'a ibadet eden, çokça namaz kılıp oruç tutan birisiyim; hepsi budur." der.[55] İddiaya göre idamına karar veren kadılara karşı ise şöyle seslenir: "Canıma ve kanıma dokunmanız haramdır. Dinin mubah saydığı yorumları tevil ederek benim aleyhime kullanmanız helal değildir. Ben, dini İslam, tavrı sünnet olan bir Müslümanım. Bunu gösteren kitaplarım, çarşı pazar herkesin elindedir. Allah'tan korkun ve benim hayatıma kastetmeyin."[56] Hallâc'ın, ölüme gülerek giden bir cesaret örneği sergilediği birçok kaynakta ifade edilir. Nitekim onun idam sehpasındaki metîn tavrı dikkatlerden kaçmamıştır.[57] Bütün entrikalara rağmen, idama hazırlanırken yaptığı dua da manidardır: "İlahi senin rızan için bana bu eza ve cefayı yapanları rahmetinden mahrum etme. Senin kulların sana olan yakınlıklarından, dinlerine olan bağlılıklarından dolayı beni öldürmek için toplandılar. Onları affet!"[58]

İdamı

Hallâc, isyancılara gözdağı verip devlet aleyhine faaliyetleri destekleyenlerin gözlerini korkutmak, sevenlerinin gözünde onu hor hakir göstermek düşünceleri içerisinde idam edilmiştir. 24 Zilkade 309'da Bağdat'ta, Bab-ı Horasan'da sayısız kalabalığın önünde Hallâc önce kırbaçlanır, sonra elleri ve ayakları kesilir ve bir darağacında teşhir edilir. Bu dehşet verici manzara, dostları, sevenleri ve bir o kadar da Hallâc aleyhine oluşturdukları gündemle oraya topladıkları yığınların önünde gerçekleşir. Başının kesilmesi ise bir gün sonradır. *Tarihu Bağdad*'da olay, "Hallâc'ın azaları birer birer kesildi de ne rengi değişti, ne dili Allah'ın zikrinden başka bir şey söyledi." şeklinde anlatılır.[59] Yapılan bu işkenceli infazdan önce Vezir Hamid'in Halife'ye, "Eğer bir kargaşa ve huzursuzluk çıkar, idamdan sonra vicdanın rahat etmezse beni de öldür." dediği kaydedilmektedir.[60] Aslında Vezir Hamid, kendinin ve halifenin güvenliğini, işin sorumluluğunu Müslüman cemaatin önde gelen nitelikli temsilcileri sayılan "imzacı tanıklar (*şuhud*)"a yıkarak kurtulmuştur. Vezir, bu tanıklardan yüksek sesle: "Bu iş, İslam'ın kurtuluşu için yapılmıştır. Onun kanı bizim boynumuza ol-

55. Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî: Tarîhu Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut, 1967, XI/79.
56. İbn Hallikan, *Vefâyât*, 145; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/151.
57. Darsan Singh, "Cüneyd ve Hallâc'ın Sünnet, Ahval ve Makâmata Karşı Tutumları", (Çeviren: A. Cahit Haksever), *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 4, Ankara, 2000, s. 235.
58. Hallâc, *Ahbâr*, ss. 7–8.
59. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII/116.
60. L. Massignon, *Passion*, I/33, 405.

sun." güvencesini de almıştır. İdamın sonunda iki parçaya ayrılan gövdenin baş kısmı teşhir edilmek üzere alınmış, vücuduna ise neft sürülerek yakılmış ve külleri Dicle nehrine savrulmuştur.[61] Hallâc'ın aldığı ölüm cezası, kırbaçlandıktan sonra başının vurulmasını içeriyordu. Vezir Hamid'in kini sonradan buna el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi ve gövdesinin yakılmasını da ekletmiştir. Hallâc'ın idamına fetva veren kadı Ebu Ömer Hammâdî ve *şuhûdun* çoğunluğunun Malikî olduğu bilinmektedir. Kadı Ömer'in kendi fetvasına destek verecek olanları *şuhûd* listesine aldığı da iddialar arasında yer almaktadır.[62] Massignon, o gün Bağdat'ta *şuhûd* olarak yaklaşık 500 civarında kişi bulunduğuna işaret eder. "Şuhûd" bir anlamda bugünkü noter vazifesi yapanlara da benzetilebilir. Hanefîler, Hanbelîler ve Şâfiîler, idamı onaylama konusunda taraf olmamışlar, çekimser kalmışlardır. Dolayısıyla, idamı için iddia edildiği gibi bir icmadan söz etmek mümkün değildir. Sadece Hanefilerden İbn el-Uşâni'nin onay verdiği, onun da peşinden kimseyi sürükleyemediği belirtilir.[63] Hallâc'ın mahkeme sürecinde yaşadığı bütün işkencelere ve sıkıntılara rağmen, içinde varlığını hissettiği, ilahî mevcudiyete olan güvenini hiç kaybetmediği anlaşılmaktadır.[64]

Onun idam edildiği miladi 26 Mart 922 tarihi, insanların zihinlerinde derin iz bırakmıştır. Bazıları o günü "korkunç kalabalık" bir gün olarak tarif eder ve Kur'an'daki *yevmün azîm*den esinlenerek *korkunç gün* olarak niteler.[65] Hallâc'ın infazı esnasında ve sonrasında yapılanlar ise, tam anlamıyla birer vahşet örneğidir. Gövdesinden ayrılan başı bir süre sarayda "kelleler dolabı"nda saklanmış ve daha sonra oradan çıkarılarak iki gün teşhir edilmiş, sonra da Horasan civarlarında dolaştırılmıştır.[66] Her ne kadar *şer'î* bir kisve altında bu işkenceli infaz gerçekleşmiş olsa da, yapılan eylem vicdanlarda olumlu bir etki bırakmamıştır. Horasan civarına başının teşhir için gönderilmesinin altında yatan düşünce ise, Hallâc'ın o bölgelerde çok sempatizanının bulunması ile alakalıdır. Bununla, sevenlerinin gözünde onu kötülemek ve küçük düşürmek hedeflenmiştir. Hallâc'a ait olduğu söylenen ve daha önce zikrettiğimiz "Benim ölümüm salîb dini üzere olacaktır." şeklindeki ifadesi sonradan çeşitli şekillerde tartışılmıştır. Massignon, bu cümleyi "Ölümsüz Kur'ânî İsa şahsiyeti" ifadesini dile getirdiği şeklinde yorumlayarak, onun bir Müslüman olarak değil de Hristiyan olarak öldüğünü iddia etmektedir. Ona göre, Hallâc, ne sahabî Selman'a benzer, ne de Kerbelâ şehidi Hüseyin'e; onun örneği ve benzeri Hz. İsa'dır. Halbuki, *Ahbâr*'da ve *Dîvân*'da Hallâc'ın, "Asılanın şehadeti üzere (*ala*

61. L. Massignon, *Passion,* I/33.
62. L. Massignon, *Passion,* I/500.
63. L. Massignon, *Passion,* I/60.
64. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-Evliya,* ss. 534–536.
65. İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VI/153; L. Massignon, *Passion,* I/15.
66. L. Massignon, *Passion,* I/37.

dîni'l-salîb) öleceğim" ifadesi de yer almaktadır.[67] Massignon'un, Hallâc üzerine ömrünü vakfedip hazırladığı *The Passıon of al-Hallâj* isimli eserinde, onun dost çevresi ve ona ilgi duyup destek olanları bir şekilde Hıristiyanlıkla ilintilendirme çabası göze çarpmaktadır. Bunların arasında başta Valide Sultan olmak üzere, Kunnâî eski Vezir İsa gibi birçok isim zikredilebilir. "Sâlib" ifadesi Hallâc'ın hayatına ışık tutan verilerden hareketle, Massignon'dan farklı düşünenlerce "asılarak öldürülme" şeklinde yorumlanmaktadır. Diğer bir şarkiyatçı Louis Gardet ise Hallâc'ın ölümünü Massignon gibi değerlendirmenin tutarsızlığını savunur ve bunu şöyle ifade eder: "Bizce bu deyim 'darağacında ölmek' şeklinde çevrilmelidir. Bunun için biz 'Croix' kelimesini kullanmadık. Çünkü bu, tereddütsüzce ve cüretli bir biçimde Hıristiyanlığı dayatmak olur. Esasında 'salip dini üzere ölmek' deyiminin ıstırap ve işkenceden kinaye olduğu, tüm Müslüman yazarlarca kabul edilmektedir. O halde bu deyim, Hallâc'ın mahkûmiyet ve şehitliğini dile getirir."[68]

Hallâc'ın şiirlerinde ve ona isnad edilen anlatımlarda, idam edilme arzusunu kendisi için *nevruz* olarak nitelediği görülür. Nihavend'de iken nevruz kutlamalarını duyunca; "Bizim *nevruz* kutlamamız ne zaman" diye sorar, akabinde cevabını da kendi verir: "Benim idam edileceğim günü anlatmak istiyorum" der.[69] Bu ifade, Gardet'in yorumuyla da örtüşmekte ve Massignon'un iddiasını çürütmektedir. Menkıbelerde, Hallâc'ın kesilen uzuvlarından akan kanın yere *Allah Allah* yazdığı hikâye edilir. Hallâc'ın hayat hikâyesini konu alan eserlerde de benzer ifadeler yer almaktadır. İbn Teymiye ve onun gibi düşünenler ise, bütün bunları saçma ve sapkınlık olarak değerlendirir. Diğer taraftan bunu "Sevenin kanı aktığı yerde sevilenin adı yazılır." şeklinde yorumlayanlar olmuştur. Buna benzer bir yorumu, Züleyha'nın kesilen parmağından akan kanının yere "*Yusuf Yusuf*" yazdığı şeklindeki hikâyeyi, İbn Arabî *Fütûhat*'ta da anlatmaktadır.[70] İdam sehpasındayken Ebubekir eş-Şiblî, "Sûfîlik nedir?" diye sorar. Hallâc: "Onun erişilmesi gereken en alt derecesi işte bu gördüğündür." der. Şiblî tekrar: "En üst derecesi hakkında ne dersin?" deyince, Hallâc: "Orası senin erişebileceğin yer değildir, ama yarın göreceksin, zira ben bunu ilahî sırda gördüm, senin içinse o gizli kalacaktır." der.[71] Attâr, Hallâc'ın idamı ile ilgili şöyle bir sahne tasviri aktarır: "Dilini kestiler, başını kestiklerinde akşamdı. Başını bedeninden kopardıklarında gülümseyerek can verdi. Halk galeyana geldi. Hüseyin kaza topunu rıza meydanında son noktasına götürürken bütün

67. Hallâc, *Dîvân,* s. 60; Hallâc, *Ahbâr,* s. 81.
68. Louis Gardet, *Les Hommes de l'Islam,* Y. N. Öztürk, *age*'den naklen s. 158.
69. Hallâc, *Ahbâr,* ss. 44–45.
70. İbn Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye,* (Haz: Ahmed Şemseddin), I-IX, Beyrut, 1999, III/505; L. Massignon, *Passion,* I/174.
71. Hallâc, *Ahbâr,* ss. 7-8; L. Massignon, *Passion,* I/17.

organlarından tek tek "Ene'l-Hakk" diye ses geliyordu."[72] Bu ifadelerin tasvir ettiği manzaranın gerçekliği elbette ki sorgulanabilir; fakat açık olan bir şey var, o da yaşanan vahşetin yok sayılamayacağıdır.

Eserleri

Hallâc'ın bugüne kadar ulaşabilen ve kendinin kaleme aldığı en önemli eseri *Tavasîn*'dir. Ayrıca ona ait olduğu çeşitli kaynaklarda zikredilen, Sülemî'nin çabalarıyla günümüze gelen *Dîvân*'ıdır. Hallâc'ın eserleri o henüz hayatta iken toplatılmış ve imha edilmiştir. Bugün bazı kaynaklarda sadece isimleri yer almaktadır. Hallâc'ın eserlerini, İbn en-Nedim *Fihrist*'inde sıralamaktadır. Bunlardan bazılarının ismi şöyledir:

1- *Kitâbu Tasînu'l-Ezel ve'l-Cevheru'l-Ekber ve'ş-Şeceretu'n-Nûriye,* 2- *Kitâbu'l-Ahrûfu'l-Muhdese ve'l-Ezeliye ve'l Esmâu'l-Kulliyye,* 3- *Kitâbu'z-Zıllu'l-Memdûd ve'l-Mâu'l-Meskûb ve'l-Hayâtu'l-Bâkiye,* 4- *Kitâbu Hamlu'n-Nûr ve'l-Hayât ve'l-Ervâh,* 5- *Kitâbu Tefsîru Kul Huve'llâhu Ahad,* 6- *Nûru'n-Nûr,* 7- *Kitâbu't-Tevhîd,* 8- *Kitâbu'l-Yakîn,* 9- *Kitâbu'l-Mütecelliyât,* 10- *Kitâbu Huve Huve,* 11- *KitâbuMevâbîdü'l-Ârifîn,* 12- *Kitâbu'l-Kibr ve'l-Azame,* 13- *Kitâbu'l-Keyfiyyeti ve'l-Hakîkiyye.*[73]

Bu sıralama, devamı ile birlikte toplam kırk dokuzdur. Birçoğu, isimlerinden de anlaşılacağı üzere, bazı Kur'an ayetlerinin kısa tefsiri şeklindedir. Dikkat çekici olanı, eserlerinin kendisi günümüze kadar ulaşmamış olsa da isimlerinden hareketle denebilir ki Hallâc, hakikaten irfanî kişiliğinin yanında ilmî yönü de güçlü birisidir. *Tavâsîn, tâsîn* kelimesinin çoğuludur. *Tâsîn*, Kur'an'da üç surenin (Şuara, Neml, Kassas) başlangıç harflerinin ilk ikisi "Tâ" ve "Sîn"in okunuşu ile elde edilmiş bir kelimedir. *Bâtınî* ve *mahrem* sırra dair konuları izah için seçildiği düşünülmektedir. Bu eserin, her bir bölümünün adı *tâsîn*'dir. İlâhî görkemi ve gücü temsil ettiği söylenen Kur'ân'ın 27. suresinin başındaki esrarlı harflere atfen böyle dendiği de düşünülmektedir.[74] Hallâc'ın görüşleri hakkındaki birçok bilgiye daha çok, hakkında yazılanlar aracılığı ile ulaşmaktayız. Dolayısıyla hakkında yazılan ve aktarılan sözler, kendisine yöneltilen eleştiriler ya da iltifatlar da en az kendi yazdıkları kadar önem arz etmektedir. Onunla ilgili tartışmalar ve eleştiriler bir noktada gerçeğin daha isabetli bir tespitini mümkün kılmaktadır.

---

72. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-Evliya*, s. 535.
73. İbn Nedîm, *el-Fihrist,* ss. 402-403.
74. A. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları,* (Tercüme: Ender Gürol), Adam Yay., İstanbul, 1982, s. 71.

Hallâc Hakkındaki Tutumlar

Genel olarak Hallâc hakkındaki tutumu üç grupta değerlendirebiliriz. Bunlar; destekleyip savunanlar, söylediklerini kabul etmeyenler, bir de herhangi bir şekilde yargısal tutum almaktan kaçınanlardır.[75] Hucvîrî, Hallâc hakkındaki yargısını muallâkta bırakanların başında Cüneyd'i gösterir.[76] Hallâc hakkında iyi ya da kötü bağlamında bir tutum içerisine girmeyenlere Kadı İbn Süreyc dâhil edilebilir; ancak, İbn Süyerc'in tutumunun sonraki dönemlerdeki olumlu etkisi göz önünde bulundurulacak olursa, desdekleyenler arasında da zikretmek mümkündür. Abdulkerim Kuşeyrî, ihtiyatlı davranarak Hallâc'ın hayat hikâyesine eserinde yer vermemiştir. Bu yüzden de İbn Teymiye'nin büyük övgüsünü kazanmıştır. Kuşeyrî'nin sadece Hallâc ve onun *ene'l-hakk* sözüne değil, "*Sübhânî Mâ a'zame şânî, Mâ fi'l-cübbeti sivallâh*" gibi sözlere de yer vermediği görülmektedir. Hallâc ile ilgili gerekçesini ise şöyle izah etmeye çalışır: "Eğer o, hakikat ve mânâ erbabından biri ise, kendisini reddedenlerin onu terk etmeleriyle terk edilmiş olmaz. Şayet Hakk'ın merdudu ise halkın kendisini kabul etmesi ile makbul olmaz. Biz onu O'na bırakırız, yani Hallâc'ı Allah'a havale ederiz. Onda bulduğumuz Hak'tan nişan ve deliller miktarınca kendisine tazim ederiz, şeyhler zümresinden az bir miktarı müstesna, faziletteki kemalini, halindeki safasını, mücahede ve riyazattaki gayretinin çokluğunu kimse inkâr edemez."[77] İmam Şa'rânî'nin (ö. 898/1493) şu tesbiti de Kuşeyrî'nin tutumuna ışık tutar: "Kuşeyri Hallâc'ın akidesini Sünnilerin akidesi ile birlikte zikrederek kendisini tezkiye etmiş, eserine hüsnü zan ile başlamış, fakat hakkında dedikodu yapıldığı için terceme-i halini vermemiştir." diyerek onaylar.[78] Öte yandan Sülemî ise öğrencisi Kuşeyrî'den farklı olarak, Hallâc'a yazılarında yer vermiştir. *Tabakâtu's-Sûfiyye* isimli eserinde Sülemi'nin onun şiirlerinden alıntılar yaptığı görülür.[79] Hucvîrî, kendi dönemine ait kanaati şöyle özetler: "Bütün şeyhler arasında çok azı, onun faziletini, rûhânî durumunun saflığını ve zühdî uygulamalarını reddeder."[80] Hucvîrî ayrıca şunları ilave eder: "Yaşadığı sürece takva ve salah elbisesi içinde bulunmuştu. Güzelce namaz kılmış, birçok vaktini zikir ve münacatta geçirmiş, fasılasız oruç tutmuş, düzgün şekilde hamd-ü senalarda bulunmuş, tevhid konusunda latif, hoş ve nükteli sözler söylemiş biridir."[81] Diğer taraftan Hucvîrî, Ku-

75. Stuart Litvak, *Sûfizm, Bilgelik Arayışında Tasavvuf Yolu*, (Tercüme: Nur Yener), İst., 2003, s. 190.
76. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 253.
77. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb, ss.* 253-254; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-Evliya*, s. 527.
78. Abdulvehhab Şa'rânî, *Tabakât*, s. 106.
79. Sülemî, *Tabakât*, ss. 307-311.
80. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 253.
81. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 255.

şeyrî'yi eserinde Hallâc'a yer vermemesi nedeniyle eleştirerek, onun göstermiş olduğu titizliği doğru bulmaz; hem Kuşeyri'ye bir itiraz hem de kendi gerekçesini ise şöyle izah eder: "Bu kitapta onun hal tercemesini vermemek emanete riayet etmemiş olmak olurdu. Zîra zâhiri esas alan bazı kimseler ona kâfir demekte, red ve inkâr etmekte ve zannetmektedirler ki, Hüseyin bin Mansur el-Hallâc, Hasan b. Mansur Hallâc'tır. Sonuncusu Bağdatlı bir mülhid olup, Muhammed b. Zekeriyyâ'nın hocası, Ebu Said Karmatî'nin yoldaşı idi."[82]

Böylece iki Hallâc'ın varlığından ilk o bahsederek Hüseyin b. Mansur el-Hallâc'ın diğer Hallâc'dan farklı bir kişi olduğuna dikkat çeker.[83] Hallâc'ın sıkı destekçilerinden biri de Sühreverdî'dir. Sühreverdî'nin, eseri *Avarifü'l-Meârif*'te düşünce ve eylemlerinden dolayı Hallâc'ı onayladığı görülmektedir.[84] Suhreverdî (ö. 632/1234) ile Hallâc düşüncesinin felsefî, metafizik ve ontolojik boyutları tam anlamıyla ortaya çıktığı ve Suhreverdî'nin düşünce sisteminde büyük ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Daha sonraki dönemde ise, Hallâc'ın kendisine esin kaynağı olduğu İbn Arabî yer alır. Sivaslı Necmeddin Râzi (ö. 620/1123) Hallâc'ı kendi cellâtlarına bile şefaat dileyen biri olarak görür.[85] Hiç şüphesiz Hallâc'ı sonraki dönemler içerisinde en çok savunanlar arasında Mevlânâ'yı anmamız gerekir; *Mesnevî* ve *Fîhi Mâ Fîh* isimli eserlerinde bunu açıkça dile getirmektedir.[86] Halvetî tarikatının öncüsü İsmail Hakkı Bursevî de (ö. 1137/1725), tefsiri *Muhtasar Rûhu'l-Beyân*'da Hallâc'dan söz eder ve onun şiirinden alıntılar yapar.[87] Ferîdüddîn Attâr, Hallâc'ı terk edenlerin, onun akidesini yanlış bulduklarından dolayı değil de, davranışlarını tasvip etmedikleri için terk ettikleri yorumunu yapar.[88] Yeseviyye, Mevleviyye ve Kâdiriye gibi tarikatların mensupları ve melâmet ehli, sürekli olarak *hallâcî* düşünce tarzını canlı tutmuş, bu yönleriyle Hallâc'ın görüşleri, tasavvufun en önemli dinamiklerinden biri olmuştur. Onun fikirlerini tenkit eden Ahmet er-Rifâî (ö. 578 /1182) bile *enel-hakk* sözünü sadece hata olarak görmektedir. Mutasavvıflardan başka Şiî'lerden Nasruddin Tûsî gibi bazı kelamcılar, Şehâbeddîn Sühreverdî, İbn Tufeyl ve Molla Sadra gibi filozoflar da Hallâc'ı savunmuşlardır. Hallâc'ın varoluşsal tavrını, Senûsî Abdurrahman Bedevî, Kierkegaard'a benzetir.

---

82. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb,* s. 254; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-Evliya*, s. 528.
83. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb,* s. 152, 256.
84. Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Avârîfu'l-Meârîf*, (Tercüme: H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz), Vefa Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 100.
85. L. Massignon, *Passion,* I/44.
86. Mevlânâ Celaleddin er-Rûmî, *Fîhî Mâ Fîh,* (Ter: A. Avni Konuk, Haz: S. Eraydın), İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 43-44.
87. İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Rûhu'l-Beyân,* (Tercüme: İsmail Öz), İstanbul, 2004, VI/162.
88. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-Evliya*, s. 528.

Onu başkaldıran, haksızlığı eleştiren, gözüpek biri olarak görür.[89] Muhammed İkbâl *Cavidname*'de Hallâc'ın, Jüpiter semasında seyahat ederken kendisine yol gösterdiğini söyler. İkbal, ondaki güçlü ferdi dindarlığın, sıradan insanlardan farklı yaşadığı Allah sevgisine bağlar ve onun dinamik inanç ve aşk anlayışıyla Müslümanlara örnek olacağını belirtir.[90] Şubat 1046'da yeni vezir olan Ali İbnü'l-Müslim, halife tarafından görevine resmen atandığı gün tören alayının başında büyük Mansur Camii'ne giderken Hallâc'ın asılma yerinde durup namaz kıldığı kaydedilir.[91] Daha sonraki dönemlerde Hallâc'ı öne çıkarıp davasında haklı olduğunu açıkça savunan birçok düşünür bulunmaktadır. Bunların en başında Gazzali gelir ki, eseri *Mişkatü'l-Envâr*'da açıkça Hallâc'ın düşüncelerini savunur, ayrıca İhya'nın dördüncü cildinde onu açıkça destekler.[92] Yusuf Hemedânî'nin öğrencisi, Doğu Türkçe'sinin en büyük şairi Ahmet Yesevi, *Dîvân-ı Hikmet*'te ona övgüde bulunur, yaptıklarını onaylar. Hallâc-ı Mansûr'un şehadetini: "Âşık Mansûr "*ene'l-hakk*'ı dile getirdi, Cebrâil gelerek *ene'l-hakk*'ı beraber söyledi." sözleriyle ululayıp yüceltir. Yesevî, Bektaşî tarikatının kurucularına bir tarikata giriş ritüeli aktarır ki, bunun temsîli "Hallâc'ın Darağacı"na ta'zim üzerine kuruludur.[93] Yunus Emre, Hallâc'ın *ene'l-hakk* sözünü tasdik eder.[94] Fikirlerini savunanlar tarafından, uydurma bir tarikat silsilesi ile ona izafeten *Hallâciye* adıyla bir tarikatın kurulmuş olması, onun tasavvuf tarihindeki yerine ve önemine işaret olarak değerlendirilmektedir.[95] R. A. Nicholson'un Hallâc'ın düşüncesi en güzel şekilde tahlil edip değerlendiren ve aynı zamanda desteklemesinin açık bir nişanesi olan ifadeleri ise şöyledir: "Hallâc o kadar derin bir hakikate varmıştır ki, kendisi için yaşadığı hakikati, vicdanında gizleyip örtmeğe imkân bulamamıştır. Din adamlarının ve devletin otoritesine karşı o doğrudan doğruya velinin, Allah'tan aldığı otoriteyi koydu. O, Cüneyd gibi sadace fikirde kalan bir adam değildi. Karmatilerle münasebette bulunduğundan şüphe edilmiş, hem müminleri hem de inanmayanları davasına çağırmış, kerametler göstererek taraftar toplamak yoluna

89. Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, XV/380.
90. Muhammed İkbal, *Cavidname*, (Tercüme: Halil Toker), İstanbul, 2002, s. 35; Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Tercüme: Ahmet Asrar), Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 136, 151, 152.
91. L. Massignon, *Passion*, I/40, II/91.
92. Gazali, *Mişkâtu'l-Envâr*, (Ter: Süleyman Ateş), Bedir Yayınları, İstanbul, 1994, s. 31; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Tercüme: Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1989, IV/280; L. Massignon, *Passion*, I/41.
93. Ahmet Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hazırlayan: Hayati Bice), 4. Baskı, TDVY Ankara, 2005, Hikmet 11. s. 23.
94. Yunus Emre, *Dîvân*, (Neşreden: Burhan Toprak), Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2004, s. 85.
95. Ethem Cebecioğlu, "Hallâc-ı Mansûr", *AÜİF Dergisi*, Cilt : XXX, Ankara, 1988, s. 343.

gitmiştir. Onun suçu iddia edildiği gibi sadece ulûhiyet iddiasında bulunmak ve sırrı ifşa etmek değildir, aynı zamanda siyasî otoriteye karşı olması da onun idamında etkin bir rol oynamıştır."[96]

Ebû Said Ebu'l-Hayr (ö. 440/1057), "Hüseyin Mansur Hallâc yüce bir haldeydi. Zamanında, doğu ve batıda, onun gibisi yoktu." der.[97] Son dönem Türkiye'sinde, eserlerinde Hallâc'ın görüşlerine yer verenlerin başında Nurettin Topçu'yu görmekteyiz. Çeşitli dergilerde yayımlanmış yazılarında ve doktora çalışması olan *İsyan Ahlakı*'nda Hallâc'dan övgüyle bahseder. Onun felsefî "başkaldırı" kavramı konusundaki gerekçelerini Hallâc'a dayandırdığını görüyoruz.[98] Zikrettiğimiz üzere Massignon, Topçu'yu Türkiye'deki son Hallâc'cı olarak göstermektedir.[99]

Hallâc'ın en açık karşıtları arasında İbn Teymiyye yer alır. Üslubu sert, tavsifi ise bir o kadar tahkir edicidir. Hallâc için: "Hallâc hem kendi ikrarı, hem reddi ile sabit olan zındıklığından ötürü öldürülmüştür; öldürülmesini gerektiren şeyler, ondan duyulan ve yayılan küfür cinsinden sözlerdir." der.[100] İbn Teymiyye, Hallâc'ın katlinin zındık olduğu için gerçekleştiğini, Müslüman âlimlerin ittifakıyla olduğunu, onun haksız yere öldürüldüğünü söyleyenlerin ise ya inkârcı münafık yahut sapık cahil kimseler olduğunu belirtir. Öldürülmesini gerektiren şeyleri ise ondan duyulan sözlere bağlar.[101] İbn Teymiyye'ye göre Hallâc bir şarlatandır.[102] Ehl-i Sünnet âlimlerinden bazıları tarafından ***hulûl*** ve peygamberlik[103] iddiası gütmekle suçlanırken, Mutezilî âlimlerce aptallıkla, İmamiye şiîlerince zındıklıkla, Zâhiriye âlimlerince küfürle itham edilmiştir. Davud ez-Zahirî (ö. 297/909) Hallâc'a şiddetle karşı olanlar arasında yer alır. Bir soru üzerine: "Eğer Allah'ın Peygamberi'ne indirdiği Kur'an ve onun getirdiği şeriat hak ise, Hallâc'ın söyledikleri batıldır." der. Ebu Ali Cübbâî ise bir çokları gibi Hallâc'ı illüzyonist olarak değerlendirmektedir.[104] İbn Nedim ise, eseri *el-Fihrist*'te ondan hilekar ve büyücü diye bahseder.[105]

---

96. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Mektupları,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Tarihsiz, ss. 81–82.
97. Muhammed İbn Münevver, *Tevhîdin Sırları,* (Çev: S. Uludağ), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 96.
98. Nureddin Topçu, *İsyan Ahlakı,* (Türkçesi: M. Kök- M. Doğan), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, Bkz. ss. 172–179, 201–211.
99. L. Massignon, *Passion,* I/52.
100. İbn Teymiyye, *a.g.e.* s. 26; Tıblâvî Mahmud Sa'd, *İbn Teymiye'de Tasavvuf,* (Tercüme: A. Durusoy), İnsan Yay, İst., 1989, s. 104.
101. İbn Teymiyye, *a.g.e.* s. 26.
102. İbn Teymiyye, *a.g.e.* s. 37.
103. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 402; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VI/143.
104. Ebu'l Âlâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Devrim,* s. 253.
105. İbn Nedîm, *el-Fihrist,* ss. 402-403.

Büyük Şafiî tarihçisi Zehebî (ö. 748/1348), Hallâc'ı mahkûm eder, Kurtubî ve ibn Kesîr de onu izler.[106] Bâkıllanî'den Ebû İshak İsfarâni (ö. 514/1027) ve Cüveynî'ye kadar olan bazı ulemâ Hallâc'ı *deccâl* olarak görmektedirler. Bu görüş, bazı Şafiî âlimler tarafından da sürdürülmüştür.[107] Hallâc'ı deccallıkla suçlayanlar, bunu Ahmet b. Hanbel'in kaydettiği "Benim ümmetimin içinde *deccal* isimli yalancılar çıkacak." hadisinden de destek alarak sürdürdükleri görülmektedir.[108] Buraya kadar ifade edilenleri kısaca özetlemek gerekirse, denebilir ki Hallâc, dile getirdiği görüşleriyle, ortaya koymuş olduğu yaşam biçimiyle ve dar'a çekilmesi esnasında yaşananlarla, sadece kendi döneminde değil sonraki dönemlerde de tartışılmaya, bir anlamda söylemini dillendirmeye devam etmiştir; bugün de bu tartışmaların sürdüğünü söylemek mümkündür. Çünkü birçok şair ona şiirlerinde yer vermekte, cümle aralarında da olsa ona göndermede bulunmaktadır. Hallâc, dâr'a çekilenenlerin sembolü, ölüme göz kırpmadan gidenlerin öncüsüdür. Hallâc'la ilgili çok şey söylenmiştir, yazılmıştır ve o birçok şiire konu olmuştur; bunların arasından Necip Fazıl, "Mansur" isimli şiirinde, Hallâc'ın dar'a çekilme sahnesini çok güzel bir şekilde tasvir etmektedir.[109]

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Hallac'ın düşünce sistemine *varlık*, *bilgi* ve *aşk* başlıkları altında temas etmemiz mümkündür. Onun düşüncesinin özetini oluşturan *ene'l-hakk* ifadesinde, bu üç başlığın içeriğine dönük bir anlam ve imayı ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Hallac hakkındaki bütün tartışmalar da zaten *ene'l-hakk* üzerinden yürütülmüştür.

Varlık Görüşü

"Varlık nedir?" "Varlığın arkhesi nedir?" soruları felsefe tarihinde cevabı aranan ilk sorulardır. Platon'da varlığın kaynağı olarak *idea*'lar gösterilmektedir ve ideaların en yukarıda bulunanı "iyi ideası"dır. Platon'a göre, bizim var olduğunu düşündüğümüz şeyler, gerçekte var değil "idea" adı verilen gerçekliğin gölgesinden ibarettir.[110] Aristoteles ise, varlığı hem metafizik hem de fiziki ger-

106. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI/142; L. Massignon, *Passion*, I/86.
107. L. Massignon, *Passion*, II/10.
108. L. Massignon, *Passion*, II/11.
109. N. F. Kısakürek, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, 45. Basım/Kasım 2001, s. 387.
110. Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 1987, s. 55.

çeklik olarak düşünmektedir. Hem Tanrı'nın varlığı, hem de maddenin varlığı birer gerçektir. Maddeye ilk hareketini kazandıran, onu harekete geçiren kuvvet, "İlk Muharrik"tir; yani Aristoteles'e göre, hem metafizik, hem de fiziki gerçeklik söz konusudur.[111] Plotinos'a geldiğimizde, varlığın kaynağı "Bir" ya da "İyi"dir.

İslam düşüncesine baktığımızda İbn Sînâ, varlığı, *zorunlu varlık* ve *mümkün varlık* şeklinde ikiye ayırarak ele almaktadır. *Zorunlu Varlık*'ın illeti yoktur, Varlık bakımından kendisi dışındaki varlıklara denk değildir. *Mümkün Varlık* ise, malüldür ve varlık hususunda başka varlıklarla ilişkilidir.[112] İbn Sînâ tarafından Zorunlu *Varlık*'ın, *mutlak, sonu olmayan, tek* gibi nitelemelerle de ifade edildiğini görmekteyiz.[113] Varlık kavramı, Arapça'da *vücûd* sözcüğü ile karşılanır. Yukarıda da kısaca işaret ettiğimiz gibi, başta büyük metafizik sistemler olmak üzere, ontolojik ve epistemolojik mülâhazaların anahtar kavramı *vücûd* olmuştur.[114] Temel vurgunun "mevcûd"dan "vücûd"a kayması, önemli ölçüde tasavvufla, yani derin bir irfânî tecrübenin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu geleneğin öncülerinden İbn Arabî'ye göre, ontolojik açıdan *vücûd* birdir. Bu mutlak birliktir. Tek hakikat, tek vücûd vardır, o da Allah'ın vücûdu'dur. Allah'tan başka vücûd yok demek her şey Allah'tır demek değildir. Şahit olunan şey, sadece Hakk'ın tecellîsidir. Yoksa Hakk'ın Zât'ı değildir.[115]

Konumuza dönecek olursak, Hallâc'ın "Varlık"a işaret ederken en çok kullandığı kavram "Hakk"tır. "Hakk" ile kastedilen ise, Allah'tır; O'nun zatı'dır. "Hakk" ifadesi *Tavâsîn*'de ve *Dîvân*'ındaki şiirlerinde sıkça yer almaktadır.[116] Hallâc'ın bazı dua ve münacatlarında ise, "Hakk" için Allah ismini ve ilah kavramını kullandığını görmekteyiz. Kur'an'da, Allah'ın kendini birçok ayet-i kerîmede "Hakk" diye tarif ettiğini biliyoruz.[117] "Hakk kimdir?" şeklinde yöneltilen soruya Hallâc: "Her şeyin illeti olan fakat kendisinin illeti bulunmayan, her şeyi yaratan, kendisinin bir yaratanı bulunmayan varlıktır."[118] cevabını verir. Öte yandan Hallâc'a yöneltilen eleştirilerin başında da onun bu söyledikleri ile bağdaşmadığı kabul edilen Tanrı tasavvuru konusundaki birtakım iddialar yer

111. Kamuran Birand, *a.g.e.* s. 79.
112. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik,* (Çev: E. Demirli-Ö. Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, ss. 27– 35.
113. İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine" *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,* s. 309.
114. T. Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (Tercüme: İbrahim Kalın), İnsan Yay, 3. Baskı, İstanbul, 2003, s. 7.
115. Hüsamettin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, KBY. Ankara, 1990, s. 42.
116. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 13, 16, 32, 32, 77, 78.
117. Kur'an, 22/ 6,62, 31/30, 24/25, 23/71, 38/84.
118. Kuşeyrî, *Risâle,* s. 477.

almaktadır. *Ene'l-hakk* ifadesi başta olmak üzere Hallâc, İslam'ın Tanrı tasavvuru ile bağdaşmayan bir düşünce içerisinde olmakla itham edilmiştir; *ene'l-hakk* ifadesinden hareketle, teşbîhi bir şekilde Tanrı'ya işaret ettiğini düşünebilir. Şiirlerindeki bazı mecazlı anlatımları bir tarafa bırakırsak, *Tavâsîn*'deki ifadelerinde ve *Ahbâr*'da yer alan bazı münacâtlarında tenzîh yöntemini daha çok öne çıkardığını, hatta ona teşbîhten daha fazla vurgu yaptığı rahatlıkla söylenebilir. Hallâc'ın on bir "Tâsîn"den oluşan *Tavâsîn* isimli eserinin bir bölümünün adı "Tenzîh Tâsîni"dir; tenzîhi tutuma ne kadar önem verdiğini "Tevhîd Tâsîni"ndeki söyledikleri ile birlikte düşündüğümüzde onu ve sözlerini daha rahat anlama imkânımız vardır. Hallâc, Hakk'a işaret ederken O'ndan: "O Allah ki kuruntulardan, tasavvurlardan, sanıların sınırlarından, düşüncelerin hayalleştirmelerinden, gönüllerin sınırlamalarından uzaktır." şeklinde bahseder[119] ve devamında ise, "O'nun eşi benzeri yoktur."[120] ayetini zikreder. Hatta tenzîhî tutumu o kadar öne çıkarır ki, "Her kim Allah mekândadır, mekânın üzerindedir, mekâna bitişiktir, gönülde tasavvur olunabilir, vehimlerle hayal edilebilir, sıfat ve nat altına girebilir derse şirke girer."[121] ifadesini de kullanır. Benzer içerikte diğer bir ifadeleri de bulunmaktadır.[122] Hallâc'ın *Hakk* dediği varlık, görünen ve soyut olan diğer gerçekliklerden uzaktır; o "Hakk, hakikat denilenin ötesindedir. Hakikat Hakk'tan başka bir şeydir."[123] diyerek onun diğer var olanlardan farklılığını vurgular. Hallâc, Hakk'ı birtakım sıfatlarla niteleyebileceğimizi, ancak Hakk'ın bu nitelemelerin bizatihi aynısı olmadığını da ifade eder. Bunu ise, "Ben niteleyenim, nitelenen de niteler. Vasfeden de hakikati anlatır, ya nitelenenden ne haber."[124] şeklinde dile getirir. Hakk'a işaret eden şeylerin onun bizatihi kendisi olmadığını ise, "Hakk olarak gördüğün şeyler, Hakk'ın bizatihi kendisi değildir."[125] ifadesiyle dile getirir. Hallâc, Hakk'ın bütün illetlerden uzak olduğunu, hiçbir şeyin onu kuşatamayacağını vurgulayarak bu konudaki düşüncesini, "Yönlerden, illetlerden ve aletlerden önce var olanı, sonlu olanlar nasıl ihata edebilir."[126] cümlesiyle ifade etmektedir. Bir varlığın yönünün bulunması, ona sebep olan bir illetinin olması, mekân ve zaman içerisinde ve bir form çerçevesinde gözükmesi, onun zorunlu değil de mümkün varlık olduğunu gösterir. Çünkü *Zorunlu Varlık,* tüm ârızî özelliklerden arınmış olmak zorundadır. Fârâbî zorunlu varlığa işaret ederken, onun her şeyin

119. Hallâc, *Ahbâr,* s. 73.
120. Kur'an, 26/11.
121. Hallâc, *Ahbâr,* s. 25.
122. Hallâc, *Ahbâr*, s. 12.
123. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 16.
124. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 23.
125. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 56.
126. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 70.

ilk sebebi olduğunu belirtir. Bu yüzden de o, varlığının tam, madde, fail, gaye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel şekilde var olması gerektiğini savunur.[127] Hallâc'ın düşüncesinde Hakk, sınırlanamaz olandır; çünkü varlığı sınırlamak onu nesnelleştirerek tarif etmek olur. Hallâc buna itiraz eder ve şöyle der: "Sınırın vasıfları mevsufta son bulur. Muvahhad ise sınırlanamazdır."[128] O, varlığı "Yok iken var edilen" ve "İlletlerden uzak" olmak üzere ikiye ayırır. Yönlerden, illetlerden, aletlerden önce var olan ve varlığı hep devam edeni yönlerin ve sonlu olanların kucaklayamayacağını, *Vücûd*'un bunların ötesinde bir varlık düzeyine sahip olduğunu savunur.[129] Hallâc, sınırlının sınırsız olanı tamamıyla kavrayamayacağını, insanın sınırlı olduğunu, o nedenle de bunu tamamıyla başaramayacağını iddia ederek şöyle bir örnek verir: "Hayret ediyorum, bedenindeki bir kılın siyah veya beyaz bitişinin nasıl olduğunu bilemeyen, varlığı yaratıp yöneteni nasıl bilebilir."[130] Hallâc, Tanrı'yı, "Vehimlerin ötesinde, tasavvurlardan başka, fikrî tahlillerin ve gönüllerin sınırlamalarının uzağında" olduğu şeklinde dile getirirken, Kur'an'ın ifadesinden destek alarak "O, benzeri olmayandır." der;[131] Hakk'ı tenzîh ederken "Onu tenzîh ederim, zâhir ve bâtında yerleşik değildir, O'nun kendinden başka benzeri yoktur."[132] ifadelerini kullanır. O, Hakk'ı tam anlamıyla vasfedecek bir şeyin olmadığını ise, "O, ancak O'dur, o sadece kendisidir."[133] şeklinde dile getirir. Bir şiirinde ise Hallâc, "Maddî âlemlerini izhar eden Allah'ı noksanlıklardan tenzîh ederim."[134] der. Onun Varlık'a işaret eden en açık ifadesinin ise, "Hakk, Hakk'tır. Mahlûk, mahlûktur."[135] olduğunu söyleyebiliriz. Hallâc, Hakk'ı her ne kadar aşkın bir algılayışla, diğer varlıklardan ve onların özelliklerinden tenzîh ederek ona ima ya da işaret etmeye çalışsa da aslında kendi algısı ve anlayışı bu kapsamın dışına taşmaktadır; taşmamış olsa zaten *ene'l-hakk* ifadesini telaffuz edemezdi. Hallâc, *Hakk* ismiyle andığı varlığa, her ne kadar tenzîh ederek işaret etmeye çalışsa da, bazı ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o, Hallâc'ın yanı başındadır. Kendine yakın olduğunu göstermek adına onu, "rûh"a benzeterek anlatır ve bunu "Benim nazarımda ruhumsun; Sen bende rûh gibisin hatta daha da sevimlisin."[136] ifadesiyle dile getirir. Bir başka ifadesinde ise, "Sen göz için göz,

127. Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, s. 118.
128. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 58.
129. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 73.
130. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 74.
131. Hallâc, *Ahbâr*, s. 73.
132. Hallâc, *Tavâsîn*, ss. 73, 74.
133. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 77.
134. Hallâc, *Dîvân*, s. 21.
135. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 78.
136. Hallâc, *Dîvân*, s. 21.

kalp için kalpsin"[137] der. Hakk'ın varlıklara varlık bahşetmesi yönüyle onların kaynağı olduğuna vurgu yaparak,[138] "Zâhir ve bâtın olarak her şeyde tecellî ettiğine"[139] işaret etmekte ve aynı zamanda onu "Sırrın sırrı, gizli olanın en gizlisi"[140] şeklinde tarif etmektedir. Hallâc, Hakk'ı kendisine yönelinmesi gereken gaye olarak görür ve ondan başka gaye ve ilah olmadığını söyler.[141] Tenzîh ederek işaret ettiği varlığa teşbîh yaparak, onun için mekân olarak kalbini işaret eder; bunu da, "Sen kalbimdesin; onda senden sırlar vardır, ev de komşu da senden memnun."[142] ifadesiyle dile getirir. Kalbinde onun isimlerinin yer aldığını, hiçbir karanlık ve ışığın, onu gizleyemeyeceğini ve açığa çıkaramayacağını belirtir.[143] Hakk'ın, ilmiyle her şeyi kuşattığından bahseder ve her bakılan yerde görülebileceğine işaret ederek "Öyle ki, yaratıklar onu gözleriyle gördüler."[144] ifadesini kullanır. Bunu ise, "Kaş ile göz arasında bir an görünür gibi oldu." benzetmesiyle yapar.[145] Hallâc, Hakk'ı "Yaratıkları içinde zahiren göründü, tıpkı yiyen ve içen insanlar suretinde"[146] metaforik bir ifadeyle anlatmaya çalışır ve onun ifadesiyle Hakk, varlıklara varlık verendir.[147] Hallâc'ın, *ene'l-hakk* ifadesini, tek başına bir cümle olarak kullanmadığı görülmektedir. Yani bağlamından kopuk, durup dururken, öncesinde bir şeye işaret etmeden *ene'l-hakk* demediği anlaşılıyor. Hakk'tan bahsederken ona işaret etmek ve söylediğinin daha anlaşılır hale gelmesi maksadıyla bunu şöyle ifade ediyor: "Eğer Hakk'ı tanımıyorsanız, onun eserlerini, ona işaret olarak tezahür eden şeyleri tanıyın. Ben (ona işaret eden) bir eserim. Ben Hakk'ım (*ene'l-hakk*). Ben Hakk ile beraber olmaya devam edeceğim."[148] Dikkat edilirse Hallâc, *ene'l-hakk*'la, kendisinin ona işaret ettiğini ve onun varlığına bir delil olduğunu söylüyor; üstelik O'ndan bağımsız bir şekilde varolmadığını da belirtiyor. Metaforik söylemden kaynaklanan, ifadenin bütünlüğü ve bağlamı içerisinde anlaşılması gereken bir gerçek var. Benzer anlamda bir ifadesi *Dîvân*'ında da yer almaktadır: "Ben Hakk'ım; Hakk, Hakk için Hakk, Zât-ı her şeyimi kaplamış, nerede kalmış fark."[149] Aynı şekilde *Tavâsîn*'de, İblis ve Firavun'un Hakk'ı tanımamasını

137. Hallâc, *Dîvân*, s 21.
138. Hallâc, *Dîvân*, s. 32.
139. Hallâc, *Dîvân*, s. 64.
140. Hallâc, *Dîvân*, aynı yer.
141. Hallâc, *Dîvân*, s. 61.
142. Hallâc, *Dîvân*, s. 31.
143. Hallâc, *Dîvân*, s. 54.
144. Hallâc, *Dîvân*, s. 22.
145. Hallâc, *Dîvân*, aynı yer.
146. Hallâc, *Dîvân*, s. 21.
147. Hallâc, *Dîvân*, s. 32.
148. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 51.
149. Hallâc, *Dîvân*, s. 48.

örneklendirip anlatırken kendisini suçlayıp hapsedenlere, bir cevap niteliğinde yorumlanabilecek anlatım içerisinde, kendini savunacak bir benzetme yaparak *ene'l-hakk* dediği anlaşılmaktadır. Ama Massignon'un da tespit ettiği şekliyle diyebiliriz ki kendinden sonraki dönemde Hallâc'a bu ifade çeşitli şekillerde, bir takım olaylar anlatılırken, onu hatırlamak adına birçok kişi tarafından onun ağzından sürekli söylettirilmiştir.

Görüldüğü üzere Hallâc'ın ifadelerinde Hakk'a işaret etme biçimi olarak sadece aşkınlık ya da sadece içkinlikten biri söz konusu değildir. Hallâc, bizimle sürekli beraber olan, kendi varlığından bizi sürekli haberdar eden, hem de bizden tamamen farklı olduğunu öne çıkaran dinamik bir Tanrı vurgusu yapmaktadır. Felsefî düşünce alanında geriye doğru gittiğimizde benzer tartışmalara rastlamamız mümkündür.[150] Kabul etmek gerekir ki, Hallâc'ın öğretisi, şu ya da bu etkiye indirgenemeyecek kadar girifttir. Schimmel'e göre, bu karmaşıklık Hallâc'ın düşüncesindeki eşsizliği göstermektedir, bunların kaynağını araştırıp bir şeylerle ilişkilendirmek boşunadır.[151] Netice itibari ile Hallâc'ın girift söylem ve ifadeleri, farklı fikrî tartışmalar bağlamında ele alınmış olsa da, onları belirli bir alana hasredip, kesin olarak şunu kastetmektedir deme imkânımız yoktur. Hallac'ın buraya kadar kendi ifadelerini temel alarak ele aldığımız görüşleri çerçevesinde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki o, Tanrı'nın varlığını birleme konusunda iddia edilenlerin ötesinde bir muvahhiddir. O, kendi benliğini aradan çıkarmakla ancak Tanrı'nın birlenebileceğini, bunun en açık ifadesinin de *ene'l-hakk* olduğunu, bu ifadenin kendisinin ağzından kendini birleyen Tanrıya ait olduğunu anlatmaya çalışır. Esasında onun tevhîd konusundaki kaygısı, kendini suçlayan fıkıhçıların, kelamcıların ve diğer görüşten olanlarınkinden de ileride görünmektedir.

Aşk Anlayışı

Hallâc, aşk kavramına ilk defa kan karıştıran sûfî olarak kabul edilir. Yani, "Aşkının bedelini kanıyla ödemiştir." denilir. İlahî aşk yolunda benliğinden geçip *ene'l-hakk* dediği için idam edilip elleri kesildiği zaman âşıkların rengi olduğu gerekçesiyle yüzünü kana buladığı, kollarına kan sürerek abdestini tamamladığı anlatılır. Ona göre bu hareket, aşktaki samimiyetin ve doğruluğun göstergesidir.[152] Hallâc'ın ifadelerinin genelinde, aşk temasının öne çıktı-

150. Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi,* s. 123.
151. A. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları,* s. 73.
152. Ferîdüddîn Attâr, *İlahîname,* (Tercüme: Serkan Özburun), Semerkand Yayınları, İstanbul, 2006, s. 32.

ğı çok açık bir şekilde görülür. Bunu dile getirirken kullandığı temel kavramlar, *kalp, sevgi, fuad, firak, kurb, hayret, korku, ağlama* ve *elem*'dir. Ağırlıklı olarak vurgu yaptığı kavram ise kalptir.[153] Onun hayatına ve düşüncelerine baktığımızda *ene'l-hakk* ifadesi ile dışa vuran duygunun kaynağının da "aşk" olduğunu anlıyoruz. Aynı zamanda onu bu kavramı telaffuz etmeye iten arzunun adı da "aşk"tır. Feridüddîn Attâr, bunu Hallâc'ın ağzından, "Aşk namazı için iki rekât yeter." cümlesiyle bize aktarır. Bu sözü; "Aşk sırrına agâh olan kişi kanla abdest almalıdır." şeklinde yorumlar. Hallâc'ın kırbaçlandıktan sonra çapraz olarak elleri ve ayakları kesilir. Hallâc'ın, korktu ve benzi soldu şeklinde anlaşılmasın diye akan kanları yüzüne sürdüğü ve daha sonrasında da bu ifadeyi telaffuz ettiği anlatılır.[154] Hallâc, ilahî aşkı kelebek ve mum metaforuyla anlatır.[155] Kelebeğin de aşığın da hali bir cezbe ve istiğrak, bir sarhoşluk ve kendinden geçme halidir ki, irade gitmiş, aşk varlığa hâkim olmuştur. Aşk meyi ile mum, yani sevgilinin cemali arasında da fazla bir fark yoktur. Her ikisi de insanı kendinden uzaklaştırmakta, kendine geldiğinde ise gerçekliğinden haberdar etmektedir.[156] Hallâc'ın *ene'l-hakk*, Bistami'nin *sübhânî* demesi, Yunus'un "Ete kemiğe büründü/Yunus diye göründü" dizeleri hep benzer içerikte değerlendirilir. Bu yüzden, Gazali'ye göre, onlar sözlerinden dolayı sorgulanmazlar, onlara neden böyle söylediniz değil, neden sırrı açığa vurdunuz denmelidir.[157] Çünkü aşk işinde sırr gerekir, ancak böyle hakikat yolunu gösterebilir. Bu açıdan bakıldığında, onların sözleri tevhîdden farklı değerlendirilmez. Ama aynı sözleri *sahv* halinde iken söylemeleri istenmez. Nitekim Hallâc'ın *ene'l-hakk* sözünü Firavun'un ağzından da çıkmıştır; ama bu defa "Ben Hakk'ım" yerine "Ben İlah'ım"a bürünmüştür.[158] Bu yaklaşım tarzı Hallâc'ın görüşlerini savunmak ve ona destek vermek düşüncesiyle ortaya konmaktadır; ancak unutmamak gerekir ki bu aynı zamanda onun sözlerini taraftan da değersizleştirmektedir; çünkü bu tür bir savunma tarzı Hallâc'ı ne söylediğini bilmez bir konuma itmektedir.

Hallâc'da aşk, varlığa işaret eder ve onu anlatır. Böyle bir arzu olarak açığa çıkar. Bir şeye benzetir, bir yerde gösterir, bütün imaları onun varlığına dönüktür; bir şiirinde Hakk'a işaret ederek: "Ona yönelen bu düşünce, Sana olan tutkumdur benim. Sen, bizim tüm imalarımızın döndüğü yönsün." der.[159] Hakk dışındaki sevgilerin boş olduğunu da ima ederek bunu, "Senin sevgin-

153. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 5, 8, 26, 49, 22, 23, 42, 49, 57, 70.
154. Ferîdüddîn Attâr, *İlâhîname*, s. 132.
155. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 58.
156. İskender Pala, *Kitâb-ı Aşk*, Alfa Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2006, s. 87.
157. Gazâlî, *Mişkâtu'l-Envâr,* s. 32.
158. İskender Pala, *Mir'ât,* Kapı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 13.
159. L. Massignon, *Passion,* I / 94.

den önce benim kalbim boştu. İnsanları eğlendirmekle meşguldü."[160] şeklinde dile getirir.

Hallâc'ın aşk konusundaki model kahramanı İblis'tir. Onun aşk konusundaki tutumunu kendine örnek aldığını söyler. Allah'ın Âdem'e secde etme emrine şeytanın itirazını Hallâc, şeytanın Allah'a sevgi konusunda ortak kabul etmek istememesine bağlar. *Tavâsin*'de yer alan bir söyleşide Hakk, "Secde etmiyor musun ey *mehîn, zelîl*?" der. İblis cevap verir: "Ben âşık, âşık her zaman *mehîn*, bak sen de diyorsun *mehîn*."[161] Şeytanın tutumunun aşkıyla alakalı olması konusunda benzer bir yorumu Cüneyd'de de görmekteyiz. Allah'a yakardıktan sonra, Şeytan hakkında sahip olduğu görüşü anlatan Cüneyd, bir soru üzerine: "Şeytan'a, Âdem'e niçin secde etmedin?" diye sorulduğunda, "Aşkın ateşli gayreti Allah'tan başkasına secde etmeme mani oldu." cevabını verdiğini belirtir.[162] Elbette ki Hallâc, şeytanın yolunu izlemek istemez; ancak aşk konusunda kararlılığını vurgulamak adına böyle bir teşbîh yapar. Biraz da kendisini dışlayanların tutumunu ifade etmek, onların anladıkları anlamda dine uymayacağını îmâ etmek düşüncesiyle böyle bir örneği verdiği anlaşılmaktadır. Hallâc'ın aşk tanımında seven, sevilen ve sevgi birbirinden ayrılmaz bir birliktelik oluşturur. Bu birlikteliği ya da bir arada olma durumunu nesnel anlamda düşünmemek gerekir. Ebu'l-Hasan ed-Deylemî (ö. 422/1030), Allah'ta üçlü bir sevgi tezahürü bulan Hallâc'ın sevgi hakkındaki görüşüyle ilgili olarak; "O'nda herhangi bir bölünme olmaksızın tek bir şey olan seven, sevilen ve sevgi mevcuttu. O kendisinde bir arada var olması mümkün olmayan tek bir şeyden daha fazla olandır." yorumunu yapar.[163] O'nda mesrur olup O'nunla varlık bulmak ister. Fakat onun muhabbetinden haberdar olmayan kaba bir halk vardır karşısında.[164] Hallâc, aşkı bir zevk ve haz olarak değil, elem ve azap olarak görür ve aşığın sevgilisi uğruna en acı ızdırabı tereddüt etmeden göze alması gerektiğini düşünür. Onun, "Aşk namazı için abdest ancak kanla alınır."[165] ifadesi bu anlamda önemlidir. Hallâc'da aşk, özü, sırrı kavratan gerçektir. "Aşk'tan mest olanlarla birlikte ol, sen de divane ol! Özü kavra, sırra er ki, dağlar tepeler arasında uçabilesin; kavrayış dağlarında, selam tepelerinde" diyerek insanı kendi varoluşunun ötesine taşır.[166] Hallâc, sevgiyi ezeli bir nitelik olarak tanımlar; bu nitelik aynı zamanda karşısında bulunulan varlığın da bir niteliği-

160. Hallâc, *Dîvân*, s. 21
161. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 38.
162. L. Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 169.
163. Giuseppe Scattolin, "İslam Tasavvufunda Allah Sevgisi", (Çeviren: Ali Galip Gezgin), *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 5, Ankara, 2001, s. 336.
164. L. Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 77.
165. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-Evliya*, s. 535; L. Massignon, *Passion*, II/262.
166. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 34.

dir. Bunu ise, "Sevgi, ezeli bir niteliktir, ezeli bir inayettir. Bu ezeli nitelik olmasaydı ne imanı tanıyabilirdin, ne de Kur'an'ı" şeklinde ifade etmiştir. Bir tefekkür esnasında Hallâc, Allah'ın bütün sıfatlarını sevgi yoluyla ihata ettiğini belirterek bunu, "Bu sıfat, O'nun zatının ta kendisiydi." *(Hiye Zâtu Zâtih'î)* diye açıklamıştır.[167] Yoğun bir biçimde yaşanan bu aşk duygusunu ise Hallâc, "Senin aşkını bütün varlığımla kucakladım, ey benim Velayetim! O kadar yoğun gösterdin ki Kendini, bende tezahür eden Sen'den başkası bir şey değil" şeklinde ifade eder.[168] Aşk, ezelî bir nitelik olunca insanın Tanrı'yı sevmesi ve O'na aşık olması sonradan kazanılan bir şey olmaktan çıkar. Tam tersine, o insanın fıtratında potansiyel olarak bulunan bir maya olup, tasavvufî hayat ve *riyâzât* onu keşfederek aktif hale getiren bir süreç olmaktadır. Denebilir ki, Hallâc'ın haykırdığı ve uğrunda canını verdiği *ene'l-hakk* mücadelesi, "aşk"tan bağımsız olarak anlaşılamaz. Aşk, sûfî vahdet ehlinin yolunu aydınlatan bir fenerdir. Onların varlık problemi tevhîd, varlık mertebeleri, yaratılış ve tecellî, zaman, âlem gibi konular etrafında şekillenir. Sevilen seveni birtakım eleme düçâr eder ki sonunda: "Eridim, tükendi benimle fenâ/Yok oldum da ancak ulaştım sana"[169] der. Bu hal sâliklerin birçoğuna ârız olabilir. Araştırmacılar bu gibi şeylere "sembol, teşbîh ve temsil" diyerek açıklık getirmeye çalışırlar. Bir varlığın başka bir varlıkla bu şekilde birlik teşkil etmesi *ittihad* değildir diyerek Hallâc'ın sözlerini de bu çerçevede değerlendirilir.[170] Aşkın, vuslat için bir araç ve varlığa işaret eden duyguların tezahürü, içinde bir sırrı barındırdığı, aynı zamanda marifetle benzer şekilde bilgi içerdiği yönündeki değerlendirmeler çerçevesinde, Hallâc'ın aşk duygusunun, belirlenmiş herhangi bir kalıbın dışında olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ma'rifet Anlayışı

Hallâc'ın, bilgi ve ilim yerine *ma'rifet*'i kullanır; bazen de *sırr, mana, beyan, delil, fikir, aklî teemmül*[171] sözcüklerini tercih eder ve ilim ehlinin tecrübelerine kaynaklık eden yetilerin varlığından bahseder.[172] O, "Akıl gözüyle düşün, bendeki bu varlık nedir, neyi vasfediyorum. Aklın kulakları ve gözleri, hissiyatı vardır."[173] şeklinde bir benzetme ile nesnel alana ait tecrübemize tanık-

167. L. Massignon, *Passion,* I/604.
168. L. Massignon, *Passion,* I/286.
169. Hallâc, *Dîvân,* s. 26.
170. Tıblavî Mahmud Sa'd, *İbn Teymiye'de Tasavvuf, s.* 105.
171. Hallâc, *Dîvân,* Bkz, s. 25, 27, 33, 42, 69, 79, 82.
172. Hallâc, *Dîvân,* s. 22.
173. Hallâc, *Dîvân,* s. 32.

lık edecek yetileri sıralar; bu alana ait bilgiyi sakin denize, onun dışındaki alana ait bilgiyi ise tehlikelerle dolu denize benzetir.[174] Onun bilgi konusundaki vurgusu daha çok hakikat alanına ilişkindir ve o hakikat alanına ait bilgiyi ise gerçek anlamıyla Peygamber'in bildiğini vurgular.[175] Peygamber'in bu alana ait bilgisinin, onun doğrudan şehâdetine dayandığını belirtir ve bu bilginin aklın idrâkini aştığını ifade eder.[176] Hallâc'a göre, *ma'rifet* olarak ifade edilen hakikat alanına ait bilgi, insanın kavrayışını aşar. Zira insan kavrayışı sınırlıdır, dolayısıyla hakikate ulaşması oldukça zordur. O, bunu, "Hakikat ilmi, ya da bilgisine erişmek zordur; Hakikatin hakikatini anlamak ise, daha zordur."[177] şeklinde ifade eder. Tasavvufî düşüncede bilgi, *ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* şeklinde üç gruba ayrılmıştır.[178] Bu ayırımı Hallâc'ın da kullandığını görmekteyiz. Hallâc, aleve koşan, sonunda yanıp kül olan ve gerçeğin bilincine varan kelebeğin durumunu şöyle tasvir eder: "Kelebek uçtu, döndü, eritti kendini ve yok oldu ortalardan. Resimsiz, cisimsiz, isimsiz, unvansız hale geldi. Artık ne için dönecekti şekillere! Vuslattan sonra hangi hâl var ki döne! Bakışa ulaşan, kulak vermez habere. Ve bakılması gerekene ulaşan aldanmaz bakışa."[179] Kelebeğin amacı, ne sembolik anlamda ışık ne de sıcaklıktır; gerçek hakkında bilgi vermek için, bir daha dönmemek üzere kendini alevlere bırakmak, mükemmelliğe ermek, başka bir ifade ileHakikat'le bir olmaktır.[180] Bu metafor, tasavvufta *hakka'l-yakîn* olarak ifade edilen bilgi düzeyine işaret olarak görülebilir. *Hakka'l-yakîn,* yaşayarak elde edilen bilgidir. "Ve o gerçekten katî bilginin ta kendisidir (*inne hâze lehüve hakku'l-yakîn)*"[181] ayetini Hamdi Yazır bu bilgi düzeyine işaret ettiği şeklinde yorumlamaktadır.[182] Aslında Hallâc'ın, kelebeğin durumundan bahsederken kendi tecrübelerini dile getirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Hallâc'ın, Mûsâ'nın Tur'da yaşamış olduğu tecrübe ile Peygamber'in miraçta yaşamış olduğu tecrübeyi kıyasladığını görüyoruz. O, Hakikati tecrübe etme noktasında Peygamber'i en üst seviyede görmekte, Mûsâ'nın tecrübesini doğrudan bir tecrübe ve bilgi sahibi olma olarak değerlendirmemektedir. Hallâc bunu şöyle ifade ediyor: "Mûsâ bile doğrudan değil dolaylı bilgiyle hoşnut kılındı. Muhammed ile arasındaki fark bilinsin diye. Onun için Mûsâ, size

174. Hallâc, *Dîvân,* s. 22
175. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 11.
176. Hallâc, *Tavâsîn* s. 13.
177. Hallâc, *Tavâsîn* s. 16.
178. Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri,* (Tercüme: Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981, s. 32.
179. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 16.
180. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 17.
181. Kur'an, *56/95.*
182. M. Hamdi Yazır, *Hak Dînî Kur'an Dili,* (Sadaleştirenler: İ. Karaçam, E. Işık, N. Boleli, A. Yücel), Azim Yayıncılık, 1992, İstanbul, VII/413.

belki bir haber getiririm dedi. Muhammed'in bilgisi ise, ne Tur'dan, ne ağaçtan, ne de semadandır."[183] Hallâc'ın önemle üzerinde durduğu bilgi şekli bizzat müşahede ederek, yaşayarak elde edilen bilgidir. Sözgelimi, Mûsâ'nın Tûr'da yaşadığı tecrübeye dayanan Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgisi, tam bir bilgi değildir; ona göre, Hakk'ın varlığına ilişkin kesin bilgi içeren tek bir tecrübe vardır; o da Peygamber'in *mi'rac* tecrübesidir. Diğerleri Hallâc için Hakk'ın varlığına ait anlatımlardan oluşan birer bilgi türüdür. Hallâc'ın, "Safa Tâsîni"nde: "Hakikate yâr olunca, eşi, dostu, çoluk çocuğu terk etti. Oysaki ötekileri doyurmuştu haber. İstememişlerdi nazar."[184] diyerek bilgi konusuna *nazar* ve *haber* kavramlarıyla farklı bir yorum getirdiğini görüyoruz. *Nazar,* bizzat tecrübe edilen, sûfîlerin *hakka'l-yakîn* dedikleri düzeye; *haber* ise, *ilme'l-yakîn* olarak isimlendirilen düzeye karşılık gelir. Bu anlamda Hallâc, Mûsâ'nın bilme isteğini *hakka'l-yakîn* arzusu olarak yorumlar; ama onun yaşadığı tecrübeyi tam anlamıyla *nazar* içerikli bir bilgi olarak değerlendirmez. Hallâc, bizzat tecrübe edilen, yaşanan bilgiyi, yani *nazarı* önemser. Bu bilgide bir buluşma ve kavuşma söz konusudur. O, aynı zamanda benliğin coşkun bir arzusunu da yansıtır. Hallâc, *haber* ile bilgi sahibi olanı *mühtedî, nazar* ile bilgi sahibi olanı ise *muktedî*, yani sevdiğinin yoluna baş koyan olarak niteler. O, insanların genellikle *nazarı* değil, *haberi* tercih ettiklerini, onu güvenilir bir sığınak olarak gördüklerini belirtir.[185] Hallâc'ın, bu ifadesiyle hakikatin sadece tezahür eden yönüne ilgi duyan insanların durumunu anlatmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Hallâc, ma'rifetin konusu olan Hakikate giden yolun, ince ve dar, ateş ve uçurumlarla çevrili olduğundan bahseder. Dolaysıyla o, bilginin sadece bu alana girebilenler tarafından elde edilebileceğini, bu bilgiye ulaşacak kişinin birtakım hazırlıklara ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu alana girmek isteyen kişinin *kırk makamı* aşması gerektiğini söyler ve bu kırk makamı *edeb, acep, taleb, hidayet...* şeklinde sıralar.[186] Her makamın iki ilmi vardır; ve bunlardan biri kavranabilir, diğeri ise kavranamaz. Hallâc'a göre, bu makam sahipleri *safa ehli* ve iç temizliğini gerçekleştirmiş kişilerdir.[187] Hallâc, hakikatin bilgisine ulaşamayan kişiyi *berrânî* diye niteler. *Berrânî*, dışta kalan, *yabancı* ve mahrem bölgeye giremeyen, yani hakikati göremeyendir. O kendisini zındıklıkla suçlayanların tutumunu da berranî bir tavır olarak görür. Bu düşüncesini ise, "İnkârcı, berrânî dışta kalan dairededir; görmeyince beni, inkâr eder halimi; ve zındık diye adlandırır beni, yalnız kötülükle anar ismimi" şeklinde dile getirir.[188] Hallâc, "Dai-

183. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 22.
184. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 23.
185. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 24.
186. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 21.
187. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 22.
188. Hallâc, *Tavâsîn,* s. 27.

re Tâsîni"nde iç içe üç daireden bahseder ve bunları aynı zamanda bilgi düzeyleri şeklinde izah etmeye çalışır. O, en içtekinin ortasında bulunan noktayı hakikatin kendisi olarak tanımlar. Hakikatin sırrına erenlerin *hayret* duygusu yaşadıklarını, dolayısıyla hakikatin manasının *hayret* olduğunu belirtir. Hallâc'ın *hakîkat* diye tarif ettiği şey *Hakk'a delalet edendir*. Dolayısıyla, hakikatin şekillerle vasfedilemeyeceğine işaret eder. Hallâc, en içteki daireyi hakikatin bilgisinin bulunduğu alan olarak tanımlarken bu bilgiye sahip olana da *haremî* der. Hallâc'a göre, gerçek anlamda *haremî* olan, yalnızca Hz. Peygamber'dir. Onun yorumuna göre, *haremî* olan başkalarına kapalı olan alana nüfuz edebilir. Bunu söylerken kendisinin de bu bilgi yöntemini arzuladığını belirtir.[189] *Haremî*, *berrânî* gibi ifadeler Hallâc'ın düşüncesinde özel bir yeri olan kavramlardır. Bunlara özel birtakım anlamlar yüklediği görülmektedir. Bu durum Hallâc'ın düşünce derinliğini ortaya koyar. Daire, daire içindeki nokta, noktanın neye karşılık geldiği ile ilgili birtakım tanımlamalar yapması, Hallâc'ın felsefî tartışmalardan haberdar olmadığı yönündeki eleştirileri geçersiz kılmaktadır. Hallâc'a göre bilgi, Hakk ile olan ilişki düzeyine bağlıdır. O, yaşadığı tecrübeyi "Hakk benimle konuştu, bilgimi kalbimden dilime çıkardı, beni kendisine yaklaştırdı. Uzaklığımdan sonra beni makbul, seçilmiş kıldı" şeklinde dile getirir.[190] Tasavvufî yaklaşımda kalp ya da gönül farklı bir bilgi düzeyine kaynaklık eden bir yetidir. Hallâc'ın "*kalbimden dilime*" derken bunu vurguladığını söyleyebiliriz. Kalbî bilgi, Hallâc'ın önemle üzerinde durduğu bir bilgi çeşididir. O bu konuda şöyle der: "Kalbini dinle, güvenilir birinden geleni, idrakinle kavra bunları ayırt etmek ihsandır."[191] Hallâc'a göre, kalbin görme yetisi vardır ve bu yeti insana hakikati müşahede yöntemiyle kavratır ve "Kalbî bilgi"nin mahalli göğüs boşluğundaki et parçası değildir. O, nesnel bir şeye inhisar edilemez.[192] Kalp aynı zamanda ilahî aşk ve tecellînin merkezidir. Sufiler için nihaî hakem kalptir. Gerçi bazen ayrıma giderek bilgiyi kalbe, ilahî aşkı ruha, tecellîyi de sırra hasrettikleri görülmektedir.[193]

Açıkça anlaşılacağı üzere Hallâc, bilgi kaynağı olarak kalbe öncelik verirken duyusal verilere dayanan aklî bilgiyi inkâr etmez. Yaptığı târif ve tanımlarda akli bilgi alanını ihmal etmez. Hatta o, duyusal tecrübeyle kalbî tecrübeyi birlikte ele alır ve bu şekilde elde edilebilecek olan bilginin bize Hakikati kavratacağını ifade eder. Bilgi kuramı açısından Hallâc'ın sezgici olduğu iddia olunmuştur. Klasik Aristoteles mantığı karşısında sezgiye dayalı bilgi edinme yöntemini Hallâc'a bağlayanlar çoktur. Sezgide bilginin sujesi olan "*ben*", bil-

189. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 28.
190. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 24.
191. Hallâc, *Dîvân*, s. 22.
192. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 73.
193. Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Devrim*, s. 276.

ginin nesnesiyle doğrudan, aracısız iletişim kurmakta, onu tanımaktadır. Oysa, Aristoteles mantığında, "kıyas" denilen yöntemle, aşama aşama bilgiye ulaşılır.[194] O, aslında bilinmek ve tanınmak istenen Hakk'ın, tüm çabaların ötesinde, bütün yetileri aşan bir bilme türüyle bilineceğini ve bilgi olarak gözüken şeylerin *îmâ* ve *işâratten* başka bir şey olmadığını belirtir. "Kendini nasıl tanımlıyorsa öyle bildim O'nu" diyeni ise, haberle yetinmiş olmak ve izi görmeden konuşmakla itham eder.[195] Hallâc, bizzat tecrübe etmenin ötesinde kalan tüm çabaları kendince yetersiz görmektedir ve "Hakk'a delâlet eden bilgi, insanın tüm imkân ve yetilerini aşmaktadır." yargısını önemle vurgulamaktadır. Yukarıdaki ifadelerden Hallâc'ın yaklaşımının ne olduğu yeterince anlaşılmaktadır. Hallâc, ârifi "gören" olarak nitelerken, mâ'rifetin konusu olan *mârufun* ise görünenin ötesinde, zâhirî olanın gerisinde olarak tarif eder.[196] O, mâ'rifeti yaratılmış olanlardan uzak ve onlardan ayrı olarak tanımlar ve duyuların onu idrak edemeyeceğini savunur.[197] Hallâc bunu şöyle ifade eder: "Mâ'rifetin ilgisi yok genişlik ve uzunlukla; o yerde ve semada yerleşik değildir. O zâhirde bâtında da yer almaz."[198] Bu ifadeleri ile Hallâc'ın Hakk ve hakikate dair bilgiyle diğer bilgi türünü ayırdığını ve farklı kriterlerle ele alınmaları gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Çünkü onun öne çıkardığı *mâ'rifet* diğer bilgi çeşidinden farklı bir içeriktedir.

DEĞERLENDİRME

Ene'l-hakk; ontoloji, epistemolji ve aşk içerimleri olan bir ifadedir. Ancak, Hallâc'ın bu ifadesi, onu eleştirenler tarafından kendi varlığını öne çıkarmak ve ilahlık iddiasında bulunmak olarak değerlendirilmiştir. Onlara göre bu, en açık anlamıyla zındıklıktı; dolayısıyla, Hallâc'a verilen ceza doğru ve yerindedir. Ancak, Hallâc'ın varlık konusundaki görüşleri bir bütün olarak ele alındığında, böyle bir sonuca varmak güçtür; çünkü o, ilahlık iddiasında bulunmak bir yana, kendi varlığını öne çıkarmayı bile ileri bir iddia olarak görmektedir. Nitekim o, bu ifadeyi söyleyenin kendisi olmadığına işaret ederken "çalıdan gelen ses" örneğini vermektedir.

Hallâc'ın, varlık konusundaki ifadeleriyle, Tanrı'yı herkesten daha fazla tenzîh eden bir tavır içinde olduğunu çok açıktır. Onun itirazı, sadece ifade bo-

194. L. Massignon, *Passion,* I/314.
195. Hallâc, *Tavâsîn*, ss. 70–72.
196. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 74.
197. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 77.
198. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 74.

yutunda kalan bir varlık tasavvurunadır; çünkü o, varlığı kendi yaşamından ve düşüncelerinden soyutlayarak ele almaz. Hallâc'ın tasavvur ettiği Tanrı, eylemlerinin ve düşüncesinin odağında, soyut olmaktan ziyade tecellîsi ile hayatın sürekli içindedir. Kur'an'daki bazı ayet-i kerimeleri ve Peygamber'in bazı sözlerini Hallâc, düşüncelerini temellendirmede destek olarak kullandığını görmekteyiz.

Ene'l-hakk ve benzeri ifadeleri *şathiye* diyerek bir tarafa atmak da en az katı rasyonalist tutum ve salt ampirist yaklaşım kadar eleştiriye açıktır. Kanaatimizce bu tür yaklaşımlar, sözkonusu ifadelerin içeriğini tam olarak idrak edememekten kaynaklanmaktadır. *Ene'l-hakk* ve *mâ fi`l-cübbeti* gibi ifadelerin ortaya çıkarmış olduğu tecrübeler, düşünce ve aklın sınırlarını aştığı için, bu tecrübe alanlarına ait gerçekleri ifade etmekte sıradan dil yetersiz kalmaktadır. Yaşanan tecrübenin ürünü olan ma'rifetin doğrudan ifade edilememesi ise, bu tecrübenin mahiyeti ile alakalıdır; çünkü bu tür tecrübeler; derin, kuşatıcı/kavrayıcı ve varoluşsaldır. Öyle anlaşılmaktadır ki çağları aşan bir feryad şeklinde günümüze ulaşan *ene'l-hakk* ifadesi, üzerinde daha çok tartışma yapılacak bir mesele olarak kalmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns, Evliya Menkıbeleri,* (Tercüme ve Şerhi: Lâmiî Çelebi, Haz: S. Uludağ-M. Kara), Ma'rifet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2001.

Afîfî, Ebu'l-Ala, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Devrim,* (Tercüme: H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün), Risale Yayınları, İstanbul, 2004.

Ahmet Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet,* (Hazırlayan: Hayati Bice), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1994.

Ateş, Süleyman; *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları,* Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, Tarihsiz.

Attâr, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-Evliya, Evliya Tezkireleri,* (Çeviren: Süleyman Uludağ), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.

———, *İlâhîname,* (Tercüme: Serkan Özburun), Semerkand Yay., İstanbul, 1988.

Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatib, *Târihu Bağdâd,* (I-XIV), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz.

Birand, Kamuran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi,* AÜİF Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 1987.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Muhtasar Rûhu'l-Beyân,* (Tercüme: İsmail Öz), İstanbul, 2004.

Cebecioğlu, Ethem, "Şatâhat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme", *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 17, Ankara, 2006.

———, "Hallâc-ı Mansûr", *AÜİF Dergisi*, Cilt: XXX, Ankara, 1988.

Erdem, Hüsamettin, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücud*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

Gazali, Muhammed Ebu Hamid, *Mişkâtu'l Envâr*, (Tercüme: S. Ateş), İstanbul, 1994.

———, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, (Ter.: Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1989.

———, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*, (Çeviren: Hilmi Güngör), MEB Yayınları, Ankara, 1994.

Giuseppe Scattolin, "İslam Tasavvufunda Allah Sevgisi", (Çeviren: Ali Galip Gezgin), *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 5, Ankara, 2001.

Güngör, Zülfikar, "Tahiru'l-Mevlevî'nin Hallâc-ı Mansûr'a Dair Risalesi", *AÜİFD*, Sayı: XXXIX.

Hallâc, Hüseyin b. Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsîn*, (Tahkik ve Neşr, L. Massignon), Paris, 1913.

———, *Dîvânu'l-Hallâc*, (Tashih ve Neşr: Kamil Mustafa eş-Şeybî), Bağdat, 1974.

———, *Ahbâru'l-Hallâc*, (Derleme ve Neşr:L. Massignon), Paris, 1957.

Hucvîrî, Ali b. Osman b. Ali, *Keşfu'l Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, (Tercüme: Süleyman Uludağ), İstanbul, 1982.

Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (Tercüme: İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2003.

İbn Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye* (I-IX,), (Hazırlayan: Ahmed Şemseddin), Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1999.

———, *Fena Risalesi*, (Türkçesi: Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekr *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zamân*, I-VIII, (thk: İhsan Abbas), Dâru's-Sakâfe, Beyrut, 1968.

İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1992.

İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978.

İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa, Metafizik*, (Çeviren: Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

———, "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Derleme ve Tercüme: Eden: Mahmut Kaya), İstanbul, 2003.

İbn Teymiyye, *Hüseyin B. Mansûr el-Hallâc*, (Tercüme: Mikail Bayram), Konya, 2003.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Târihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, Beyrut, 1992.

http://katalog.cumhuriyet.edu.tr/yordambt/liste.php?-skip=0&-max=10&-cAlanlar=%C4%B0BN%C3%9C%27l-CEVZ%C4%B0%2C+EB%C3%9C%27l-FEREC+CEMALEDD%C4%B0N+ABDURRAHMAN+b.+AL%C4%B0%2C+597+%2F120

İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Tercüme: Ahmet Asrar), İstanbul, 1995.

———, *Cavidnâme*, (Tercüme: Halil Toker), İstanbul, 2002.

Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yay., İstanbul, 2007.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*.

Kuşeyrî, Abdulkerim; *Kuşeyri Risalesi*, (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), İstanbul, 1981.

Litvak, Stuart, *Sûfizm: Bilgelik Arayışında Tasavvuf Yolu*, (Tercüme: Nur Yener), İstanbul, 2003.

Massignon, Louis, *The Passion of Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, (Translated from

the Faranch: Herbert Mason), Princeton University Press, New Jersey, 1982.

———, "İslam Düşüncesinde Zaman", (Çeviren: M. Akbaş), *ÜAİF Dergisi*, Cilt: XL/V, Ankara, 2003.

Mevlânâ Celaleddin er-Rûmî, *Fîhî Mâ Fîh*, (Tercüme: A. Avni Konuk, Hazırlayan: Selçuk Eraydın), İz Yayıncılık, 6. Baskı, İstanbul, 2006.

———, *Mesnevi*, (Haz: Adnan Karaismailoğlu), Yeni Şafak Kültür Armağanı, İst., 2004.

Muhammed İbn Münevver, *Tevhîdin Sırları*, (Çeviren: Süleyman Uludağ), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbu't-Tavâsîn*, 2. Baskı, İst., 1996.

Pala, İskender, *Kitâb-ı Aşk*, Alfa Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2006.

———, *Mir'at*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2004.

er-Rûmî, Mevlânâ Celaleddin, *Fîhî Mâ Fîh*, (Ter: A. Avni Konuk, Haz: S. Eraydın), İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Saîdî, Semir, *Hüseyin b. Mansûr El-Hallâc, Hayâtuhû, Şi'ruhû ve Nesruhû*, Dımaşk, 1996.

Scattolın, Giuseppe, "İslam Tasavvufunda Allah Sevgisi", (Çeviren: A. Galip Gezgin), *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 5, Ankara, 2001.

Schimmel, Annamarie, *Sind Halk Şiirinde Hallâc'ı Mansûr*, (Tercüme: Sofi Huri), İstanbul, 1969.

———, *Tasavvufun Boyutları*, (Tercüme: Ender Gürol), Adam Yay, İstanbul, 1982.

Sing, Darshan, "Cüneyd ve Hallâc'ın Sünnet, Ahval ve Makamat a Karşı Tutumları", Çeviren: A. C. Haksever), *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 4, Ankara, 2000.

Skirbekk, Gunnar-Gijle, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çeviri: E. Akbaş-Ş. Mutlu), Üniversite Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz.

Sühreverdî, Ebu Hafs Şihabeddîn Ömer, *Avârifü'l Meârif*, (Tercüme: H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz), Vefa Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Sülemî, Ebu Abdirrahman, *Tabakatu's- Sûfîyye*, Kahire, 1986.

———, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, (Terc: Süleyman Ateş), A. Ünv. Basımevi, Ankara, 1981.

Şârânî, Ebu'l-Mevâhib Abdülvehhâb, *Tabakat-u-Kübra*, Beyrut, Tarihsiz.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir *Târihu't-Taberî (Tarihu'l-Umemve'l-Mülük)*, I-XI, (Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fazl), Beyrut, 1967.

Tıblavî, Muhammed Sa'd; *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, (Ter: Ali Durusoy), İstanbul, 1989.

Uludağ, Süleyman, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, Cilt: XV, İstanbul, 1997.

Yazır, M. Hamdi, *Hak Dînî Kur'an Dili* (I-X), (Sadeleştirenler: İ. Karaçam-E. Işık-N. Boleli-A. Yücel), Azim Yayıncılık, İstanbul, 1992.

Yesevî, Ahmet, *Dîvân-ı Hikmet*, (Hazırlayan: Hayati Bice), 4. Baskı, TDVY, Ankara, 2005.

Yetkin, Şerare, "Abbasiler", *DİA*, İstanbul, 1998.

Yunus Emre, *Yunus Emre Dîvânı*, (Neşreden: Burhan Toprak), İstanbul, 2004.

ABDÜLKÂDİR GEYLÂNÎ

Dilaver Gürer*

HAYATI

"El-Gavsü'l-A'zam", "el-Bâzü'l-Eşheb" gibi lakaplarıyla da meşhur olan Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Mûsâ el-Geylânî el-Hanbelî 470/1078 yılında, bugün İran'ın kuzeyinde, Hazar Denizi'nin güneyinde bulunan Geylân bölgesinin Büştîr kasabasında dünyâya gelmiştir.[1] Anne-babasının dindar ve tasavvufî bir yaşama sâhip ailelere mensup olduğu kaydedilir. Kendisinin hem seyyid, hem de şerîf olduğunu gösteren silsileleri vardır.

On sekiz yaşında iken, memleketinden ayrılarak, ilim tahsili yapmak üzere devrin ilim, kültür, ticâret, siyâset ve hilâfet merkezi olan Bağdat'a gitmiştir. Orada bilhassa fıkıh, akâid, hadîs ve edebiyât sahalarında zamanın meşhur hocalarının ders halkalarına katılarak tahsilini ikmâl etmiş ve Kur'ân'ı hıfzetmiştir.

Bağdat'ta bir yandan ilmî tahsilini devam ettiren Abdülkâdir Geylânî, diğer yandan tasavvufî eğitimini de ihmal etmemiş ve zaman zaman Bağdat harâbelerine çekilerek nefis terbiyesi ve tezkiyesine ağırlık vermiştir. Onun bu inzivâ hayatı kendi ifadesiyle 25 yıl kadar sürmüştür.[2] Bu esnada 513/1119 yılında, melâmet

---

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

1. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut, 1986, I/426; Ebû Tâhir Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Mısır, 1332, I/372.
2. Alî b. Yûsuf eş-Şattanûfî (İbn Cahzam), *Behcetü'l-Esrâr ve Ma'dinü'l-Envâr*, Mısır, 1304, s. 85.

meşrebine de sâhip olduğu anlaşılan sûfî Ebu'l-Hayr Ebû Abdullâh Hammâd b. Müslim ed-Debbâs (ö. 525/1130) ile karşılaşmış ve onun sohbetlerine katılmıştır.[3] Hammâd'ın yanında bir süre tarîkat ilmi (tasavvuf) ile meşgul olduktan sonra, aynı zamanda fıkıh hocası ve medrese sâhibi olan Ebû Sa'd el-Muharrimî'den "hırka-i tarîkat" giymiştir. Abdülkâdir Geylânî, Ebû Sa'd el-Muharrimî'nin vefâtından sonra onun hem medresesinin hem de tarîkatinin başına geçmiştir.[4]

İlmî ve tasavvufî dirâyeti herkes tarafından günden güne artarak kabul edilen, büyük hüsn-i kabul gören âlim ve şeyh Abdülkâdir Geylânî, öğrencilerinin dinî ilim öğretimini medresesinde, müridlerinin eğitimini ise ribâtında yapmıştır. Abdülkâdir Geylânî Hanbeliyye mezhebinin önde gelen imamlarından birisi olarak da kabul edilir. Ancak, bazı kaynaklarda onun Hanbeliyye ve Şâfiiyye mezhebine göre fetvâ verdiği, dolayısıyla Hanbelîlerin olduğu kadar Şâfiîlerin de imamı olduğu zikredilir.[5]

Gençlik yıllarında bir müddet evlenmemiş, sonra -kendi ifadesiyle- Hz. Peygamber'in işâreti üzerine[6] evlenmiş, dört hanımından 22'si kız olmak üzere toplam 49 çocuk dünyaya gelmiştir.[7] Ancak kaynaklardan, bu çocuklardan sâdece bir kız ve 15 civârında erkek çocuğun hayatta kaldığı, diğerlerinin küçük yaşlarda öldüğü anlaşılmaktadır. Şeyhin tasavvuf ve din anlayışının İslâm dünyasının dört bir yanına intişâr etmesinde ve büyük bir tarîkat hâline gelmesinde çocuklarının ve torunlarının katkıları büyüktür.

Geride birçok eser, fikriyâtını devam ettirecek bir nesil, binlerce talebe ve mürîd bırakan Abdülkâdir Geylânî, 91 yaşında iken 8.4.561/16.2.1166 tarihinde, bir Cumartesi gecesi Bağdat'ta vefât etmiştir.[8]

---

3. *A.g.e.* s. 20.
4. *A.g.e.* s. 106; Zeyneddîn Ömer İbnü'l-Verdî, *Tetimmetü'l-Muhtasar*, tahk.: Ahmed Rif'at Bedrâvî, Beyrut, 1970, III/111; Afîfeddîn Abdullâh el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, Beyrut, 1970, III/353.
5. Şattanûfî, *Behcetü'l-Esrâr*, s. 118; Muhammed b. Yahyâ et-Tâdifî, *Kalâidü'l-Cevâhir*, Mısır, 1303, s. 9, 48.
6. Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Beyrut, 1966, s. 167; Abdurrahmân b. Îsâ es-Sincârî, *es-Subhu's-sâfir*, Kâhire Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Târih, nr.: 1850, mikrofilm nr.: 35489, vr.9[a]; Tâdifî, *Kalâidü'l-Cevâhir*, s. 52.
7. İbnü'n-Neccâr, *el-Müstefâd*, tah.: Muhammed Mevlûd Halef, Beyrut, 1986, s. 307; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tah.: Şuayb el-Arnavûd, Beyrut, 1985, XX/447.
8. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, tah.: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut, 1992, XVIII/173; İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut ts., I/299. Abdülkâdir Geylânî'nin hayâtı hakkında daha fazla bilgi ve kaynaklar için bkz. Dilâver Gürer, *Abdülkâdir Geylânî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul-2002, s. 53-179; Fâdıl Geylânî, *Nehru'l-Kâdiriyye*, terc.: Dilaver Gürer-Abdülaziz Geylani, İstanbul, 2013, s. 63-77; Süleyman Uludağ, *"Abdülkâdir-i Geylânî" D.İ.A.*, İstanbul 1988, I/234-239.

ESERLERİ

Kütüphânelerimizde Abdülkâdir Geylânî adına kaydedilmiş 50 civarında eser bulunmaktadır. Bunlar arasında ise *el-Gunye li Tâlibî Tarîkı'l-Hak, el-Fethu'r-Rabbânî, Cilâü'l-Hâtır* ve *Fütûhu'l-Gayb* onun dînî ve tasavvufî görüşlerini ortaya koyması açısından en önemlileridir. Bu eserlerden ilki teliftir, diğerleri ise vaaz ve sohbetlerinden derleme şeklinde meydana gelmiştir.

El-Gunye, fıkıh, akâid ve tasavvufla ilgilidir. Klasik bir ilmihâl kitabı mâhiyetindedir. Eserde fıkhî konular Hanbeliyye mezhebine göre açıklanır. Akâidle ilgili konular selefî bir anlayışla "*Fî Ma'rifeti's-Sâni*'" bölümünde, tasavvufla alâkalı mevzûlar ise daha çok, kitabın sonundaki "*Âdâbu'l-Mürîdîn*" bölümünde, sünnî bir tasavvuf anlayışı çerçevesinde işlenir.

Brockelmann'ın *Sittîn Mecâlis* adıyla Kâhire'de h. 1281 yılında basıldığını belirttiği[9] *Cilâü'l-Hâtır fi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, bâzı çalışmalarda "*el-Fethu'r-Rabbânî*'nin 57. ve 59. bölümlerinin bir araya getirilmiş şekli"[10] olarak tanıtılır ki, bu doğru değildir. *Cilâü'l-Hâtır*, Abdülkâdir Geylânî'nin vaazlarını bir araya getiren *el-Fethu'r-Rabbânî* gibi müstakil bir derleme kitaptır ve *el-Fethu'r-Rabbânî*'nin âdetâ bir devamı niteliğindedir.

Abdülkâdir Geylânî'nin önemli eserlerinden bir diğeri de *Fütûhu'l-Gayb*'dir. Oğlu Abdürrezzâk'ın onun sohbet, vaaz ve hutbelerinden derlemiş olduğu 78 bölümlük (konu başlığı) bir kitaptır. Eser İbn Teymiyye tarafından "*Şerhu Kelimât min Fütûhı'l-Gayb*" adıyla şerhedilmiş, bu şerh *Câmiu'r-Resâil* (Cidde 1984, 71-189) içinde yayınlanmış ve üzerinde T. Michel tarafındanda *"İbn Teymiyye's Sharh on the Futûh al-Ghayb of Abd al-Qâdir al-Jîlânî"* adıyla bir çalışma yapılmıştır (*Hamdard Islamicus,* sayı: 4, 3-12).

Esâsen Abdülkâdir Geylânî'nin bunlardan başka da eserleri vardır ki, bunları üç gruba ayırarak sâdece isimlerini zikretmekle yetinmek istiyoruz:

1. Nesirler: *El-Mektûbât, Sırru'l-Esrâr, es-Sirâcü'l-Vehhâc fî Leyleti'l-Mi'râc, ed-Dürerü's-Seniyye, Tenbîhü'l-Gabî, el-Muhtasar fî İlmi'd-dîn, el-Usûlü's-Seb'a, Usûlü'd-dîn, Risâle fi't-Tevhîd, el-Akîde (el-Akâid).* Şeyhe âit 28 adet irili ufaklı risâle tarafımızdan derlenerek, *Risâleler* adıyla yayınlanmıştır (İstanbul, 2008).
2. Şiirler: Onun şiirleri *Dîvân* adı altında bir araya getirilerek Yûsuf Zeydân tarafından tahkikli bir şekilde basılmıştır (Kâhire, 1990).

---

9. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratür Supplementband (GAS)*, Leiden, 1937, I/778.
10. D. Samuel Margoliouth, "*Abdülkâdir el-Cîlî*" *İ.A.*, İstanbul, 1993, I/8 1; Uludağ, "*Abdülkâdir-i Geylânî*" I/236.

Bunun hâricinde Abdülkâdir Geylânî'ye âit, *el-Kasîdetü'l-Ayniyye, Reşfü'l-Müntehilîn, el-Esmâü'l-Hüsnâ, el-Hamriyye, el-Ümmiyye, et-Tâiyye, el-Lâmiyye, et-Tasavvufiyye, Hamse-i Geylânî, el-Vesîle* gibi farklı isimlerde bazı şiirler de bulunmaktadır.

3. Virdler, hizbler, duâlar: *Es-Salavât, el-Kibrîtü'l-Ahmer fi's-Salâti ale'n-Nebî (s.a.v.), Da'vetü'l-Celâle, el-Kenzü'l-A'zam, Duâu Fethi'l-Basâir, ed-Delâil (es-Salâtü'l-kübrâ), el-Evrâd, Hızbü Beşâiri'l-Hayrât, Hızbü't-Tazarru' ve'l-İbtihâl (İbtihâlü'ş-Şeyh Abdilkâdir), el-Hızbü's-Sağîr, Hızbü'l-Hıfz, Hızbü'n-Nasr* şeklindedir. Bunların çoğu İsmâîl b. Muhammed Saîd el-Geylânî el-Kâdirî tarafından *el-Füyûzâtü'r-Rabbâniyye fî'l-Evrâdi'l-Kâdiriyye* (İstanbul, 1281 h.) ve *el-Füyûzâtü'r-Rabbâniyye fî'l-Meâsir ve'l-Evrâdi'l-Kâdiriyye* (Beyrut, ts.) isimleriyle biraraya getirilmiştir.
4. Tefsir: Kaynaklarda şeyhin *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (Miskü'l-hıtâm)*[11] veyâ *Havâssu'l-Fâtihati'ş-Şerîfe* (Vatikan, V. 1458)[12] isminde bir tefsîri olduğu kaydedilir. Son yıllarda bulunan önemli eserlerden birisi de, *Tefsîru'-l Cîlânî* adıyla Fâdıl Geylânî tarafından tahkikli olarak basılarak (Beyrut, 2009) Türkçe'ye *Geylânî Tefsiri* adıyla tercüme edilen altı ciltlik *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*'dir. Eser, baştanbaşa ve oldukça orijinal bir işârî tefsirdir.[13]

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Abdülkâdir Geylânî'yi genel anlamıyla "*sünnî bir din âlimi, vâiz ve sûfî*" diye tanımlayabiliriz. Dolayısıyla, onun düşüncelerinin temelinde, her sünnî âlim gibi, Kur'an ve sünnetin olduğunu söyleyebiliriz. O, fikirlerini açıklarken öncelikle âyet ve hadislere dayanır, sonra ümmetin önder şahsiyetlerinden konuyla ilgili örnekler sunar. Ama bu örnekler nadirdir. O daha çok, konuyu âyet ve hadislere dayandırarak kendine özgü ifadeleriyle açıklar. Aynı şeyi vaazlarında da yapar; vaazlarındaki en önemli kaynağı âyetlerdir. Sonra yeri geldikçe hadisleri referans gösterir. Ara sıra da büyük sûfîlerin anekdotlarından örnekler vermek suretiyle, konunun dinleyicinin/okuyucunun zihninde iyice anlaşılmasını sağlar. Fakat fikirlerini dayandırdığı temel unsurlar öncelikle ve ekseriyetle âyetler ve sonra da hadîslerdir.

---

11. Yûnus es-Sâmerrâî, *eş-Şeyh Abdülkâdir el-Geylânî*, Bağdat, ts., s. 16.
12. Brockelmann, GAS, I/778.
13. Abdülkâdir Geylânî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Uludağ, "*Abdülkâdir-i Geylânî*", I/236-237; Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, s. 109-128.

Abdülkâdir Geylânî, bir din âlimi ve bir mürşid-i kâmil olarak dinî ve tasavvufî görüşlerini, düşüncelerini medresesinde ve ribatında verdiği derslerle ve haftada üç defa yapılan sohbetleriyle müritlerine, öğrencilerine ve halka anlatmıştır. Sohbet ve zikir meclislerine geniş halk kitlelerinin yanı sıra ulemâ, sûfiye ve devlet ricâlinden de pek çok kimse katılmıştır. Vaazına gelenlerin sayısının 70 bin dolayında olduğu, bir kerâmeti olarak da mecliste en uzakta bulunan kişinin en yakındaki gibi onun sesini işittiği kaydedilir.[14]

Ünlü sûfî Yûsuf el-Hemedânî'nin 521/1127 yılında Bağdat'ta kendisine yaptığı telkîn ve teşvikler[15] doğrultusunda vermeye başladığı vaazlarının sâdece Müslümanlar üzerinde değil, gayr-i müslimler üzerinde de son derece tesirli olduğunu görüyoruz. Yahudi ve Hıristiyanlardan yüzlerce kişinin onun sohbetini dinleyerek Müslüman olduğu ve on binlerce günahkâr Müslümanın da tövbe ettiği kaynaklarda ifade edilmektedir.[16]

Gerek *el-Gunye* adlı telifinin ilgili bölümlerinde ve gerekse vaazlarından derlenmek suretiyle meydana getirilmiş olan eserlerinde, onun hem tasavvufun ana konularına, hem de tarîkat esaslarına ilişkin görüşlerini parça parça ve bâzan da biraz daha toplu bir şekilde bulmak mümkündür. Onun eserlerinde; zühd, tevbe, takvâ, şükür, sabır, rızâ, sıdk, ihlâs, muhabbet, uzlet, halvet, celvet, kalp tasfiyesi, nefis tezkiyesi, tefekkür, murâkabe, tâat, zâhirî ve bâtınî cihad, hırs, riyâ, tevâzu, havf, müşâhede, ilim-amel ilişkisi, zâhir-bâtın uyumu, zikir ve çeşitleri, irâde, havâtır, ilhâm, şathiye, kurbet, tevhîd, Kitap ve Sünnet'e ittibâ, fenâ-bakâ, îkân, mârifet-irfân-ârif, seyrin aşamaları, vuslat, hakîkat, mâsivâyı terk, kabz-bast, velâyet, evliyâ-enbiyâ, mahv-isbât... gibi nazarî ve pratik tasavvufun temel unsurlarının yanı sıra, Hakk'a açık veyâ gizli îtiraz etmemek, evliyâya hürmet, seyr u sülûk, nâiblik, halkın derecelendirilmesi, ricâl-i gayb (kutup, evliyâ, abdâl, nücebâ), mürîd-murâd, sohbet çeşitleri, şeyh-mürîd ilişkisi, şeyh zarûreti, şeyh çeşitleri, kalp, sır ve ruh gözü, şirk, yalnızca Allâh'a güvenme ve ondan isteme, nefse muhâlefet, şerîat-tarîkat ilişkisi, der-

14. İbnü'l-Verdî, *Tetimmetü'l-muhtasar*, III/108; İbn Hacer el-Askalânî, *Gıbtatü'n-nâzır*, (neşr: Muhammed Sâlim Bevvâb) (*es-Sefînetü'l-Kâdiriyye* içerisinde), s. 28.
15. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII/246; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Mir'âtü'z-zemân*, Haydarâbad 1951, VIII/264; Kutbeddin Mûsâ b. Muhammed el-Yûnînî, *Menâkıbü... Abdilkâdir el-Cîlânî*, Kâhire Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, Târîh Halîm, nr.: 12, mikrofilm nr.: 54673, vr. 92[a]; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XX/444; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, (tahkik: İhsân Abbâs), Beyrut 1973, II/374; Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cinân*, III/348.
16. Bkz. A. Geylânî, *el-Fethu'r-rabbânî*, (neşr: Muhammed Sâlim el-Bevvâb), Beyrut ts, s. 148; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII/173; İbnü's-Sâî, *Târîhu'l-hulefâi'l-Abbâsiyyîn*, Kâhire 1993, s. 128; İbn Kayyım, *Mir'âtü'z-zemân*, VIII/264-265; Sincârî, *es-Subhu's-sâfir* vr.117[b]-118[a]; İbnü'l-Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, Beyrut 1979, III/199.

vişlere hizmet, yakaza hâli, bidâyet-nihâyet, velînin nazarı, nefsânî putlar, helâl lokma yemenin önemi, dünyâ-âhiret dengesi, evliyânın ölümü, ölüm çeşitleri vb. gibi tarîkat esasları da ele alınmış ve işlenmiştir.

Tasavvufî kaynaklarda sıkça rastlanan ve zaman zaman hadîs olarak zikredilen "*Fakirlik küfür olayazdı.*", "*Nefsini bilen Rabbini bilir.*", "*Bir saat tefekkür, bir geceyi ibâdetle geçirmekten hayırlıdır.*", "*Dünyâ sevgisi her hatânın başıdır.*", "*Allâh'ı tanıyanın dili tutulur.*", "*Dünyâ âhiretin tarlasıdır.*", "*Yalan îmânı uzaklaştırır.*", "*Önce dînî ilimlerde derinleş, sonra uzlete çekil.*", "*Ben kalpleri benim için kırık olanlarla berâberim.*", "*İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar.*" gibi rivâyetler onun eserlerinde de kullanılmıştır.

Ne var ki, zaman zaman eserlerinin muhtevâsı kimilerince tenkit konusu edilmiştir. Meselâ İbn Kesîr *el-Gunye* ve *el-Fethu'r-Rabbânî*'de güzel şeyler olmakla birlikte, mevzû ve zayıf hadîslerin kullanıldığını iddiâ eder.[17] Karamânî ise meselâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*'de kendisine hoş gelmeyen, akla ve akâide muhâlif bazı bilgilerin bulunduğunu, oysa bunların Abdülkâdir Geylânî gibi sâlih, ârif ve sûfî bir şahıstan sudûr edemeyeceği kanâatinde olduğunu belirtir. Ancak, verdiği örnekler dikkatle incelendiğinde, onun o örnekleri hiç anlamadığı, ya da tamamıyla kaba bir mantıkla yorumladığı anlaşılmaktadır.[18]

Geleneksel vaaz ve nasihat kitaplarında olduğu gibi, onun bazı eserlerinde de az önce örnekleri verilen bazı rivâyetlerin Hz. Peygamber'e isnat edildiği ve hadîs olarak zikredildiği görülmektedir. Klasik tasavvuf kaynaklarındaki ihtilaflı hadîslerin, hadîs usûlü açısından değerini araştıran ve bu çerçevede *el-Fethu'r-Rabbânî*'yi de inceleyen M. Uysal'a göre bâzı tasavvuf kaynaklarında olduğu gibi, *el-Fethu'r-Rabbânî*'de de, Hz. Peygamber'e âit olmayan bâzı sözler ona isnat edilerek, merfû bir hadîs gibi kullanılmıştır. Bu durumu değerlendiren Uysal; meselâ hadîs ve ricâl tenkîdinde şeditliği ile bilinen İbnü'l-Cevzî'nin tıpkı *Saydu'l-Hâtır* adlı kitabında yaptığı gibi, tergîb ve terhîb amaçlı olarak, mev'ıza ve fadâil konularında haber kullanma hususunda bizzat hadîsçilerin dahi ahkâm hadîslerinde oldukları kadar sıkı davranmadıklarının bilindiğini, dolayısıyla Abdülkâdir Geylânî'nin bu eserde kullandığı haberlerin bütününün bu çerçeveye giren rivâyetler olduğunu belirtir.[19]

Şeyhin, düşüncelerini açıklarken, farklı sûrelerdeki âyetleri birbirleriyle insicamlı olarak, konuyu âdetâ ilmek ilmek, oldukça mahâretli bir biçimde dokuduğunu da görmekteyiz. Meselâ, asılları Farsça olup daha sonra Arap-

17. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1981, XII/252.
18. Alî b. Muhammed el-Karamânî, *el-Hakku'z-Zâhir*, (b.y.t.y.), s. 28-31.
19. Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilaflı Hadîsler*, S.Ü.S.B.E., Konya-2000, (basılmamış doktora tezi), s. 182.

ça'ya tercüme edilmiş olan, 17 küçük boy varaklık toplam 15 mektuptan oluşan *Mektûbât*'ında, onun bu özelliğini çok açık bir biçimde görmekteyiz. Bu kısacık mektuplarda, sûfîlerin zevk ve hallerine işâret eden iki yüz yetmiş beş kadar âyet kullanılmıştır. Bu mektupların ilkinin hemen başından aldığımız şu pasajda, şeyhin nasıl bir âyetler örgüsü oluşturduğunu görmek mümkündür:

> *"Ey Aziz! Şühûd şimşeği, "Allah dilediğini nûruna ulaştırır." (Nûr, 24/35) feyzinin bulutundan göz kırptığında ve vuslat kokuları "O rahmetini dilediğine tahsis eder." (Âl-i İmrân, 3/74) inâyetinin tepesinden esmeye başladığında, kalp bahçelerinde ünsiyet reyhanları açar. "Âh Yûsuf'um âh!" (Yûsuf, 12/84) nağmelerinin bostanlarında şevk bülbülleri öter. Gönül ocaklarında iştiyak ateşi tutuşur. ... "O onları, onlar da O'nu sever." (Mâide, 5/54) aşk denizinin dalgalarının coşması ânında ise herkes lisân-ı hâl ile "Rabbim! Beni mübârek/bereketli bir yere indir; muhakkak ki Sen konuk edenlerin en hayırlısısın." (Mü'minûn, 23/29) diye O'na yalvarır. İşte o zaman "Tarafımızdan kendilerine ezelde güzellik yazılmış olanlar." (Enbiyâ, 21/101) hükmünün inâyeti onları hatırlar ve "Sadâkat makâmı onlar içindir." (Kamer, 54/55) Cûdî'sinin sâhiline onları indirir."*[20]

Bütün bunların yanında, sünnî bir sûfî olan Abdülkâdir Geylânî'nin bilhassa *el-Gunye*'nin tasavvuf ile ilgili bölümünde konuları işlerken *er-Riâye, Kûtü'l-Kulûb, Risâletü'l-Kuşeyrî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn* gibi kendinden önceki tasavvuf kaynaklarında zikredilmiş olan bâzı temel hususları neredeyse aynen naklettiğini de söyleyebiliriz. Meselâ, tasavvuf kelimesinin iştikakı, tevbenin şartları, sabrın çeşitleri, rızânın çeşitleri, şükrün çeşitleri, şâkir ile şekûr arasındaki fark, zikrin üç mahalli, takvânın çeşitleri, ilmin çeşitleri, mürit ile murat kavramları arasındaki fark, tevhîdin dört merhalesi, halkın üç gruba ayrılması, muhabbetin ikiye ayrılması vb. gibi konuları buna örnek verebiliriz.

Yine o, klasik tasavvuf kaynaklarının hemen hepsinde zikredilen: *"Başlangıçta mücâhedesi olmayanın sonda müşâhedesi olmaz.", "Önce ilim öğren sonra uzlete çekil." "Belâ velîliğin vekîlidir.", "Gözlerinin şükrü arkadaşında gördüğün aybı örtmektir; kulaklarının şükrü de ondan duyduğun ayıbı örtmektir."* vs. gibi klişe cümleleri tekrarlamıştır. Zaman zaman da o, tevhîdin aşamalarında Ebû Alî ed-Dekkâk'ın, tevekkülün mânâsında Zünnûn-ı Mısrî'nin ve mücâhedenin öneminde Hallâc-ı Mansûr'un sözlerini naklettiği gibi, önemli sûfîlerin sözlerine de konu aralarında yer vermiştir.

---

20. A. Geylânî, *Risâleler*, terc.: Dilâver Gürer, İstanbul, 2007, s. 25.

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Eserlerine baktığımızda, Abdülkâdir Geylânî'nin en çok üzerinde durduğu konular, tevhit-şirk, ihlas-münafıklık, samimiyet-sahtekârlık, ilim-amel-ihlas, Allâh'ı bilmek için ilim öğrenmek, öğrendiği ilmi sâlih amel olarak uygulamak, düşünce ve davranışlarında ihlaslı olmaktır. Yine o, ferdin kendisine, Allâh'a, insanlara ve tüm mahlûkata karşı samîmî olması, başka bir deyişle, şirkten uzak bir tevhit anlayışı, münâfıklıktan ve fesattan uzak ibâdet ve davranışlara sâhip olmak gibi, Kur'an'da ve Sünnet'te ifâdesini bulan "mü'min"in vasıflarına yer vermiştir. O, bu konular üzerinde hassâsiyetle ve ciddiyetle dururken, muhatabına oldukça samîmî bir şekilde hitap ederek, içine düştüğü, içinde olduğu veyâ içine düşebileceği, Allâh'ın rızâsına uygun olmayan veyâ aykırı olan düşünce ve davranışları âyetler, hadîsler ve kelâm-ı kibarlarla ele alır. Üstelik bu durumu, konunun ciddiyetine uygun olarak, toplumun en düşük eğitim seviyesinden insanların dahi net bir biçimde anlayacağı şekilde kesin bir dille ifâde eder. Bazan tatlı bir dil kullanır, bazan da tâbiri câizse zehir zemberek ibâreler ve ifâdeler kullanır. Samimiyetini göstermek için karşısındakine kimi zaman "Ey oğul!" diye hitap eder; kimi zaman da "Ey münâfık!" diyerek söze başlar. Bütün bunları yaparken sözlerinin akıl, mantık, gönül ve kalp çerçevesinde olmasına, tam bir tutarlılık göstermesine dikkat eder. Onu okuyan herkes, onun yegâne gayesinin az önce de belirttiğimiz gibi tevhit, ilim, sâlih amel, ihlas, sıdk vs. olduğunu ve şeyhin bunlarda ne kadar samîmi ve ciddî olduğunu anlar. Meselâ, *Cilâü'l-Hâtır*'dan aldığımız şu pasajlar şeyhin bu özelliğini göstermektedir:

> *"Ey oğul! Rabbinin kapısı eşiğinde kalbinin beklemesi uzadıkça oburluğun ve yanlış isteklerin kaybolur, edebinin güzelliği artar. Sabır, şehvetleri giderir. Sabır alışkanlıkları sona erdirir, sebepleri bitirir, putları söküp atar. Sen bir hayâlperestsin. Sen Allâhü Teâlâ'nın da, Resûlü'nün de, evliyâsının ve has kullarının da câhilisin. Sende Rabbine rağbet yok. Sen dünyâya rağbet ettiğin halde, hâlâ zâhid olduğunu iddiâ ediyorsun! Senin zühdün lafın gelişi. Bütün rağbetin dünyâya ve mahlûkâta. Sende Rabbine karşı ve O'nun huzûrunda durmaya karşı rağbet yok. Zannını ve edebini güzelleştirirsen, Rabbine doğru gitmende sana rehberlik eder, O'na giden yolu sana öğretirim. Kibir elbisesini üzerinden çıkarıp, tevâzu elbisesini giyersen, yücelirsin."*[21]
> *"Ey yalancılar! Rabbinizi istemede sâdık olmanın en başta gelen şartı, ister gizli, isterse açık olsun mâsivâya buğzetmektir. Mâsivânın zâhiri; dünya ve dünyevî arzular, dünyanın kulları ve onların elindekiler, halkın övgüsü ve yergisidir. Mâsivânın bâtını ise cennet ve içindeki nimetlerdir... İşte bu düşünceyi gerçekleştiren, bu düşünceye ulaşan kişinin "irâde"si düzel-*

21. Abdülkâdir Geylânî, *Cilâü'l-Hâtır*, terc.: Dilaver Gürer, İstanbul, 2008, s. 210.

miştir. Kalbi Rabbine yakınlaşmıştır. O'nun yanında oturmuş, O'na konuk olmuştur... Allâhü Teâlâ'nın irâdesi, benim kendisine dâvet ettiğim şeydir, sizin dâvet ettiğiniz şeyler değil."[22]

"Ey münâfıklar! Akıllı kişi işlerin başlangıcına değil, sonucuna bakar. Akıllı kişi, sûfîlerin câriyeleri olan dünyâ ve âhiretten yüzçeviren, sûfîlerin sözlerini işiten kimsedir. Akıllı kişi, dünyayı ve sıfatlarını nefsi için dinler ve ondan uygun olanını satın alır; fânî olduğu için ona karşı zâhid olur. Âhiretten de, mahluk ve muhdes (sonradan olma) olduğu için, Rabbinden kendisini perdelediği için, bağlayıcı ve Rabbin dışında rağbet edilen bir şey olduğu için yüz çevirir."[23]

"Ey câhiller! Âhiret ameli karşılığında dünyâyı yemeyin, sonra ikisini de kaybedersiniz. Âhiret efendidir, dünyâ ise onun kölesidir. Köle efendiye tâbi olur. O aşağıdadır, bu ise yukarıdadır. Aşağıdaki yukarıdakine tâbi olur. Panzehrini yemeden önce dünya yemeğinden yemeyin. Onun yemeği zehirlidir. Peki, onun panzehri nedir?! Onun panzehri, ona karşı zâhid olmak, kalp yönüyle ondan çıkmaktır. Hüküm denizinden kudret denizine geçmektir."[24]

Şeyh vaazlarında son derece tesirli, akıcı ve samîmîdir. Cennet-cehennem, mükâfat-cezâ, iyi-kötü, hayır-şer gibi zıt unsurları dâimâ bir arada kullanmış, insanları yapacakları amellere göre uyarmaya veya müjdelemeye oldukça ihtimam göstermiş, bol bol âyet, hadîs, kıssa, rivâyet, menkıbe, kelâm-ı kibâr ve vecîzeler kullanarak sohbetini süslemiştir. Dünya hayatının geçiciliği, asıl hayatın âhirette başlayacağı, Allah rızâsını kazanmanın başlıca hedef olduğu vaazlarının ana temasını oluşturur. Konular arasında belli bir bütünlüğün olduğu da söylenemez. Konuşma irticâlî olarak yapıldığı için, konuşmanın akışına göre konudan konuya geçilmekte ve muhtevâ kendiliğinden şekillenmektedir. Onun konuşmasının tesîriyle insan kendisini bir anda cennetin en yüksek katında veyâ cehennemin en aşağı derekesinde hissedebilmektedir. Bu, sohbetin son derece canlı olduğunun bir işâreti olduğu gibi, halk tarafından sohbetlerine fazlaca rağbet gösterilmesinin bir sebebini de îzah etmektedir.

"Gerek vaazlarında gerekse eserlerinde son derece sâde bir üslup kullanan Abdülkâdir Geylanî, kendisinden önceki sufîlerden nakiller yaparken bunları herkesin anlayacağı örneklerle açıklar. Bu sebeple eserleri tasavvuf edebiyatının güzel örneklerinden sayılır. Tema olarak ağlatıcı ve ürpertici konuları tercih eder. Konuşmalarında samimi yakarışlarını dile getiren duâ ve niyazlara yer verir. Cemaate cenneti müjdeleyerek onlara ümit ve şevk verir, nefsin zayıf taraflarını başarılı bir şekilde tasvir eder, şeytanın insana nüfuz etme yollarını canlı örneklerle anlatır. Bilhassa el-Fethu'r-Rabbanî ve

22. *A.g.e.* s. 206.
23. *A.g.e.* s. 206.
24. *A.g.e.* s. 207.

> *Fütûhu'l-Gayb'da insanı duygulandıran ve heyecanlandıran tablolar çizer. Tarîkatının ve tesirlerinin bütün İslam âlemine yayılmasında uyguladığı bu metodun payı büyüktür."*[25]

İnsanların umumuna yönelik hitâbeti ihtivâ ettiği için, kitaplarını dili oldukça basit ve açıktır. Sohbet esnasında açık, anlaşılır teşbihlere bolca yer verilmesi dikkat çeker. Hitap doğrudan doğruya muhâtabadır. Şeyh, sık sık kendisinden örnekler verir ve dinleyici ile aralarında sıkı bir yakınlık gerçekleştirir. Meselâ şöyle der:

> *"Biliniz ki, ben sizin çobanınızım, sizi sevkedenim, sizin bekçinizim. Buraya kolay gelmedim. Her şeyi tevhîd kılıcı ile kestikten sonra bu makâma ulaştım. Size zarar da verebilirim, fayda da. Beni övmeniz de, yermeniz de, bana teveccüh etmeniz de, benden yüz çevirmeniz de benim indimde aynıdır. Birçok kişi vardır ki, önceleri beni çokça zemmederken, onun zemmi övmeye dönüşmüştür. Aslında her ikisi de Allah'tandır, ondan değil. Size teveccühüm, sizi tutmaya çalışmam Allah içindir. Keşke mümkün olsaydı da her birinizle kabre beraber girseydim ve Münker ve Nekir'e onun yerine ben cevap verseydim. Bu sâdece size olan merhametimden ve şefkatimden dolayıdır. Allah bir kuluna diğer bir kulunu sevdirince onun kalbine o kişiye karşı vecd ve şefkat ilkâ edermiş!"*[26]

Zaman zaman âyetler işârî olarak açıklanır. *"O gün ne mal, ne de evlat fayda vermez; ancak Allâh'a selîm bir kalp ile gelenler müstesnâ.."* (Şuarâ, 26/88-89) âyetini Abdülkâdir Geylânî şöyle açıklar:

> *"Kalb-i selîm sâhibi olan kimse, malına ve çoluk-çocuğuna kalbi ile bakmaz, kalbi onlarla sekînet bulmaz; aksine onları sâdece birer hayır, dünyevî bir nîmet olarak görür. Onlara sâhip oluşu sâdece Rabbinin emrine muvâfakat içindir. Onun kalbi evlat ve mal âfetlerinden selâmettedir."*[27]

El-Fethu'r-Rabbânî'yi neşreden Azkûl'un da belirttiği gibi, Abdülkâdir Geylânî, sohbetlerinde meşhur sûfîlerin sözlerine, düşüncelerine, menkıbelerine yer vererek konuları halkın anlayacağı seviyede anlattığı gibi, zaman zaman da bazı tasavvufî konuları sûfiyenin ıstılahlarını kullanmak sûretiyle birtakım tasavvufî sembollerle de ifâde etmiştir.[28]

---

25. Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî" I/236.
26. A. Geylânî, *el-Fethu'r-Rabbânî*, s. 358.
27. *A.g.e.* s. 333.
28. Muhammed Gassân Azkûl, *el-Fethu'r-Rabbânî* (tahkîkînin önsözü), Dimaşk, 1996, s. 19-20.

DİNÎ GÖRÜŞLERİ

Burada öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Abdülkâdir Geylânî, Ahmed b. Hanbel tarafından kurulmuş olan Hanbeliyye mezhebinde ikinci imam olarak kabul edilir. Bu sebeple, "*Abdülkâdir Geylânî, Hanbeliye mezhebine sarsılmaz bir şekilde bağlıdır. Bütün eserlerinde ve özellikle de el-Gunye'de bu mezhebe bağlılığı açıkça görülür.*" "*Mezheplerin en iyisi "İmam Ahmed'in mezhebidir."* diyerek amel ve îtikadda Ahmed b. Hanbel'i harâretli bir şekilde savunur. Müteşâbihât'ı te'vile kalkışmaz. Diğer Hanbelîler gibi te'vili tahrif sayar. İstivâya tereddütsüz inanır ve bu konuda başta Mu'tezile olmak üzere öbür mezhepleri şiddetle tenkit eder. İmam-ı A'zam'ın *el-Fıkhü'l-Ekber*'deki fikirleri de bu tenkitlerin dışında kalmaz. Diğer Hanbelîler gibi o da Kur'an'daki harflerin dahi mahluk olmadığını söyler. Müşebbibe veya Mücessime'den olmamakla birlikte bu konudaki görüşü onlarınkine oldukça yakındır.

Hanbelîliği, "*İmam Ahmed'in akîdesi üzere bulunmayan evliyâ var mıdır?*" sorusuna, "*Ne şimdiye kadar olmuştur, ne de bundan sonra olacaktır.*" diye cevap verecek kadar çok yüceltir. Kelâmdan ve Kelâm âlimlerinden nefret eder. Nitekim Sühreverdî'ye, "*Bu ilim âhiret azığı değildir.*" diyerek onun Kelâm okumasını câiz görmemiştir. Abdülkâdir Geylânî'nin Hanbeliye mezhebine bağlı olması, başta İbn Teymiyye olmak üzere pek çok tasavvuf tenkitçisinin takdirini kazanmasına sebep olmuştur. Şathiyeleri sebebiyle mutasavvıfları tenkit eden İbn Teymiyye onun bu tür sözleri karşısında ya susmak veya bunları te'vil etmek zorunda katmıştır. Meselâ, "*Bizim için bir şeyi terk edene, Allah terk ettiğinden çok fazlasını verir.*" ifadesini çeşitli şekillerde yorumlayarak şeriata uygun olduğunu ispat etmeye çalışır. *Şerhu Kelimât min Fütûhi'l-Gayb* adlı eserinde şathiye türünden daha başka örnekler veren İbn Teymiyye, onun Cüneyd-i Bağdâdî ve Muhâsibî gibi şer'î hükümlere hassasiyetle bağlı, büyük ve saygıdeğer bir şeyh olduğunu söyler; hattâ İbn Akîl'in hücumuna uğrayan şeyhi Debbâs'ı da savunur. Kerâmetlerinin tevâtürle sabit olduğunu iddia eder ve bunların doğruluğuna inanır. İzzeddîn b. Abdüsselâm da bu konuda aynı fikirdedir. Meşhur Hanbeliyye âlimi İbn Kudâme 1166'da Bağdat'a geldiği zaman Abdülkâdir Geylânî ile görüşerek ona hayran olmuş, meziyetlerini öve öve bitirememiştir. Nevevî, Süyûtî ve İbn Hacer gibi âlimler de onu takdir edenlerdendir.[29]

Sünnî inancın en önemli temsilcilerinden birisi olan Abdülkâdir Geylânî, *el-İ'tikâd* risâlesinde bu inancını açık bir biçimde dile getirir ve Ehl-i Sünnet'e aykırı görüş ve mezhepleri şöylece reddeder:

---

29. Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", I/235

"Hamd (şükür, övgü, övünme), Allâh'a mahsustur. Keyfiyeti yaratan O'dur, fakat kendisi keyfiyetten münezzehtir. Mekânı yaratan O'dur, fakat kendisi mekândan münezzehtir. O her şeyin içerisindedir, fakat zarfiyetten (bir şeyin içerisinde olmaktan) uzaktır. O her şeyin yanındadır, fakat indiyetten yücedir. O her şeyin evvelidir ve O'nun için son yoktur.

Eğer "O nerededir?" dersen, O'nu mekânla talep etmiş olursun. "O nasıldır?" dersen, O'nu keyfiyet ile talep etmiş olursun. O'nun hakkında "Ne zaman?" dersen, O'nu zamanla kayıtlamış olursun. O'nun hakkında "değil" dersen, O'nu kevniyetten (var oluştan) soyutlamış olursun. O'nun hakkında "şâyet" tâbirini kullanırsan, O'na noksanlıkla mukâbelede bulunmuş olursun. O'nun için "Niçin?" dersen, O'nun melekûtiyeti/hükümranlığı konusunda O'nunla muâraza etmiş, çekişmeye girmiş olursun. O sübhân ve müteâldir/yücedir. Öncelik O'nu geçemez, sonralık O'na ulaşamaz. Benzerlikle kıyas edilemez. Şekil O'na yaklaşamaz. O "eş edinme" vasfıyla vasıflandırılamaz. Cisim ile bilinemez. O sübhândır, müteâldir. Onun eğer bir şekli olsaydı, o zaman kemiyet/nicelik yönüyle bilinmiş olurdu. Eğer cisim olsaydı, bir bedene girmiş olurdu.

Biz, "O, Vâhid'dir." diyerek Beneviyye'yi (Beyâniyye) reddederiz. "O, Samed'dir," diyerek Veseniyye'yi (Seneviyye) reddederiz. Haşeviyye'ye karşı "O'nun benzeri yoktur." deriz, "Onun dengi yoktur." diyerek, Vasfiyye'den mülhid olanları reddederiz. "Açık veyâ gizli, karada veyâ denizde (her yerde), hayır ve şer husûsunda hiçbir hareket yoktur ki, O'nun irâdesiyle olmasın." diyerek Kaderiyye'yi reddederiz. "Kudreti taklit edilemez. Hikmetinin nihâyeti yoktur." diyerek Hüzeyliyye'yi tekzip ederiz, yalanlarız. Nazzâmiyye esaslarının aksine "Hukûkunu edâ etmek vâciptir/farzdır. Hucceti/delîli kesindir. Hiç kimsenin O'nun üzerinde bir hakkı yoktur ve hak talep etme iddiası da olamaz." deriz. "O, âdildir, hükümlerinde hiç kimseye haksızlık etmez. Sâdıktır, vaat ettiği hiçbir şeyden dönmez. O, kadîm, ezelî kelâm ile konuşur. Kelâmının yaratıcısı yoktur. Kur'ân'ı indirmiş ve O'nun nizâmıyla en güzel kelâm edenleri dahi âciz bırakmıştır." diyerek Murâdiyye'nin (Murdâriyye) delillerine karşılık veririz.

Rabbimiz ayıpları örter. Tevbe edenin günahlarını affeder. Eğer kişi günâhını tekrar işlerse beşer için mâziye dönüş olmaz, geçmişte affedilen affedilmiştir. O aldatmaktan/aldanmaktan münezzehtir. Hatadan berîdir. Rabbimizin, mü'minlerin kalpleri arasında ülfet koyduğuna ve kâfirleri saptırdığına inanırız. Böylece Hişâmiyye'yi reddederiz. Ca'feriyye'nin aksine, bu ümmetin fâsıklarının/günahkârlarının Yahûdî, Hıristiyan ve Mecûsîlerden daha hayırlı olduğunu tasdik ederiz. Ka'biyye'yi reddederek; O'nun hem kendisini, hem de başkasını gördüğünü, her sesi işittiğini, her gizliyi gördüğünü ikrar ederiz, yâni söz ile belirtiriz ve kalben inanırız. "O, halkı en güzel fıtratta/özde yaratmış, sonra da onları (öldürmek sûretiyle) çukur/kabir ka-

ranlığına göndermiştir. Elbette ki, onları ilk yarattığı hâle döndürecektir.[30]*" diyerek Dehriyye'yi reddederiz.*

O, insanları hesap günü için topladığında, sevdikleri için tecellî edecek ve onlar da O'nu gözleriyle müşâhede edeceklerdir. O, aynı görüldüğü gibi görülecektir.[31] *O, sâdece Mu'tezile'den rü'yetullâh'ı inkâr edenlere görünmeyecektir!*

O, o gün sevdiklerine nasıl hicaplı/gizli olabilsin, ya da onları bekletsin ki, O'nun bu hususta ezelî ve kadîm vaatleri vardır. "Ey mutmain nefis! Râzı olmuş ve râzı olunmuş olarak Rabbine dön." (Fecr, 89/28) Sen mutmain nefsin hûrilere ve cennete râzı olacağını, yâhut cennet bahçelerinde sündüs (ince ve hâlis ipek) elbise ile gezmeye kanaat edeceğini mi zannediyorsun?!.. Mecnun Leylâ olmaksızın nasıl ferahlık bulabilir?!.. Muhibler anber kokusu olmaksızın nasıl kokuya doyabilirler?!.."[32]

Kelâmî ve fıkhî görüşlerini *el-Gunye*'sinde detaylıca bulabileceğimiz şeyh, dînî bâzı görüşlerini sohbetlerinde de zaman zaman oldukça edebî bir üslup ile dinleyicilerine ifade etmiştir. Îmânı bir "gayb kuşu"na benzeten Geylânî, İslâm'a ve Hz. Peygamber'e uymanın önemini şu belîğ sözleriyle açıklar:

"Vücûd/varlık ağacının meyvesi İslâm milletidir. Tertemiz Şerîat-i Muhammediyye öyle bir güneştir ki, onun ışığıyla kevn (maddiyât âleminin) karanlığı aydınlanır. Ona uy ki, iki cihânın saâdetine nâil olasın. Onun sınırları dışına çıkmaktan sakın. İslâm toplumunun icmâsından ayrılma. Bu en mükemmel şerîat sâhibinin kalbinde hikmetin benzersiz emânetleri vardır. Nâmûs-ı Ekber'in sâhibinin (Hz. Peygamber) sırlarında, gayb cevherlerinin hazîneleri vardır. Onun emrini kabul edersen, yolun Allâhü Teâlâ'ya çıkar. Akıl Kâbe'ni, onun hükümlerinin indiği merkez yap. Onun "söz bulutu"nun yağmurundan, aç ruhlar suya kanar. Lafızlarının hayat pınarlarında aklın görüşleri yıkanıp temizlenir."[33]

Ona göre:

"Akıl; şimşeği inâyet ufuğundan, fikir gâyelerinin hudûdunun ötelerinden çakan bir nurdur. Akıl ancak ezelî inâyet ağı ile avlanan bir gayb kuşudur.

---

30. "O gün göğü, kitapları dürer gibi düreriz; onu yaratmaya başladığımız ilk hâline tekrar dönrürürüz. Bu bizim üzerimize bir vaattir; biz bunu mutlakâ yaparız!" (Enbiyâ, 21/104) âyetine işâret vardır.
31. "Sizler âhirette Rabbinizi, ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz" (Buhârî, Mevâkît/16, Tevhîd/24; Müslim, Mesâcid/211-212) hadîsine işâret vardır.
32. A. Geylânî, *Risâleler*, s. 75-77.
33. *A.g.e.* s. 81.

Nîmetlerin bahşedildiği taraftan gelen bir vâridir. Onun sıfatları mücevher gibidir. Nûrânî bir özü vardır. Semâvî bir melektir. O senin rûhun için "Kutsal Rûh/Cebrâîl" mesâbesindedir. Senin kalbinin, sırrının peygamberlerine yüce semâlarından vahiy indiren ve Rabbinden sana gayb hediyeleri getiren bir Cibrîl'dir. Sıfatının kesâfeti onunla letâfet bulur. Amel sedefin onunla cevherleşir. Adâletin ölçüsü ve hükmün dili odur. O cömertlik yolu ve hikmetler mâdenidir. Nîmetlerin merkezi ve fikrin direğidir. Anlayışın rehberi ve sırrın tercümânıdır."

"Şerîat; takdîrin kesin hükmüdür. Risâletin hâkimi onun şâhididir. Onun izzet sultânı kemâl ve bakâ devletinde tektir. İslâm'ın sağlam delilleri onun himâye ipine sarılmışlardır. Her iki âlemin işleri onun etrafında döner. İki dünyanın menzillerine ona sarılmak sûretiyle ulaşılır."

"Vahiy; nübüvvet ufuğunda, risâlet feleğinden doğan taptâze bir dolunaydır. Risâlet onu Allâhü Teâlâ'nın kelâmından alır. Berâberinde Kutsal Rûh vardır. İlim tomarları onun önünde açılır. Sır defîneleri onun önünde ortaya çıkarılır. Ebedî ilim hazînelerinin anahtarları ondan zuhur eder. Kâinât işlerinin haberleri ondan alınır. O, kıdem hazîneleriyle gayb fezâlarını delen bir ezel posacısıdır. Memleket emîninin eli altında olan ebed haberlerinin defînesidir. Vahiy, vahyedenin gayb sırrıdır."

"Nübüvvet; izzet/şeref nurlarından bir nurdur. Kutsal Rûh'un/Cebrâîl'in mührüyle mühürlenmiştir. Kuvveti kudret ile faaldir. Mânâsı güzellik bahçesidir. Zâhiri, Allâhü Teâlâ'nın âdetleri yırtan (hârikulâde) fiilleri ile desteklenmiştir. Bâtınında vahiy bulunur. O, Kutsal Rûh'un gözüdür. Ezel sırrının mânâsıdır. Kıdemin hükmünün netîcesidir. Kaderin mânâsının dayanaklarının müşâhedesidir. Hayat sırlarının idrâk edildiği yerdir. Kıdem ile hâdisin birbirinden ayrıldığı mevkîdir. Nübüvvet, Âdemoğullarından bâzılarını ezelî irâde yollarında "Rabbin dilediğini yaratır ve seçer." (Kasas, 28/68) fermânı üzere yürüten gaybî bir hidâyettir."

"Peygamberler; ezel gaybı memesinin çocuklarıdır. Vahiy sırrına muhâtab olmuş kişinin (Cebrâîlin) nedîmleridir/arkadaşlarıdır. Huzûr-ı kudsînin mukîmidir onlar. Hakk'ın elçileridir. Ufuk-ı a'lâ'da (en yüce ufukta) dikilen izzet revakları/direkleri ancak onların yücelikleri uğruna dikilir."[34]

TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

"Abdülkâdir-i Geylânî'nin tasavvufu şeriata ve dînin zahirî hükümlerîne titizlikle bağlı kalma esasına dayanır. O, her an Kur'an ve hadislere uygun hareket etmeyi şart koşar. Ona göre bir zâhidin hayâtında görülebilecek derunî haller

34. *A.g.e.* s. 93-95.

dînî ölçülerin dışına taşmamalıdır. Müritlerine hep, "Uyun, uydurmayın; itaat edin, muhalefet etmeyin, yakınmayın; temizlenin, kirlenmeyin." şeklinde tavsiyelerde bulunurdu. Dînin zâhirî hükümlerine uymadığı için Sehl et-Tüsterî'nin "sır" nazariyesini reddetmiş, kendi tarîkatının şeriata uygun olduğu İbn Teymiyye gibi bir münekkit tarafından bile kabul edilmiştir. Semâ'ya karşı değildir. Kur'ân'ın telhin ve teganni ile değil, tertil ve tecvid üzere okunmasını ister, aksine hareket etmeyi yasaklardı. Gazâlî'nin geliştirdiği Sünnî tasavvuf, onun tarafından devam ettirilmiştir denebilir."[35]

Tasavvufu "*Hakk'a karşı sadâkatli, halka karşı güzel ahlaklı olmaktır.*"[36] ve "*Kıyl u kâl ile uğraşmak değil, nefsi aç bırakmak, onu alâka duyduğu, kendisine hoş gelen şeylerden onu alıkoymaktır.*"[37] diye târif eden Abdülkâdir Geylânî, tasavvufun 8 esas üzerine kurulduğunu belirtir. Aynı zamanda peygamberlerin târihsel anlamdaki sembolik yönlerine de işâret eden 8 esas şunlardır: 1- Sehâ: İbrâhim (a.s.). 2- Rızâ: İshâk (a.s.) 3- Sabır: Eyyûb (a.s.). 4- İşâret: Zekeriyâ (a.s.). 5- Gurbet: Yahyâ (a.s.). 6- Sûf (yün giymek): Mûsâ (a.s.). 7- Seyahat: İsâ (a.s.). 8- Fakr: Hz. Peygamber (s.a.v.).[38]

Ona göre, mutasavvıf ve sûfî kelimeleri arasında kavramsal açıdan fark vardır. "*Mutasavvıf mübtedî (yolun başında olan), sûfî ise müntehîdir (yolun sonuna ulaşmıştır). Mutasavvıf vuslat yolunda yürümeye başlayan, sûfî ise yolu katederek vuslatın ve yolun kendisine çıktığı yere ya da şeye ulaşandır; mutasavvıf mütehammil (taşıyan, yük çeken), sûfî taşınandır. Mutasavvıf hafif, ağır her şeyi taşır. Tâ ki, nefsi erir, hevâsı yok olur, irâdesi ve kuruntuları kaybolur. Yâni sâf olur, her şeyden arınır ve "sûfî (saf)" olarak isimlendirilir.*"[39]

"*Sûfî, nefsin âfetlerinden arınmış, onun çirkinliklerinden uzaklaşmış, övülen yolu tutmuş ve mahlûkattan herhangi birisine kalbinde yer vermeyerek, hakîkatlere yapışmış kişidir.*"[40] *Daha ileri bir mânâda ise sûfî "kader ve ilâhî irâdenin icrâ mekânı, kudsiyet adına mürebbî, ilim ve hikmetin kaynağı, güven ve kurtuluş kapısı, evliyâ ve abdâlın sığınağı, melcei, mercii, onların kendisiyle rahatlığa kavuştukları, nefeslendikleri ve sevinç duydukları kişidir.*"[41]

Tasavvufî hayatın en önemli uygulamalarından birisi olan zikir, ona göre susuz kalmış akılların hasretle içtiği su gibidir:

---

35. Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", I/235.
36. A.g.md., I/235
37. A. Geylânî, *Fütûhu'l-gayb*, *Fütûhu'l-gayb* (*Behcetü'l-esrâr*'ın kenarında), Mısır 1304 h., s. 158.
38. *A.g.e.* s. 159.
39. A. Geylânî, *el-Gunye li-tâlibî tarîki'l-Hak*, Dimaşk ts., II/160.
40. *A.g.e.* II/160.
41. *A.g.e.* II/160.

"Susuz akılların içtiği en tatlı pınar, zikir ve tevhîd pınarıdır. Allâhü Teâlâ ile ünsiyet etmek "kalp burunları"na esen mânevî kokuların en güzelidir. Allâhü Teâlâ'ya münâcâtın tadına varmak ruh şarabının kadehidir. Eğer Rabbini sanatındaki güzelliklerle zikredersen, kalp kilitlerin açılır. Eğer Rabbini, hükmündeki sır letâfetleri ile anarsan, işte sen o zaman gerçekten O'nu zikrediyorsun demektir. ... Eğer O'nu kalbinle zikredersen, rahmet cânibine yakınlaşırsın. Eğer sırrın ile zikredersen, kutsallık mertebelerine yaklaşırsın. Eğer O'na olan muhabbetinde sâdık kalırsan, O seni lutuf kanatlarıyla "Sadâkat makâmı"na[42] götürür. O'nun zikrinden bir an ayrı kalan, O'nun yüceliğinin kadrini bilemez. Bir an olsun sır gözüyle O'ndan başkasına teveccüh eden kimse, O'nun vahdâniyetinin ezelîliğini anlayamaz.

Zikir, rahmet cânibinden gelen bir rahatlıktır, gönül huzûrudur. Onun o tatlı nesîmi zâkirlerin "ruh burunları"na güzel kokular getirir. Onun o güzel kokusundan, cisim kafesi içerisinde bulunan ruh dalları sallanır, müteessir olur. Akıllar, sûret bahçelerinde raksetmeye başlar. Sırlar kendinden geçmiş bir şekilde vecd çöllerine düşer. Sarhoş bülbüller defînelerde gizli şeyleri anlatmaya başlar. Muhibler, hasret ateşiyle yanıp kavrulurlar. İştiyak çekenler ise, bu hayıflanmanın şiddetinden dolayı kendilerini kaybeder."[43]

TARÎKATİ

Bağdat'a ilim tahsil etmek için 18 yaşında iken gelen Abdülkâdir Geylânî zâhirî ilimleri tahsil ettikten sonra, âile geleneğinden yabancısı olmadığı ruhî eğitime, tasavvufa yönelir. Çünkü kendisini ruhî olgunluğa, kalp sâfiyetine ulaştıracak, mârifetini tamamlatacak mürebbîleri arar olmuştur. Nihâyet, zamânın önde gelen sûfîlerinden Hammâd ed-Debbâs ile tanışır. Onun sohbetine katılır ve tarîkat ilmini ondan öğrenir.[44] Bu sebeple Hammâd, bâzı kaynaklarda Abdülkâdir Geylânî'nin sohbet şeyhi olarak tanıtılır ve Kâdiriyye Cüneydiyye'nin yanı sıra, Hammâd'ın şeyhlerinden olan Ebû Bekr b. Hevâzin el-Hevvârî'ye atfen Hevvâriyye'nin de bir kolu olarak gösterilir.[45]

---

42. Bkz. Kamer, 54/55.
43. A. Geylânî, *Risâleler*, s. 201-202.
44. Bkz. İbn Kayyım, *Mir'âtü'z-zemân*, VIII/264; İbnü'n-Neccâr, *el-Müstefâd*, s. 305; Şattanûfî, *Behcetü'l-esrâr*, 106; Mecdeddîn Ebu't-Tâhir el-Fîrûzâbâdî, *Nüzhetü'n-nâzır*, Süleymâniye Ktp., Ayasofya, nr.: 2105, vr. 3[b]; İbrâhîm b. Alî ed-Deyrî, *er-Ravzu'z-zâhir*, Kâhire, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Târîh Tal'at, nr.: 1969, mikrofilm nr.: 13497, vr.8[b].
45. Bkz. Mehmed Kemâleddîn Harîrî-zâde, *Tibyânü vesâili'l-hakâik*, Süleymâniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr.: 430-432, III/57[a].

Hammâd'ın yanında bir süre tarîkat ilmi (tasavvuf) ile meşgul olan Abdülkâdir Geylânî daha sonra medresesinin de başına geçeceği Ebû Sa'd el-Muharrimî'den hırka-i tarîkat giyerek, onun tarîkat şeceresini devam ettirir.[46] Buna göre onun tarîkat silsilesi şu şekilde Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır[47]:

1. Abdülkâdir Geylânî (v. 561/1166)
2. El-Kâdî Ebû Sa'd el-Mübârek el-Muharrimî (v. 513/1119)
3. Ebu'l-Hasan Alî el-Hekkârî (406-486/1015-1093)
4. Ebu'l-Ferec (Ebu'l-Feth) Abdurrahmân et-Tarsûsî (v. 447/1055)
5. Ebu'l-Fazl Abdülvâhid b. Abdilazîz et-Temîmî (v. 425/1033)
6. İzzeddîn Abdülazîz b. Hâris et-Temîmî (önceki şahsın babası) (v. ?)
7. Şeyh Ebû Bekr eş-Şiblî (247-334/861-945)
8. Cüneyd el-Bağdâdî (297/909)
9. Serî es-Sekatî (160-257/776 870)
10. Ma'rûf el-Kerhî (v. 200 veyâ 201 veyâ 204/815 veyâ 816 veyâ 819)
11. Dâvûd et-Tâî (v. 162 veyâ 165/778 veyâ 781)
12. Habîb el-Acemî (v. 119/737)
13. Hasan el-Basrî (20-106 veyâ 110/640-724 veyâ 728)
14. Alî b. Ebî Tâlib (k. v.) (v. 40/661)
15. Hz. Peygamber (s.a.v.) (v. 10/632)

Şeyhi Muharrimî'den sonra vaaz kürsüsüne geçen ve tasavvufî eğitimine başlayan Abdülkâdir Geylânî'nin etrâfında kısa sürede kalabalık talebe ve mürit grupları oluşmuştur. Onun tasavvuf ve seyr u sülûk anlayışı toplumun her kesimi tarafından büyük bir iltifat görmüştür. Kendisinin mîrâsına sâhip çıkan, dinî ve tasavvufî görüşlerini benimseyip aynen devam ettiren bütün çocukları ve çok fazla sayıdaki müritlerinin de yardımıyla şeyhin tarîkati daha hayâtında iken başta Irak, Sûriye, Anadolu, Arabistan Yarımadası, Kuzey Afrika olmak üzere o günkü İslâm coğrafyasının neredeyse her köşesine yayılmış idi. Kâdiriyye adını alacak olan şeyhin tarîkati, daha sonraki süreçte Afrika'nın tamâmına, Hint Yarımadası'na Orta Asya'ya, Kafkaslara, Balkanlara ve Uzak Doğu'ya yayılmıştır. Kurucusunun koyduğu prensipler genel hatlarıyla korunarak günümüze kadar ulaşmış en eski tarîkat olma özelliğine sâhip olan Kâdiriyye'nin,

---

46. Şattanûfî, *Behcetü'l-esrâr*, 106; İbnü'l-Verdî, *Tetimmetü'l-Muhtasar*, III/111; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, III/353; Sincârî, *es-Subhu's-sâfir*, 4ª; Deyrî, *er-Ravzu'z-zâhir*, 8ª.
47. Takıyyeddîn Ebu'l-Ferec el-Vâsıtî, *Tiryâku'l-muhibbîn*, Kâhire 1350 h., s. 55; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, (tahkik: Nûreddîn Şerîbe), Mısır 1986, s. 485, 500; Tâdifî, *Kalâidü'l-cevâhir*, s. 5; A. Geylânî, *Fütûhu'l-gayb*, 175-176 (ilâve kısım).

müntesiplerinin olmadığı ülke veyâ toprak parçası hemen hemen yok gibidir. Elbette ki elimizde sayıyı kesin olarak tespit edebileceğimiz veriler bulunmamaktadır, ama kaba bir tahminle, tarihte ve zamânımızda en fazla müntesibi olan tarîkatin Kâdiriyye olduğunu söylemek pek de yanlış olmaz.

Anadolu'ya ilk defâ, Abdülkâdir Geylânî'nin halîfelerinden Abdullah el-Esdî (v. 620/1224) ile girmiş olan Kâdiriyye, bu topraklardaki asıl intişârını ve tesirini, m. XV. yy ve sonrasında Eşrefzâde Abdullah Rûmî ve Eşrefiyye ile, XVII. yy. ve sonrasında da Abdullâh-ı Rûmî ve Rûmiyye ile birlikte göstermiştir.

Târih boyunca 50 civârında büyük şûbesi olan Kâdiriyye'de bilhassa tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murâkabe ve rızâ gibi amelî ve ahlâkî unsurlar ön plana çıkmaktadır. Her mürîdin bu hasletleri ihmal etmeksizin, tasavvufî hayâtın diğer unsurlarını tatbik etmeye çalışması, ibâdetlerinde gevşeklik göstermemesi, şeriatin zâhirine ve bâtınına riâyet etmesi ve Ehl-i Sünnet'in inanç esaslarını benimsemesi gibi hususlar tarîkatin temel prensipleri arasında zikredilmektedir.

ÖZGÜNLÜĞÜ

Diğer târiflerinin yanı sıra, genel bir bakış açısı ile "İslâm'ın derûnî boyutu" veyâ "İslâm'ın özü" şeklinde de târif edebileceğimiz "tasavvuf"un en belirgin vasıflarından birisi şüphesiz ki, "ilâhî aşk"tır. Her sûfî muhabbet ve mârifet eksenli bir ibâdet hayatı peşinde koşmuş ve yaşadıklarını, bildiklerini hep bu çerçevede dışarıya yansıtmıştır. Bunda elbette ki sûfîlerin ortak bir kanaat olarak, yaratılışın temelinde ilâhî muhabbeti görmeleri en önemli sebeptir. Zîrâ bütün sûfîlere göre Zât-ı İlâhî gizli bir hazîne iken bilinmeyi "sevmiş", bunun için mahlûkatı yaratmış ve mahlûkat ile bilinmiş ve sevilmiştir. Buradan sûfîlerin, muhabbet ile bilinmek yâni "mârifet" arasında ve bu mârifetin gerçekleştiği mevcûdat ve hâliyle mevcûdatın en mükemmeli olan insan arasında nasıl sıkı bir ilişki kurdukları da ortaya çıkmaktadır. Onlara göre yaratılışın ve varlığın sebebi muhabbetullah, aşk-ı ilâhî iken, gâyesi vuslattır. İşte büyük sûfîlerin hayatları ve eserleri, onların içlerinde hissettikleri ve yaratılıştan getirdikleri bu ilâhî aşkın, bu aşkı maddiyat kirlerinden temizlemenin, temiz bir şekilde muhâfaza etmenin, bu tertemiz aşk ile hayâtı mahbûb-ı hakîkîye iştiyak içinde geçirmenin, bu aşkın gücüyle Yüce Yaratıcı'ya doğru kanat çırpma usûllerinin ve nihâyet vuslata erme zevkinin ifâdeleriyle doludur.

Tasavvuf tarihimizin mümtaz sîmâlarından birisi olan Abdülkâdir-i Geylânî'nin hayatı ve eserlerinde de bu saydığımız hususları aynen görmekteyiz.

Aslında müteşerri yâni dinin zâhirine sıkı sıkıya bağlı olduğu bilinen şeyhin gönül dünyâsına indiğimizde, onun zâhirde tam bir temkîn ehli olmasına rağmen, bâtında ilâhî aşkı ne kadar derinden yaşadığını, tasavvufî bir ifadeyle, temkîn içinde telvînî ne kadar coşkun bir şekilde hissettiğini ve hissettiklerini de bütün berraklığıyla bizlere yansıttığını görmekteyiz.

İnsanlar Geylânî'yi daha çok *el-Gunye, el-Fethu'r-Rabbânî, Cilâü'l-Hâtır* ve *Fütûhu'l-Gayb* gibi eserlerinden tanırlar. Onun bu eserlerindeki üslûbu da gerçekten içten ve muhâtabı cezbeden, heyecanlandıran bir tarzdadır. Ama bu samîmiyet, çekicilik ve duygusallığın vaaz ve nasîhat sınırlarının dışına çıktığı pek görülmez. Fakat tarafımızdan bir araya getirilerek, *Risâleler* adı altında tercümesi yapılmış olan metinlerin tamamına yakın bir kısmında hazret bambaşka bir üslup ile karşımıza çıkmaktadır. Tasavvufî keşif ve müşâhedelerini mecaz, teşbih, istiâre, tahkiye, temsil gibi edebî sanatları da kullanmak sûretiyle âdetâ bir istiğrak haliyle ve insanı mânevî âlemlere alıp götüren bir tarzda ve anlattığı hususları muhatabına "seyrettirircesine" net bir şekilde ifade etmekte, zaman zaman da şathiye tarzına yakın bir üslup kullanmaktadır. *Risâleler*'deki konuların hemen hemen tamamına yakını soyut ve gaybî hususlarla, mânevî haller ve âlemlerle ilgilidir.

İşte, dinin hem zâhirî ilimlerinde hem de bâtınî ilimlerinde gerçekten de zirve bir şahsiyet olan Abdülkâdir Geylânî'nin engin birikimini ifade ederken, hem nesri hem de şiiri mükemmel bir şekilde kullandığını görüyoruz. Vaazları da, nesirleri de, şiirleri de insanı ilk anda etkileyip çarpacak şekilde nefis ifadelerle doludur. Yukarıda örneklerini verdiğimiz alıntılarda da görüleceği üzere, vaazlarında kısa ve kesin cümleler, düz ve doğrudan ifâdeler kullanan şeyh, belli bir dinî ve tasavvufî birikimi gerektiren bazı sohbetlerinde ise oldukça belâgatli ve edebî ibârelere yer vermiştir. Bu tür sohbetlerinde ve şiirlerinde edebiyatın bütün sanatlarını harmanlayarak, vaaz edebiyatının yanında, nesir ve şiir olarak, tıpkı aşağıda nakledeceğimiz pasajlarda olduğu gibi, tasavvufî edebiyatın da en güzel örneklerini vermiş, dinî ve tasavvufî konuları, gönül dünyasında en coşkun hâliyle tadıp yaşadığı ilâhî aşkı, edebiyatın cezbedici üslûbuyla insanların gönüllerine sunmuştur.

Meselâ şeyh, Kur'an'da Bakara Sûresi'nin 164. ve Âl-i İmran Suresi'nin 190. âyetlerinin başında geçen "Göklerin ve yerin yaratılmasında..." ibâresini -ki, her iki âyetin sonu da "...âyetler vardır" diye biter- nefis ve edebî üslûbuyla şu şekilde tefsir etmektedir:

> *"Akıl gözlerini kamaştıran hikmetler... Fasih dilleri âciz ve havâtırın keskin gözlerini şaşkın bırakan âyetler/burhanlar... Ezelin varlığına delâlet eden sözler... Sun'un/varlığın güzelliğinin üzerinden örtüyü kaldıran gelinler... Kâinatın Fâtır'ının/Yaratıcı'sının hükmünün isbâtıyla şâhitlik eden şevâhid/*

şâhidler... Düşünce sırlarını birbirine dolaştıran eserler/izler... Düğümlerini en zekî kimselerin dahi çözemediği remizler... Gaybın gaybının dilleriyle konuşan işâretler... Gezegen çiçeklerine sâhip gök bahçesinin mantarları... Yıldız dallarına sâhip semâ bahçesinin bitkileri... Gece karanlığının zülüflerine sâhip gündüz yanağının beyaz güzelliği...
Gökyüzü... camları parlak bir düzlük. Gezegenler... bir tarafı mâşuğun yanağı olan yıldız çiçeklerinin gözalıcı bostanı. Gece... sevgilinin gül yüzünün yanağındaki ben. Gündüz... güzelliğinin parlaklığı. Gökyüzü... felek hikmetinin bir oyası ve kader irâdesinin bir kâtibi. Yıldızlar... kevn/varlık kitabının noktaları. Güneş... ufuk memleketlerinin sultânı. Ay... kâinât ordusunun vezîri..."[48]

Mâide Sûresi'nin 54. âyetinde geçen "O onları sever, onlar da O'nu" ibâresinin tefsîri esnâsında da şu beliğ ifadeleri kullanmaktadır:

"Ezel kâtibi kıdem dîvânında/defterinde ruh levhalarının cilâlı berraklığı üzerine velâyet hokkasından çekilen ictibâ/seçkinlik kalemiyle "O onları sever, onlar da O'nu" satırlarını yazdığı zaman, onların şahsiyet ibâdethânelerinin ruhbanları henüz ademde/yoklukta idi; zâtlarının incileri gayb örtüsü sedefleri içinde idi; onların nefislerinin arkadaşları "Kün/Ol!" (Yâsîn, 36/82) sırrı ağacının gölgesi altında uyumakta idi. Kader müezzini "Fe-fekûn/O da olur." (Yâsîn, 36/82) nesîminin esintisi ile onları uyandırıverdi. Onların vücûd/varlık mumlarıyla dünyâ karanlığı aydınlanıverdi. Canları sûret köşklerine yerleşti. Berraklıkları bulanıklık ile ve nurları maddiyat karanlıklarıyla karıştı gitti. Ruhlar, bu uzak beldede garipler mahallesine yerleşti. Kıdem/ezel tarafından kendilerine doğan şeylere hep iştiyak duydular. Kutsiyet yurdunda alışık oldukları şeyler için çok ağlayıp sızladılar. Aşağı ile yukarı arasında uzun müddet gidip geldiler. Onların zâtlarının zerreleri bu aşk ve iştiyak fezâsında toz-toprak oldu.
Kurbiyet meydanının genişliğine çıktıklarında, inâyet eli onların her birine, kader sâhibinin "muhabbet elbiseleri"nden kendileri için takdir ettiği elbiseleri giydirdi. Ünsiyet meclisi halvetinde onların havâsları/özelleri için "O onları sever, onlar da O'nu" sancakları diktirdi."[49]

Abdülkâdir Geylânî düşüncelerini zaman zaman şiirle de, oldukça lirik ve tatlı bir üslupla ifade etmiştir. Tasavvufun sır konularından olan kutbu/evliyâyı kendisi üzerinden târif ederken şöyle der:

---

48. A. Geylânî, *Risâleler*, s. 119-120.
49. Ag.e., s. 124.

Söz ettim evliyâya sırrımdan ve burhânımdan,
Şaşkına döndüler sırrımın sırrından ve îlânımdan.
Kâsemden sarhoş oldular; geceledilerşarâbımla,
Hayrân ve bîhoş olarak şühûdumdan ve irfânımdan.
Ben öncenin de öncesinde saygın bir kutup idim.
Ekvân/varlık tavâf ederdi beni, ismim konmuştu Rab tarafından.
Yırttım bütün perdeleri, tâ ki erdim vuslata,
Öyle bir makâma ki, kalmıştı yakınlığı ecdâdımdan.
Kaldırdı perdeleri yüzünün nûrundan.
İçirdi bir kâse de bana tevhîd şarâbından.
Mahfûz'a da baktım güzelce, arşa da,
Göründü bana nurlar; vermişti Rabbim bana pekçok ihsânından.
Bütün varlığın kutuplarının kutubuyum ben,
Gâlibim ben, onların hepsi de sayılır gılmânımdan.
Açacak olsaydım sırrımı eğer Dicle'ye,
Çekilip kururdu suyu, esrâr-ı burhânımdan.
Açacak olsaydım sırrımı eğer Cehenneme,
Sönerdi ateşi gerçekten, kuvvetimin ihtişâmından.
Açacak olsaydım sırrımı eğer ölüye,
Allâh'ın izniyle dirilir kalkardı ve seslenirdi arkamdan.
Gece yolculuğunu benden sorun, benden sorun dilekleri,
Sorun bana en diptekini, sorun bana cinden ve insandan.
Ey kutuplar! Gelin, toplanın huzûruma.
Dolaşın meyhânelerimi, girin kapılarımdan.
Dalın denizlerime, çıkarın cevherlerimi,
Derleyin altın, yâkût, inci ve mercanlarımdan.
İncil'e vâkıf oldum, hattâ onu şerhettim ben,
Çözdüm İbrânî'nin[50] Tevrat'taki rumuzlarından.
İsâ'nın çözdüğü şifreyi de çözdüm ben,
Hani, ölüleri dirilttiği şifreyi ve Süryânîce lisânından....
Daha doğmadan dalmıştım ben ilim denizlerine,
Mûsâ da olmuştu benim yol arkadaşlarımdan.
'Ricâlullâh'tan benim mertebeme var mı ulaşan?
Resûlullâh'tır benim dedem, aslı rabbânî olan.
Vaktin Kâdirîsiyim ben, hem de Kâdir'in kulu,
"Muhyiddîn" denir nâmıma, aslı Geylânî olan...[51]

---

50. Hz. Mûsâ kastedilmektedir.
51. A. Geylânî, *Risâleler*, s. 203-205.

Burada şeyhin bilhassa ön plana çıkan eserlerinin özgünlüğü ve İslâm kültüründeki yeri ile ilgili olarak şu notu da ilâve edelim:

Sûfîler, tasavvufî kaynakların yazılmasına ve böylece "doğru" tasavvuf anlayışının ortaya konması gerektiğine ancak Hallâc el-Mansûr (i. 309/922) hâdisesinden sonra hız vermişlerdir. Bu dönemde kaleme alınan ve tasavvuf ilmini anlatan bu eserlerde bilhassa "sünnî" tasavvuf anlayışına özen gösterildiğini, başka bir ifadeyle, tasavvufun sınırlarının Ehl-i Sünnet anlayışının içerisinde tutulmaya gayret edildiğini görüyoruz. Dolayısıyla diğerlerinin yanı sıra, özellikle Abdülkerîm Kuşeyrî'nin *er-Risâle* ve İmâm Gazâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* isimli eserleri sâyesinde şer'î ilim erbâbı ile mutasavvıfların arasındaki problemlerin bir noktaya kadar en aza indiğini ve her iki tarafın birbirine oldukça yakınlaştığını söyleyebiliriz.

İşte Abdülkâdir Geylânî bu zaman diliminin hemen akabinde, tasavvufî düşüncenin toplumun hemen her kesimi tarafından sempatiyle benimsendiği bir dönemde, yâni tasavvuf tarihçilerinin "Tarîkatler Dönemi" olarak adlandırdıkları ve VI./XII. yüzyılla başlayan dönemde yaşamış ve eserleri bu dönemde kaleme alınmış, daha doğru bir ifadeyle, derlenmiştir. Bu açıdan da onun fikirlerinin ve eserlerinin, özelde Kâdiriyye'nin, genelde ise diğer tarîkatlerin sisteminin belirlenmesinde bir öncülük ettiğini söylemek yanlış olmaz. Bu sebepledir ki, diğer tarîkatlerde de aynı metot tâkip edilerek pîrlerin görüşlerinin kayda geçirildiğini tespit ediyoruz. Meselâ Rifâiyye tarîkatinin pîri Ahmed er-Rifâî'nin *el-Burhânü'l-Müeyyed* ve *en-Nizâmü'l-Hâs li-ehli'l-İhtisâs* isimli eserleri aynı şekilde vaazlardan derlenmiştir.[52] Yine, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin de müridlere tasavvuf ve tarîkat esaslarını öğretmek amacıyla kaleme alındığını biliyoruz.

Kısaca, Kutbu'l-Aktâb Gavs-ı A'zam Bâzü'l-Eşheb Abdülkâdir Geylânî'nin İslâm dünyâsında, şeriat-tarîkat dengesini ve dünya âhiret bütünlüğünü hassâsiyetle gözeten bir kurucu düşünür olduğunu, bir tarikat kurucusu pîr olduğunu, bir ıslahçı, bir usve-i hasene, bir önder ve bir öncü olduğunu söyleyebiliriz.

ŞEYH-İ EKBER'E GÖRE GAVS-I A'ZAM

Tasavvuf târihinin mühim sîmâlarından Şeyh-i Ekber İbn Arabî'nin Gavs-ı A'zam Abdülkâdir Geylânî hakkındaki tespitleri de oldukça dikkate değerdir.[53] Ta-

52. Bkz. Mustafa Tahralı, "*Ahmed er-Rifâî*", *D.İ.A.*, İstanbul, 1989, II/129.

53. Tasavvuf geleneğinde Gavs-ı A'zam ve Şeyh-i Ekber olarak anılagelen bu iki büyük sûfi arasında çeşitli vesîlelerle yakınlık arama gayretlerine şâhit oluyoruz: Menkıbeye göre Şeyh-i Ekber'in babası erkek evlâdı olmamasından dolayı çok üzgünmüş. Te'sîr-i ilhâm ile Endülüs'ten Bağdat'a gelir ve Abdülkâdir Geylânî ile görüşerek, mezkûr mevzûda duâ etmesi-

savvuf sahasına getirdiği fikirler ile İslâmî düşünceye yeni ufuklar açmış ve fikirleri yedi yüz küsur yıldan beri ilim dünyasında tartışmalara sebep olmuş, başka bir ifadeyle dâimâ gündemde kalmış olan İbn Arabî, hâdiseleri didaktik/öğretici bir şekilde inceleyerek, emsâli ile kıyaslar ve onlar hakkında objektif bir kanâat sâhibi olmayı amaçlar. Bu îtibarla İbn Arabî, "ricâlü'l-ervah'tan" saydığı ve karşılaştığı kimseleri kokusundan tanıdığı[54] *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de Abdülkâdir Geylânî'den bahsetmiş, konuları örneklendirmede ondan istifade etmiş, bazen de Abdülkerîm Kuşeyrî ve İmam Gazâlî'yi olduğu gibi, onu da tenkit süzgecinden geçirmiştir.

İbn Arabî'ye göre Abdülkâdir Geylânî büyük makamlara ve hallere ulaşmış ender şahsiyetlerden birisidir. O "hilâfet makâmı" sâhibidir. Bu makâma ulaşanlar, isterlerse Rab adına onun kullarına tasarruf ve tahakküm (hükmetme) edebilirler. İstemezlerse bu yetkiyi kullanmazlar. Abdülkâdir Geylânî tercîhini "tasarruf" ve "tahakküm"ü kullanma yönünde yapmış yâni zâhir olmuştur.[55] Başka bir yerde de onun vaktinin kutbu olduğunu ve "tasarruf" ile emredildiğini belirtir.[56] Zirâ o "racül-i vâhid"dir (tek adam, ricâl-i gaybın en yetkilisi). Bu tâbiri ve Abdülkâdir Geylânî ile alâkasını İbn Arabî şöyle açıklar:

> *"Racül-i vâhidin delîli: "O, kulları üzerine kâhirdir." (En'âm, 6/18, 61) âyetidir. O, Allâhu Teâlâ dışında her şey üzerine hükmedebilir. Cesur ve kahramandır. Hakkı müdâfaada azimlidir. Hakkı söyler, adâlet ile hükmeder. Bu makâmın sâhibi, Bağdat'ta yaşamış olan şeyhimiz Abdülkâdir Geylânî idi. O, halk üzerinde tasarruf etme hakkına mâlikti. Şânı çok yüce idi. Zâten haberleri meşhurdur. Ben ona ulaşamadım. Fakat zamânımızda bu makâmın sâhibi olan şahıs ile karşılaştım. Ancak Abdülkâdir Geylânî bu şahıstan daha mükemmel idi."*[57]

Seyr u sülûkte bir de tahkim derecesi vardır. Burada hüküm (hükmetme yetkisi) ilgili kişiye verilir. Başka bir ifâdeyle, seyr u sülûke âit meselelerde sorumlu ve yetkili olan mürşiddir. Bu konuda en bâriz kıstas Hz. Peygamber'in

---

ni ricâda bulunur. Abdülkâdir Geylânî ona "Levh'a nazar ettiğini ve kısmetinde erkek evlat bulunmadığını" söyler. Şeyh-i Ekber'in babası bu söz üzerine pek melûl olarak ağlar. Bu durumdan fevkalâde müteessir olan Abdülkâdir Geylânî onu kendi yanına yaklaştırır. Bir müddet öylece otururlar. Sonra Abdülkâdir Geylânî, kendi sulbünden gelecek bir çocuğu, "hâlisâne duâları netîcesinde, Allâhu Teâlâ'nın ona bahşedeceği" müjdesini verir. Bir başka rivâyete göre Abdülkâdir Geylânî'nin hırkası vasiyeti üzerine İbn Arabî'ye teslim edilmiştir. (Her iki rivâyet için bkz. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, İstanbul 1990, I/74-75.)

54. Bkz. Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", I/236.
55. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l- Mekkiyye*, İstanbul 1293 h., II/407.
56. *A.g.e.* I/262.
57. *A.g.e.* II/18.

muallimi olan Cebrâil'dir (a.s.). Esâsında muallim, tilmîzini, kendi derecesine ulaşması için daima uyanık tutan, onu uyaran kişiden başkası değildir. Bir müddet sonra da tilmiz tahkim derecesine ulaşabilir. İşte bu makâma, tahkim derecesine tilmizlerini ulaştırabilen ender insanlardan birisi de İbn Arabî'ye göre Abdülkâdir Geylânî'dir.[58]

Ona göre Abdülkâdir Geylânî tasavvufun girift meselelerini ince îzahlarla halletme kâbiliyetini hâiz,[59] te'sîr, tasrîf, hüküm, dâvâ ve ilâhî kuvvet ile âlem-i kevnde Zâhir ismine mazhar olmuş, kendisine himmet ve savlet (te'sîr) verilmiş,[60] melâmet menzili sâhibi birkaç kişiden birisidir.[61] İbn Arabî'nin, "sâdece ehlullâh'ın sâhip olduğu ilâhî bir naat" diye târif ettiği "tasavvufî sıdk"taki Abdülkâdir Geylânî'nin mertebesini şu cümlelerindeki yorumu da oldukça dikkat çekicidir:

> *"Bize nakledildiğine göre, Abdülkâdir Geylânî sıdk hâli sâhibi idi. O, sıdk makâmı sâhibi değildi. Bu makâmın sâhibi ise onun tilmîzi İmam Ebu's-Suûd b. eş-Şiblî idi. Âlemde Abdülkâdir Geylânî kadar sıdk hâlinde ve Ebu's-Suûd b. eş-Şiblî kadar da sıdk makâmında tahkik ve temekkün sâhibi olmuş başka birileri bilinmemektedir."*[62]

İbn Arabî kısaca "kişinin Cenâb-ı Hakk'a nazı geçer bir mevkî" şeklinde ifade edebileceğimiz idlâl makâmını açıklarken de Abdülkâdir Geylânî'yi ve mürîdi Ebu's-Suûd b. eş-Şiblî'yi örnek olarak verir:

> *"Kişi (sûfi) kendisine Allâhu Teâlâ'nın verdiği emirleri yerine getirir. Bu emirler yerine getirilince de kul kendisini naza çekerek, yaptığı amele karşılık Hak'tan bir şeyler talep eder ki, bu makâma "idlâl (naz) makâmı" denir. Bu aslında kesintisiz olarak âhirete intikal edilmesi gereken bir makamdır. Yâni kul ibâdetlerine karşılık Cenâb-ı Hak'tan bu dünyâda değil, âhirette bir şeyler istemelidir. Zîrâ o, bu dünyada nefes alıp verdiği müddetçe teklîfât ile mükelleftir. Ayrıca bu makâmın sâhipleri idlâlleri ölçüsünce mârifetullah konusunda noksan olurlar. İdlâli olmayan kişilerin derecesine aslâ ulaşamazlar. Çünkü idlâl hâlinde kişi üzerine çok nefes gelerek, idlâl onu yerine getirmesi gereken teklîfâttan alıkoyabilir. Dolayısıyla dünya idlâl yeri değildir. Abdülkâdir Geylânî'nin vefat ânı geldiğinde yanağını yere koyarak, içinde bulunduğu an için "işte bu an kulun bu âlemde iken, kendisin-*

58. Bkz. *A.g.e.* II/685.
59. *A.g.e.* II/105.
60. *A.g.e.* III/733.
61. *A.g.e.* III/44.
62. *A.g.e.* II/295

den ayrılmaması gereken hakîkattir" diye îtiraf etmesinin sebebi, idlâl sâhibi olması ve üzerinde nefes kalmasıdır. Halbuki Allâhu Teâlâ onun tilmîzi olan Ebu's-Suûd'u korumuş, Ebu's-Suûd ömrünün sonuna kadar mutlak kulluğu elden bırakmamıştır. Bu sebeple, şeyhinde olan hal değişikliği onun başına gelmemiştir... Şu da var ki, Ebu's-Suûd'un dediği gibi "Abdülkâdir Geylânî'nin tarîkati (yolu, tarzı) diğer evliyâya, evliyânın tarîkati de Abdülkâdir Geylânî'ye gariptir, yabancıdır."[63]

İbn Arabî, Abdülkâdir Geylânî hakkındaki en ilginç yorumlarından birisini de şathiye konusunda yapar. Ona göre şathiye sâhipleri ikiye ayrılır: 1- Lisan edepleri korunanlar yâni şathiyede bulunmayanlar, kulluğa ve şeriatin zâhirine ters görünebilecek söz sarf etmeyenler: Ebû Yezîd el-Bistâmî (v. 261/874)[64] gibi. 2- Hakk'ın emirlerini eksiksiz yerine getirme (tahakkuk) gayretlerinden dolayı, şathiye üzerlerine gâlip gelenler: Abdülkâdir Geylânî gibi.

Ona göre bu ikinci gruptakiler yâni şathiye üzerlerine gâlip gelen sûfîler emsâllerinin ve kendi makamlarından daha yüksek makamlara sâhip kişilerin üzerine çıkma gayreti içerisinde bulunurlar ki, bu durum sûfiye indinde sû-i edep olarak telakkî edilir. İşte Abdülkâdir Geylânî de içerisinde bulunduğu hal sebebiyle evliyâ ve enbiyâya şatah ediyor, samîmiyetinden dolayı onlara karşı âdâb-ı muâşerete mugâyir gibi görünen sözler söylüyordu. Dolayısıyla lisânı mâsum birisi değildi.[65]

Doğrusu, İbn Arabî'nin, şathiyeleri ile meşhur Ebû Yezîd el-Bestâmî'yi ve müteşerrîliğiyle, şeriate sıkı sıkıya bağlılığıyla meşhur Abdülkâdir Geylânî'yi bu şekilde kıyaslaması oldukça enteresandır.

ETKİLERİ

Yaklaşık on dört asırlık İslâm tarihinde çok büyük şahsiyetler gelip geçmiş, nice büyük zatlar târihe derin izler bırakmış ve kök salmıştır. Hiç şüphesiz İslâm târihinin geride en çok tesir bırakmış şahsiyetlerinden birisi de Abdülkâdir Geylânî'dir. O; başta çocukları olmak üzere, sayıları onbinleri bulan muhip ve muhatap kitlesinin gönlüne nüfuz etmiş, onlara Allâh'ı, Peygamber'i, İslâm'ı, îmânı, ibâdeti, güzel ahlâkı sevdirmiş, hem dünyalarının hem de âhiretlerinin mâmur olmasında önemli bir rol oynamıştır. Böylece onun dînî ve ta-

63. *A.g.e.* I/304.
64. Ebû Yezîd el-Bestâmî'nin şathiyeleri hk. bkz. Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, Mısır 1960, s. 459-477.
65. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III/733.

savvufî görüşleri, âdetâ mânevî dertlerin bir ilacı gibi kabul edilerek nesilden nesile aktarılmıştır.

Şeyh, daha sağlığında iken devrinin büyük şahsiyetlerinin iltifat ve övgülerine mazhar olmuş, fikirleri herkes tarafından hüsn-i kabul ile karşılanmıştır. Başta Rifâiyye'nin pîri Ahmed er-Rifâî ve *Avârif* sâhibi Ömer es-Suhreverdî'nin amcası ve Suhreverdiyye'nin pîri Abdülkâhir es-Suhreverdî olmak üzere, Adeviyye'nin pîri Adiyy b. Müsâfir el-Hekkârî, Şeyh Rislân, Osmân b. Merzûk el-Kureşî, Ali el-Kaylavî, Ebu'l-Hasan Alî b. el-Hîtî, Bakâ b. Battû, Mâcid el-Kürdî, Hayât b. Kays el-Harrânî gibi Bağdat'ın ve devrin önemli sûfîlerinin onun hakkındaki görüşleri ve meth u senâları şeyhin daha sağlığında iken dahi tesirlerinin ne derecede olduğunu göstermektedir.[66] Tasavvuf târihinde, "Batı'nın şeyhi"[67] diye anılan ve türbesi bugün Cezâyir'in Tilimsan şehrinde bulunan, Afrika'da zuhur etmiş tarîkatlerin menbaı Medyeniyye'nin pîri Ebû Medyen et-Tilimsânî'ye Arafat'ta hırka giydirmiş olan şeyhin sohbetlerine ve dergâhına âlimler, idâreciler, sûfîler, esnaf, halkın her kesiminden insanlar büyük ilgi duymuş, şöhreti İslâm diyârının her tarafına daha kendisi hayatta iken yayılmıştır. Hayâta dâir görüşleri sâdece Müslümanları değil, diğer inanç kesimlerinden binlerce kişiyi etkilemiş ve onların hayâtına da müspet anlamda yön vermiştir. Kaynaklarda şeyhten tarîkat hırkası giyen kimselerin listeleri uzun uzun verilir ki, bunlar arasında; Tâcü'l-İslâm Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Kadı Ömer b. Alî el-Kureşî, Abdülganî b. Abdilvâhid el-Makdisî, Vâsile b. el-Eska' el-Hemedânî (nâm-ı diğer Ebû Hureyre), kadılık ve müftülük yapmış olan Ebû Ya'lâ Muhammed b. Muhammed. el-Ferrâ, şâir ve vâiz Muhammed b. İbrâhîm el-Kîzânî, Osmân b. Merzûk b. Hamîd el-Kureşî, muhaddis ve nahiv âlimi Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed b. Abdillâh b. Nasr (İbnü'l-Haşşâb), Hanbelî fıkhında önemli bir kaynak olan *el-Muğnî*'nin sâhibi Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî ve kârî, fakih, muhaddis ve zâhid olan İbrâhîm b. Abdilvâhid el-Makdisî gibi devrin önemli âlimleri de vardır. Mürit ve dinleyici kitlesi arasında, en âliminden en câhiline, en zenginine en fakirine, en güçlüsünden en zayıfına varıncaya kadar, toplumun her katmanından insanları görmek mümkündür.

Şeyhin tesiri vefâtından sonra hız kesmeden devam etmiştir. Nitekim ilk dönemden îtibâren İslâm dünyâsının her tarafında açılan Kâdiriyye tekkeleriyle şeyhin görüşleri ve tasavvufî uygulamaları kaybolmadan devam etmiş, her asır-

66. Bu görüşler için bkz. Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, s. 100-104; F. Geylânî, *Nehrü'l-Kâdiriyye*, s. 259-268.

67. Bâzı sûfîler tarafından Abdülkâdir Geylânî "Doğu"nun şeyhi" ve Ebû Medyen de "Batı'nın şeyhi" olarak tanımlanır.

da ve her bölgede devlet ricâlinden ve ulemâdan pek çok şahıs onun tarîkatinden seyr u sülûk yapmıştır. Kâdiriyye kaynaklarında bâzı tarîkat kurucularının ve mühim tasavvufî şahsiyetlerin Abdülkâdir Geylânî ile bağlantıları, başka bir ifâdeyle şeyhin onların tasavvufî düşünce ve hayatlarındaki tesirini ortaya koyan menkıbe ve kayıtlara da rastlanır.

Meselâ; Abdülkâhir es-Suhreverdî (490-563/1096-1167), Sa'deddîn el-Cibâvî (v. 575/1180), Ahmed er-Rifâî (v. 578/1182) ve Ebû Medyen el-Mağribî (v. 594/1198) gibi pirlerin Abdülkâdir Geylânî'den tarîkat aldıkları belirtildiği gibi, yine Şihâbeddîn Ömer es-Suhreverdî (v. 632/1234), Muhyiddîn İbn Arabî (v. 638/1240), Şeyh Ebu'l-Hasen Alî eş-Şâzilî (v. 656/1258), Seyyid Ahmed el-Bedevî (v. 675/1276), Şeyh Sâdi-i Şirâzî (v. 691/1293), Safeviyye tarîkatinin pîri Safiyyüddîn el-Hüseynî'nin şeyhi Zâhid-i Geylânî (v. 735/1334), Murâd en-Nakşbendî (v. 1132/1720), Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (v. 1249/1827) gibi nice tarîkat önderlerinin de Kâdiriyye ile bağlantılarını gösteren bir takım nakiller yer alır. Mehmet Rif'at Efendi, Bahâüddîn Nakşbend'in (v. 791/1388) ikinci hac dönüşündeki Bağdat ziyâreti esnâsında Abdülkâdir Geylânî'nin türbesinde ondan feyz aldığını belirtir, şeyhin huzûrunda okuduğu duygu yüklü bir şiiri nakleder ve "nakşbend" isminin bu ziyâretten bir hâtıra olduğunu söyler. Yûnus Emre'nin bir Kâdirî dervişi ve şeyhi olduğunu zikreden ve buna dâir bir silsile veren Rif'at Efendi, Niyâzî Mısrî'nin de bir Kâdirî şeyhi olduğunu belirtir ki, Niyâzî Mısrî *İrfan Sofraları*'nda 14. sofrada Abdülkâdir Geylânî ile rüyâsında görüşmesini ve onun kendisine yaptığı telkin ve yönlendirmeleri yine bizzat kendisi anlatır.[68]

Belki de, Abdülkâdir Geylânî'nin târih boyunca dünyânın dört bucağında devam edegelmiş ve edecek olan tesirinin, ayrıca şeyhin Hz. Peygamber ve Hz. Ali'den sonra İslâm dünyâsında en çok sevilen bir kişi olmasının sebebini şeyhin şu beyti çağlar öncesinden bize açıklamaktadır:

"Evvelkilerin güneşleri söndü, gitti. Bizim güneşimizse,
Sönmez ebedî, gökyüzünün en yüce yerinde..."[69]

Çünkü o ceddi Hz. Peygamber'in "kadem"i üzeredir. "Gavs-ı a'zam"dır. "Kutb-ı aktâb"dır. "Bâz-ı eşheb"dir. O; 25 yıllık uzlet hayâtında nefsini, terbiye ve tezkiye etmek sûretiyle Hakk'ın emrine mutî kılmış, hayâtının merkezine

68. Detaylar için bkz. Adâlet Çakır, *Mehmet Rif'at Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye Adlı Eseri Işığında Anadolu'da Kâdirîlik,* M.Ü.S.B.E., (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2007, s. 267-323.

69. Şattanûfî, *Behcetü'l-esrâr*, 82; İbnü'l-Mülakkın, *Dürerü'l-cevâhir*, Süleymâniye Ktp., Abdullah Efendi, nr.: 171, vr. 12[b]-13[a].

Allah rızâsından başka hiçbir şeyi yerleştirmemiş örnek bir Müslüman, sayısız insanın dünyâsının ve âhiretinin mâmûriyetine vesîle olmuş bir insân-ı kâmildir.

DEĞERLENDİRME

Abdülkâdir Geylânî; Hâris Muhâsibî, Abdülkerîm Kuşeyrî ve İmâm Gazâlî gibi selefleri tarafından sınırları çizilen sünnî tasavvuf anlayışının yerleşmesinde ve gelişmesinde önemli rol oynamış sûfîlerden birisidir. Hattâ, Hallâc-ı Mansûr'a, İbn Arabî'ye ve Sadreddîn-i Konevî gibi takipçilerine karşı oldukça şedîd davranan İbn Teymiyye'nin, diğer sûfîlere karşı tam tersi bir tavır sergilemesinde, Abdülkâdir Geylânî ile aynı mezhepten, mensupları mutasavvıflara karşı en sert tepkiyi göstermiş olan Hanbeliyye mezhebinden olmasının te'sirli olduğu uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Burada, tasavvuf ile onun en sert muârızı durumunda olan Hanbeliyye'nin barışmasında ve uzlaşmasında şeyhin emeğinin ve payının önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Şüphesiz ki, Abdülkâdir Geylânî'nin tasavvufî görüşlerinin günümüze kadar ulaşmasının ve Kâdiriyye'nin hızla İslâm dünyâsına yayılmasının sebeplerinin birisi de onun sohbetlerinin ve görüşlerinin bir araya getirilmesiyle oluşan eserleridir.[70] S. Uludağ'ın da belirttiği gibi,[71] onun tasavvuf bakımından en önemli eseri *el-Fethu'r-Rabbânî*'dir. Buna *Cilâü'l-Hâtır, Fütûhu'l-Gayb* ve *el-Gunye*'nin ilgili kısımlarını da ilâve etmek gerekir. Onun Bağdat'tâki, nefes ve sohbetleriyle başlayan tasavvufî düşüncesinin, tarîkat anlayışının Endonezya'dan Endülüs'e, Yemen'den Yesi'ye, Nijerya'dan Niğbolu'ya kadar çok geniş topraklarda kendisine tâlip ve sâlik bulabilmiş[72] olmasında bu dört eserinin ve bilhassa *el-Fethu'r-Rabbânî*'nin çok önemli bir yerinin olduğu muhakkaktır.

El-Fethu'r-Rabbânî'yi tahkikli olarak neşreden Azkûl'un kitap hakkında İbn Azzûz'dan naklettiği şu sözler Abdülkâdir Geylânî'nin bütün eserleri için de geçerlidir:

> "Bu, mübârek, latîf bir kitaptır. Bütün güzel meziyetler onda toplanmıştır. O, nefîs bir kitaptır. Mürîdler için bir tabsıra (gönül gözünü açan), ârifler için bir tezkire (güzel bir nasîhat), gâfiller için bir tenbîh ve şeytanın dostlarını perişan eden bir kitaptır."[73]

---

70. Mustafa Kara, "*Bağdat'tan Bursa'ya Bir Yol: Eşrefiyye*", *Journal of the History of Sufism,* (special issue: The Qâdirıyya Order), Paris, 2000, s. 398.
71. Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", I/236.
72. Kara, "*Bağdat'tan Bursa'ya Bir Yol: Eşrefiyye*", s. 399.
73. Azkûl, *el-Fethu'r-Rabbânî* (önsöz), s. 18 (*Resâilü İbn Azzûz*, s. 183'ten naklen).

Gerçekten de, toplumun hangi kesiminden olursa olsun insan, Abdülkâdir Geylânî'nin eserlerini okuduğunda, onun tesirinden hemen etkilenmekte ve içinde bir ferahlık, gönlünde bir sevinç, kalbinde Allâh'a bir yakınlık, âhirete dönük bir yaşama ve mâsivâya karşı zâhit olma arzusu, Hz. Peygamber'e daha sıkı sarılma ihtiyâcı.. gibi duygularla dolmaktadır. Böylece, onun eserlerinin yüzyıllardan beri ve hâlâ niçin elden ele dolaştığının, insanların niçin ona bu derece rağbet gösterdiklerinin sebebini de en kısa yoldan anlıyoruz.

Sözlerimizi şeyhin doğum ve ölüm târihleri için düşürülmüş olan ve aynı zamanda onun sîretini de veciz bir şekilde ifâde eden şu beyitle noktalıyoruz:

A. ان باز الله سلطان الرجال

B. جاء فی عشق ومات في كمال

Sûfîler sultânı Bâzullâh,
"Aşk"ta geldi, "kemâl"de vefât etti.

Buradaki a-ş-k (70 = ع – 100 = ش – 300 = ق) harflerinin ebced hesâbıyla toplamı Abdülkâdir Geylânî'nin doğum târihi olan 470'e tekâbül eder. Kem-â-l (20 = ك – 40 = م – 1 = ا – 30 = ل) harflerinin toplamı da yaşı olan 91'e denk gelir. Bu ikisinin toplamı ise vefat târihi olan 561 eder ki, bu da kemâl-i aşk demektir (kaddesallâhu sırrahû).

KAYNAKÇA

Abdülkâdir Geylânî, *el-Gunye li-tâlibî tarîkı'l-Hak*, Dimaşk, tsz.

———, *el-Fethu'r-Rabbânî*, (neşir: Muhammed Sâlim el-Bevvâb), Beyrut, tsz.

———, *Cilâü'l-Hâtır*, terc.: Dilaver Gürer, İstanbul, 2008.

———, *Fütûhu'l-Gayb*, (*Behcetü'l-esrâr*'ın kenarında), Mısır, 1304 h.

———, *Risâleler*, terc.: Dilâver Gürer, İstanbul, 2007.

Askalânî, İbn Hacer, *Gıbtatü'n-nâzır fî tercemeti'ş-Şeyh Abdilkâdir*, (neşr: Muhammed Sâlim Bevvâb) (*es-Sefînetü'l-Kâdiriyye* ile birlikte), 1991, Dimaşk.

Azkûl, Muhammed Gassân, *el-Fethu'r-Rabbânî* (tahkîkînin önsözü), Dimaşk, 1996.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratür Supplementband* (*GAS*), Leiden 1937.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992.

Çakır, Adâlet, *Mehmet Rif'at Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye Adlı Eseri Işığında Anadolu'da Kâdirîlik*, M.Ü.S.B.E., (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2007.

Deyrî, İbrâhîm b. Alî, *er-Ravzu'z-zâhir fî tercemeti'ş-Şeyh Abdilkâdir*, Kâhire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, Târîh Tal'at, nr.: 1969, mikrofilm nr.: 13497.

Fîrûzâbâdî, Mecdeddîn Ebu't-Tâhir, *Nüzhetü'n-nâzır fî tercemeti'ş-Şeyh Abdilkâdir*, Süleymâniye Ktp., Ayasofya, nr.: 2105.

Geylânî, Fâdıl, *Nehru'l-Kâdiriyye*, terc.: Dilaver Gürer-Abdülaziz Geylani, İstanbul, 2013.

Gürer, Dilâver, *Abdülkâdir Geylânî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul, 2002.

Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut, 1986, I/426; Ebû Tâhir Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Mısır, 1332.

Hanbelî, İbnü'l-Imâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Beyrut 1979, III/199.

Harîrî-zâde, Mehmed Kemâleddîn, *Tibyânü vesâili'l-hakâik*, Süleymâniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr.: 430-432.

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, İstanbul, 1990.

İbn Kayyım el-Cevziyye, *Mir'âtü'z-zemân fî târîhi'l-a'yân*, Haydarâbad, 1951.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut, 1981.

İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut, tsz.

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l- Mekkiyye*, İstanbul, 1293.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *el-Muntazam*, tah.: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut, 1992.

İbnü'l-Mülakkın, *Dürerü'l-cevâhir fî menâkıbi Seyyidî Abdilkâdir*, Süleymâniye Ktp., Abdullah Efendi, nr.: 171.

———, *Tabakâtü'l-evliyâ*, (tahkik: Nûreddîn Şerîbe), Mısır 1986.

İbnü'l-Verdî, Zeyneddîn Ömer, *Tetimmetü'l-Muhtasar*, tah.: Ahmed Rif'at Bedrâvî, Beyrut, 1970.

İbnü'n-Neccâr, *el-Müstefâd*, tah.: Muhammed Mevlûd Halef, Beyrut, 1986.

İbnü's-Sâî, *Târîhu'l-hulefâi'l-Abbâsiyyîn*, Kâhire, 1993.

Kara, Mustafa, *"Bağdat'tan Bursa'ya Bir Yol: Eşrefiyye" Journal of the History of Sufism*, (Special issue: The Qâdirıyya Order), Paris, 2000.

Karamânî, Alî b. Muhammed, *el-Hakku'z-zâhir fî şerhi hâli'ş-şŞeyh Abdilkâdir*, (b.y.t.y.).

Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, (tahkik: İhsân Abbâs), Beyrut, 1973.

Margoliouth, David Samuel, "Abdülkâdir el-Cîlî", *İ.A.*, İstanbul, 1993.

Sâmerrâî, Yûnus, *eş-Şeyh Abdülkâdir el-Geylânî*, Bağdat, tsz.

Sincâri, Abdurrahmân b. Îsâ, *es-Subhu's-sâfir*, Kâhire Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Târih, nr.: 1850, mikrofilm nr.: 35489, vr. 9[a].

Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-maârif*, Beyrut, 1966.

Şattanûfî, Alî b. Yûsuf (İbn Cahzam), *Behcetü'l-esrâr ve ma'dinü'l-envâr*, Mısır, 1304.

Tâdifî, Muhammed b. Yahyâ, *Kalâidü'l-cevâhir*, Mısır, 1303.

Tahralı, Mustafa, "Ahmed er-Rifâî", *D.İ.A.*, İstanbul, 1989.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma' fî İlmi't-Tasavvuf*, Mısır, 1960.

Uludağ, Süleyman, "Abdülkâdir-i Geylânî", *D.İ.A.*, İstanbul, 1988, I/234-239.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilaflı Hadîsler*, S.Ü.S.B.E., Konya, 2000, (basılmamış doktora tezi).

Vâsıtî, Takıyyeddîn Ebu'l-Ferec, *Tiryâku'l-muhibbîn*, Kâhire, 1350 h.

Yâfiî, Abdullâh, *Mir'âtü'l-cinân ve ıbratü'l-yakzân*, Beyrut, 1970.

Yûnînî, Kutbeddin Mûsâ b. Muhammed, *Menâkıbü... Abdilkâdir el-Cîlânî*, Kâhire Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, Târîh Halîm, nr.: 12, mikrofilm nr.: 54673.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, tah.: Şuayb el-Arnavûd, Beyrut, 1985.

HOCA AHMED YESEVÎ

Ahmet Yıldırım*

GİRİŞ

Türk ve İslam Düşüncesi'nin önemli şahsiyetlerden biri de Pîr-i Türkistan lakabıyla maruf Hoca Ahmed Yesevî (ö. 562/1166)'dir. O, Kazakistan sınırları içinde bulunan Türkistan'ın batısında Çimkent şehrinin biraz doğusunda Sayram kasabasında; Hz. Ali soyundan gelen Şeyh İbrahim'in ve babasının halifelerinden Mûsâ Şeyh'in kızı Ayşe Hatun'un oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlardan itibaren babasından başlayan dini tedrisatını, farklı hoca ve mekânlarda devam ettirerek tamamlamıştır. Bilhassa hocası ve şeyhi olan Yusuf Hemedanî'nin (ö. 535/1140) hayatında ayrı bir yeri ve etkisi vardır. Hanefi mezhebine mensuptur. Hicri 562 miladi 1166 tarihinde Türkistan şehrinde vefat etmiştir. Türkistan şehrinde Timur'un yaptırdığı türbesinde metfundur. Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet* ve *Fakrnâme* adlı eserlerinden bahsedilmektedir.[1]

---

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

1. Bkz. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 5. Baskı, Ankara 1984, s. 62-65; Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *DİA*, İst. 1989, II, 159-161; Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî'nin Hayatı", *Türk Edebiyatı Dergisi*, Ekim 1989, s. 37; Kemal Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", *Yesevilik Bilgisi*, Ahmed Yesevî Vakfı yay., Ankara 1998, s. 78-96.

HOCA AHMED YESEVÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Ahmed Yesevî'nin hayatı ve eserlerini incelediğimizde onun düşünce sistemini; yetiştiği kültür dünyasının manevî, sosyo-psikolojik değerler ile tarihî şartların belirlediğini müşâhade etmekteyiz. Yesevî düşüncesinin oluşum süreci; tarihî, dinî ve siyasi açıdan XI. yüzyıldan önceki Türklerin İslam dairesi çerçevesinde çeşitli fırka ve mezheplerin zuhuruna paralel olarak gelişen ve Abbasîler'den bağımsız bir siyasî oluşum olan Karahanlılar'ın devrine tekabül etmektedir. Karahanlılar devri Yesevî düşüncesinin oluşum dönemini (birinci evre) kapsar. Altın Ordu devletinin kuruluşuna kadar uzayan tarikatların gelişimi devri ise, Yesevî tarikatının ikinci evresi yani Türk tasavvuf cereyanının yaygınlaştığı dönemdir.[2]

Yesevî düşüncesi, insan ve onun psikolojik özellikleri ile manevi olgunlaşması öğretisinin pratik ilkeleri ve ahlakî ideallerini kapsayan bir ilimdir. Bu noktada Yesevî insanın mahiyetini ruh olarak tanıyıp manevi olgunluk (kâmil insan) öğretisini sunmaktadır.[3] Bu ilmi beşerî ve dinî diye iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Beşerî tarafı, Yesevî'nin kendi gayreti ve çabasıyla elde ettiği bilgiler ve tecrübeler olarak özetlemek mümkündür. Bu noktada Ahmed Yesevî yaşadığı toplumun birikiminden ve tarihî tecrübelerden azamî ölçüde yararlanmış, hatta bir kısım bilgi ve tasarruflarına bunlar kaynaklık etmiştir. Toplumun tecrübe ve kültüründen istifade etme hususunda, dinen yasaklanmayan şeyleri almış, eğer dinen yasaklanan bir şey ise onu yasaklanma unsurlardan arındırarak ya da yeni bir çehre veya muhteva kazandırmak suretiyle onları topluma ve insanlığa sunmayı tercih etmiştir.

Ahmed Yesevî'nin mensup olduğu toplumun tarihî ve kültürel birikimlerini alma konusundaki titizliği üzerinde durmak gerekir. Zira bu nokta, onun toplum nazarındaki meşruiyeti ve kabul görmesinin en önemli etkenlerin başında gelir. Ahmed Yesevî, Allah'ın varlığı ve birliğine, İslâm dininin özüne ters düşmeyen eski Türk millî geleneklerini dışlamamış, onları müsamaha ile karşılamış, onların dinle yoğrulan kültürüne renk katacak şekilde mânâ ve değer kazanmasını temin etmiştir. İşte Türk-İslam kültürünün oluşumu bu yolla başlamıştır. Onun bu metodu, Türklerin büyük bir zorluk çekmeden Müslüman olmalarını temin ettiği gibi, kimliklerini kaybetmemelerini de sağlamıştır.

Ahmed Yesevî'nin kendi ilmini geniş alana yaymasında ve İslâm'ı tanıtmada, düşünce ve çalışmasını "davranış hürriyeti" prensibi üzerine oturtması önemli paya sahiptir. Bu manada Ahmed Yesevî'nîn Türk-İslâm Dünyasına en büyük hizmeti eski Türk töre, yasa ve ahlâk değerleriyle, İslâmî ahlâk esasla-

---

2. Dosay Kenjetay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Düşünce Sistemi*, Hoca Ahmet Yesevî Ocağı yay., Ankara 2003, s. 223-224.
3. Dosay Kenjetay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Düşünce Sistemi*, s. 224-225.

rını yakınlaştırıp, bağdaştırması olmuştur.[4] Onun hakkında "Orta Asya Sofîliğinin temeli, Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik tarafından o kadar güçlü bir şekilde atılmıştı ki, sonraki sûfî cereyanlar, mutlaka kendisini bu temele oturtmak zorunda olduğunu görmüşlerdir."[5] şeklinde değerlendirme Yesevî düşünce sisteminin önemini ve farkını göstermektedir.

O halde Hoca Ahmed Yesevî düşünce sistemi nedir? Temel unsur ve prensipleri nelerdir? Sorularının yanıtları önem kazanmaktadır. Yesevî'nin siyasî ve içtimaî düşüncelerinin özünde ahlâkî değerler vardır. Zaten Yesevî düşüncesi, Eski Türk Düşünce Sistemi'ndeki üçlü evren anlayışı ve nizamıyla uyum içinde gelişen tasavvufî ve ahlakî felsefedir. Daha açık şekilde belirtecek olursak Yesevî düşüncesinin özü ahlakî hürriyettir. Ahlakî hürriyete kavuşmak, "Hakkı bilmek için ilk önce kendini bilmek" ve "ölmeden önce ölmek" ilkeleriyle elde edilir. O, bunu kâmil insan öğretisiyle sistemleştirmiştir. Onun kâmil insan öğretisinin bilgesel ilkesi; *hikmet, sohbet* ve *ahlâk* üçlü esasına dayanmaktadır. İdesi de aşk ile mana kazanan varlığın birliğine ulaşmaktır. Bu üç esas insanı, nefsin esaretinden ve kendine yabancılaşmaktan kurtarmakta ve ahlâkî olgunluğa kavuşturmaktadır.[6] Ona göre herhangi bir siyasî ve içtimaî hizmet; ahlâkî prensiplere, insanı sevmeye, adalete, doğruluğa, eşitliğe vs. dayanmalıdır. Bu herkes için böyle olmalıdır. Böylece 'şekilde millî, özde ve ideolojide İslâmî kimliği ve düşüncesi ile ortaya çıkan Ahmed Yesevî, o günün tarihi ve coğrafyası içinde kime efendi, kime kul olacağını bilmeyen şaşkın ve muzdarip halk kitlesinin yol göstericisi ve önderi olma özelliğini kazanmıştır.'[7]

Ahmed Yesevî, bir ruh terbiyecisi ve eğiticisidir. Ona göre her türlü ahlâkî kötülüğü temsil eden nefis, insanı Hak yolundan alıkoyduğundan, onu terbiye etmek, ahlâkî kötülüklerden arıtmak, iradeyi geliştirip, nefsin kontrolünü sağlamak gerekir. Bu yönüyle Yesevî, topluma insanı kazandırmak için çabalayan eğitim mücadelesi veren mürşittir. Böylece onun Türk kültürüne kattığı en önemli düşünce ve ilke, doğu medeniyetinin ilk ve tek prensibi olarak gösterilen 'insan merkezli değişimi' sunması ve insanları İslâm ruhundan nasiplenmeye vesile olmasıdır.[8]

---

4. Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmet Yesevî: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Aralık 1999, yıl: 1, sayı: 2, s. 121.
5. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İst. 1996, s. 40.
6. Dosay Kenjetay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Düşünce Sistemi*, s. 225
7. İrfan Gündüz "Ahmed Yesevî'nin Tarikat ve İrşad Anlayışı", *Yesevilik Bilgisi*, s. 190.
8. Doğu medeniyetinde 'insan, Allah'ın yerdeki halifesidir', dolayısıyla, insan Hakk'ın yerdeki temsilcisi olarak, yaşadığı ortama, Hakk'a bağlı kalarak şekil vermesi gerekir. Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmet Yesevî", *Tasavvuf Dergisi*, s. 122. Yesevî'nin ahlak felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz. Dosay Kenjetay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Ahlâk Felsefesi*, Ankara 2003.

Meseleye toplumsal bütünlük açısından baktığımızda Ahmed Yesevî'nin üzerinde durduğu en önemli husus birlik (*vahdet*) düşüncesidir. "Yesevî'nin varlığın birliği ve zikir teorisi" Eski Türk Düşünce Sistemi ile Türk tasavvufu arasındaki "doğal sohbet" sonucu oluşan hikmet türüdür. Bu teoriye göre İslam Düşünce tarihinde vahdet-i vücûd anlayışı İbn Arabî'den önce Yesevî öğretisiyle birlikte oluşmuştur.[9] Onun için esas kanun, içtimaî dayanışmadadır. Kanunu, düzeni bozmak, toplumsal birlik ve düzenliliğin kopmasına götürür. Ortak bilincin oluşmadığı toplumlar, sosyolojik anlamda bir sosyo-kültürel yapı göstermez, onun için Yesevî'nin esas davası tevhid-i ilâhîdir, birliktir. O, insan faktörüne, bilhassa topluma yön veren ve onu yöneten insanlara çok büyük önem verir. Âlimler, ilimlerine uymaz, hâkimler hakka ve adalete göre karar vermezlerse, toplum çöker, devlet gider. O, bu hususta sürekli şikâyetçidir. Birlik üzerinde durup *"Ben, sen diyen kimselerden geçtim işte!"*[10] diyerek ayrılık gayrilik gütmeyi yermiştir. Hikmetlerinde birliğin (vahdetin) önemini vurgulamıştır. *"O makamın tevhid adlı ağacı var."*[11] Tevhit ağacının meyvesinden tadanların huzur bulacağını söylemiş,[12] devamlı toplumsal ahlâkın esası olan birliğe çağırmıştır.[13] Bütün bunlar onun tevhide verdiği değeri gösterir.

Ahmet Yesevi'nin hayatında şüphesiz dinin önemli yeri vardır. Hatta dinin, onun hayatını ve düşüncelerini belirleyen yegâne umde olduğu söylenebilir. Dini inanç ve değerlere sahip olmak insanları birbirine yaklaştırır, ferdî ve toplumsal düzenin oluşmasına yardımcı olur. Bu bağlamda her şeyden önce Ahmed Yesevî, bir din ve ahlâk öğreticisidir. Yalnızca Türkler'e has kültürel bir gelenek olan ve halkın zarûrât-ı dîniyye'sini öğrenmesi gayesiyle kaleme alınan ve genelde *Cibrîl Hadîsi* diye meşhur olan hadis-i şerifin şerhi mahiyetindeki ilmihalcilik geleneğinin başlatıcı ve ilk temsilcilerinden biri olan Ahmed-i Yesevî, *Fakr-name* ve *Cevâhirü'l-ebrâr*'da serdedilen görüşleriyle gerçek bir halk ahlakçısı ve eğitimcisidir. Türkler arasında pek yaygın olan *Şerâitü'l-imân* isimli elif-ba, namaz duaları, iman ve İslam'ın şartlarını en basit bir dille ve herkesin anlayacağı bir Türkçe ile anlatan ilmihalde: "Kimin silsilesindensin?" sorusuna "Hoca Ahmed-i Yesevî silsilesindenim." şek-

---

9. Bkz. Dosay Kenjetay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Düşünce Sistemi*, s. 224.
10. Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, s. 63 (Hikmet, 1)
11. Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, s. 285 (Hikmet, 135)
12. O ağacın meyvesinden tadan kullar,
    Dünyasını âhirete satan kullar,
    Kabir içinde huzur içinde yatan kullar
    Seherlerde göz yaşını umman eyler. Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, s. 285 (Hikmet, 135)
13. Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmet Yesevî", *Tasavvuf Dergisi*, s. 122.

linde cevap verilmesinin istenmesi Yesevî'nin bu yönünün ne kadar yaygın olduğunun açık delilidir.[14]

Bir mürşid ve ahlâkçı hüviyetiyle Ahmed Yesevî, şeriat ahkâmını, tasavvuf esaslarını, tarikatın âdâb ve erkânını öğretmeye çalışmış, yaşadığı bölgenin çoğunluğunu oluşturan Türkler'e İslâmiyet'i sevdirmek ve yerleştirmek gayesiyle kendi toplumunun anlayabileceği seviyeye inerek, toplumdaki düzensizlikleri ve gayr-ı ahlâkî davranışları kaldırmak ve adaleti yerleştirmek için çaba sarf etmiştir.[15] Bu itibarla mülkün esas sahibinin Allah olduğunu belirterek, O'nun karşısında hükümranlık ve sultanlık taslayanlara, haksız yere insanların mallarını gasp edip yağmalayanlara "ölüm" gerçeğini hatırlatmaktadır. Esasında ölüm sadece azgınların aydınlaması gereken bir gerçek değildir. Yesevî düşüncesinde Allah'la insan arasındaki ilişkisinin en güçlü bağlarından birisi ölümdür. Daha geniş anlamda ölmeden önce ölmenin, Allah'a kavuşmanın şartı olduğunu bildiren Ahmed Yesevî, "ölümden kaçan, ölümsüzlük ve kurtuluş yolu" arayan toplumuna; İslâmî huzuru, insanî gayeyi sunmuş, tanıtmış ve ölüm tehlikesinden kurtarmak yolunda "Allah'a iman" esasını öğretmiştir. Nitekim Dede Korkut mitolojisi içerisinde işlenen ölüm teması budur. Yesevî ölümden önce dünya hayatının önemine vurgu yaparak ilâhî aşk, ihlâs ve samimiyet, insan sevgisi, hoşgörü, kadın erkek beraberliği, çalışma iş ve emeği yüceltme, ilim ve bilgi öğrenme ve yaşamaya çağırmıştır. *Divân-ı Hikmet*'te insan, vicdan, düşünce ve davranış hürriyeti, sosyal adalet, eşitlik gibi konular ele alınmıştır.[16]

Yetiştiği kültür dünyasının manevî, sosyo-psikolojik değerler ile tarihî şartların belirlediği, kendi özgü ilke, prensip ve öğretileri olan, pek çok farklılıkları ve yenilikleri de bünyesinde barındıran Yesevî'nin düşünce sistemi, özet olarak bu minval üzeredir. Şimdi bu sistemin temel kaynakları üzerinde durmak istiyoruz.

Düşünce Sisteminin Temel Kaynakları

Ahmed Yesevî de beşeri bilgi kaynakları yanında eserlerine kaynak olarak Kur'an ve hadisi esas almış, bundan dolayı eserlerin muhtevalarında her fırsatta âyet ve hadislerin özünü dile getirmeye çalışmıştır. Onun düşünce sistemi incelendiğinde temel kaynaklarının Kur'ân ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadislerine dayandığı görülür. Şimdi bunları daha yakından görelim:

---

14. Fuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 45; (Z. V. Togan, *Türk Tatar Tarihi*, s. 62'den naklen) İrfan Gündüz, "Ahmed Yesevî'nin Tarikat ve İrşad Anlayışı", *Yesevilik Bilgisi*, s. 191-192.
15. Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmet Yesevî", *Tasavvuf Dergisi*, s. 121.
16. Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmet Yesevî", *Tasavvuf Dergisi*, s. 121.

Kur'ân-ı Kerîm

Kur'ân-ı Kerîm, Ahmed Yesevî'nin düşünce sistemini şekillendiren en önemli ve hatta en başta gelen kaynağıdır. Tasavvuf yoluna sülûk eden derviş için hepsinden önemlisi Kur'ân-ı Kerim'dir, onun emir ve tavsiyeleridir.[17]

Genelde her Müslüman bilhassa mutasavvıflar için Kur'an-ı Kerîm, onların dünyayla ilgili görüşlerinin anahtarı, dünyevî ve uhrevî işlerle ilgili her türlü sorunlarına çözüm bulma mercii olmuştur.[18] Yesevî, ayet ve hadisleri, irfani bilgi ve anlayış doğrultusunda delil olarak kullanmış veya yorumlamıştır.[19] Bu meyanda Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet* adlı eserinde Kur'ân'la ilgili önemli bilgiler bulmaktayız.

Ahmed Yesevî, Kur'ân'la hemhal olduğunu ve hikmetlerini aslında ondan ilham alarak yazdığını şöyle dile getirir:

Benim hikmetlerim Sübhan'ın fermanı,
Okuyup bilsen, hepsi Kurân'ın anlamı.[20]

Hikmetlerine baktığımızda Yesevî'nin kaynağının doğrudan, Yüce Kur'ân-ı Kerîm ve Allah Resulü'nün sözleri olduğunu görürüz. Daha ilk hikmette *"isteyenlere dürr ve gevher saçtım"* dediği, bunlarında Kur'ân ve hadisler olduğu ifade edilmiştir.

Nitekim Ahmed Yesevî hikmetli sözlerinin birinde;

Ümmet olsan, gariplere uyar ol,
Ayet ve hadisi her kim dese, duyar ol.[21]

Dolayısıyla beyitlerinde pek çok ayete telmihte bulunur. Bir örnek verecek olursak;

Namaz, oruç, tevbe üzere varanlara,
Hakk yoluna girip adım atanlara,
Bu tevbe, ile oraya varanlara,
Bağışlanmış kullar ile sohbeti var.[22]

---

17. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah yay., İst. 1985, s. 49
18. Bkz. Annemaria Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, (Trc.: Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yay., İst. 2001, s. 40.
19. İsmail Çalışkan, "Ahmed Yesevî Düşüncesinde Kur'ân'ın Yeri", (Basılmamış tebliğ), s. 1.
20. Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, s. 427 (Münâcaât)
21. Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, s. 63 (Hikmet, 1)
22. Ahmed Yesevî, *A.g.e.* s. 295 (Hikmet, 141)

Yesevî bu beyitlerde "*Kim Allah'a ve Peygamber'e itaat ederse, işte onlar Allah'ın nimetine eriştirdiği peygamberlerle, dosdoğru olanlar, şehidler ve iyilerle beraberdirler. Onlar ne iyi arkadaştırlar!*"[23] âyetine telmihte bulunmuştur. Misalleri çoğaltmak mümkündür.[24]

Kur'ân'ın vahiy yoluyla gelen Allah Kelâmı bir kitap olduğunu şeklinde anlatan beyitleri şöyledir:

Cebrail vahiy getirdi Hak Rasûl'e,
Âyet geldi zikr edesin diye parça ve bütüne,
Hızır Babam koydu beni işte bu yola,
Ondan sonra derya olup taştım dostlar.[25]

Dedi âlim Kur'ân şu ki Tanrı sözü,
Kul gönlüne saldı nazar Hak gündüzü.
O makamı her dem görür gönül gözü,
Gözüm gördü, gönlüm ikrar kılmayım mı?[26]

Kur'ân'ı okumakta esas gaye O'nu anlamak ve anladığıyla amel etmek/eyleme geçmektir. Hoca Ahmed Yesevî Kur'ân'ı anlamaya çok fazla vurgu yapar.

"İnna fetehnâ..."yı okuyup anlam sordum,
Işık saldı, kendimden geçip cemal gördüm,
Hocam vurup "Sus" dedi, bakıp durdum,
Yaşımı saçıp, çâresiz olup durdum ben işte.[27]

Aşağıdaki dörtlükte, Kur'ân anlayışı ve Kur'ân'a hizmeti noktasında bazı önemli ipuçları buluyoruz.

Hoş görmemekte âlimler sizin dediğiniz Türkçe'yi,
Ariflerden işitsen açar gönül ülkesini,
Âyet hadis anlamı Türkçe olsa uygundur,
Anlamına yetenler yere koyar börkünü...

---

23. Nisâ 4/89.
24. Diğer örnekler için bkz. H. İbrahim Şener, "Yesevî Hikmetlerinin Kaynağı Olarak Ayetler Üzerine Bir Değerlendirme", *Ahmed-i Yesevî*, Seha Neşriyat, İstanbul 1996, s. 353-374.
25. Ahmed Yesevî, *A.g.e.* s. 107 (Hikmet, 19)
26. Ahmed Yesevî, *A.g.e.* s. 377 (Hikmet, 187)
27. Ahmed Yesevî, *A.g.e.* s. 67 (Hikmet, 2)

Miskin, zayıf Hoca Ahmed yedi ceddine rahmet,
Farsça dilini bilerek güzel söylemekte Türkçe'yi.[28]

İlk olarak bu dörtlüklerde Ahmed Yesevî'nin Kur'ân anlayışına bir işaret vardır. Buna göre Kur'ân, ona inanan herkes tarafından anlaşılması gereken bir kitaptır. Yalnız anlaşılma yetersizdir, aynı zamanda dini-ahlaki yaşantıyla uyum gerekir. O sadece ulemanın anlaması ve yorumlamasına bırakılacak bir kitap değildir. Zaten Yesevî'nin hikmetlerinde derin bir tefsir yoktur. Aşağıda da görüleceği üzere o, genellikle seçtiği ayetleri anlatacağı konularla ilişkilendirmiştir. İkinci olarak Kur'an'ın tercümesi ve Arapça dışındaki dillerle tefsir yapılmasının tarihi de dikkat çekici bir hususdur. Bilindiği gibi Kur'an'ın başka dillere tercümesi çok eski bir tartışmadır. Hicri II. yüzyılda yani büyük imamlar döneminde, tercüme ile ibadet olup olmayacağı meselesi ön plana çıkmış ve Kur'an'ın tercümesine hoş bakılmamıştır. Ayrıca zaten ilim dili olarak Arapça hâkimiyeti vardı. Daha sonraları ise Arapça dışındaki dillerle Kur'ân'ın manalarının ifade edilemeyeceği endişesi ile tercümeye hoş bakılmamıştır. Öte yandan Kur'ân'ı kendi dillerinde anlamak isteği elbette ki her mümin için doğal bir haktır. İşte bu anlayışlar, Ahmed Yesevî'nin yaşadığı yer ve zamanda da ulema arasında bir şekilde yankılandığı anlaşılmaktadır.[29]

Ahmed Yesevî, Kur'ân anlayışı çerçevesinde hikmetlerinde üzerinde durduğu hususlardan biri, dile getirdiği konulara delil olması için ya da onları izah maksadıyla birçok âyeti iktibas etmesidir. İktibaslarının birinci türü doğrudan alıntılar yapmasıdır. Mesela 47. hikmetin ilk kıtasında da *"O, 'elestu bi rabbikum' dediğinde, 'Kâlû belâ' dediğimi bilemezdim."* sözü, A'râf suresinin 172. âyetindeki ilgili kısmın alıntısıdır. Bu konuyu o, sık sık tekrar etmekte ve her seferinde bu âyetten alıntılar yapmaktadır.[30]

İkinci iktibas türü ise âyetlerin mefhum olarak alınmasıdır. Bunların çoğunluğu âyetlerin mazmununa işaret etmek şeklindedir. Mesela 2., 139. ve 201. hikmetlerde dile getirilen *emr-i bi'l-maruf nehyi ani'l-münker* (iyiliği emretmek kötülükten uzaklaştırmak) konusudur. Bilindiği üzere bu konu üzerinde Kur'ân sık sık durur ve hatta Müslümanlara bir görev olarak emreder.[31] Ayrıca Yesevî hikmetlerde zaman zaman ayetlere atıflarda bulunur. Mesela 133. hikmetin sekizinci kıtasında Karun, Firavun, Haman Kur'ân'da anlatılan kıssaları-

28. Ahmed Yesevî, *A.g.e.* s. 181 (Hikmet 71)
29. İsmail Çalışkan, "Ahmed Yesevî Düşüncesinde Kur'an'ın Yeri", (Basılmamış tebliğ), s. 2, 3.
30. Bkz. Ahmed Yesevî, *A.g.e.* s. 189, 383 (Hikmet, 77, 191)
31. Bkz. Al-i İmran 3/104, Hadid 57/4.

na işaretler vardır. Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde ciddi bir âyet yorumu yoktur. Zaten şiir dili buna müsait değildir.[32]

Yukarıdaki açıklama ve örneklerden Ahmed Yesevî'nin, ileri derecede Kur'ân kültürüne sahip olduğunu, Yüce Kitab'ın hayatını ve düşüncesini yönlendiren kaynaklar arasında yer aldığını, onun okunması yanında, esas olanın Kur'an'ı anlamak ve amel etmek olduğu üzerinde çokça durduğu anlaşılmaktadır. Ama kendisi müfessir değildir. Sonuç olarak Yesevî Kur'ân'ı iyi özümseyen ve içselleştiren bir şahsiyettir. Hayatının her safhasında Kur'ân vardır ve onun ilkeleri çerçevesinde hareket etmiştir, diyebiliriz.

Hadis

Ahmed Yesevî'nin düşünce sistemini şekillendiren en önemli diğer bir kaynak hadis/sünnetlerdir. Onun hadis/sünnet anlayışını daha iyi anlayabilmek için önce Hz. Peygamber tasavvuruna bakmak gerekir.

Hoca Ahmed Yesevî'nin Peygamber Tasavvuru

Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde Hz. Muhammed (s.a.), bazen kitabî bilgilere dayanılarak bazen de tarih dışına çıkıp halkın duygularına uygun bir hissiyatla, bir melamî ve zâhid şekline büründürülerek sûfilerin Hz. Peygamber tasavvuruna uygun olarak ele alınmıştır. Türklerin ve Yesevî'nin yaşadığı bölgeye hâkim olan mistisizm düşünüldüğü zaman başka türlüsünü de düşünmek mümkün görünmemektedir. Hatta bu noktada Yesevî'ye göre Hz. Peygamber, riyazetli, siyasetli, selametli, şeriat yoluna inayetli, tarikata rehnuma, hakikate mukteda, ilmi ve ameli tarafları olan bir veli gibi algılanır. Hatta biraz daha ileri gidilerek peygamberlerin çektiği mihnet ve cefalarla velilerinki arasında neredeyse hiçbir fark görülmez. Yani Yesevî'de, Hz. Peygamber'in zahiri örneklik ve misyonuna vurgu yanında mistik ve menkabevî bir peygamber tasavvuru görülmektedir. Yesevî'nin bu anlayışının etkisi ve bu gelenek, Kara Davud'un yazdığı *Delâilu'l-Hayrât* Şerhi örneğinde olduğu gibi Osmanlı ikliminde de sürdüğünü göstermektedir. Bu menkabevî peygamber portresinin şefaat ve mucizeden bağımsız olması düşünülemez.[33]

---

32. İsmail Çalışkan, "Ahmed Yesevî Düşüncesinde Kur'an'ın Yeri", (Basılmamış tebliğ), s. 4-5, 6-7.
33. Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2010, s. 448.

Menkabevî peygamber tasavvurunun en dikkat çekici tarafı Hz. Peygamber'in nübüvvet zincirini oluşturan diğer peygamberlerden üstün olduğuna yapılan vurgudur. Çünkü Hz. Musa'ya (a.s.) nasip olmayan Allah'ı görme, Hz. Peygamber'e nasip olmuştur. Hz. İbrahim halka imam yapılırken, Hz. Muhammed (s.a.) Mirac'da, Beytu'l-Makdis'te bütün peygamberlere ve yedi kat göklerin meleklerine imam olmuştur. Nemrut'un ateşi Hz. İbrahim (a.s.) için soğutulurken, cehennem ateşi Hz. Peygamber için soğutulmuştur. Hz Musa'nın kavmi ayakları ıslanmadan Kızıldeniz'i geçerken Hz. Muhammed'in (s.a.) ümmeti cehennemin üzerindeki sırat köprüsünden ayakları değmeden geçecektir. Hz. İsâ (a.s.) dördüncü kat göğe çıkarken Hz. Muhammed de Mirac'a çıkmıştır.[34] Menkabevî Peygamber tasavvurunu ortaya koyan bu yön Yesevî'nin hikmetlerinde yerini almıştır. *Divân*'ın 80. hikmetinde Hz. Muhammed'in (s.a.) miraç mucizesi ayrıntılı şekilde anlatılır.

Ahmed Yesevî'nin peygamber tasavvurunun diğer tarafı da Hz. Peygamber'in nurunun ve ruhunun her şeyden önce yaratılmış olmasını benimsemesidir. Tasavvufî ifadeyle söyleyecek olursak o, "Nûr-ı Muhammedî" veya "Hakikat-i Muhamediyye" anlayışına sahiptir. Bilindiği üzere "Nûr-ı Muhammedî" veya "Hakikat-i Muhamediyye" anlayışı ilk sûfiler de görülmeyip hicri üçüncü asırdan itibaren tasavvufta görülmeye başlayan bir anlayıştır. Bu anlayış tasavvufta en çok tenkit edilen konular arasında yer almaktadır. Yesevî de bu etkinin görülmesi bulunduğu dönem ve ortamdan kaynaklanmış olabileceği söylenebilir.

Bir de Yesevî'nin peygamber tasavvurunda İslam öncesi dönemin yansımalarını bulmak mümkündür. Yesevî, Hz. Peygamber'i '*tıpkı şinkar*' diyerek, Türk kültüründe izzet, otorite, her şeye malik olma sembolü olan doğana benzetmektedir. Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'indeki Rasûlullah'la (s.a.) ilgili anlatım ve tasvirleri çok canlı, sevgi ve saygı dolu, içten ve aksiyoneldir. Meselâ Hz. Muhammmed (s.a.), Yesevî'ye "oğul" ve "evladım" hitabında bulunur. Bu manada bölgedeki mistisizmin imkânları sonuna kadar kullanılır. Yesevî'de bütünüyle menkabevî bir yöne sahip olan peygamber tasavvurunun sırrını da burada aramak lazımdır. Buna göre Yesevî'yle bedene girmeden önce kemal bulan Hz. Muhammed (s.a.) arasındaki münasebet ve irtibat elest bezminde mana âleminde yapılan bir seyahatle başlamış bu dünya hayatında da devam etmiştir. Yesevî mürşidi Arslan Baba'nın Hz. Muhammed'den (s.a.) emanet olarak aldığı hurmayı yedi yaşında teslim almıştır. Tasavvuftaki sembolizm çerçevesinde Arslan Baba'nın getirdiği bu hurmanın İslam veya İslam'a geçiş devri doğrultusunda mütalaa edilebilecek tasavvufî yorum çerçevesinde şekillenmiş unsurlar olduğu söylenebilir. Bu meyanda Yesevî İslam'ı doğrudan Hz. Muham-

34. Fatih M. Şeker, *Türklerin İslam Tasavvuru*, s. 449-50.

med'den (s.a.) almıştır. Hikmetlerinin bütününden çıkarılabilecek netice, söz konusu hurmanın İslamî hayatın esaslarını teşkil edecek unsurlar gerçeğidir.[35]

Ahmed Yesevî'nin Hz. Peygamber sevgisi, ona tabi olmanın illet ve hikmetini anlama ve bilmeden ziyade, kendine has duygusal bir yöne sahiptir. Bunun en güzel örneğini Yesevî'nin Hz. Peygamber'e olan bağlılığı çerçevesinde altmış üç yaşında kabre girmesi örneğinde görmek mümkündür. Tabiidir ki, bu herkesin yapabileceği bir şey değildir, yalnız ona özel bir haldir ve bağlayıcı tarafı yoktur. Bu durum, bir yönüyle güzel bir sevgi ve muhabbet tezahürü olmakla birlikte, abartılıp aşırı derecede yüceltilerek takdim edilirse, herkes için uyulması gereken en güzel örnek olan Allah Resûlü'nü örnek alınamayacak konuma getirilebilir.

Yesevî'den başlayarak günümüze kadar uzanan çizgide oluşan tasavvurla Peygamberimiz, yerine göre müşfik bir baba, Milletin Ata'sı, kavmin "*Aksakal*"ı, milli birliğin tesisi ve devletin devâmı için adâlet öneren, yabancı olanla birlikte yaşamayı öğreten, kimsesizlerin hâmisi ve "*Garip Babası*", aç ve çıplakların "*Barınağı*" olan bir otorite durumundadır. Peygamber, insanların dünya ve âhirette de kurtuluşa ermesini arzu eden, ümmetini çok seven, onların günahkârları için kıyâmet gününde şefaatçı olmak için çırpınan, hastalandığında şifâ dileyen ve veren bir "*Dede*"dir. Kerâmeti güzel ahlâkta, kurtuluşu sevgide ve uygulamada gören; kişisel yalnızlık ve tatbik edilmeyen bilginin insana fayda vermeyeceğini ihtar eden bir "*Uygulama Önderi*"dir. Devletin, millî bütünlük üzerine kurulmasının canlı örneği, adâletin yeryüzüne götürülmesi ve dağıtılması idealinde bir "*Alp-Eren*", insanları ezen, sömüren bir saltanat sahibi değil; fakir ve yetim düşkünü olan "*şefkâtli, şifacı ve şefaatçı*" bir teselli kaynağı olarak görülmektedir. Bu durumu, "*Türkler'de Peygamber Aşkı, Peygamber'e İmân'ın önüne geçmiştir.*" şeklinde özetlemek mümkündür. Böylece Yesevîlik, İslâm düşüncesine "*İman'ın, sevgi temeline dayalı olması gerektiği*" şeklinde psikolojik bir boyut kazandırmıştır diyebiliriz.[36]

Düşüncesinin Kaynağı Olarak Hadis/Sünnet

Tasavvufî hayat ve düşüncenin Kur'ân'dan sonra ikinci kaynağı sünnet yani Hz. Peygamber'in sözleri, tavsiyeleri ve yaşama şeklidir.[37] Bir mutasavvıf ola-

35. Fatih M. Şeker, *Türklerin İslam Tasavvuru*, s. 449.
36. Veli Atmaca, "Anadolu'da Yesevilik (Yesevi Menâkıbnâmesi Özelinde Peygamber Tasavvuru)", (Basılmamış tebliğ), s. 15-16.
37. Sünnetin tasavvuf için de kaynak oluşuyla ilgili olarak bkz. Yusuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 81-85

rak Ahmed Yesevî'nin düşüncesi ve eserlerinin kaynağını da Kur'ân'dan sonra hadis/sünnet teşkil eder. Bunu *Dîvân-ı Hikmet*'te geçen hikmetlerin mana, muhteva ve ruhuna bakıldığında anlamak mümkündür. Ayrıca hikmet kelimesinin bu anlamda onun tarafından dikkatle seçilip kullanılmış olduğunu da söyleyebiliriz.[38] Ahmed Yesevî, en önemli eseri olan *Dîvân-ı Hikmet*'in kaynağının Kur'ân ve hadis/sünnet olduğunu kendisi şöyle ifade etmektedir.

Benim hikmetlerim hadis hazinesidir,
Kişi pay götürmese, bil habistir.

Benim hikmetlerim Sübhan'ın fermanı,
Okuyup bilsen, hepsi Kurân'ın anlamı.[39]

Bu beyitler, Yesevî'nin kaynak ve dayanak olarak Kur'ân yanında Hz. Peygamber'in hadislerine ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Ayrıca hadislerin hikmetlerle iç içe olduğunu görmek ve anlamak için, "*Benim hikmetlerim hadis hazinesidir*" mısraına kulak vermek yeterli olacaktır. Yukarıdaki beytin devamında ondan nasibi olmayanın, yani hadislere dayanan hikmetleri okuyup anlamayanı ve dolayısıyla hadisleri dikkate almayanı "habis" yani pis olarak nitelendirmektedir. Bu da onun hadise verdiği değerin ayrı bir delili ve hadislerin *Dîvân-ı Hikmet*'in en önemli kaynakları arasında yer aldığının göstergesi olarak ele alınabilir.[40]

Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'teki başka beyitlerde de Hz. Peygamber'in hadislerine büyük önem atfetmiş olması ve onları mana kaynağı olarak görmesi,[41] bir insan için hadisleri dünya ve âhirette mutluluğa götürecek ışıklar ve prensipler olarak kabulüne dayanmaktadır.

Aşksızların hem canı yok, hem imanı,
Rasûlullah sözünü dedim, mânâ hani.[42]

Sünnet ile hadis arasındaki anlam yakınlığı ve bütünlüğünden hareketle, bu beyitte sünnete dolaylı da olsa özel vurgu yaptığından bahsedilebilir. Zira ha-

38. Daha önce de belirtildiği üzere Kur'an'daki Nahl Süresi'nin 125'inci ayetinde geçen "hikmet" kavramı seçilerek "Hikmet" adı verilen bu dörtlükler ortaya çıkmış, daha sonra da bu hikmetlerin bir araya gelmesiyle *Dîvân-ı Hikmet* oluşmuştur.
39. Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet,* s. 427, (Münâcaât)
40. Bkz. A. Hikmet Atan, "Hoca Ahmed Yesevî'de Sünnet Bilinci", *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu'*, 20-21 Şubat 2010, İstanbul (Yayınlanmamış tebliğ), s. 2.
41. A. Hikmet Atan, "Hoca Ahmed Yesevî'de Sünnet Bilinci", s. 2
42. Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet,* s. 207, (Hikmet 86)

dislerin manası, Hz. Peygamber'in sünnetine işaret etmektedir ve sünnetin öğrenilip yaşanması, hadislerin okunup anlaşılmasına bağlıdır. Şu beyitleri de yine hadislerin mahiyeti üzerinde duran ve manalarına yani sünnete uyulmasını şart koşan bir hadis-sünnet bütünlüğünü ifade etmektedir[43]:

Gerçek ümmetsen, bu sözleri iyi bilip al,
Bu sözler seçkin ümmete bal benzeri,
Münafıka uymaz bu söz, gelir melal,
Gerçek ümmetseniz; işitip salât selâm söyleyin dostlar[44]

Bir başka beyitte;

Ümmet olsan, gariplere uyar ol,
Âyet ve hadisi her kim dese, duyar ol.[45]

demek suretiyle de âyet ve hadislere kulak vermeye çağırmaktadır ki, bu da onun Kur'ân ve sünnete dayandığına ve onları kaynak olarak benimsediğine dair bir işarettir.

Ahmed Yesevî'nin, sünneti eserlerinin kaynağı olarak kabul etmesi yanında hüküm kaynağı olarak nasıl değerlendirdiği üzerinde de durmak istiyoruz. *Dîvân-ı Hikmet*'te yer alan bazı hikmetlerden sünneti aslî bir kaynak olarak kabul ettiği ve dinî hüküm olarak da onu, farzdan sonra ikinci sıraya koyduğu anlaşılmaktadır. İlgili hikmetlere bakacak olursak;

Sünnet imiş, kâfir de olsa, verme zarar,
Gönlü katı, gönül inciticiden Allah şikâyetçi.[46]

Ümmet olsan zikrini söylemek size sünnet,
Gelin yığılın zâkir kullar zikir söyleyelim.[47]

Altmış üçdür peygamberin yaşını bilsen,
Farz ve sünnet buyruğunu eda kılsan.[48]

---

43. A. Hikmet Atan, "Hoca Ahmed Yesevî'de Sünnet Bilinci", s. 2
44. Ahmed Yesevî, *A.g.e.* s. 195, (Hikmet 80)
45. Ahmed Yesevî, *A.g.e.* s. 63, (Hikmet 1)
46. Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet,* s. 65 (Hikmet 1)
47. Ahmed Yesevî, *A.g.e.* s. 165 (Hikmet 60)
48. Ahmed Yesevî, *A.g.e.* s. 184 (Hikmet 373)

Dedi "Benden sonra ümmetimin olacağı
Farz ve sünneti bırakıp günah işleyeceği"[49]

Yukarıdaki mısralarda geçen sünnet kavramı bağlamında Yesevî, mükellef olan (dini hükümleri yerine getirme şartlarına sahip) kimselerden, bir şeyin yapılması veya yapılmamasını istemektedir. Meselâ, kâfir de olsa haksız yere kimsenin incitilmemesi gerektiğini ve böyle bir amelin sünnet olduğu belirtilmiştir. Bu da dinî hüküm koyucunun (Şârî'nin) mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabının hükmî neticelerinden biridir. Bütün bunlar Yesevî'nin sünneti hüküm kaynağı olarak değerlendirdiğinin ve dinî hükümler içerisinde yer verdiğinin bir göstergesidir.

Yine *Dîvân-ı Hikmet* nüshalarının bazılarında şu şiir yer almaktadır:

Mürşidlikni da'vâ kılur şartın bilmes,
Helâl haram, sünnet, bid'at farkın bilmes,
Bû-Hanîfe mezhebinde hergiz yürmes,
Diger bid'at mezheplerdin yürürlere.[50]

Burada Hoca Ahmed Yesevî mürşidlik davasında bulunan kimsenin helâl ile haramın, sünnet ile bid'atın arasını ayıracak ilme sahip olması gerektiğini söylemektedir. Bu da Hz. Peygamber'in sünneti doğrultusunda dini yaşamak, sünnetin zıddı olan bidatlere düşmemek demektir.[51]

Sahip olduğu hadis kültürüyle ilgili bazı hususları yukarıda zikretsek de, Yesevî'nin muhaddisliği ile ilgili somut ve doğrudan açık bilgilere sahip değiliz. Onun bu yönünün olup olmadığını dair malumatı ondan bahseden kaynaklarda da belirgin şekilde bulamamaktayız. Kaynaklarda sadece hocası Şeyh Yusuf Hemedânî'nin, bir mutasavvıf olduğu kadar bir hadis âlimi olduğu bilgisi bulunmaktadır.[52] Bu bilgiden hareketle Yesevî'nin şiirleri ve öğretilerinde, Kur'ân yanında hadislerin belirleyici etkileri, bu hadis bilgininden aldığı derslere dayandırılmaktadır.[53] Kavram olarak hadis ilmiyle ilgili en çok "hadis" ve "sünnet" terimlerine, bazen de "rivayet" terimine yer vermiştir. Bu durum onun hadis ilmiyle ilgili asgari malumata sahip olduğunun göstergesi sayılabilir. Bununla birlikte Yesevî eserinde hadislere de yer vermektedir. Bunları kullanım bi-

49. Ahmed Yesevî, *A.g.e.* s. 165 (Hikmet 60)
50. Mertol Tulum, "Hikmetlere Göre Yesevîlik ve Orta Asya Kültür Tarihi Bakımından Önemi", *İlmi Araştırmalar*, sy. 7, İstanbul 1999, s. 212.
51. A. Hikmet Atan, "Hoca Ahmed Yesevî'de Sünnet Bilinci", s. 5.
52. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XX, 66-68
53. Bkz. Arif Ersoy, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Sosyal Yapılanmaya Şönelik Yaklaşımları", *Ahmed-i Yesevî*, s. 92.

çimi ve kullandığı hadislerin durumlarından, onun bu dalda derin bilgi sahibi ve meslekten bir hadisçi olmadığı anlaşılmaktadır. Hadisleri ne bir hadisçi gibi kullanmış ne de rivayet etmiştir. Çünkü hadis rivayetinin kendine has usulleri ve kriterleri vardır. Bu usullere pek riayet etmediği görülmektedir. Bunun doğal neticesi olarak o, hadislere yer verirken usul konularına hiç girmemiştir. Hadislerle ilgili teknik terimleri neredeyse hiç kullanmadığı gibi, hadislerin teknik meseleleri hakkında kanaat de belirtmemiştir. Bütün bunlardan bir hadisçi gibi hareket etmediği ve formasyonuna sahip olmadığı varsa da bunu yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen, hadise/sünnete değer veren ve bağlı olan bir kişi olduğunu çok rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak sahip olduğu sünnet anlayışı çerçevesinde amacı, hadisin sahih mi, zayıf mı ve mevzu mu meselesi olmamış, hadisin/rivayetin verdiği mesaj olmuştur. Onun amacı; sırf maksadını en uygun, en kestirme yoldan ve en etkili şekilde anlatabilmek için âyet ve hadisleri kullanmak olmuştur. Zaten şiir dili ancak bu kadarına müsaade eder.

HOCA AHMED YESEVÎ'NİN TESİRİ VE ETKİLERİ

Ahmed Yesevî, fikirleri ve yaşantısıyla öylesine kabul gören bir anlayış ve düşünce geliştirdi ki bu anlayış, kendisinden sonra bir tasavvuf geleneği ve tarikat halini aldı. Bu tarikat Türkler arasında tesis edilmiş ilk tarikat olarak kabul gördü ve etkisini uzun müddet devam ettirdi. Ahmed Yesevî tarafından kurulan bu tarikata "Yesevîlik" dendi.[54] Yesevîlik başlangıçta Seyhun havalisinde, daha sonra bütün Türkistan'da hızlı şekilde yayıldı. Zamanla Seyhun'un ötesindeki bozkırlarda da yerleşme imkânı buldu. Bu hususta Bartold şöyle demektedir: *"Türkistan'ın evliyası, pîri Ahmed Yesevî, XII. asırda yaşamış bir mutasavvıf olup, onun hikmetleri Orta Asya Türkleri arasında geniş alanda yayıldı. Ahmed Yesevî ve onun halifeleri hakkındaki bilgiler, onun Orta Asya bozkır göçebelerine İslam'ı yaymadaki yerinin büyük olduğunu gösteriyor. Yerlilere nazaran göçebeler üzerinde çok etkili oldu."*[55] Bu akım, Moğol istilasından sonra Horasan, İran ve Azerbaycan Türkleri arasında rağbet gördü. 13. yüzyılda Yesevî dervişleri vasıtasıyla Anadolu'ya geçti. Geniş bir intişar sahası temin eden Yesevilik, sülûk silsilesi itibariyle Nakşbendiyye ve Bektaşiyye tariklerini doğurduğu, bunların da Hurufîlik, Kalenderilik, Abdallık, Haydarilik gibi tarikatların doğmasına yol açtığı söylenebilir.[56] Bu görüşün aksine "*Nakşî ve Bek-*

54. Bkz. İrfan Gündüz "Ahmed Yesevî'nin Tarikat ve İrşad Anlayışı", *Yesevilik Bilgisi*, s. 189-196.
55. Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmet Yesevi", *Tasavvuf Dergisi*, s. 124.
56. Bkz. Ö. Rıza Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, s. 161.

taşî tarikatlarının, Yesevî tarikatından doğduğunu ileri sürmek, anlaşılması zor bir tezdir." denilerek, İrene Melikof'un şu görüşleri desteklenmiştir: "*Yesevîlik ve Nakşibendîlik birbirine benzemiyor. Nakşibendîlik Sünnîlikten ayrılmıyor... Yesevîlik ise Orta Asya'da... ve Türkiye'de XIV. asırda Bektaşîliğe karıştı. Silsileleri bakımından Nakşibendîlik Ebû Bekr'e dayanırsa, Yesevîlik Hz. Ali'ye bağlanıyor. Nakşibendîliğin zikri, zikr-i hafî'dir, yani sessiz zikrdir. Yesevîliğin zikri ise, zikr-i erre (testere zikri), yani zikr-i cebriyye (yüksek sesli zikir)'dir.*"[57] Ayrıca bu hususta şu görüşler de dile getirilmiştir: Z. Velidi Togan, "*Yesevîliğin yayıldığı Sırderya, İlek ve Fergana bölgelerindeki Türklerin Mazdeizm ve Muğ dini, Mani veya Senevî (düalist) mezheplere mensubiyetini hatırlatarak Hikmetlerde tekerrür eden "Pir-i Mugan" tabiri, bir remiz olmakla beraber, açıkça Batı Türkistan 'daki "Muğlar" ile ilgilidir.*" der. Bartold da, "*Mübeyyitîler'in çoğu İlek (Ilak) köyleri arasında bulunuyordu.*" demektedir. Ahmed Yesevî ve Yesevîlik üzerinde araştırmalar yapan Müminov ise, "*Türk Manihaizm dininin ve Manihey edebiyatının meydana çıkışı, bu civarda çok eski asırlara uzanan Türk-İran ilişkilerinin derinleşmesinin tabiî neticesi idi. Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde de Manihey edebiyatına has, tür ve konulara rastlanır.*" tespitini yapmaktadır.[58] Bütün bunlar Yeseviliğin menşei konusunda tartışmalar olduğunu göstermektedir. Yukarıda işaret edildiği üzere eski Türk adet ve geleneklerinin Yesevilikte izlerinin bulunduğu iddia edilse de yapılan çalışmalarda bir sonuca ulaşılabildiğini göstermemektedir.

Tesirleri hususuna gelecek olursak; 751 yılında Talas Savaşı'ndan sonra bölgede İslamiyet'in hızla yayılmasıyla pek çok halk Müslüman olmuştu. Ancak Hoca Ahmed Yesevî'nin yaşadığı döneme kadar neredeyse dört asra yaklaşan bir süre geçmesine rağmen, kâmil manada bir İslam anlayışının bu coğrafyaya tamamen yayıldığını ve yerleştiğini iddia etmek mümkün değildir. Aksine İslamî düşünce ve fikirler canlı bir biçimde tartışılıyor, Müslüman, Şaman, Mecusi, Budist inanca sahip topluluklar aynı şehirlerde, geniş bozkırlarda yan yana yaşamaya devam ediyor, bir yandan da İslam dini sofiler, âlimler, tüccarlar tarafından Türkistan'da anlatılıyor ve taraftar topluyordu. Hatta insanlar bir yandan İslam'la tanışırken, diğer yandan İslam öncesi inançların etkisi devam etmekteydi. Bununla birlikte dinle alakası olmayan yorumlar, İslamiyet adı altında çoğu göçebe, tarım ve hayvancılıkla uğraşan yeni Müslüman halka veriliyordu. İşte tam bu noktada Hoca Ahmed Yesevî'nin hurafelerden uzak, Kur'an ve sünnete dayalı bir İslam anlayışının bölge halkı üzerinde büyük bir etkisinin olduğu neredeyse herkes tarafından zikredilen bir husustur. O, bu misyonu toplumun ihtiyacını görerek üstlenmiştir. Onun insanların din-

57. Bkz. Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmet Yesevi", *Tasavvuf Dergisi*, s. 124.
58. Bkz. Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmet Yesevi", *Tasavvuf Dergisi*, s. 125, 126, 127.

darlaşması ve Müslümanlaşması adına yaptıkları, yeni bir çığır açma niteliğinde görülmüştür. Ayrıca dini ilimlerdeki derin bilgisi ve yüksek bir ahlak anlayışıyla o, zamanın çoğu göçebe olan insanlarına İslam'ı anlayacakları bir şekilde aktarmış olması onu, bölgenin en çok tanınan şahsiyeti haline getirmiştir. ABD'li Türkolog Andras Bodrogligeti'nin şu cümlesi onun bu fonksiyonunu güzel bir şekilde ifade eder: "*Yesevî'nin mücadelesinin Müslümanlar arasında yüksek bir yeri vardır. Hz. Muhammed'in çöl Arapları için yaptıklarını, Yesevî, bozkır Türkleri için yapmıştır.*"[59] Orta Asya'da aynı anlayışı ifade eden "*Medine'de Muhammed, Türkistan'da Hoca Ahmed*" deyimi yaygındır.[60] Bunun bir tezahürünü bundan beş asır önce Mahmûd Hazînî'nin devrin Osmanlı padişahı III. Murad'a ithaf ettiği "*Cevâhiru'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr*" adlı eserinde Hoca Ahmed Yesevî'yi "*Ahmed-i Sânîdir Ol Sultan-ı Türk*" şeklinde tanıtmasında da görmek mümkündür.[61]

Ahmed Yesevî'nin tesiri ve etkilerini onun hususiyetlerinde aramak gerekir. Onun en önemli hususiyetlerinden birisi, 'insan-ı kâmil' mertebesine erişmek için gösterdiği çabadır. Eğitiminin temellerini, içinde yaşadığı toplumun kültüründen alan Ahmed Yesevî, Türk töresini, Türk dilini sahip olduğu tasavvuf düşüncesi ile birleştirmiş, bezemiş ve Türk tasavvufunun temeline ilk taşları koymuştur.[62] Bu yüzden Ahmet Yesevî, tasavvufun hem ilk dönemine, hem de ikinci dönemine girebilen bir kavşak noktasında yer almaktadır.[63]

Bu hususta Fuat Köprülü; "*Ahmed Yesevî'nin Türk tarihindeki ehemmiyeti, birkaç cilt tasavvufî manzumeler yazmış olmasında değil, İslâmiyet'in Türkler arasında yayılmaya başladığı asırlarda, onlar arasında ilk defa bir tasavvuf mesleği vücuda getirerek ruhlar üzerinde asırlarca hüküm sürmüş olmasındadır. Yesevî'den önce Türkler arasında tasavvuf yoluna girmiş kimseler yok değildi; lakin onlar, ya büyük İslam merkezlerinde Acem kültürünün tesiri ile Acemleşmişler yahut yeni dinin umumîleşmesi için büyük Türk kitleleri arasına girerek orada unutulup gitmişlerdi; içlerinden hiçbiri, kendilerinden sonra da yaşayıp, devam edebilecek kuvvetli bir şey tesirine muvaffak olmamıştı.*"[64] demektedir.

---

59. Bkz. Andras J. E. Bodrogligeti, "Ahmad Yasavi's consept of 'Deftar-ı Sani" *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu*, Bildirileri, 26-27 Eylul, 1991, Ankara 1992, s. 1-11.
60. Bkz. Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmet Yesevi", *Tasavvuf Dergisi*, s. 116-117.
61. Bkz. Hazînî, *Cevâhiru'l-Ebrâr min Emvâci'l-bihâr* (*Yesevî Menakıbnâmesi*), (Nşr. Cihan Okuyucu), Kayseri 1995, s. 56.
62. Bütün bunlar bulunduğu toplum ve ortamda kendiliğinden gelişen hususlardır. Yoksa onun hayatı ve düşüncesinden özellikle bir Türk tasavvufu oluşturayım gibi bir maksadı olduğunu görememekteyiz.
63. Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmet Yesevi", *Tasavvuf Dergisi*, s. 127.
64. Fuad Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İA*, I, 212.

Ahmed Yesevî, Orta Asya'nın Türk kabilelerinin Müslümanlaşmasında önemli rol oynamıştır. Yesevîlik kültür dilinin Türkçe olmasının da Türk çevresinde tesiri büyüktür. Yesevîliğin tesiri başlıca şu sahalarda olmuştur; 1- Kıpçak, yani bugünkü Kuzey Türkleri, 2- Türkmen sahası, 3- Azerî sahası, 4- Batı Türkleri, yani Anadolu sahası, 5- Hindistan, 6-Afganistan. Bugün bile bu bölgelerde Yesevîliğe mensup olan kimseler vardır. Seyhun mıntıkası ile Özbek ve Kazak bozkırlarında Ahmed Yesevî'nin ehemmiyeti asla azalmamış ve hiçbir tarikat onun yerini tutamamıştır.[65]

Ahmed Yesevî'nin Türk ve İslam dünyası için etkili ve değerli olmasının sebepleriyle ilgili olarak şunlar ifade edilmiştir:

"Birincisi, Ahmed Yesevî'nin İslamiyeti hakikaten benimsemiş olması, Allah sevgisi, Peygamber sevgisi, şeriatın esaslarına bağlılık, her türlü riyadan gösterişten uzak, temiz, sade bir hayat yaşaması, bu İslam inancını halka yayması, benimsetmesi, sevdirmesi, onların manen terbiye olmasında yaptığı hizmetler.

İkincisi, düşünce hayatında tasavvufu ve kendi tarikatının esaslarını kurması önemli. Bu tarikatın esasları da şeriata dayalı. 'Şeriata yani Kur`an ve sünnete dayalı olmayan tarikat batıldır, sapabilir' diyor. 'Benim sözlerim Kur`an ve sünnetin söylediklerinin dışında bir şey değil. Ben bir nevi Kur`an-ı Kerim`in ortaya koyduğu ilahî sistemi ve Peygamber Efendimizin hayatını, ahlakını, anlayışını halka duyurmak, öğretmek, benimsetmekten başka bir şey yapmıyorum.' diyor. Aynı inancı Mevlana'da da görüyoruz. Yesevî, 'bunun için de tarikat şeriata dayalı olması lazım' diyor. Çünkü İslam âleminde şeriata dayalı olmayan tarikatlar da var. Onların İslamiyet'le hiçbir alakası yok, İslamiyet'in dışına çıkmışlar.

Üçüncüsü, beşerî, yani insani prensipleri benimsemesi. Ahlaktır, dürüstlüktür, riyadan uzaklaşmadır, maddi menfaat peşinde koşmamadır, insan sevgisi, herkese iyilikle yaklaşmaktır, kimseyi incitmemektir, kâfir dahi olsa gönül kırmamaktır, vefalı olmak, saygılı olmaktır. Bunlar sadece bir dinin mensupları için değil, bütün insanlık için evrensel değerlerdir. Yesevî bunları ifade etmiş değerli ve etkili olmuş."[66]

Yine Ahmed Yesevî'nin, şeriata saygısı, tarikatı ile geniş düşünme imkânı kazandırması, insanî değerlerin müdafaasını yapması ve bunları halkın anlayacağı Türkçe ile sade bir dille ifade etmesi onun sevilme sebebi olduğu belirtilerek, şunlar dile getirilmiştir:

---

65. Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmet Yesevi", *Tasavvuf Dergisi*, s. 127. Ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Dünyasında Ahmed Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufi Kültürün Yeniden Güncelleşmesi", s. 311-318.
66. Kemal Eraslan, Anadolu Ajansına verdiği roportaj bkz. http://www.haber34.com/hoca-ahmed-yesevinin-300-hikmeti--19999-haberi.html (27 Şubat 2011).

"Bugün olsa yine bu değerleri müdafaa eder. Günümüzde bu değerler ayaklar altına alınmış. 900 sene önceki şikâyetleri bugün de yapıyoruz. Bencillik, menfaatperestlik, insana saygısızlık, sevgisizlik insanı üzecek noktalara ulaşmış. Böyle bir cemiyette yaşamaktan insan zaman zaman huzursuzluk duyuyor. Bundan elli sene önce bir insanın ailesini doğradığı hayale gelmezdi, bugün her gün karşılaşıyoruz. Herhalde Yesevi bugün hayatta olup da bu hadiseleri görseydi, bunları görmeyeyim diye toprağın altına kendisi girerdi. O, 63 yaşında vefat eden peygamberin vefatını dikkate alarak 63 yaşında yer altında bir hücreye kapanıyor. Türbesinin yanında merdivenle inilen bir hücre, küçük bir odada 63 yaşından sonra ömrünü geçiriyor. Niye? 'Peygamber Efendimiz 63 yıl yaşadı ondan sonra yaşamak kendisine haram' diye. Şimdi bu kadar peygambere bağlı, sevgisi olan, bu cemiyetin içine gelse yaşayamaz."[67]

Dolayısıyla Ahmed Yesevî'nin, Türk-İslâm tarihînde edindiği bu önemli mevki şu sebeplere bağlanmıştır:

1. Ahmed Yesevî, Orta Asya Türkleri'nin hızlı bir şekilde İslâm'ı kabul edip, ruhlarına sindirmelerinde çok büyük rol oynamıştır. Onun, büyüyüp yetiştiği ve Oğuz Devleti'nin payitahtı Yesî'de, Türkler'e yönelik metotlarla ve arı duru Türk lisânıyla, tasavvufî boyaya boyanmış İslâm inanç, ahlak ve kültürünü tebliğe başlaması, Türk toplumları nezdinde onu bir cazibe merkezi haline getirmiş, böylece Türkler arasında İslâmiyet hızla yayılıp benimsenmeye başlamıştır.
2. Ahmed Yesevî'nin faaliyetleri sayesinde Türkler, İslâm dünyasında ve özellikle Orta Asya'da bulunan birtakım bâtıl mezhep ve düşüncelerin tesirinden korunarak, sahih İslâm itikadına bağlı bir İslâmi geleneği benimsemişlerdir. Özellikle Yesevî ve onun yetiştirdiği insanların büyük gayreti sayesinde, Türk dünyası Şii ve Bâtınî inanç sistemlerinin hâkimiyeti altına girmekten korunmuştur.[68]

   O sıralarda Türkler arasında faaliyet gösteren mezhepler şunlardır: Haricîler, Mürcie, Mu'tezile, Şia, Zeydîye, İsmailîlik, Ehl-i Sünnet'in Mâturidî ekolü, Eş'arî ekolü ve Hadis Taraftarları. Bunlardan Haricîler, Mu'tezile, Eş'arîlik ve Hadis Taraftarları bir ekol olarak tarihe karışırken Mâturidîlik ve Hanefîlik Türklerin çoğunluğu tarafından benimsenen mezhepler olmaya devam etmiştir. Haricîlik, Türk bölgelerinde önemli faaliyetlerde bulunmuşsa da onları kendi tarafına çekmekte başarılı olamamıştır.[69]

---

67. Kemal Eraslan, Anadolu Ajansına verdiği roportaj, aynı yer.
68. Osman Türer, "Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Türk-İslâm Tarihideki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti", *Ahmed-i Yesevî*, Haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz), Seha Neşriyat, İstanbul 1996, s. 223-225.
69. Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşilik Yazıları*, Ankara 2006, s. 145,148-149.

3. Hoca Ahmed Yesevî'nin asla unutulmaması gereken bir başka önemli özelliği de Türk dilinin gelişmesindeki tarihî rolüdür. O, zamanında Arapça ile Farsça'nın ilim ve edebiyat dili olmasına ve kendisinin de bu dilleri çok iyi bilmesine rağmen, Yesî'deki irşad faaliyetlerinde Türkçe kullanmayı özellikle tercih etmiştir. Çünkü onun üstlendiği tarihi misyon, İslâm'ı henüz tanımayan veya yeterince ruhuna sindirememiş olan Türkler'i İslâm'la kucaklaştırmaktı. Kaldı ki, onun hitap ettiği Türk toplumları Arapça ve Farsça'yı bilmiyorlardı. Onun için Yesevî, hitap ettiği toplumun kolaylıkla anlayabileceği sâde halk Türkçesini kullanmış, insanlara onunla konuşmuş ve "hikmet"lerini o dille söylemiştir. Yesevî'nin bu derece sevilip sayılmasının ve asırlarca hayırla anılmasının en önemli sebeplerinden biri de, herkesin kolayca anlayıp, severek okuduğu sâde bir Türkçe kullanmış olmasıdır. O'nun açmış olduğu bu çığır, kendisinden sonra da devam ettirilmiş ve böylece Türkçe'nin de bir edebiyat dili olduğu ispatlanmıştır. Dilin varlığını koruması o dili konuşan kavim/kavimlerin tarihi süreçte varlığını koruması anlamına gelir. Dolayısıyla Yesevî, bu anlamda içerisinde bulunduğu Türk Milleti'nin varoluşuna en büyük sosyal katkıyı yapanlardan biri olmuştur, diyebiliriz.
4. Yesevî'nin öneminin bir başka sebebi de, O'nun Türklerin İslamla tanışmaya başlamasından sonra, ilk defa Türkler arasında müstakil bir tarikat kurmuş ve bu tarikat vasıtasıyla asırlarca Türk insanının ruh ve gönül dünyasında müspet tesir icra etmiş olmasıdır. Nitekim kendinden önce Türkler arasında faaliyet gösteren tasavvuf erbabından hiç biri, kendilerinden sonra da yaşayıp devam edebilecek güçlü bir tarikat kurmayı başaramamıştır.[70]
5. İslam'ın Türk gelenek ve töresinin bir parçası olmasına ve yerleşmesine büyük katkısı olmuştur.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hayatı, düşünce sistemi, etki ve tesirleri hakkında bilgi verdiğimiz Ahmed Yesevî, devlet otoritesinin kaybolduğu, taht kavgalarının yapıldığı, halkın geleceğinden endişeli bir halde iktisadi sıkıntılar içinde kıvrandığı, adam öldürmeler, baskınlar, soygunlar ve yağmaların yaşandığı, homojen anlayıştan uzak fikrî ayrılıkların bulunduğu bir kriz döneminde yaşamıştır. Onun yaşadığı coğrafi mıntıka genel olarak Türklerin yaşadığı yerlerdi ve bunlar arasında bir bir-

70. Osman Türer, "Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Türk-İslâm Tarihideki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti", *Ahmed-i Yesevî*, s. 226, 227.

lik bulunmamaktaydı. Lüzumsuz ihtilaf ve mücadelelerle birbirlerine zarar veriyorlardı. Aynı zamanda bu zümreler, henüz İslamiyet'i ve onun getirdiği yepyeni dünya görüşünü tam manasıyla benimseyebilmiş değillerdi. Hatta bunların arasında önceki kültürlerin yani Şamanizm'in, Budizm'in ve paganizmin izleri hala bulunmaktaydı. Bunun yanında Yesevî genelde tasavvuf düşüncesinin egemen olduğu bir ortamda doğup büyümüştür. Bu bağlamda Fuat Köprülü; ondan önce ilâhiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişlerin muhakkak bulunduğunu belirterek şöyle der: "*Ahmed Yesevî'nin kendisinden önce gelen dervişlere daha üstün, daha kuvvetli bir şahsiyeti olduğunu kabul etmemek mümkün değildir; Ancak, eğer kendisinden evvel gelen nesiller zemin hazırlamamış olsalardı, onun başarısı bu kadar büyük olamazdı.*"[71] Böyle bir ortamda Yesevî, Batı Türkistan'ın Sayram kasabasında doğup XI. asrın sonu ile XII. asrın ilk yarısında[72], kaç yıl yaşadığı belirsiz olmakla birlikte 70-80 yıllık bir ömrü olduğu tahmin edilmektedir. Burada müşahede edilen bir husus; Ahmed Yesevî'nin gerçek şahsiyetini araştırırken, bunu menkıbevi hayatından ayırt etmenin son derece zor olduğu gerçeğidir. Ancak ana hatlarıyla bildiğimiz kadarıyla küçük yaşlarda iken annesini, daha sonra da babasını kaybeden Yesevî, daha sonra ablası ile birlikte gittiği Yesi'de Arslan Baba ile tanışıp onu terbiyesine girdiği, Yusuf Hemedanî`nin onu yetiştirip sonra Türkistan`a gönderdiği, başta Hakîm Ata/Süleyman Bakırganî olmak üzere halifelerinin olduğunu bilmekteyiz. Bir oğluyla bir veya iki kızı olduğunu da biliyoruz. Ayrıca duyduğu ıstırabı anlatan şiirlerinden dolayı oğlu İbrahim'in küçük yaşta öldürüldüğünü anlıyoruz. Bunlar ana çizgiler ama detayı bilmiyoruz. Onun yetiştirdiği halifelerin Anadolu`ya dağıldığını, ayrı ayrı tekkeler kurduklarını, düşüncesinin de aynı kalmayarak değiştiğini ve diğer tarikatları etkiledikleri bilinmektedir. Bu noktada Yeseviliğin tasavvuftaki temel anlayışlarından birinin "4 kapı 40 makam" olduğu bilinmektedir. Bir insanın mükemmelliğe ulaşması için 4 kapı ve her kapının temsil ettiği 40 makamı aşması gerekmektedir. Tesir ve etki noktasında mesela bugün Bektaşî inancına baktığınız zaman orada da 4 kapı 40 makam vardır ve aynen devam etmektedir.[73]

---

71. Fuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* s. 19-20.
72. Amerikalı bilim adamı Devin De Weese'nin "The Yasavi Order and Persian Hagiogrphy in Seventeenth-Century Central (Alim Shaykh of Aliabad and his Lamahat min nafhat-al Quds)", The Heritage of Sufizm, Vo, III, Late Classical Persianate Sufizm (1501-1750) the Savafid and Mughal Period, Pp. 289-414 adlı çalışmasında Hoca Ahmed Yesevî'yi XIII. Yüzyılda yaşayan bir sûfî olarak göstermektedir. Bkz. Dosay Kenjetay, *Hoca Ahmed Yesevî'nin Düşünce Sistemi*, Ank. 2003, s. 16.
73. Kemal Eraslan, Anadolu Ajansına verdiği roportaj bkz. http://www.haber34.com/hoca-ahmed-yesevinin-300-hikmeti--19999-haberi.html (27 Şubat 2011). Tesir ve ben-

İyi bir tasavvufî ve dini eğitim aldığını gördüğümüz Ahmed Yesevî, kâmil manada bir İslam anlayışının olmadığı bir ortamda insanlara faydalı olmak için birikimini yansıtmayı bir görev ve ihtiyaç bilerek yola çıktı. Bildiklerini bulunduğu topluma verme ve yansıtma noktasında gayret sarf etti. Böylece ilkeleri, takip ettiği metodu, misyonu ve yolu belirginleşti. Böylece sonradan Yesevilik denilen geleneğin temelleri oluştu. İşte bu noktada Ahmed Yesevi'den bize intikal eden en önemli miras, onun hikmetleridir. Hikmetler bize onun edebî şahsiyetinin yanında fikrî şahsiyetiyle de ilgili bilgiler sunmaktadır.

Ahmed Yesevî'de, ahlak merkezli bir din anlayışı hâkimdir. Bu anlayışın toplumda yansıması için çalışmış, konuşmuş ve hikmetler söylemiştir. Hikmetlerin tamamı göz önüne alındığında üzerinde en çok durulan ana konuların dini ve tasavvufî unsurlarla birlikte sosyal ve zamanın ihtiyacı olan hususlar olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlar onu farklı ve tesirli kılmıştır. Onun farklılığı ve tesirli oluşunu; insanlara Müslüman kâfir olmasına bakmaksızın müsamaha ve hoşgörülü davranmasında, insanları sevmesinde, eşitliği, adaleti ve insanların haklarını gözetmesinde; güzel sözlü ve güler yüzlü olmasında ve bunu istemesinde, çalışmayı sevmesi ve teşvik etmesinde, ilimle ameli birleştiren bir aksiyon adamı olmasında, İslam'ı halkın anlayacağı şekilde anlatmasında, toplumun bütün problemleriyle yakından ilgilenmesinde, bilgisizliği ve cehaleti eleştirmesinde, bunları yaparken de hedef kitlesine bahsedilen hususları ve İslamî değerler sistemini benimsetmede, doğal uyum yöntemi olarak bilinen, "sohbet ve aksiyolojik mutabakat"[74] metodunu kullanmasında görmek gerekir. Bütün bunların temelini de ondaki Allah ve Hz. Muhammed inancı ve sevgisi oluşturmaktadır. Ayrıca ilimle ameli birleştiren bir aksiyon adamı ve ahlakçı kişiliği hatırlanması gereken önemli hususiyetleri arasında yer alır.

Onun düşünce sisteminin beslendiği kaynaklar arasında beşeri bilgi kaynakları yanında Kur'an ve hadis/sünnet yer almaktadır. Bundan dolayı o, eserlerinde ele aldığı konuların muhtevalarında her fırsata âyet ve hadislere dayanarak onların özünü dile getirmeye çalışmıştır.

Hoca Ahmed Yesevî'nin dünyasında Hz. Peygamber'in ayrı bir yeri vardır. Bunu herkesin yapabileceği bir şey olmayan, yalnız ona özel bir hal olup, bağlayıcı tarafı olmayan altmış üç yaşında kabre girmesinde görmek mümkündür. Bu bağlamda Yesevî'nin Peygamber tasavvuruna bakacak olursak; Hz. Pey-

---

zerliklerle ilgili bkz. Abdurrahman Güzel, *Ahmed Yesevî'nin Fakr-nâme'si Üzerine Bir İnceleme*, s. 279-286; Seyfullah Korkmaz, Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Veli Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk İslâm Edebiyatına Katkıları", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 11 Yıl: 2001, s. 325-355.

74. Bkz. Dosay Kenjetay, "Yeseviliğin Türk Kültür Tarihindeki Yeri ve Geleceği", s. 1. (Yayımlanmamış tebliğ)

gamber'in zahiri örneklik ve misyonuna vurgu yanında; İslâm öncesi dönemin yansımaları görülen, şefaat ve mucizeyle iç içe, mistik ve menkabevî bir peygamber tasavvuru müşahade edilir. Dolayısıyla onun eserlerinde Hz. Peygamber tasavvuru, sûfilerin tasavvuruna uygun olarak, bazen kitabî bilgilere dayanılarak bazen de tarih dışına çıkıp halkın duygularına uygun bir hissiyatla, bir melamî ve zâhid şekline büründürülerek ele alınmıştır. Yesevî'nin Hz. Peygamber tasavvurunda var olan diğer bir hususta, genelde tasavvufi düşüncede tenkit edilen Hz. Peygamber'in nurunun ve ruhunun her şeyden önce yaratılmış olmasına yani "Nûr-ı Muhammedî" veya "Hakikat-i Muhamediyye" anlayışına sahip olmasıdır.

Ahmed Yesevî göre, Hz. Peygamber tarafından en ideal manada yaşanmış sünnetiyle insanların sahip olması gereken manevî güç kaynakları oluşabilir. Bu anlayışıyla o, sünneti şekil olarak değil, inanç olarak, düşünce ve bütün davranışlarında ahlâk olarak yaşamaya ve sunmaya çalışmıştır. Eseri *Dîvân-ı Hikmet*'teki hikmetler teker teker incelendiği zaman; her biri ruh ve muhteva olarak Hz. Peygamber'in örnek kişiliği ve sözlerinin, insanlığa sunmak istediği evrensel mesajları, tatlı ve sade bir üslûp içinde vermeğe çalıştığı görülür. Biraz daha bunu açacak olursak, onları iman, ibadet, tefekkür, irfan, şükür, sabır, samimiyet, aşk, sevgi, saygı, birlik, beraberlik, eşitlik, yardımlaşma ve bunlara benzer müspet iş ve davranışları yapmaya çağırmaktadır. Yine eğitilmesi, kendisine ve çevresine her manada hizmet edecek seviyeye yüceltilmesi gereken insanı, hikmetleri ile küçültücü, onur kırıcı, kin, haset, kibir, riya, intikam alma, hırs, bencillik ve bunlar gibi kötü his ve duygulardan arındırarak kurtarmayı hedeflemektedir. Zaten Rasûlullah'ın (s.a.) gayesi de bundan başkası değildi.[75] Rasûlullah'ın (s.a.) söz, fiil ve takrirleri olan hadis/sünnetle böyle içice olması ister istemez onda belli bir hadis kültürü oluşmasına sebep olmuştur.

İnsanlara kazandırmak istediği anlayışlar hususunda da şunları söylemek mümkündür: Sağlam bir şerîat ve din bilgisine sahip olmak, gönül dünyasını yüksek seviyede bir tasavvuf sevgisi ile doldurmak, önce Allah'a ve sonra da yaratılanlara karşı sevgi içinde olmak, yaşadığı toplumun seviyesine göre ve diliyle konuşmak. Bu durum Türkçeyi tasavvuf dili hâline getirmiştir.[76] Bu itibarla bir ahlakçı ve mürşid olarak -bazı hususiyetleri kendine mahsus olmakla birlikte- Ahmed Yesevî, öncelikle yaşadığı bölgede, daha sonra Türkistan coğrafyasına ve İslam dünyasına mânevi rehberlik yapan bir şahsiyet olmuştur. Yine bugün Orta Asya'da Ahmed Yesevî adı, adeta İslam'la özdeşleşmiş temel ögelerden biri durumundadır. O çoktandır, burada tarihî hüviyetinden farklılaşmış,

---

75. Nevzat Aşık, "Yesevî'nin Hikmetlerine Kaynaklık Eden Hadislerin Değerlendirilmesi...", s. 397.
76. Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 181 (Hikmet 71)

efsaneleşmiş bir şahsiyet olarak, Altaylardan Volga boylarına kadar, Pîr-i Türkistan, Hazret-i Türkistan, Hoca Ahmed Yesevî, Ata Yesevî olmuştur.[77] Orta Asya Türk dünyasının en büyük ismi olarak kabul edilmiştir.[78] Balkanlar Kafkasya ve Anadolu Türkleri arasında da şöhreti yaygındır. Onun gibi geniş bir alanda ve asırlarca tesirini devam ettirebilmiş bir başka şahsiyet gösterebilmek zordur.

KAYNAKÇA

Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet,* (Haz. Hayati Bice), Diyanet Vakfı yay., Ankara, 2009.

Andras J. E. Bodrogligeti, "Ahmad Yasavi's consept of 'Deftar-ı Sani", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu*, Bildirileri, 26-27 Eylül 1991, Ankara, 1992.

Aşık, Nevzat, "Yesevî'nin Hikmetlerine Kaynaklık Eden Hadislerin Değerlendirilmesi ve Sünnet Kültürünün Hikmetlere Tesir", *Ahmed-i Yesevî,* (Haz.: Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz), Seha Neşriyat, İstanbul 1996.

Atan, Abdullah Hikmet, "Hoca Ahmed Yesevî'de Sünnet Bilinci", *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu'*, 20-21 Şubat 2010, İstanbul, (Yayınlanmamış tebliğ).

Atmaca, Veli, "Anadolu'da Yesevilik (Yesevi Menâkıbnâmesi Özelinde Peygamber Tasavvuru)", İCANAS, (Yayımlanmamış tebliğ).

Çalışkan, İsmail, "Ahmed Yesevî Düşüncesinde Kur'an'ın Yeri", *Uluslar arası Beket Ata Sempozyumu*, 15-18 Eylül 2010 Atrav/Kazakistan, (Yayımlanmamış tebliğ).

Devin De Weese, "The Politics of Sacred Lineages in 19 th-Century Central Aisa: DescentGroups Linked to Khuaja Ahmad Yasavi in Shhrine dokuments and genelological Chapters", (İnternational Journal of Middle Aast Studies, V: 31 (1999), N-4, 507-530.

Devin De Weese, "The Yasavi Order and Persian Hagiogrphy in Seventeenth-Century Central (Alim Shaykh of Aliabad and his Lamahat min nafhat-al Quds)", The Heritage of Sufizm, Vo, III, Late Classical Persianate Sufizm (1501-1750) the Savafid and Mughal Period, Pp. 289-414.

Devin De Weese, "Yasaviya", *Islam na Territorii Bivshey Rossiyskoy Imperii*, Moskova, fascicle: IV, 35-38 (2003).

77. Ahmet Ocak, "Türk Dünyasında Ahmed Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı", *Yesevilik Bilgisi*, s. 316.
78. Bkz. Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *DİA*, II, 161.

Doğrul, Ö. Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul, 1948.

Eraslan, Kemal "Ahmed-i Yesevî", *Yesevilik Bilgisi*, Ahmed Yesevî Vakfı yay., Ankara, 1998, s. 78-96.

Eraslan, Kemal, Anadolu Ajansına verdiği roportaj, bkz.: http://www.haber34.com/hoca-ahmed-yesevinin-300-hikmeti--19999-haberi.html, (27 Şubat 2011).

Eraslan, Kemal, "Ahmed Yesevî'nin Hayatı", *Türk Edebiyatı Dergisi*, Ekim, 1989.

Eraslan, Kemal, "Ahmed Yesevî", *DİA*, İst., 1989, II.

Ersoy, Arif, Hoca Ahmed Yesevî'nin Sosyal Yapılanmaya Yönelik Yaklaşımları", *Ahmed-i Yesevî*, (Haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz), Seha Neşriyat, İst., 1996.

Gündüz, İrfan, "Ahmed Yesevî'nin Tarikat ve İrşad Anlayışı", *Yesevilik Bilgisi*, (Haz. Mustafa İsen, Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Ahmed Yesevî Vakfı Yayınları, Ankara, 1998.

Güzel, Abdurrahman, *Ahmed Yesevî'nin Fakr-nâme'si Üzerine Bir İnceleme*, Öncü Basımevi, 2. Baskı, Ankara, 2008.

Hazînî, *Cevâhiru'l-Ebrâr min Emvâci'l-bihâr* (*Yesevî Menakıbnâmesi*), (Neşr.: Cihan Okuyucu), Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enst. Yay., Kayseri, 1995.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İst., 1985.

Kenjetay, Dosay, "Hoca Ahmet Yesevî: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Aralık, 1999, yıl: 1, sayı: 2.

Kenjetay, Dosay, "Yeseviliğin Türk Kültür Tarihindeki Yeri ve Geleceği", (Yayımlanmamış tebliğ).

Kenjetay, Dosay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Ahlâk Felsefesi*, Hoca Ahmet Yesevî Ocağı Yay., Ankara, 2003.

Kenjetay, Dosay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Düşünce Sistemi*, Hoca Ahmet Yesevî Ocağı Yay., Ankara, 2003

Korkmaz, Seyfullah, "Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Veli Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk İslâm Edebiyatına Katkıları", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 11, Yıl: 2001.

Köprülü, Fuad, "Ahmed Yesevî", *İA*, Eskişehir Anadolu Üniveristesi Güzel Sanatlar Fakültesi, 1997, I; 210-215.

Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 5. Baskı, Ankara, 1984.

Kurnaz, Cemal-Tatçı, Mustafa, "Ahmed-i Yesevî Bibliyografyası", *Yesevilik Bilgisi*, (Haz.: Mustafa İsen-Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı), Ahmed Yesevî Vakfı Yay., Ankara, 1998.

Kutlu, Sönmez, *Alevîlik-Bektaşilik Yazıları*, Ankara, 2006.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Türk Dünyasında Ahmed Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufî Kültürün Yeniden Güncelleşmesi", *Yesevilik Bilgisi*, (Haz. Mustafa İsen- Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı).

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İst. 1996.

Schimmel, Annemaria¸ *İslamın Mistik Boyutları*¸ (Trc. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yay., İst., 2001.

Şeker, Fatih M, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2010.

Şener, Halil İbrahim, "Yesevî Hikmetlerinin Kaynağı Olarak Ayetler Üzerine Bir Değerlendirme", *Ahmed-i Yesevî*, (Haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz), Seha Neşriyat, İst., 1996.

Tulum, Mertol, "Hikmetlere Göre Yesevîlik ve Orta Asya Kültür Tarihi Bakımından Önemi", *İlmi Araştırmalar*, sy. 7, İstanbul, 1999.

Türer, Osman, "Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Türk-İslâm Tarihideki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti", *Ahmed-i Yesevî*, (Haz. Mehmed Şeker-Necdet Yılmaz), Seha Neşriyat, İstanbul, 1996.

Yıldırım, Ahmet, *Hoca Ahmed Yesevî'nin Hadis Kültürü*, Ankara, 2012.

Yusuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (Terc.: Bünyamin Erul), Kayseri, 1993.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1374), *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, Thk. Şuayb Arnaut-M. Nuaym Araksusî, Beyrut, 1996.

İBN ARABİ VE FELSEFESİ

Metin Yasa*

İBN ARABİ'NİN KISA BİYOGRAFİSİ

İbn Süreka, Kibrit-i Ahmer, Rehber-i Alem, Kutb'ul-Arifin, Şeyhu'l A'zam gibi isimlerle de anılan İbn Arabi'nin asıl isimi, Ebubekir Muhyiddin b. Muhammed b. Ali b. El-Arabi et-Tai el-Hatemi'dir. Bununla birlikte İbn Arabi bu kadar isim içinde en çok Şeyh'ul-Ekber ismi ile tanınmıştır.[1] Açık konuşmak gerekirse, İbn Arabi, bilim ve felsefe dünyasında genel olarak böyle anılırken, din ve tasavvuf çevrelerinde ise özel olarak Hatmu'l- Vilayet el-Muhammediyye olarak ün yapmıştır.[2]

17 Ramazan 560 yılında, İspanya'nın güney doğusunda bulunan Mürsia'da doğan İbn Arabi[3], sahabe arasında cömertliği ile ün yapmış olan Adiy b. Hatem et-Tai'nin kardeşi Abdullah b. Hatem et-Tai'nin soyundan gelir.[4] Doğrusu İbn Arabi, sekiz yaşına geldiğinde, babası Mehmet Efendi ile birlikte İşbiliye'ye, şimdiki Sevilla kentine taşınmıştır.[5] Sevilla kenti, o zamanın büyük bir öğrenim merkeziydi.[6] İbn Arabi, Sevilla'da, kentin kimi büyük bilgeleri arasın-

---

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Bkz. Muhyiddin İbn Arabi, *Risaleler, 1,* çev.: Vahdettin İnce, Kitsan, İstanbul, s. 19.
2. İbn Arabi, *Risaleler, 1,* s. 19.
3. A. E. Affifi, "İbn Arabi", çev.: Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi, 2*, ed.: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s. 12.
4. İbn Arabi, *Risaleler, 1,* s. 19.
5. İbn Arabi, *Risaleler, 1,* s. 21.
6. Affifi, "İbn Arabi", s. 12.

da sayılan Ebu Bekir b. Halef, İbn Zerkun, Ebu Muhammed Abdu'l-Hak el-İşbili'den ders almıştır.[7]

İbn Arabi'nin, Seville'de kalmasına rağmen, İspanya ve Mağrib'i baştan sona dolaşarak buraların meşhur sufi ve bilim insanlarıyla, bu arada özellikle de gençliğinde Kordoba'ya giderek o sıralar kentin kadısı olan İbn Rüşd ile tanıştığı da bilinmektedir.[8]

Öte yandan, İbn Arabi, 590/1194'te Fas'ı, 598/1201'de ise Mısır'ı ziyaret etmiş, Mısır'dan ayrıldıktan sonra, Kudüs, Mekke, Hicaz, Bağdat, Halep ve Anadolu gibi yerlere kimi kapsamlı ziyaretlerde bulunmuştur.[9] İbn Arabi'nin Anadolu'ya yaptığı ziyareti Konya, Erzurum, Erzincan, Sivas, Malatya gibi kentler içerir.[10]

Kısaca ifade edilecek olursa: İbn Arabi, 28 yaşına kadar Endülüs'te, 29-34 yaşları arasında Fas, Tunus, Cezayir gibi Kuzey Afrika ülkelerinde, 35-40 yaşları arasında Mekke ve dolaylarında, 40-70 yaşları arasında ise Ortadoğu ve Anadolu'da yaşamış[11] sonunda, Şam'a yerleşmiş ve 638/1240 yılında Şam'da vefat etmiştir.[12]

İbn Arabi, eş-Şa'rani'nin *el-Yavakıt ve'l-Cevahir* isimli eserinde belirttiğine göre, dört yüz eser bırakmıştır. Bu eserler arasında ikisinin, *el-Futuhat el-Mekkiyye* ve *Fusus el-Hikem*'in ayrı bir yeri vardır.[13] İbn Arabi'nin diğer bazı eserleri şunlardır: *Divân, Mefatih el-Gayb, el-İsrâ ila Makâmi'l-Esrâ, Ankâu Mu'rib, Mevâkiu'n-Nücûm, Şeceretu'l-Kevn*.[14]

Yazdığı eserlerle ilgi olarak açık konuşmak gerekirse İbn Arabi,

> "İslami ilimlerin tüm dallarında eserler vermiştir. Tasavvuf doktrini ve uygulamaları, hadis, Kur'an tefsirleri, siyer, felsefe, edebiyat -tasavvufi şiir dahil- ve tabiat bilimleri üzerine eserler kaleme almıştır. ... kelami, fıkhi veya hatta ilmi bir problemle bile uğraşırken tasavvufi siteminin bazı yönlerinin ön plana çıktığına şahit oluruz."[15]

---

7. Affifi, "İbn Arabi", s. 12.
8. Affifi, "İbn Arabi", s. 12; İbn Arabi, *Risaleler, 1*, s. 21.
9. Affifi, "İbn Arabi", s. 12.
10. Nihat Keklik, *İbn Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak El-Futuhat el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990, s. XVII.
11. Keklik, *a.g.e.* s. XVII.
12. Affifi, "İbn Arabi", s. 12.
13. İbn Arabi, *Risaleler, 1*, s. 31.
14. Krş.: İbn Arabi, *Risaleler, 1*, s. 32.
15. Affifi, "İbn Arabi", s. 14.

İBN ARABİ'NİN ETKİLEŞİM DÜNYASI VE ÜNÜ

İbn Arabi, entelektüel yaşamı oldukça zengin geçmiş bir İslam düşünürüdür ve unutmamak gerekir ki, onun etkileşim dünyası konusunda, teolojik ve felsefi düşünüşünün derinliği, kavramsal yaratıcılığının genişliği, belirlediği nesnel hedeflere ulaşma çabasının yüceliği dikkate alınmadan, sağlıklı bir sonuca ulaşmak olası değildir.

İbn Arabi'nin etkileşim dünyasını, etkilenme ve etkileme olarak iki aşamada ele almak olasıdır. İbn Arabi'nin etkileşim dünyasını bu şekilde ikiye ayırmamızın nedeni, etkilenme dünyasının statik olduğu, buna karşılık etki dünyasının ise dinamik olarak varlığını sürdürdüğü gerçeğine işaret etmek olarak görülebilir.

Düşünce Üretmede Etkilenmesi

Geleneksel olarak, İbn Arabi'nin düşünce siteminin kaynakları arasında, her şeyden önce Kur'an'ı ve Hadis'i anmak gerekir. Ardından Hallac, Bayezid gibi sufiler, Eş'ariyye ve Mu'tezile, İhvan es-Safa, İbn Sina ve İşrakiler, Hellenistik Felsefe, Yeni-Eflatunculuk, Philo ve Stoalılar sayılabilir.[16]

Kısaca ifade etmek gerekirse İbn Arabi, kendi görüşlerini desteklemek için öncelikle Kur'an ve Hadis'e başvurmuş[17], İhvanu's-Safa'dan aldığı kimi düşünceleri düşünce sistemine yerleştirmeye çalışmış[18], Hallac'ın uslubunu büyük ölçüde benimsemeyi tercih etmiş, İslam kelamcılarının ahlak konusundaki kimi görüşlerine sıcak bakmış, Yunan ve Hıristiyan felsefesi ile karışmış olan Yeni-Eflatuncu düşünceleri bir ölçüde onaylamış gözükmektedir.[19] Ancak İbn Arabi'nin, etkisinde kaldığı düşünce ve görüşleri, oluşturmaya çalıştığı düşünce sistemini destekleyecek özde yorumladığı gerçeği dikkatlerden kaçmamalıdır.[20]

Düşünce Üretmede Etkilemesi

İbn Arabi'nin düşünce üretmedeki etkisi; Tanrı-merkezli bir biçimde varlığı bilme, anlama, anlatma ve varlıkla bütünleşme doğrultusunda oluşturmaya çalış-

16. A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975, s. 162.
17. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 169.
18. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 163.
19. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 162.
20. Krş.: Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 163.

tığı panenteistik doktrinin ne denli önemli oluşuna, çözüm üretici gücüne, açıklayıcı değerine ve taşıdığı özgün içeriğine paralel değerlendirilebilir.[21] İbn Arabi'nin ortaya koyduğu şekliyle panenteizmin felsefi yapısı, teolojik sınırları ve mantıksal uzantıları dikkate alındığında[22], anılan doktrinin, adeta yaşadığı dönemden günümüz din felsefesi dünyasında tartıştığımız metodolojik, ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik her sorunla bağlantısı kurulabilecek ipuçları içerdiği görülür.

İbn Arabi'nin düşünce üretmedeki etkilemesinin, bir yandan doğrudan etkileme diğer yandan ise önceleme şeklinde gerçekleştiği ifade edilebilir. Bu cümleden olarak, Abdu'l Kerim el-Cili, Abdurrezzak Kaşani, Fahruddin Iraki, Mahmud Şebüsteri, Molla Cami[23], Sadreddin Konevi[24] ve Mevlana'nın düşünce dünyalarının şekillenişini[25], Spinoza'nın panteizm algısını[26], A. N. Whitehead'in çift kutuplu Tanrı anlayışını ve C. Hartshorne'un panenteizmi yapılandırma yönündeki çabasını doğrudan etkilediğini[27] açıkça söyleyebiliriz. Buna karşılık, yine İbn Arabi'nin kimi deist filozofların Tanrı hakkında sınırlı konuşmayı tercihlerini[28], K. Barth'ın metot olarak paradoksal konuşmaya eğilimi[29] ile bir örneğini F. Tennat ve R. Swinburne'ün güzellik kanıtını *a priori* ve *a posteriori* boyutlar içinde ele alışlarını[30] ise önceleğini açıkça dile getirebiliriz.

İBN ARABÎ'NİN BİLİMSEL OLGUNLAŞMA SÜRECİ

Etkileşim süreci içinde sayılan bunca veri, İbn Arabi'nin, yalnızca din felsefesi yapan iyi bir sufi olduğuna işaret etmez, aynı zamanda felsefe karşıtı bir

21. Bkz. Metin Yasa, *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık,* Elis Yayınları, Ankara, 2003.
22. Bkz. Metin Yasa, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 18-19, Samsun, 2005, ss. 129-146.
23. Affifi, "İbn Arabi", s. 22.
24. Metin Yasa, "Konevi'nin 'Yakup Fassı' Çözümlemesi: Bir Öngörünün İçerdiği Felsefi Derinlik", Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara, 2013, Ek: 2, ss. 117-124.
25. Sözgelimi bkz. Metin Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, Elis Yayınları, Ankara, 2010, ss. 79-90.
26. Metin Yasa, *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık,* Elis Yayınları, Ankara, 2003. (Özellikle İkinci ve Üçüncü Bölümler).
27. Yasa, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine", ss. 129-146.
28. Metin Yasa, "Din Dilinin Tanrı'yı Konuşmadaki Yetersiz İşlevi: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme Girişimi", *Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı,* Gazi, Ankara, 2005.
29. Metin Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 17, Samsun, 2004, ss. 147-157.
30. Metin Yasa, "Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefi Değer", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl, 8, Sayı, 18, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2004, ss. 1-16.

tavır takınmasının olanaksızlığı konusunda da net şeyler söyler. Açık konuşmak gerekirse, tüm bu etkileşimler, onu, bütüncül bir görüşe iletmiştir. Bu bütüncül görüş, biraz sonra üzerinde duracağımız üzere, benimsediği ve birbirini tanımlayan paradoksal konuşma[31] ve arada olma[32] metotları ile de uyum içindedir.

Felsefe tarihi, kuşkusuz, içinde, kendine özgü düşünceleri olan filozoflar barındırır. Sözgelimi, doğu hikmeti sınırları içinde varlık anlayışı ile İbn Arabi bu bağlamda anılmaya değer görünmektedir. Doğrusu, İbn Arabi'nin, kendi varlık anlayışını kurgulamada doğu hikmetinin yanında Batı felsefesine de gereken önemi verdiği dikkat çekmektedir. Bu durumda, bize öyle geliyor ki, İbn Arabi'nin düşünce sistemi ile ilgili olarak, biri olmuş bitmiş bir sonuca, diğeri devam eden bir sürece işaret eden iki veri ile karşı karşıyayız. Bu anlamda İbn Arabi düşüncesi;

i. Doğu hikmetinin yanında Batı düşüncesini de bilmek gerektiğine işaret etmektedir.

ii. Doğu hikmetini açımlamakla yetinmemekte, aynı zamanda Batı felsefesini etkilemeye de devam etmektedir.

Bu iki noktayı anlayabilmek için bu alanda yapılmış karşılaştırmalı eserlere bir göz atmak yeterlidir.

İBN ARABİ'NİN FELSEFESİ: METODU VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

İbn Arabi'nin metodunu ve düşünce dünyasını irdelemeden önce, bir noktaya işaret etmekte yarar vardır. Açık konuşmak gerekirse, birkaç noktada İbn Arabi'ye haksızlık edildiği rahatlıkla ileri sürülebilir. Bu noktalar arasında, sözgelimi, metot, düşünsel kapalılık, felsefi derin öngörü, teolojik ileri görüşlülük vb. sayılabilir. Bu konuda dile getirilen düşüncelerin bir örneğini aşağıdaki alıntıda görmek olasıdır:

> "Özellikle metafizik spekülasyonlara daldığında üslubu dolambaçlı ve şaşırtıcı bir hale gelir. Fikirleri de neredeyse kontrolden çıkar. Onu anlamak, karakteristik düşüncelerini çok iyi tanıyan alimlere bile zaman zaman güç

31. Metin Yasa, *İbn Arabi'de Tanrı Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak,* Elis Yayınları, Ankara, 2007. (Bu esere bundan sonra kısaca 'Paradoksal Konuşmak' diye atıfta bulunulacaktır).

32. Metin Yasa, "İbn Arabi'nin Arada Olma'yı Anlatımı", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, İbn Arabi Özel Sayısı –II,* Yıl: 9, Sayı: 23, Ocak-Haziran 2009, ss. 91-108.

> gelmiştir. Asıl güçlük onun söylemek istediği şeyle gerçekten söylediği şeyleri birbirinden ayıramamaktan doğmaktadır."[33]

Bize öyle geliyor ki, yukarıdaki türden ifadeler, öncelikle, İbn Arabi'nin metodu konusunda yeterince bilgi sahibi olmamaktan ileri gelmektedir.

Öte yandan, yine İbn Arabi'nin metoduna ilişkin bilgi eksikliği, insanı, sonunda, İbn Arabi ile ilgili olarak,

> "O, hakikatin mahiyetine ilişkin panteistik (vahdet-i vücutçu) teoriyi İslam'ın (tevhidi) tektanrıcılığı ile uzlaştırma şeklinde çözümü imkânsız bir problemle karşı karşıyadır."[34]

şeklinde bir sonuca varmaya zorlar. Bu durum, özellikle ve doğal olarak İbn Arabi için "O, bir panteisttir." denildiğinde geçerlidir.

Dahası, İbn Arabi'nin düşüncelerinin yine onun kullandığı paradoksal konuşma ve arada olma metodu ışığında anlaşılmaması nedeniyle hakkında, çeşitli kanılar oluşmuştur. Gerçekten de tarihsel ve güncel olarak olaya bakıldığında:

i. Bazıları, İbn Arabi'nin düşüncelerini kelimelere takılarak okuduklarından, onu haksız bir biçimde yargılamıştır.

ii. Bir grup, İbn Arabi'yi, büyük bir bilge olarak ona gereken önemi vermiştir.

iii. Kimileri, kendi bildiklerinin ötesinde düşünce sahibi olduğu gerekçesiyle İbn Arabi konusunda her hangi bir kanıda bulunmamıştır.[35]

Açıkça anlaşılacağı üzere, İbn Arabi'nin metodunu ve öngördüğü metot ışığında düşünce dünyasını irdeleme, bu nedenle önem taşımaktadır. Bize de öyle geliyor ki, İbn Arabi'nin metodu ve düşünce dünyası gereği gibi tespit edilebilseydi, bu tür ayrışmalara gerek kalmazdı.

Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşma ve Arada Olma

Metot belirleme, düşünce sistemi olan her filozof için ayrı derecede önem taşır. Nitekim bir düşünce sistemi kendi ışığında gelişen metottan ayrı düşünülemez, benzer şekilde metot da amaçtan bağımsız olamaz. Bu durumda, İbn Arabi'nin düşünce dünyası, daha önce ifade ettiğimiz gibi, değil mi ki gereği gibi bir varlığı bilme, varlığı tanıma, varlığı anlama ve varlıkla bütünleşme çabasıdır,

33. Affifi, "İbn Arabi", s. 14.
34. Affifi, "İbn Arabi", s. 14.
35. Affifi, "İbn Arabi", s. 19.

bu durumda yapılması gereken önemli bir husus şu olmalıdır: Bir yandan gerçeği yakalama açısından paradoksal konuşmaya, öte yandan keşfedilmesi gereken ancak gözden kaçmış bir ayrıntı olarak arada olmaya işaret etmek gerekir.[36]

İbn Arabi'nin düşünce dünyasını anlamaya katkı sağlamak, açık konuşmak gerekirse, her şeyden önce Tanrı anlayışını ortaya koymakla olasıdır. Çünkü Tanrı'yı anlama çabası, İbn Arabi düşüncesinin yalnızca amacı değil, aynı zamanda temelidir de. Temel dinamiğini "O hiç bir şeye benzemez. O, işitendir, görendir."[37] içerikli ayete dayandırdığı düşüncesi, aynı zamanda Tanrı-merkezli bir varlık ve varlığın boyutlarını araştırma üzerine odaklanır.[38]

İbn Arabi'nin varlık anlayışı, hak ettiği ölçüde, henüz tartışılabilmiş değildir.[39] İbn Arabi'de varlığı vahdet-i vücud olarak nitelemek ya da bu doktrin ile sınırlamak, onun varlık anlayışını yeterince kavramaya bir şekilde engel oluşturur. Ne yazık ki, İbn Arabi yorumcuları onun doktrininin vahdet-i vücud olduğunda ısrarlı görünmektedirler. Oysa vahdet-i vücud, bizce, onun varlık anlayışının yalnızca bir bölümünü ifade eder.[40]

Bu durumda, varlık konusundaki görüşleri giderek popülerleşen İbn Arabi'nin anılan görüşleri nasıl algılanmalıdır? İbn Arabi'nin düşünce dünyası aralandığında orada net bir biçimde Tanrı-merkezli bir düşünsel süreklilik ile karşılaşıldığı görülür. Bu son derece bilinçli bir seçimdir ve sürdürülebilir bir gelişmedir. Doğrusu, bu bilinçli seçim ve sürdürülebilir gelişmenin gereği ise ancak uygun bir felsefi ve teolojik çevrede beliren paradoksal konuşma ve arada olma gibi metotlarla sağlanabilirdi.

İbn Arabi'nin paradoksal konuşma metodu, ne yazık ki, İslam dünyasında bir metot olarak anlaşılmamıştır.[41] Bu noktada, İbn Arabi'nin eleştirilere konu olduğu ve eleştirilerin büyük bir bölümünün de İbn Arabi'nin düşünce sisteminin anlamdan uzak, çelişki ve paradokslarla dolu olduğu üzerinde odaklanır.[42] Bize göre ise, İbn Arabi'nin metot konusunda paradoksal konuşmaya

---

36. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", s. 147vd.; Yasa, "İbn Arabi'nin Arada Olma'yı Anlatımı", s. 92vd; Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, ss. 20-22.
37. Kur'an-ı Kerim, 42/11.
38. Bkz. Muhyiddin İbn Arabi, "Celal ve Cemal Kitabı", *Risaleler, 1*, çev.: Vahdettin İnce, Kitsan, İstanbul, s. 57 vd.
39. Krş.: Yasa, "Konevi'nin 'Yakup Fassı' Çözümlemesi: Bir Öngörünün İçerdiği Felsefi Derinlik", s. 117 vd.
40. Krş.: Yasa, *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık*, (Özellikle Üçüncü Bölüm).
41. Bkz. Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", s. 149.
42. Krş.: Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", s. 147 vd.

ve arada olmaya yer verişi, oldukça felsefi ve yüksek düzeyde teolojik bir sorgulamanın ürünüdür.

İbn Arabi'de Çift Kutuplu Tanrı Anlayışı ve Varlık

Belli bir kuramın ardalanını İbn Arabi'de görmek olasıdır ve bu kuram; kuşkusuz, panenteizmdir.[43] İbn Arabi düşüncesinde panenteizm, bir yandan içeriği, öte yandan uzantıları zengin teolojik ve felsefi bir doktrin olarak kurgulanmıştır. Panenteizm, İbn Arabi'nin düşündüğü şekliyle, vahdet-i vücud ve panteizmin aksine, kendi içinde kapalı bir doktrin olarak görülmemelidir.

İbn Arabi düşüncesinde, paradoksal konuşma ve arada olma metotları ışığında anlaşılmaya çalışılan Tanrı ve Tanrı'ya bağlı olarak var olan, hem bireysel hem de bütünsel yapı içinde çift kutuplu olmak durumundadır. Bu çift kutupluluğu anlamanın iki yolu vardır: Ya, kutupları birbirine indirgeyen monist bir yaklaşımla hareket edilir. Bu durumda, İbn Arabi'nin panteist olduğu kaçınılmaz bir hal alır. Ya da kutupları bir bütünlük içinde ele alan paradoksal konuşma ve arada olma metoduna atıf yapılır. Bu durumda da İbn Arabi'nin panenteist olduğu gerçeği ile karşılaşılır.

İbn Arabi, genelde Tanrı ile varolan arasında kurguladığı ilişkiyi, hem paradoksal konuşmanın hem de arada olmanın temelini oluşturacak şekilde Tanrı'nın karşıtları özünde birleştiren bir varlık oluşuna bağlar. O'nun bu bağlamda atıfta bulunduğu iki temel tanrısal nitelik vardır: Zahir ve Batın.[44] İbn Arabi, bu yaklaşımını aşağıdaki alıntıda daha da netleştirir:

> "Batın oluş bize göredir, nitekim Zahir oluş da ona göredir. Zira O, her ne kadar Batın olsa da, kendi için ve kendi açısından Batın değildir. Nitekim O, bize göre de, Zahir değildir. Kendini Batın olarak nitelemesi, sürekli algı alanımızın dışında olması nedeniyle, ancak bizim için geçerlidir."[45]

İbn Arabi, anılan ilişkiyi evren özelinde ele alırken de şu türden ifadelere yer verir:

> "Zahir olması bakımından Hakk'ın zahiri dediğimiz evrenin şekillerini yaratmak için, Hakk, evrenin istediği tanrısal ilgilere rahman niteliğiyle yansır. Batın olarak Hakk, evrenin batınıdır."[46]

---

43. Bkz. Yasa, *Paradoksal Konuşmak*, s. 13 vd.
44. Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", s. 150.
45. İbn Arabi, *el-Futuhat el-Mekkiyye*, Dar Sadır, Beyrut, trsz. (4 Cilt), IV, s. 301.
46. İbn Arabi, *Fusus el-Hikem*, Dar el-Kitab el-Arabi, Beyrut, trsz., s. 112.

Yukarıdaki alıntılardan da açıkça anlaşılacağı üzere, İbn Arabi, Tanrı'nın öteki ile olan ilişkisini panenteistik bir özde kurgulamakta ve bu öz içinde ise, yaratma, yansıma, etki ve öteki ile bütünleşme gibi kavramlar çok şey ifade etmektedir.[47]

İbn Arabi'de kuşkusuz, panenteizmin temel ilkelerini çağrıştıran hususların daha fazlasını görmek mümkündür[48]:

i. Tanrı'da değişmeyen ve değişen iki yönü birlikte düşünmek. İbn Arabi bu konuda son derece açık konuşur:

> "...Bütün Tanrı içindir, Tanrı'yladır, belki de Tanrı'dır. 'Nuh, Rabb dedi, ilahi demedi.' Çünkü Rab için sübut vardır; ilah ise isimlerle çoğalır ve o her gün bir iştedir."[49]

ii. Tanrı'nın hem aşkın hem içkin olduğunu söyleyerek iki aşırılık arasında orta yolu bulmak: İbn Arabi'nin anılan bağlamda dile getirdiği ifadelerin bir örneği şudur:

> "...– Evreni suretleri açısından ayrıntılı olarak kuşatmasının imkânsızlığı nedeniyle- kendi varlığını ayrıntılı değil öz olarak bilen kimse, Tanrı'yı da, iki ayrı nitelik olan aşkınlık ile içkinliği öz olarak birleştirerek, ayrıntılı değil öz olarak bilir."[50]

iii. Tanrısal çift kutbun işlevsel olabilmesi için, Tanrı'nın, sınırlı olarak evrene, evrenin ise sınırsız olarak Tanrı'ya gereksinim duyması: İbn Arabi şöyle der:

> "Evrenin Tanrı'ya olan gereksinimi, sınırsız, mutlaktır; benzer şekilde Tanrı'nın, özü gereği, evrene olan aşkınlığı da, sınırsız, mutlaktır."[51]

iv. Bir taraftan mutlak bir taraftan görece nitelikleri özünde barındıran Tanrı'nın, bir ve tek olması: İbn Arabi, bu noktanın açılımı bağlamında, Zahir ile Batın'ın, her ikisinin de 'mutlak' ve 'görece' olmak üzere iki türünün olduğunu söyler. O'na göre, Mutlak Batın, tanrısal öz ve niteliklerdir. Görece batın ise ruhlar alemidir. Ruhlar alemi, Mutlak ba-

---

47. Krş.: Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", ss. 147-157.
48. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yasa, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine", ss. 129-146.
49. İbn Arabi, *Fusus el-Hikem*, s. 73.
50. İbn Arabi, *Fusus el-Hikem*, s. 69.
51. İbn Arabi, *el-Futuhat el-Mekkiyye, I*, s. 502.

> tına oranla Zahir, Mutlak Zahir olan görünüşler alemine göre ise Batın'dır.[52]

Sonuç olarak, panenteizm mi, vahdet-i vücud mu tartışması, İbn Arabi düşüncesi açısından kaçınılmaz bir konuma sahiptir. Bu tartışma yalnızca bu iki doktrinin özleri ile ilgili değil, aynı zamanda, İbn Arabi'nin bu ikisinden hangisinin kurucusu ve savunucusu olduğu ile de ilgilidir.

Şu ana dek dile getirdiğimiz düşüncelerden de açıkça anlaşılacağı üzere, unutulmamalıdır ki, İbn Arabi'ye özel atıfla, panenteizm, İslam düşüncesi sınırları içinde, varlığı anlamaya yönelik yeni bir fırsata işaret eder. Bu aynı zamanda, vahdet-i vücudda olmayan ufuk açıcı bir gelişmenin de habercisiydi. Bu yeni fırsat ve ufuk açıcı gelişme, bize göre, eğer istenilirse, paradoksal konuşma ve arada olma metotları ışığında, Tanrı'nın ve Tanrı'ya bağlı olarak tüm var olanların çift kutuplu bir öz taşıdıklarına ilişkin ileri bir bilinç yakalamada görülebilir.

İnsanın Yaratılışında Görülen Paradoks

İbn Arabi, insanı, Tanrı suretinde yaratılmış bir varlık olarak görür. O, kendisinden bekleneceği üzere, insan konusundaki görüşlerini de yine paradoksal konuşma ve arada olma metotlarına dayalı olarak ortaya koymayı yeğler.

Doğrusu, İbn Arabi'nin bu bağlamda atıfta bulunduğu insan, kuşkusuz, yetkin olandır. İbn Arabi yetkin insan hakkında önce,

> "Evrende, yetkin insandan daha yetkini yoktur."[53]
> "İnsan, ancak ruhuyla insandır; ruh da ancak tanrısal suretle yetkinleşir."[54]
> "Yetkin insan, bir bütün halinde tanrısal konumun suretidir."[55]

şeklinde bir takım zihinsel hazırlayıcı ifadelere yer verir. İbn Arabi, sonrasında ise yine paradoksal konuşma ve arada olma metotları ışığında insanın Tanrı suretinde yaratıldığı konusunda şöyle der:

> "Kuşkusuz, Tanrı'nın tüm nitelikleri senin niteliklerindir; kendi zahirini, O'nun zahiri, kendi batınını O'nun batını, kendi evvelini O'nun evveli ve

52. İbn Arabi, *Tenbihat ala Uluvvi el-Hakikat el- Muhammediyyet el-Aliyye*, Mektebet Alem el-Fikr, Qahire, trsz., s. 51.
53. İbn Arabi, *Tenbihat ala Uluvvi el-Hakikat el-Muhammediyyet el-Aliyye*, Mektebet Alem el- Fikr, Qahire, trsz, s. 28.
54. İbn Arabi, *Tenbihat*, s. 30.
55. bn Arabi, *Tenbihat*, s. 49.

> kendi ahirini O'nun ahiri görürsün. Çoğaltma, eksiltme, kendini O, O'nu kendin yapmaksızın, O'nun niteliklerini kendi niteliklerin, O'nun zatını kendi zatında görürsün."[56]

Daha açık konuşmak gerekirse:

> "Hakk Zahir olursa, Halk O'nun belirişinde gizlenir. Bu durumda Halk, Hakk'ın tüm nitelikleri, işitmesi, görmesi, tüm ilgileri ve algıları olur. Halk zahir olursa Hakk onda gizlenir. Bu durumda da, Hakk, doğru haberde de iletildiği üzere, Halk'ın kulağı, gözü, eli, ayağı ve tüm yetileri olur."[57]

İbn Arabi'den yapılan bu alıntılarda, onun, insan konusunda giriştiği bu teolojik ve felsefi çözümlemelerin, aslında, bir yandan çift kutuplu uluhiyet algısına, öte yandan paradoksal konuşma ve arada olma metotlarına bağlı olarak geliştiği çok geçmeden anlaşılır.

İbn Arabi'de Sevgi ve Sevginin Paradoksal Yapısı

İbn Arabi, Tanrı'nın karşıtları özünde barındıran bir varlık oluşu nedeniyle, sevginin de karşıtları özünde birleştiren bir kavram olarak algılanması gerektiği kanısındadır.[58] İbn Arabi, benimsediği paradoksal konuşma ve arada olma metoduna bağlı kalarak, bu konuda şöyle der:

> "Sevginin gerekli bir niteliği, sevgiliyle bir araya gelmeyi sevmedir. Sevginin gerekli bir diğer niteliği, ayrılığı seven sevgilinin sevdiğini sevmedir. Şimdi: seven, ayrılığı sevse, bu tutumuyla, sevginin özüne aykırı davranmış olur. Çünkü sevgi birlikteliği gerektirir. Seven, birlikteliği sevse, bu tutumuyla da sevginin özüne aykırı davranmış olur. Çünkü seven, ayrılığı seven sevgilinin sevdiğini sever."[59]

İbn Arabi, sevgi kavramını anlamada teolojik ve felsefi araştırmaya özel bir değer verir. O, öncellikle, sevgiyi anlatmada vüdd, aşk ve heva kavramları arasındaki ilişkiye dikkat çeker. İbn Arabi'ye göre; vüdd, Tanrı'nın vedüd isminin evrene ve içindekilere yansımasını; aşk, sevginin aşırı ucuna ulaşma durumunu, heva ise seven sevgilinin sevgisine teslim olma halini ifade eder.[60]

---

56. İbn Arabi, *er-Risalet el-Vucudiyye*, Mektebet el-Qahire, Mısır, trsz, s. 5.
57. İbn Arabi, *Fusus el-Hikem*, s. 81.
58. Yasa, *Paradoksal Konuşmak*, ss. 83-84.
59. İbn Arabi, *el-Futuhat el-Mekkiyye, II*, s. 327; krş.: Yasa, *Paradoksal Konuşmak*, s. 80.
60. İbn Arabi, *el-Futuhat el-Mekkiyye, II*, s. 323; krş.: Yasa, *Paradoksal Konuşmak*, s. 81.

Öte yandan İbn Arabi sevgiye anlaşılır bir işlev yükler. O, varlığın temelinde sevginin yer aldığını ileri sürer. Bu cümleden olarak, İbn Arabi'ye göre, var olma bir sevgi hareketidir[61], dolayısıyla da evren ve içindekiler, çift kutuplu uluhiyet algısının bir gereği olarak, anılan bu sevgi hareketini paylaşır.[62]

Doğrusu, İbn Arabi, sevgiyi anlama, anlatma ve sevgiye yüklenen işlev konusunda "Tanrı güzeldir, güzeli sever." içerikli, çok bilinen hadise atıfta bulunur. Ancak İbn Arabi'nin bu hadise atıfta bulunmasının bir nedeni daha var: Tanrısal öze dayalı paradoksal aşkı gerekçelendirmek.[63] Açık konuşmak gerekirse, İbn Arabi için Tanrı sevgisi sevgide en üst düzeyi ifade eder. Nitekim İbn Arabi'ye göre, Tanrı-biz ilişkisi içinde, Tanrı, bizi: i. Kendi için sever: Tanrı'nın bizi kendi için sevmesi bilinme nedenlidir. ii. Bizim için sever: Tanrı'nın bizi bizim için sevmesi bizi mutlu etmek istemesinden ileri gelir.[64] Biz-Tanrı ilişkisi içinde ise, biz, Tanrı'yı: i. Kendimiz için severiz. ii. Tanrı için severiz. iii. Birlik için severiz.[65]

Şu ana dek sunduğumuz bilgilerden, yaptığımız karşılaştırma ve çözümlemelerden de anlaşılacağı üzere, İbn Arabi'nin, bir yandan, paradoksal konuşma ve arada olma metotları gereği, sevgi kavramının anlamı ve işlevi konusunda rasyonel çözümlemelere giriştiği; öte yandan, sevgiyi, genelde çift kutuplu uluhiyet algısını ve varlığın aşkın ve içkin birliğini temellendirme doğrultusunda açıklayıcı bir neden olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

İbn Arabi'de Ahlak ve Çift Kutupluluk

Çokça tanınan ve tartışılan Eutyphro Dilemi'nin 'bir şey iyi olduğu için Tanrı onu emreder' şeklindeki ikinci yönünün, ahlak alanında içkinliğe atıf yapmanın yolunu açtığı ifade edilebilir. Bu olasılık, bize göre, ahlak alanını anlamada içkin bir varlık olarak insana özgü özgürlük, değer koyma ve değerlendirmenin önemine işaret eder. Durum bu olmakla birlikte, Eutyphro'nun, ortaya koyduğu dilemde gerçekte iyiye değil de Tanrı'ya vurgu yaptığı düşünülürse, ahlaka kaynak arayan insan anlığı, Tanrı'yı merkez alan, birbiriyle bağlantılı, birikimsel ve daha zengin bir kaynak ile karşılaşır. Ancak, konunun bu şekilde düşünülmemesi halinde, ahlak alanında ortaya çıkan belirsizliğin, içkin-

61. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yasa, *Paradoksal Konuşmak*, s. 81.
62. Yasa, *Paradoksal Konuşmak*, s. 80.
63. Krş.: Yasa, *Paradoksal Konuşmak*, s. 80.
64. İbn Arabi, *el-Futuhat el-Mekkiyye, II*, s. 327; krş.: Yasa, *Paradoksal Konuşmak*, s. 81.
65. İbn Arabi, *el-Futuhat el-Mekkiyye, II*, s. 329; krş.: Yasa, *Paradoksal Konuşmak*, ss. 82-83.

liğe yapılan atfın yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı rahatlıkla görülür ve bu noktada karşımıza iki aşırı ucun çıktığı açıkça dikkat çeker: i. Ahlakta içkinlik her şeydir, ii. Ahlakta içkinlik hiç bir şeydir. Bu durumda, bütünüyle içkinlik içinde işlevsel olan insan anlığına dayalı ahlak anlayışının kriz üreteceği kanısı yaygınlaşır. Öyleyse, salt içkinliği öngören bir ahlak öğretisi yeterince işlevsel olamamaktadır. Daha da önemlisi, bu tür ahlak öğretilerinde nedenlerle sonuçlar birbirine karıştırılabilir.

Bununla birlikte, İbn Arabi'nin, ahlak konusunda içkinliğe yaptığı özel atıf, oldukça özgün bir içerik taşır. Bu durumda, deyim yerindeyse:

i. Ahlakta içkinliğe yapılan atıf, yeni bir 'kulluk sözleşmesi' olarak görülmemelidir. Zira İbn Arabi, insanın, yapılan 'kulluk sözleşmesine sadık kalması gerektiğini özlü bir biçimde şöyle dile getirir:

> "Sen kulsun ve sen Tanrı'sın / Burada kim için kulsun sen
> Sen Tanrı'sın ve sen kulsun / Hitapta kimle var sözleşmen"[66]

ii. Ahlakta içkinliğin öne çıkarılışı bir tür yetki dağılımına değil, aksine insana verilmiş bir yetkinleşme eğiliminin gerçekleşmesine işaret eder. Bu işaret, bu makalede "İnsanın Yaratılışında Görülen Paradoks" başlığı altında tartıştığımız üzere, yetkin insan algısı içinde belirir.

İbn Arabi'nin ahlak konusundaki bu kısa çözümlemesi dikkate alındığında, ahlaka ilişkin içkin katılımcılık, bağımsız bir güç, bilgi ya da istençle değil, aksine bağımlı bir güç, bilgi ya da istençle yapılabilmektedir. Bu durum şöyle de ifade edilebilir: Ahlaka ilişkin içkin katılım, aşkın belirleyiciliğe rağmen değil, aşkın belirleyicilik sayesinde gerçekleşir.

Sonuç olarak, öyle anlaşılıyor ki, benimsediği paradoksal konuşma ve arada olma metotlarının bir gereği olarak İbn Arabi'ye göre, ahlak sorunu ancak aşkınlık içinde içkinliğe, içkinlik içinde aşkınlığa yapılan bir vurgu ile çözülebilir. Bu anlamda İbn Arabi'nin ahlak anlayışı son derece küresel bir öz taşır. Bu öz içinde, çift kutuplu ve paradoksal öz taşıyan bir varlık olarak Tanrı, İbn Arabi için, ahlaki tasarım, ahlaki anlam ve ahlaki bağlayıcılığın biricik garantisidir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İbn Arabi'nin düşünce sistemi, her şeyden önce, insan anlığını geliştirme ve aydınlatma yönünde önemli bir işlev yüklenir. Bu işlev, onun düşünce siste-

66. İbn Arabi, *Fusus el-Hikem*, s. 92.

minin, nedensiz ve gerekçesiz anlatıma sıcak bakmayışından ileri gelir. Dolayısıyla, yukarıdaki değerlendirmeler dikkate alındığında, İbn Arabi'nin övgüyü hak eden çözümleyici bir zihne, olgun bir ruh yapısına ve açıklayıcı bir bilgi birikimine sahip olduğu rahatlıkla görülebilir.

İbn Arabi'nin düşünce sistemi konusunda konuşmak, her şeyden önce, onun düşünce sistemini teolojik, felsefi ve bilimsel açıdan iyi birer metot olarak paradoksal konuşma ve arada olma ışığında bütüncül bir yapıda görmekle olasıdır. Varlığın birliği ile ilgili, Tanrı'ya özel atıfla ortaya koyduğu düşünce, çıkarım ve düzenlemeler yeterince kuşatıcı, evrensel, güncel ve işlevsel görünmektedir.

İbn Arabi'nin düşünce sisteminin fizik ve metafizik konularla ilgili olarak amaçlı, etkin ve anlaşılır bir düzenleme içerdiği, bu düzenlemenin de Tanrı'yı merkeze alan bir öz taşıdığı dikkat çeker. Bu anlamda, her şeyi, Tanrı'nın çift kutuplu oluşuna bağlama İbn Arabi'de öne çıkan temel bir hususstur. Bu husus, yeni bir doktrin inşa etmenin serüvenidir ve bu serüvenin izlerini İbn Arabi'de görmek olasıdır. Çağdaş din felsefesinde keşfedilen bu doktrinin şekillenmiş bir hali, kuşkusuz, İbn Arabi düşüncesinde görülebilir. Bu nedenle, panenteizm, İbn Arabi'nin anılan konuya ilişkin düşüncelerinden destek alınmadan, gereği gibi ne anlaşılabilir ne de yorumlanabilir. Günümüzde panenteizm üzerine yazı yazanların İbn Arabi'ye çok şey borçlu olduğu açıkça ortadadır.

Doğrusu, İbn Arabi'nin çift kutuplu uluhiyet algısına yaptığı özel vurgu, onun, sürdürülebilir gelişmekte olan kimi varoluşsal konularda öngörü sahibi olduğunu net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, varlığı bir bütün halinde anlama sürecine önemli bir katkı sağlar.

Bize öyle geliyor ki, varlığı bilme, varlığı anlama, varlığı tanıma ve varlıkla bütünleşmede sürekliliği sağlamak için, İbn Arabi'ye göre, paradoksal konuşma ve arada olma metotları kaçınılmazdı. Doğrusu, İbn Arabi'nin böyle düşünmesinin gerisinde, varlıkla ilgili sorulardan hiç birinin moda deyimle hazır cevabının olmadığı bilincini yakaladığı gerçeği yatar.

Günümüzde din felsefesinin temel sorunlarının olumsal içerikte tartışılmasında, tartışma alanının genişletilmesinde ve yeni tartışma konularının eklenmesinde İbn Arabi'nin küçümsenemeyecek bir rolü vardır. Bu rol, onun düşüncesinde yer alan kimi aktif ögelere bağlanabilir. Bu aktif öğeleri, İbn Arabi'nin paradoksal konuşma, arada olma, çift kutuplu Tanrı, insan, sevgi ve ahlak algılarında yakalamak olasıdır. İbn Arabi'nin düşünce sistemi, bu haliyle, teolojik tıkanıklıkları aşmada ve felsefi çıkmazları çözümlemede önemli bir rol üstlenir.

KAYNAKÇA

Affifi, A. E., *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi,* çev.: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975.

Affifi, A. E., "İbn Arabi", çev.: Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi,* 2, ed.: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

İbn Arabi, *Risaleler, 1,* çev.: Vahdettin İnce, Kitsan, İstanbul, trsz.

İbn Arabi, "Celal ve Cemal Kitabı", *Risaleler, 1,* çev.: Vahdettin İnce, Kitsan, İstanbul, trsz.

İbn Arabi, *el-Futuhat el-Mekkiyye,* Dar Sadır, Beyrut, trsz. (4 Cilt).

İbn Arabi, *Fusus el-Hikem,* Dar el-Kitab el-Arabi, Beyrut, trsz.

İbn Arabi, *Tenbihat ala Uluvvi el-Hakikat el-Muhammediyyet el-Aliyye,* Mektebet Alem el-Fikr, Qahire, trsz.

İbn Arabi, *er-Risalet el-Vucudiyye,* Mektebet el - Qahire, Mısır, trsz.

Keklik, Nihat, *İbn Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak El-Futuhat el-Mekkiyye,* Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990.

Kur'an-ı Kerim.

Yasa, Metin, *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık,* Elis Yayınları, Ankara, 2003.

Yasa, Metin, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 18-19, Samsun, 2005.

Yasa, Metin, "Konevi'nin 'Yakup Fassı' Çözümlemesi: Bir Öngörünün İçerdiği Felsefi Derinlik", Yasa, Metin, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi,* Elis Yayınları, Ankara, 2013, Ek: 2.

Yasa, Metin, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi,* Elis Yayınları, Ankara, 2010.

Yasa, Metin, *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık,* Elis Yayınları, Ankara, 2003.

Yasa, Metin, "Din Dilinin Tanrı'yı Konuşmadaki Yetersiz İşlevi: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme Girişimi", *Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı,* Gazi, Ankara, 2005.

Yasa, Metin., "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 17, Samsun, 2004.

Yasa, Metin, "Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefi Değer", *Ekev Akademi Dergisi,* Yıl, 8, Sayı, 18, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2004.

Yasa, Metin, *İbn Arabi'de Tanrı Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak,* Elis Yayınları, Ankara, 2007.

Yasa, Metin., "İbn Arabi'nin Arada Olma'yı Anlatımı", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, İbn Arabi Özel Sayısı-II,* Yıl: 9, Sayı: 23, Ocak-Haziran 2009.

MUHYİDDİN İBN ARABÎ'NİN İTİKÂDI

Cağfer Karadaş*

Bu çalışma, Endülüs'ten başlayan ilim ve fikir hayatı Şam'da sona eren ve İslam düşünce hayatının önemli simalarından olan İbn Arabî'nin özellikle kendi eserlerinden hareketle tespit edilen itikadî görüşlerini muhtevîdir. Konunun işlenişi esnasında onun itikadî görüşleri, başta kelam olmak üzere diğer alanlardaki görüşlerle de mukayese edilmeye çalışıldı. Bu çerçeveden olmak üzere itikadî görüşlerinin özgün yönleri ve benzerlikleri gösterildi. Büyük bir külliyat sahibi ve son derece derinlikli böyle bir şahsiyetin, özellikle hassasiyet isteyen bir alan olan itikadî noktadan ele alınmasının zorluğu müsellemdir. Bu zorluğu aşmaya ve okuyucuya olabildiğince açık, doğru ve anlaşılır bilgiler ve değerlendirmeler sunmaya çalıştık.

GİRİŞ: BİLGİ ANLAYIŞI

Bilgiyi ilahî bir mevhibe olarak ele alan Muhyiddîn İbn 'Arabî, düşüncesini ve sistemini bu ön kabul üzerine kurmaya çalışmıştır. Ona göre, bütün bilgiler, kaynağı ne olursa olsun, ilahî kaynaktan taşıp gelmiştir. Bunun en büyük delili "Biz Adem'e isimlerin tümünü öğrettik"[1] mealindeki âyettir. Bu âyette-

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. el-Bakara 2/31.

ki "isimler" bütün olgu ve olayların kısaca var olan her şeyin ismidir. Bununla birlikte o, âlemi görülen (şehâdet) ve görülmeyen (gayb) olmak üzere ikiye ayırır ve bundan hareketle temelde bilgi edinme yollarını da iki kategoride ele alır. Görülen âlem duyular, hayal, fikir ve akıldan ibaret idrak mekanizması ile algılanırken, görülmeyen âlemin bilgisi sadece vahiy ve ilham yoluyla elde edilebilir. Bununla birlikte akla güvenilemeyeceğini çok defa ifade etmesine rağmen yine de onun görülmeyen âlemi bilebileceğine dair az da olsa bir açıklık bırakır. Vahiy ve ilhamı şehâdet âleminin bilgisi için pek söz konusu etmez, çünkü onlar ancak yüce olan âlemin bilgisini elde etmek üzere ayrılmışlardır, halbuki şehâdet âlemi, süflî unsurlardan oluşmuştur.[2]

İbn Arabî'nin düşüncesi çerçevesinde bilgi elde etme yollarını kesinlik derecelerine göre sınırlamak icap ederse ilk sırayı vahiy işgal ederken onu sırasıyla keşif, akıl ve duyular takip eder. Şunu belirtmek gerekir ki İbn 'Arabî ilhamı vahiyden hemen sonraya yerleştirirken onu aynı zamanda aklın ürünü olan nazarî bilginin alternatifi olarak kabul eder ve ehl-i rüsum dediği âlimlerin akılla yaptıkları vahiy bilgisinin yorumunu daha emin bir yol olan keşifle yapar. Çünkü ona göre her ne kadar Kitap nebiye nazil olmuşsa da onu anlama kabiliyeti velinin kalbine indirilmiştir.[3]

Onun bu görüşü Kur'ân'ın bilgi edinme yollarını duyular, akıl, sezgi (kalb, fuâd, basîret) ve vahiy olduğunu kabul edenlerin görüşleriyle paralellik arzetmektedir.[4] Aralarındaki fark İbn 'Arabî'nin duyular ve aklı görülen âlem ile sınırlama çaba ve ısrarıdır. Öte yandan İbn Rüşd (ö. 595/1198) Kur'ân'ın hatâbe, cedel ve hikmet olmak üzere üç çeşit bilgi kabul ettiğini ifade ederken sezgi ve keşfe yer vermez, Kur'ân'ın öngördüğü yüksek bilginin hikmet olduğunu iddia eder[5] ve bu görüşünü "Sen hikmetle, güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et."[6] mealindeki âyete dayandırır.

Bilgi edinme yollarını kuvvetli-zayıf ayrımına tabi tutmak Kur'ân'ın bu konudaki âyetleri dikkate alındığında pek isabetli görünmemektedir. Zira her birinin kullanıldığı yer ve şekil diğerinden farklıdır. "Görmüyorlar mı ki biz suyu kuru ve otsuz yere sürüyoruz da o sayede ekin bitiriyoruz. Ondan hayvanları da kendileri de yiyor. Onlar hâlâ görmüyorlar mı?"[7] mealindeki âyette gözün dolayısıyla duyu organlarının önemi vurgulanırken, birçok âyette de yerde

---

2. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 57-61.
3. İbn Arabî, el-*Futûhâtü'l-mekkiyye*, nşr. Osman Yahya (OY), Beyrut 1405-1985, IV, 277.
4. Hüseyin Atay, *Kur'ânda Bilgi Problemi*, İstanbul 1982, s. 35-36.
5. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl* (*Felsefetü İbn Rüşd* içinde), Beyrut 1402/1982, s. 33.
6. en-Nahl 16/23.
7. es-Secde 32/27.

ve gökte değişen olaylar sayılmak suretiyle insanın düşünmesi ve aklını kullanması sık sık vurgulanmıştır.[8] "Onlar sağır, lâl, kördürler, bundan dolayı da düşünemezler (akledemezler)"[9] mealindeki âyette ise inkâr edenler gerçekte sağır, lâl, kör olmadıkları halde duyularını gereği gibi kullanmadıklarından bu şekilde nitelenmişler ve duyularını kullanmayanın aklını da kullanamayacağı sonucu ortaya konmuştur ki bu, hem duyu-akıl ilişkisini hem de bilgi edinme yollarının birinin diğerinden bağımsız olmadığını vurgulaması açısından önemlidir. Haber konusunda ise Allah'ın insanlarla kendisi arasında sözlü ilişkiyi sağlamak için gönderdiği kimselere "haber veren" anlamında "nebi" diye isimlendirmesi bunun en güzel örneğidir.[10] Kur'ân, kişinin sağlam duyuları, selim aklı ve doğru haber ile gerçek bilgi elde edebileceğini belirtirken, aklın ve duyuların verdiği bilginin sınırlı olması hasebiyle insanın sağlam ve her zaman doğru kalabilen bir bilgi kaynağına ihtiyacı olduğunu dile getirmiştir. Kur'ân'ın söz konusu ettiği bu bilgi kaynağı vahiydir. Bütün varlık ve olayları ezelî ilmi ile kuşatan Allah'tan gelen bir bilgi olması nedeniyle vahiy, insanın en doğru ve kesin bilgi kaynağıdır.[11]

Kur'ân'da "kalb" ve "fuâd" kelimeleri incelendiği takdirde bunların, ya aklın değişik varyantları ya da mertebeleri kabul edilebilecek bilgi araçları konumunda olumlu ve olumsuz yönleriyle yer aldığı görülebilir.[12] *Duyular, kalb, fuâd* gibi kelimelerin sık sık birarada zikredilmesinden, bunların hep birlikte kullanılması durumunda ancak doğru bilgi elde edilebileceği sonucu çıkarılabilir. Buna karşılık bazı kelâm âlimlerinin aklı ve onun ürünü olan nazarî bilgiyi ön plana çıkarması gibi[13] İbn 'Arabî'nin keşfi diğer bilgi kaynaklarından daha üstün ve güvenilir saydığı görülür. Halbuki İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) keşif ile içtihadı (keşfî bilgi ile nazarî bilgiyi) aynı seviyede görmüş ve içtihattaki isabet ve yanılmanın keşifte de söz konusu olabileceğine dikkat çekmiştir.[14]

İslâm âlimleri sübjektif özellik taşıdığından keşfî bilgiye ihtiyatla yaklaşmışlardır. Sözgelimi İbn Haldun (ö. 808/1406) keşifle elde edilen bilgilerin müphem, ispatının imkânsız ve kişinin vicdanı ile sınırlı yani sübjektif olduğunu vur-

8. meselâ bkz. el-Bakara 2/164; er-Ra'd 13/4; en-Nahl 16/12; el-Hac 22/46.
9. el-Bakara 2/171.
10. "Ben Allah'ın kuluyum. O bana kitap verdi ve beni haber getiren (nebi) kıldı." (Meryem 19/30).
11. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983, s. 196.
12. Bkz. el-Ahzab 33/32; eş-Şuara 26/89; el-İsra 17/36; es-Secde 32/9.
13. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 319-320; Cüveynî, *eş-Şâmil* (nşr. Helmut Klopher, Kahire 1988-1989), s. 30; Fahreddîn Râzî, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978., s. 46.
14. İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, Mekke 1317→İstanbul ts., Fazilet Neşriyat, I, 346.

gulamıştır.[15] Ancak İbn Arabî, sık sık keşfin dışarıdan müdahale imkânı olmadığı için en kesin bilgi vasıtası olduğunu vurgular. Bu konuda getirdiği delil de bu yolla elde edilen bilginin, tıpkı nebevî bilgide olduğu gibi vasıtasız ve ilâhî kaynaklı oluşu şeklindedir. Zaten İbn 'Arabî, nebi bilgisi ile veli bilgisini ilâhî kaynaklı olması bakımından aynı kabul eder. Kitaplarına verdiği isimler göz önüne alındığı takdirde onun bu telakkileri daha belirgin bir şekilde kendini gösterir: *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, *et-Tenezzülâtü'l-leyliyye*, *et-Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye gibi*. Onun bu kitapların isimlerinde vahyi çağrıştıran, "nüzûl" ve "inzâl" ile aynı kökten gelen "tenezzül" kelimesini kullanması anlamlıdır ve bununla kaynak bakımından birliğine işaret etmektedir. Bütün bunlara rağmen İbn 'Arabî'nin, kişinin keşfî bilgisinin karışıklığa meydan vereceğinin ihtimal dahilinde olması durumunda, açıklanmaması gerektiğini vurgulaması kayda değerdir. Ona göre her ne kadar bu iki bilgi kaynak bakımından aynı olsa bile mahiyet, güvenilirlik ve bağlayıcılık bakımından aynı değildir.

ALLAH İNANCI

Allah'ın Varlığı

İbn 'Arabî, varlığın tekliğinden söz eder ve bu konuda monist bir yaklaşım sergiler. Bu, onun Allah'ın yegane varlık olduğu, diğerlerinin ise mevcudiyetlerini O'ndan aldığı düşüncesinden doğmaktadır. Kelâmcı ve felsefeciler gibi zât-vücûd ayrımı tartışmasına pek girmemekle birlikte onların tartışmalarına kendi varlık düşüncesini pekiştirmek için değinir. O, varlığın ne olduğundan çok, kaç kategoriye ayrılabileceği sorusuna cevap vermeye çalışır. Bu noktada akla göre varlık hakkında verilecek hüküm üçtür: "vücûd-ı mutlak", "adem-i mutlak" ve "mümkin". Vücûd-ı mutlakla Allah'ı, adem-i mutlakla Allah'ın zıttını yani kelâmcıların "muhal" dedikleri "Allah'ın şerîki" olmasını, bazen yerine başka kelimeler kullansa da mümkin ile de aslında felsefecilerin "mümkin", Mu'tezile'nin "ma'dum"[16] kavramlarını kasteder.[17]

İbn 'Arabî, Allah'ın varlığının kabulü konusundan daha çok, varlığının bilinmesi üzerinde durur. Zira O'nun varlığının kabulü hususunda bazı istisnalar dışında o devirde güçlü aykırı çıkışlar yoktur. O dönemde başlıca tartışma ko-

15. İbn Haldun, *Şifaü's-sâil li tehzîbi'l-mesâil* (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), İstanbul 1958, s. 61, 69.
16. "Mutezileye göre ma'dumlar sabit gerçekliklerdir. Onların zatlarının, varlık olarak kabul edilmeyen sıfatlarla nitelenmeleri imkansız değildir." (Nasîruddin et-Tûsî, *Risâle fî kavâidi'l-akâid*, Beyrut 1413/1992, s. 47).
17. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 70-71.

nusu, Tanrının bilinmesinin imkânı ile bilginin sınırı idi. Bu yüzden o, "Tanrıyı bilmemiz mümkün mü?", "Şayet mümkünse bunun sınırı nedir?" ya da "Tanrının hangi yönlerini bilebiliriz?" gibi soruların cevabı ile ilgilendi.

Tanrının varlığının ispatı meselesinde kelâmcıların hüdûs delili ile felsefecilerin imkan delilini üzerinde fazla durmaksızın olduğu gibi vermesi, onların uğraşlarını önemsememesinden kaynaklanmış olabileceği gibi, kendi keşif metodu karşısında yetersizliğini ve geçersizliğini görmesinde de kaynaklanmış olabilir. Zira ona göre Allah'ın varlığını ve buna bağlı olan birliğini akıl sahibinin bilmesi tabiî bir durumdur, ama akıl bununla sınırlıdır. Bunun ötesine yani Allah hakkında yeterli bilgiye ancak vahiy ve keşif yoluyla ulaşılabilir.

Aslında onun en çok meşgul olduğu saha, daha önce belirtildiği gibi, "marifetullah"tır. Yukarıda özeti verilen bilgileri de konunun anlaşılmasını sağlayan bir giriş niteliğinde görmektedir. Ona göre Allah'ın zâtı veya "zât makamında Allah" kesinlikle bilinemez. Bu sebeple O'nu bilmemiz hatta bilmeyi düşünmemiz şer'an yasaklanmıştır. Allah ancak *ulûhet*makamında yani isim ve sıfat kazandığı makamda bilinebilir. Allah'ın varlığının, mahiyetinin aynı mı yoksa ondan ayrı mı olduğu noktasında daha çok Mu'tezile ve felsefecilere yaklaşmakla birlikte söz konusu mahiyetin sıfat olup olmadığı yönüne pek açıklık getirmez. Bu arada İbn 'Arabî, "Allah'ın mahiyeti"nden sorulup sorulamayacağı hususuna değinir ve bu hususta iki temel görüşün mevcut olduğunu dile getirir. Birincisi mahiyetin aklen sorulamayacağı tezini işleyen felsefecilerin görüşü, ikincisi de aklen mümkün görüp şer'an yasaklanacağını ileri süren kendisinin şeriat yanlıları dediği kelâmcıların görüşü. Bu iki görüş karşısında İbn 'Arabî, Şuarâ süresinde (26/23) yer aldığı gibi "mâ"(nedir?) harfi ile mahiyetin sorulduğunu, bunun da şer'an cevazına delalet ettiğini iddia eder. Bununla birlikte o yine de felsefecilerin yanında yer alır. Burada kelâmcılara karşı çıkışının sebebi belki de, ona göre, onların akıl ile şeriatı anlamsız bir şekilde karşı karşıya getirmeleridir. Her ne kadar İbn 'Arabî, söz konusu âyeti delil getirse de bu konuda sağlıklı neticeye vardığı söylenemez. Çünkü bir sonra gelen cevap mahiyetindeki âyet onun isteği doğrultusunda yani mahiyetten haber veren bir içerikte değildir. Ayrıca bazı hadîsler de dikkate alındığında Allah'ın zatından sorulmasının men edildiği açıktır.

Aslında İbn 'Arabî'nin, zâtın bilinemeyeceği bunun yanı sıra isim ve sıfatların isnat edildiği ulûhetin bilineceği tezinde, kullandığı kelime ve kavramlar bir yana bırakılırsa, diğer kesimlerden farklı düşünmediği görülür. Zâten kelâm âlimlerinden hiç biri Allah'ın zâtının tam olarak bilinebileceğini iddia etmediği gibi, O'na nisbet edilerek kullanılan isim ve sıfatların da O'nu tam olarak anlattığını söylememişlerdir.[18] Nitekim İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ilahî isim-

18. Bkz. Bakıllânî, *el-İnsâf*, (nşr. Zahid Kevserî), Kahire 1369/1950, s. 25-26; Fahreddin er-Râzî, el-Metâlibü'l-âliye, Beyrut 1407/1987 III, 129; Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-A-*

lerin zât-ı ilâhiyyeyi sadece zihinlere yaklaştırdığını açık bir şekilde ortaya koyar.[19] Hatta Ehl-i Sünnet kelâmcıları "ru'yetullah" konusunda Allah'ın âhirette görülebileceğini kabul etmekle birlikte görülenin mahiyeti bir yana, görme ve görülmenin mahiyetini bile tartışmaktan kaçınmışlardır. Hülâsa İbn 'Arabî Allah'ın zâtının bilinemeyeceği, sıfatları sayesinde sadece ulûhetin tanınabileceği konusunda diğer İslâm düşünürleri ile paralel bir çizgi takip eder.

İlahî İsimler ve Sıfatlar

İbn 'Arabî ilahî isimleri sisteminde "zât makamı"ndan sonraki bir yere yerleştirir. O, ayırıma gitmeden isim ve sıfatları bir bütün olarak ele alır ve kendi içinde sınıflandırmaya gider. O, ilâhî isimlerin ve sıfatların Allah'ın "nisbetler"i olduklarını yani her bir isim ve sıfatın "izafet" anlamına gelen "nisbet" olduğunu belirtir. Bu, sonradan olma gibi bir çağrışım yapmakla birlikte, Allah söz konusu olduğunda zamansız ve mekânsız bir durumu gözetmesi bu sonradanlık düşüncesini ortadan kaldırır. Zira zaman ve mekân yaratılmışlar için geçerlidir, Allah için hiç bir şekilde düşünülemez. Zaten bu "nisbet"in onun düşüncesinde haricî gerçekliği yani zihin dışı alanda bir yeri yoktur. Kendi ifadesiyle bu itibarî bir durumdur. Burada "itibarî" "gerçekliği olmayan ancak zihnî olarak varolduğu kabul edilen" şeklinde anlaşılmalıdır. "İtibarî" kavramı ilk defa İbn 'Arabî'nin sisteminde görülen bir kavram değildir. Matürîdî kelâm sisteminde bu kavram önemli bir yer işgal eder. Mesela onlar cüz'î iradeyi itibarî olarak var kabul ederlerken[20], bazı kelâmcılar da selbî sıfatların bir kısmını haricî gerçeklikleri olmayan itibarî sıfatlar sayarlar.[21] Aslında bu itibarîlik durumu kapsamlı olarak Ebû Hâşim el-Cübbaî'nin (ö. 321/933) "ahval nazariyesi"nde görülür. O, sıfatları haller olarak görmektedir, halin tarifine bakıldığında "bir cevherin varlık ve yoklukla nitelenemeyen müspet sıfatları", "mevcud ile ma'dum arasındaki vasıta", veya "mevcud ile ma'dum arasındaki orta terimin

---

dudiyye, İstanbul 1306, s. 16; Nâyif Abbas, *Tahzîbu Haşiyeti'l-Beycûrî ale'l-Cevhere,* Dimaşk 1407/1987, s. 13; Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili,* İstanbul 1996, s. 59-71.

19. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd,* (nşr. F. Huleyf, İstanbul 1979), s. 93-94; ayr. bkz. Bekir Topaloğlu, "Allah" md. *DİA,* II, 483.

20. Meselâ bkz. Kemaleddin el-Beyazî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmam,* (Kahire 1368/1949), s. 256; İbrahim el-Lekkanî, *Şerhu Cevhereti't-tevhîd,* (Beyrut 1403/1983), s. 104; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş,* (İstanbul 1987), s. 104.

21. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* Beyrut 1409/1989, IV, 164-165; İmam Rabbanî, *Mektûbât,* III, 18, (17. Mektup); Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm,* İstanbul 1330, s. 181; İzmirli İsmil Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm,* İstanbul 1339/1341, II, 89.

en özel vasfı" gibi tanımlamalar bulunmaktadır.[22] Bu tariflerde halin itibarî bir durum olduğu gerçeği ortaya çıkar. Zaten İbn 'Arabî'nin de isimler ve sıfatlar konusunda Ebû Hâşim'in ahval nazariyesinden istifade etmiş olduğu söylenebilir. Zira her iki düşünce adamının bu konudaki görüşleri yan yana konulduğunda aralarında oldukça fazla benzerlik noktalarının bulunduğu tespit edilebilir.

İbn 'Arabî "itibarî nisbetler" olarak nitelediği isimleri direkt olarak "zât"a izafe atmekten kaçınır. Onun sisteminde, daha önce geçtiği gibi, "mertebeler/hazerât" olduğu için zât mertebesinde Allah'ın hiç bir isim ve sıfatı yoktur, O, bu makamda her türlü kayıttan arınmıştır ve mutlaktır. İsimlerin ve sıfatların nisbet edildiği makam "ulûhet" makamıdır. Bu makam Allah'ın yaratılmışlar ile münasebet kurduğu geçiş noktasıdır. Başka bir tabirle ilâh-me'luh ilişkisinin kurulduğu, Allah'ın kendisini kullarına izhâr ettiği, bununla birlikte zâtını onlardan ulûhet zarfıyla gizlediği bir makamdır. Böylelikle Allah, kullarına isimler vasıtasıyla bilgi vererek kendisini izhâr etmekte, aynı zamanda bu isimlerle zâtını gizlemektedir.[23] Çünkü onlara bu isimlerin ötesine geçme hakkını vermemiştir.

Allah'ın kendisini gizlemesi ya da perdelemesi fikri başta mutasavvıflarda olmak üzere İslâm düşüncesinde var olan bir durumdur. Nitekim İbn 'Arabî, Sehl et-Tusterî'den (ö. 282/896) "Uluhiyyet için bir sır vardır, şayet o sır zahir olsa uluhiyyet geçersiz (batıl) olur." sözünü nakleder ve akabinde burada zahir olmanın zâil olma, yok olma anlamına geldiğini belirtir.[24] Ayrıca bu görüşün kökleri hadîslere dayanmakta ve söz konusu hadislerde "Allah bir kimse ile ancak perde (hicâb) arkasından konuşur."[25] şeklinde ifadeler bulunmaktadır. Kur'ân'da Allah-Musa (a.s.) diyaloğunda[26] Allah'ın kendisini ondan gizlemesi buna delil olarak kullanılmaktadır. İbn 'Arabî'nin kullandığı "ulûhet" kelimesi için bazı şârihler tarafından "uluhiyyet"ten farklı manalar içerdiği şeklinde izahlar yapılsa da İbn 'Arabî'de buna dair bir işaret görülmemiştir. O, eserlerinde uluhiyyet kelimesini de kullanır ancak daha çok ulûheti tercih eder.[27]

İbn 'Arabî, isimlerin itibarîliği konusunda Mutezileden Ebû Hâşim'e yaklaşırken, isimlerin tevkifî olduğu yani naslarda nasıl geçiyorsa öyle kabul edilmesi noktasında selefî bir yaklaşım sergiler. İsimlerin ve sıfatların zaid olup-olmaması hususunda ise tekrar Mutezile ile aynı çizgide görülür ve sıfatların zâtın aynısı olduğu düşüncesini benimser. Müteşâbihât konusunda ise her ne kadar

---

22. Kadî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (nşr. Abdulkerîm Osman), Kahire 1384/1965, s. 129; Y. Şevki Yavuz, "Ahval" md. *DİA*, II, 190.
23. İbn 'Arabî, *Kitâbu ankâ mügrib*, Kahire ts., Mektebetü Muhammed Ali, s. 27.
24. *Fütûhât*, (OY), I, 195.
25. Tirmizî, "Tefsir" 4; İbn Mace, "Mukaddime" 13, "Cihad" 16; Ebû Davud, "Sünne" 16.
26. A'raf /143.
27. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 96-98.

te'vili kabul etmeme noktasında selefî bir renk göstermekteyse de, Arap dilindeki kelimelerin geldiği bütün anlamları *hakikî* kabul etmek ve *mecazı* reddetmek sûretiyle kendince en uygun manayı alıp müteşâbih olan lafzın hakikî manası budur yaklaşımı ile *lugavî bir te'vili* benimsemesi, daha da önemlisi neticede kelâmcıların aklî te'vil ile elde ettikleri manaları kabullenmesi, çıkış noktasındaki selefî rengini kelâmî bir renge dönüştürür.

İsim-sıfat ilişkisi adı altında ele alınan konuda her ne kadar sıfatları isimlerin bir alt başlığı olarak görse de, İsferâînî'ye referansta bulunarak sıfatları, isimleri bünyesinde toplayan küllî isim, kendi ifadesiyle *ümmehâtü'l-esmâ* (isimlerin anaları) olarak görür ve yine onları ilk sıraya yerleştirir. Ümmehâtü'l-esmâ dediği sıfatlar bazı isim farklılığı olmakla birlikte aslında kelâmcıların yedi subutî sıfatıdır. Farklı olarak kudret sıfatının yaratma boyutu olan "kavl" sıfatından söz eder. Ona göre kelam sıfatı mevcuda, kavl sıfatı ise ma'duma yönelik işlev görür. Diğer bir ifade ile kavl sıfatı ile Allah olgu ve olayları yaratır. Bu da Matürîdîlerin kelâm sistemindeki "tekvin" sıfatını çağrıştırır. Ayrıca sıfatlar için öngördüğü nefsî ve manevî ayrımı kelamcıların zatî ve selbî ayrımlarını andırmaktadır. Zira o da kelâm âlimleri gibi nefsî sıfatı zat ile kaim görürken manevî sıfatları zat ile kaim görmez. Onun isimler ve sıfatlar konusundaki anlayışı Mutezilenin benimsediği sıfatları hakikî kabul etmeme ile Ehl-i Sünnetin kabul ettiği "sıfatlar zâta zaid manalardır" görüşü arasında bir orta noktayı temsil eder.

İbn Arabî, sıfatların maâni kalıbını değil de daha çok Mutezilenin benimsediği sıfat-ı maneviyye şeklini itibara alır. İbn 'Arabî'nin sıfatlar konusunda en dikkat çekici yaklaşımı selbî grubunda görülür. O, selb (olumsuzlama) yoluyla Allah'ı tavsif etmenin aklî olduğunu halbuki aklın sınırlı bulunması hasebiyle bu konunun şeriata havale edilmesi gerektiğini savunur. Allah'ı en iyi yine kendisi bilir ve tanıtır, dolayısıyla naslardaki isimler ve sıfatlar Kur'ânî tabirle en güzel isimlerdir. Bu isimler sübût manası içerdiği gibi tenzîhî manayı da içerir. Nitekim İbn 'Arabî, Allah'ın sadece teşbîhî ya da sadece tenzîhî olarak tanınmasının eksik olacağını, O'nun mutlak olması hasebiyle her ikisini cem etmek sûretiyle tavsif edilmesi gerektiğinin altını çizer. Burada İbn 'Arabî sübûtî sıfatları "teşbîh" kelimesiyle karşılar. Bu yaklaşımında felsefecilerin etkisi olabileceği gibi, her ne kadar mahiyet farkı olsa da kul ile Allah arasında bir benzerlik olduğunun kabulünden de kaynaklanabilir. Ancak bunu sübûtî sıfatlarla sınırlamaz, kelâmda haberî sıfat olarak kabul edilen müteşâbih isimleri de bu kavramın kapsamına dahil eder.[28] O terminoloji konusunda cömert ve cesaretli çıkışlar sergiler ve tartışmaya zemin hazırlayacak "teşbih" lafzının Allah için kullanılmasında sakınca görmez. Ali el Kârî'nin (ö. 1014/1606) dediği gi-

28. *A.g.e.* s. 118-122.

bi[29] bir peygamberi bile eleştirecek derece teşbih meselesindeki hassasiyeti ve ihtimamı[30] tenzih konusunda görülmemektedir.

Selbî sıfatları kabul etmemesinin bir diğer gerekçesi ise söz konusu sıfatların Allah'ın yaratılmışlar ile kıyaslanması sonucu elde edilmiş olmasıdır. Halbuki Allah ile kul arasında bir benzerlik yoktur ki böyle bir kıyaslama yapılabilsin. Ancak Kur'ân'da hem olumlama (isbat) hem de olumsuzlama (selb) yoluyla Allah'ın tanıtılması vardır. Örneğin onun en çok vurguladığı "Allah bütün âlemlerden müstağnidir."[31] şeklindeki olumlu olarak getirilen tenzîhî bir ifadenin yanı sıra "Yerde ve göklerde Allah'tan başka ilâh olsaydı ikisi de bozulurdu." gibi selbî ifadeler de bulunmaktadır. Kur'ânî metodu teke indirgemek son derece sakıncalıdır. İbn 'Arabî'nin bizzat kendisi de teşbih ve tenzih meselesinde Kur'ân'ın bütün olarak değerlendirilmesini savunmaktadır.[32]

İbn 'Arabî sistemini kendi içinde çelişki olmayacak şekilde kurmaya çalışmış, hiç bir parçanın diğerlerinden bağımsız ve bağlantısız olmamasına özen göstermiştir. Örneğin onun sisteminde bir sıfatın veya bir ismin kendi fonksiyonunu icra edebilmesi için bir diğer sıfat ya da isme muhtaçtır. Bu sıkı irtibat onun "varlıkta birlik" anlayışının bir sonuncu olarak görülebilir. Bir ismin üç boyutlu ilişkisi vardır: Zât ile, diğer isimlerle ve tesir ettiği (müteallakı) hakikati ile ilişkisi.

İlâhî isimlerin sayısı konusunda pek sınırlama kabul etmeyen İbn 'Arabî, "doksan dokuz" isim olduğunu ifade eden hadîsi sahih bulmakla birlikte doksan dokuz ismi ihtiva eden rivayetleri hadis usûlu açışından "muzdarib" kabul eder. Bu konuda İbn 'Arabî oldukça isabetlidir. Zira birçok âlim Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/677) rivayet ettiği söz konusu doksan dokuz ismi ifade eden hadisin ikinci kısmında sayılan "doksan dokuz" ismin asıl metinde bulunmayıp ravi tarafından eklendiği (müdrec) görüşündedir. Listenin Buharî ve Müslim rivayetlerinde yer almayışı da bununla açıklanmaktadır. Zaten Tirmizî'deki liste ile İbn Mace'deki liste birbirini tutmamaktadır.[33] Öte yandan İbn Arabî, hemşerisi olan İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Kur'ân'ı ve sahih hadisleri esas alarak yaptığı ilahî isimlerle ilgili çalışmasından övgüyle sözeder. Netice itibariyle İbn 'Arabî'ye göre var olan hakikatlarin sayısı kadar isim vardır, sınırlandırmak mümkün değildir. Zaten diğer âlimler de böyle bir sınır kabul etmezler. Kelâm kitaplarında görülen sınırlı sayıda sıfatın bulunması bir takım isim-

29. Ali el-Kârî, *Risâle fî vahdeti'l-vücûd, (Mecmuâtü resâil fî vahdeti'l-vücûd* içinde), İstanbul 1294, s. 94.
30. İbn 'Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî), Beyrut 1400/1980, s. 70.
31. el-Anketbût 29/6.
32. İbn 'Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, s. 70.
33. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ" md., *DİA*, XI, 407.

lerin ve sıfatların diğerlerine irca edilmesi suretiyle İslâm ilâhiyatı konusunda derli toplu bir fikir verme amacına yöneliktir.[34]

Allah	Rahmân	Rahîm	Hakîm	Kerîm
Azîm	Halîm	Kayyûm	Ekrem	Selâm
Tevvâb	Rab	Vehhâb	Akrab	Semi'
Mucîb	Vâsi'	Azîz	Şâkir	Kâhir
Âhir	Zâhir	Kebîr	Habîr	Kadîr
Basîr	Gafûr	Şekûr	Gaffâr	Kahhâr
Cebbâr	Mütekebbir	Musavvir	Bir	Muktedir
Bâri	Alî	Ğanî	Velî	Kavî
Hay	Hamîd	Mecîd	Vedûd	Samed
Ahad	Vâhid	Evvel	A'lâ	Müteal
Hâlik	Hallâk	Razzâk	Hak	Latîf
Raûf	'afüv	Fettâh	Metîn	Mübîn
Mü'min	Müheymin	Bâtin	Kuddûs	Mülk
Melîk	Ekber	E'az	Seyyid	Sebbûh
Vitr	Mihsân	Cemîl	Refîk	Müsa'ir
Kâbid	Bâsit	Şâfî	Mu'tî	Mukaddim
Muahhir	Dehr	Alîm		

(Tablo 1) İbn Hazm'ın tesbit ettiği ve İbn Arabî'nin naklettiği esmâ-i hüsnâ cetveli (*Fütûhât*, (DS), II, 303)

Allah	Rab	Rahmân	Rahîm	Melik
Kuddûs	Selam	Mü'min	Müheymin	Azîz
Cebbâr	Mütekebbir	Hâlik	Bârî'	Musavvir
Gaffâr	Kahhâr	Vehhâb	Rezzâk	Fettâh
Alîm	Kâbiz	Bâsit	Hâfid	Râfi'
Muiz	Müzil	Semi'	Basîr	Hükm
Adl	Latîf	Habîr	Halîm	Azîm
Şekûr	Alî	Kebîr	Hafîz	Mukît
Hasîb	Celâl	Kerîm	Rakîb	Mucîb
Vâsi'	Hakîm	Vedûd	Mecd	Hay

34. Nureddin es-Sabûnî, *el-Bidâye,* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979→Ankara ts. DİB Yayınları, s. 25; Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 180.

Sahî	Tayyib	Dehr	Sâhib	Halife
Cemîl	Müsa'ir	Karîb	Mu'tî	Şâfî
Ferd	Refîk	Bâis	Hak	Vekîl
Kavî	Nâsir	Hamîd	Muhsî	Mübdi'
Müî'd	Muhyî	Mumît	Hay	Kayyûm
Vâcid	Vâhid	Samed	Kâdir	Makaddim
Muahhir	Evvel	Âhir	Zâhir	Bâtin
Tevvâb	Afüv	Raûf	Velî	Câmi'
Günî	Mu'tî	Mâni'	Dâr	Nâfi'
Nûr	Hâdî	Bedi'	Vâris	Sabûr

(Tablo 2)İbn 'Arabî'nin Fütûhât'ın sonunda saydığı isimler (DS, IV, 196-318)

Allah	Rahmân	Rahîm	Mâlik	Kuddûs
Selâm	Mü'min	Müheymin	Azîz	Cebbâr
Mütekebbir	Hâlik	Bâri'	Musavvir	Ğaffar
Kahhâr	Vehhâb	Rezzâk	Fettâh	Alîm
Kâbiz	Bâsit	Hâfid	Râfi'	Muiz
Müzil	Semi'	Basîr	Hakîm	Adl
Latîf	Habîr	Halîm	Azîm	Ğafûr
Şekûr	Alî	Kebîr	Hafiz	Mukît
Hasîb	Celîl	Kerîm	Rakîb	Mücîb
Vâsi'	Hakîm	Vedûd	Mecîd	Bâis
Şehîd	Hak	Vekîl	Kavî	Metîn
Velî	Hamîd	Muhsî	Mubdi'	Mu'îd
Muhyî	Mümît	Hay	Kayyûm	Vâcid
Mâcid	Vâhid	Samed	Kâdir	Muktedir
Mukaddim	Muahhir	Evvel	Âhir	Zâhir
Bâtin	Velî	Müteâlî	Ber	Tevvâb
Müntakim	Afüv	Raûf	Mâlikü'l-mülk	Zü'l-celali ve'l-ikrâm
Muksit	Câmi'	Ğanî	Muğnî	Mâni'
Dâr	Nâfi'	Nûr	Hâdî	Bedî'
Bâkî	Vâris	Reşîd	Sabûr	

(Tablo 3) İbn 'Arabî'nin *en-Nûru'l-esnâ* adlı risalesinde Tirmizî'yi esas aldığı esmâ-i hüsnâ cetveli

Allah-Âlem İlişkisi

İbn 'Arabî, İslam düşüncesinin genelinde olduğu gibi âlemi, "Allah'ın dışındaki her şey" şeklinde tanımlar. Onun alemin mümkin oluşundan bahsederken kelâmcıların anahtar terimi olan "hüdus"u hiç hesaba katmaması, onu kelamcılardan çok felsefecilere yaklaştırır. Belki burada Nasr Hamîd Ebû Zeyd'in dediği gibi, onun düşüncesinde âlemi hem ezelîlik hem de hüdûs ile nitelemek mümkündür.[35] Zira ona göre âlem ve içindekiler Allah'ın ilminde a'yân-ı sâbite şeklinde bulunmaları hasebiyle Allah'ın ilim sıfatına bağlı olarak ezelîlik vasfını kazanmaktadır. Ancak varlık olarak sadece Allah'ı kabul etmesi, "varlık" niteliğini Allah'ın aslî, mümkinin arizî sıfatı sayması ve bunun yanı sıra "adem"in mümkinin aslî sıfatı olduğunu ileri sürmesi, onun düşüncesinde alemin hüdûsu fikrinin bulunduğunu çağrıştırır.

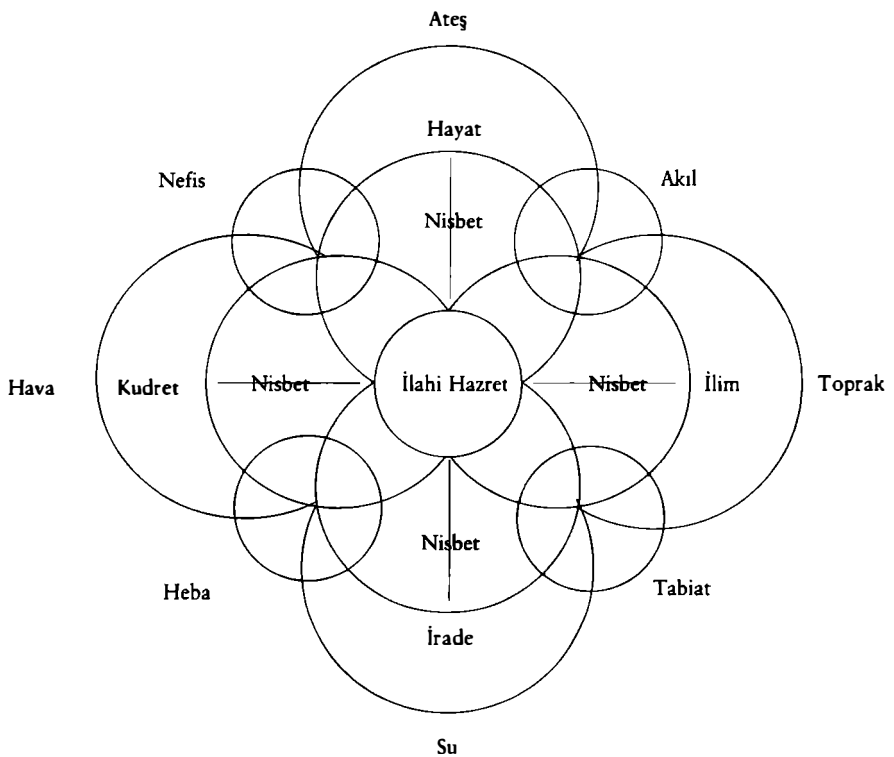
Allah-âlem ilişkisinde İbn 'Arabî'nin orjinal yönlerinden biri, "nüzûl" ya da "tenezzül" görüşüdür. Her ne kadar o, kelamcıların Allah ile âlem arasında hiçbir münasebetin bulunmadığı fikrine benzer bir şekilde zat makamında Allah ile âlem arasında hiç bir münasebet öngörmese de, uluhet makamı söz konusu olduğunda bir münasebetin kurulduğunu ileri sürer. Buna paralel olarak kelamcılar âlemin öncesinde bir "yokluk" bulunduğunu, İbn 'Arabî ise felsefecilerde olduğu gibi böylesi bir yokluğun bulunmadığını benimser. Bu da diğer varlıkların, "varlık"larını Allah'tan aldığını fikrini beraberinde getirir. Bu durumda Allah'ın varlığı ile diğerlerinin varlığı arasında bir nevi ayniyet olduğu düşünülür. Bir başka ifade ile bu, Allah'ın çeşitli makamlara nüzûlü ile bir nevi o makamlardaki varlıklara kendi varlığından bahşetmesi, dolayısıyla da iki varlık arasında "varlık" bakımından bir farklılık olmamasıdır.[36]

İbn 'Arabî, Kur'an'dan bazı ayet ve hadislere dayanarak âlemin içindeki her şeyin canlı olduğunu ileri sürer. Bu fikir düşünce tarihinde epeyce eskidir. Yunan tabiat filozoflarının ilki kabul edilen Thales'e göre âlem'in "arche"si olan su canlıdır, dolayısıyla bunun sonucu olan âlem ve içindekiler de canlıdır.[37] O, bu canlılığın tabîi sonucu olarak âlemdeki her şeyin nikah ile yani ikili bir birleşme ile meydana geldiğini ileri sürer.[38] Bu, şeylerin sevgi ile bir araya geldiği, nefret ile ayrıldıkları fikrini ileri süren İlkçağ tabiat filozofu Empedokles'i çağrıştırır.[39]

---

35. Nasr Hamid, *Fesefetü't-te'vîl*, Beyrut 1983, s. 158.
36. Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, Beyrut 1401/1981, s. 1053-1055; Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 96-98, 146.
37. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1998, s. 12; Sahakian, *Felsefe Tarihi*, (trc. Aziz Yardımlı, İstanbul 1990), s. 2; Kamıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, s. 13.
38. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 140-141.
39. Alfred Weber, *a.g.e.* s. 29; Sahakian, *a.g.e.* s. 14-15.

İbn 'Arabî alimi dairesel düşünür ve merkeze "ilahî hazret"i alır, isimleri ve âlemin unsurlarını onun çevresinde yarım daireler şeklinde gösterir. (bkz. Şekil 1) Bu şekille İbn 'Arabî aynı zamanda Allah-âlem ilişkisini ve ontolojik hiyerarşiyi anlatmaya çalışır. Şekle bakıldığında yaratmada etkin olan "hayat", "ilim", "irade" ve "kudret" sıfatları İlahî Hazret'e "nisbet" bağı ile bağlı olarak yer alır. Diğer varlıklar isimler vasıtasıyla İlahî Hazret ile bağlantılı olup onların hükmü altındadır. Burada eksiksiz, tam olan daire ilahî hazret dairesidir. Onun çevresinde yer alan ve hazretten çıkan daireler ise eksiktir. Bununla İbn 'Arabî aynı zamanda filozofların "birden ancak bir çıkar" tezlerini eleştirmekte ve birden çokluğun çıkabileceğini ancak söz konusu çokluğun her zaman o "bir"e muhtaç ve o olmaksızın varlıklarının olmasının imkansız olduğunu vurgular.[40] Nitekim şekilde İlahî Hazret'in tam daire, diğerlerinin eksik daire şeklinde gösterilmesi bunun içindir.

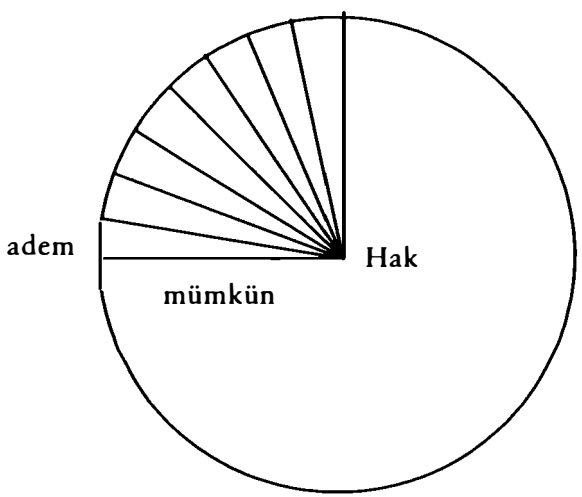


Şekil 1

40. Futuhat, (OY), IV, 155-157; *Fütûhât*, ts. Daru Sadır (DS), II, 434.

İbn 'Arabî'nin âlemi dairesel olarak düşünmesi ve oluşları bununla anlatmaya çalışmasından İhvân-ı Safâ vasıtasıyla Pisagorcu mektepten[41] etkilendiği sonucuna varılabilir. Nitekim İhvân-ı Safâ, Allah'ın âlemi küre şeklinde yarattığını, bunun da şekiller içinde en üstünü olduğunu ileri sürerler ve sayılarla alemdeki oluş ve şeyler arasında ilişki kurarlar.[42] İbn 'Arabî de onlar gibi sayılara ve harflere önem atfeder, geometrik izah tarzlarına gider ve ilk yaratılan akl-ı evvel ile başlayan oluş dairesinin son yaratılan insan ile tamamlandığını ve kemale erdiğini belirtir.[43]

Burada "Allah ile âlem arasında bir münasebetin bulunup bulunmadığı varsa bunun mahiyetinin ne olduğu" sorusu akla gelmektedir. İbn 'Arabî, kelamcı ve felsefecilerde olduğu gibi varlığı vacibü'l-vücûd (zorunlu varlık) ve mümkinü'l-vücûd (olurlu varlık) olmak üzere ikiye ayırır, ancak kelamcıların aksine "yokluk"u mümkinin içinde görür. Bu durumda Allah, varlığın vacib yönünü, âlem ise mümkin yönünü oluşturmaktadır. Neticede Allah-âlem ilişkisi bir vacib-mümkin ilişkisi şeklinde tezahür etmektedir. İbn 'Arabî bu ilişkiyi anlatırken daha önce geçen dairesellik düşüncesinden yararlanarak merkezi vacib olan bir daire düşünür. (bkz. Şekil 2)



Şekil 2

41. Alfred Weber, *a.g.e.* s. 24-28.
42. İhvânü's- Safâ, *Resâil,* Berut ts. (Daru Sadır), III, 200-211.
43. *Fütûhât*, (OY), II, 251.

Âlemi görünen ve görünmeyen şeklinde ikiye ayırması filozofların ayaltı ve ayüstü ayrımlarını akla getirmektedir. Ayrıca görünen ve görünmeyen âlem ayrımı Yunan filozoflarından Heraklit'te de görülmektedir. Ona göre duyularla algılanan görünen âlem sürekli değildir ve değişmektedir. Sürekli olan ve değişmeyen âlem, görünmeyen âlemdir. Heraklit de İbn 'Arabî gibi hiç bir şeyin yoktan var edilemeyeceği, var olanın da yok edilemeyeceği kanaatindedir.[44] İbn 'Arabî'nin Yunan felsefesi ile olan bu benzerliklerinden hareketle onlardan direkt etkilendiğini söylemek oldukça güçtür. Ancak onun yaşadığı VI. ve VII. asırlara kadar öncelikle felsefeciler, Gazzâlî'den (ö. 505/1111) sonra da kelâmcılar zaten bu etkinin altına girmiştir. Bu iki disiplin aracılığı ile de İbn 'Arabî'nin Yunan felsefesinden etkilenme ihtimali son derece kuvvetlidir. Bununla birlikte onun düşüncesi ile kelâmcıların düşüncesi arasında paralellik kurmak da mümkündür. Mesela Allah-âlem münasebetini İbn 'Arabî ilahî isimlerin toplamından ibaret olan ulûhet makamı ile başlatır. Bu durumda âlem ilahî isimlerin *tecelli*si olmaktadır. Kelamcılara göre de Allah ve âlem arasındaki irtibat direkt değil ilahî isimlerin ve sıfatların *tealluk*u ile olmaktadır.[45] Bu durumda İbn 'Arabî'nin düşüncesi ile özellikle ehl-i sünnet kelâm âlimlerinin düşüncesi arasında terminoloji dışında muhteva farkı bulunmamaktadır.

Yaratma konusunda İbn 'Arabî nev-i şahsına münhasır bir çizgi ortaya koyar. Kelâmcıların özenle üzerinde durdukları yaratmanın "yoktan var etme" şeklindeki anlayışlarını İbn 'Arabî kabul etmez. "Bizim varlığımız yokluktan değildir." ifadesinde olduğu gibi ne yoktan var etmeyi ne de bunun aksi olan var olanın yok edilmesi durumunu kabul eder. Ona göre bir şey bir halden diğer hale intikal eder, ne yoktan var olur ne de varken tamamen yok olur. Bu onun a'yân-ı sâbite dediği mümkine yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Ona göre mümkin varlık vasfını kazanmadan önce mevcuttur ancak bu hali onun varlık bahşedilmemiş ilm-i ilahîdeki durumudur. Bunu şöyle bir misalle anlatmak mümkündür: Işık almayan karanlık bir odada bir takım eşyanın varlığı biliniyor ancak karanlık olması sebebiyle varlıkları tam olarak anlaşılamıyor. Işık yandığında o odadaki bütün eşya ortaya çıkmaktadır. İşte mümkinin varlık sahnesine çıkmamış hali bu ışıksız odadaki eşyanın hali gibidir. Her ne kadar sonradan gelen sünnî kelâmcılar "yok"a "şey" demekten kaçınsalar da İbn 'Arabî'nin ifadelerine benzer ifadeleri selefte bulmak mümkündür. Örneğin Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l ekber* adlı eserinde "Allah yoku yok halinde bilir."[46] ifadesi, hem İbn 'Arabî'nin "mümkinin yok halini" çağrıştırmakta hem de "yok"a

---

44. A. Weber, *a.g.e.* s. 21-24; Sahakian, *a.g.e.* s. 8; Kamuran Birand, *a.g.e.* s. 19.
45. Bkz. Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım,* (nşr. Ammâr Talibî), Cezair ts., eş-Şirketü'l-Vataniyye, s. 189.
46. Beyazîzade, *el-Usûli'l-münîfe*, nşr. İlyas Çelebi, İstanbul 1987, s. 46.

bilgiye konu olma özelliği kazandırmakta ayrıca "yokun hali"nden bahsetmek suretiyle ona mevcut muamelesi yapmaktadır. Gerçi kelâm alimleri de Allah'ın bilgisine sınırlama kabul etmemeleri ve her şeye taallukunun imkanını benimsemiş olmaları ile yokun bilgiye konu olması noktasında ona ters düşmezler.

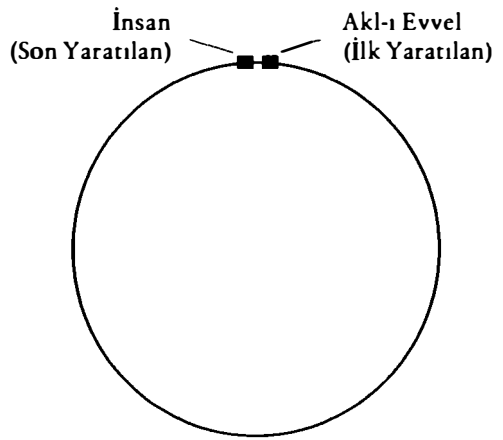
Ancak İbn 'Arabî'nin "a'yân-ı sâbite" kavramının ne olduğunun net olarak anlaşıldığını söylemek zordur. O, hariçte bulunan "şeyler"in Allah'ın varlığının aynısı, mahiyetlerinin ise, ilahî ilimde bulunan a'yân-ı sâbite olduğunu iddia eder. "İlim" sıfatının da onun düşüncesinde "zât"ın aynı olduğu sözkonusu olduğuna göre, bu durumda "şeyler" hem "mahiyet" hem de "varlık" bakımından Allah'ın aynısı olmaktadır. Bu da, onu panteist anlayışa yaklaştırmaktadır. Nitekim Seyid Hüseyin Nasr, İbn 'Arabî'nin "aşkın Tanrı anlayışını benimsediğini ve kesinlikle panteist olmadığını" ısrarla vurgulamasına rağmen onun düşüncesinde Allah'ın kainatla ilişkisinin "esrarlı" bir ilişki olduğunu da itiraf eder.[47] Bundan dolayı Mustafa Sabri (ö. 1373/1954) İbn 'Arabî'yi ve "varlık" düşünceleri ile ona bu zemini hazırlayan felsefecileri şiddetle eleştirir.[48]

Muhyiddin İbn 'Arabî yaratılışın sürekliği anlayışında olan ve buna "halk-ı cedîd" diyen hemşerisi İbn Hazın (ö. 456/1064) gibi[49] şeylerin iki zamanda aynı değil benzer olduklarını, her tecelli ile yeniden yaratıldıklarını ileri sürer ve buna "teceddüd-i emsal" der. Ancak "halk-ı cedîd lafzını kullandığı da vakidir.[50] Ayrıca yaratma yerine kullandığı "tecelli" fikri ile İhvan-ı Safa'nın bu anlamda kullandığı "feyezan" kavramı arasında muhteva benzerliği sözkonusudur. Nitekim onlar da şeylerin varlık kazanmaları ve bunu sürdürmelerinin Allah'ın feyzi ile gerçekleştiğini ileri sürerler ve ilk feyze konu olan varlığın akl-ı faal olduğunu söylerler.[51]

Yaratılış safhaları ya da sürecinde İbn Arabî, her ne kadar bir takım İslâmî argümanlara dayansa da içeriği büyük ölçüde felsefecilerin malzemelerinden oluşur. Mesela 'amâ mertebesini yaratılış süreci için hem bir kalkış noktası hem de hiç bir şeyin belli olmadığı muğlak bir ortam olarak ele alması Yunan kozmogonisindeki "âlemin oluş sürecinde öngörülen evrenin düzene girmeden önceki biçimden yoksun, uyumsuz ve karışık durumu" anlamına gelen kaos[52] or-

47. Seyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, trc. Ali Ünal, İstanbul 1985, s. 117, 119.
48. Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, el-Mektebetü'l-İslamiyye 1369/1950, III, 149.
49. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâ ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, V, 55.
50. İbn 'Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, s. 155-156.
51. İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III, 190; ayr. bkz. Ömer Ferruh, *İhvanü's-Safâ*, Beyrut 1401, s. 96-97; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Alem İlişkisi*, İstanbul 1998, s. 164.
52. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü* (trc. Lütfi Ay, İstanbul 1995), II, 193-194; Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (İstanbul 1968), s. 134; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul 1988), "kaos" md.

tamını hatıra getirir. Hilmi Ziya Ülken ise "körlük" diye terceme ettiği 'amâyı Aneximandros'un düşüncesindeki "belirsizlik" anlamına gelen "apeiron" terimine benzetir.[53] Buradan itibaren belirginleşmeler başlar ve ilk yaratılan ya da tecelliye mazhar olan akl-ı evvel, sonra nefs-i küllî, bu ikisinin izdivacından tabiat ve hebâ, bunların nikahından ise cism-i küllî zahir olur. Aynı zamanda felsefeciler gibi[54] sözü geçen akıl, nefis, hebâ, tabiat ve cism-i küllîyi hariçte gerçekliği olmayan ma'kul varlıklar olarak görür. Ona göre ilk yaratılan akl-ı evvel son yaratılan ise insandır. Böylelikle dairesel düşündüğü alem insan ile tamamlanmış ve insan, akl-ı evvelin yanında yerini almıştır. (bk. Şekil 3)



Şekil 3

Öte yandan Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinus'un (204-270) "Bir", "akıl (zeka)", ve "nefs (ruh)" görüşü ile İhvan-ı Safa'nın ontolojik hiyerarşi anlayışları neredeyse İbn 'Arabî'de aynen tekrarlanmaktadır.[55] Onun yaratılış hiyerarşisi ile İhvan-ı Safa'nın yaratılış hiyerarşisi ve onların selefi olan Plotinus'un varlık hiyerarşisi arasındaki benzerlik noktalarını şöyle bir tablo ile ortaya koymak mümkündür:[56]

---

53. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.* s. 147.
54. İbn Sina, *el-Hudûd,* (Abdülemir el-A'sem, *el-Mustalahü'l-felsefî* içinde, Kahire 1989), "nefs" md.
55. Bkz. Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sîna'da Yaratma*, Ankara 1974, s. 103-104; Enver Uysal, *a.g.e.* s. 163.
56. Bkz. Plotinus, Enneadlar Seçmeler (trc. Zeki Özcan, Bursa 1996), s. 22, 38;Ömer Ferruh, *İhvânü's-Safâ*, s. 97-99; Nasr Hamid, *Felsefetü't-te'vîl*, s. 172; Enver Uysal, *a.g.e.* s. 163.

İbn 'Arabî	İhvan-ı Safâ	Plotinus
Allah	Allah	Tanrı
'amâ	—	—
Akl-ı evvel	Küllî faal akıl	Zeka
Nefs-i küllî	Nefs-i küllî	Ruh
Hebâ	heyulâ (İlk madde)	Madde
Tabiat	Tabiat	
Cism-i küllî	Mutlak Cisim	

KADER İNANCI

Kulların Fiilleri

İbn 'Arabî'nin düşünce sisteminde Allah-âlem ilişkisi, felsefecilerde olduğu gibi illet-malul ilişkisi olmayıp, şart-meşrut ilişkisi gibidir. Zira illet-malul ilişkisinde illetin varlığı zorunlu olarak malul'un varlığını gerektirir; halbuki şart-meşrut ilişkisinde şartın varlığı zorunlu olarak meşrutun varlığını gerektirmez.[57] Ancak yine de şeylerin oluşunda bir sebebin bulunduğunu İbn 'Arabî kabul eder. Ona göre ilahî isimlerin tecellisi sebepler vasıtası ile gerçekleşir. Sebepler ilahî isimlerle şeyler arasında nisbettirler. İsimlerde değişme olmayacağına göre sebeplerde de bir değişmeden söz edilemez.[58] İlk bakışta İbn 'Arabî'nin determinist ve cebrî bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. "İnsan kendisi için belirlenen fiili işlemeye mecburdur." sözü de bunu pekiştirmektedir.[59] Bununla birlikte İbn 'Arabî ef'âlü'l-ibâd konusunda Matüridilerin "bir fiile iki kudretin tesiri"[60] görüşüne yakın bir çizgi takip eder. Ona göre bu konuda insanı ya da Allah'ı yok saymak hakikati yarım görmektir, bir başka deyişle konuya tek taraflı yaklaşım demektir. Aslında hem Mutezile hem de karşıtları kullandıkları deliller açısından haklı görünmektedir. "Onu düzenlediğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman"[61] ayeti bakımından Mutezile, "Kuvvet yalnız Allah'ındır."[62] ayeti bakımından diğer-

57. *Fütûhât*, (OY), IV, 165, 173.
58. *Fütûhât*, (OY), III, 383-387.
59. Şa'ranî, *el-Yevakît ve'l-cevahir*, Kahire, 1378/1959, I, 142.
60. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-din*, Kahire 1987, s. 67.
61. el-Hicr, 15/29.
62. el-Kehf, 18/39.

leri doğru görünmektedir.[63] Ancak bu mesele, Arap alfabesindeki heca harflerinden "lam-elif" harfi gibidir. Bu harfe "elif" de, "lam" da desek doğrudur ama eksiktir. Nasıl ki, bu harfe her iki yanını birden düşünerek "lam-elif" diyorsak, bu konuda da Allah ile kulun tesirini birlikte düşünmek gerekmektedir.[64] Bu durumda "Allah'a ortak koşulmuş olmaz mı?" sorusuna İbn 'Arabî, "hayır" cevabını verir. Ona göre Allah şirkten kendisini tenzih ederken bunu "mülk" ile yani hükümranlık ile kayıtlamıştır ve kulların fiillerini buna dahil etmemiştir, dolayısıyla burada bir şirk endişesinden bahsedilemez. Zira kulu bu hususta yok sayarsak mükellefiyeti izah edemeyiz. Örneğin "namaz kıl" gibi bir emir boşlukta kalır.[65]

Aslında bu problem bu kadar basit değildir. Zira onun felsefesine göre varlık tektir o da Allah'ın varlığıdır. Diğerleri ise Allah'ın kendilerine varlık bağışlaması sonucu var olmuşlardır. Bu durumda varlıkları bile kendilerine ait olmayan mümkinlerin fiilleri kendilerine nasıl nisbet edilebilir? Bu noktada İbn 'Arabî, Cebriye'de olduğu gibi[66] kulun fiilinin hakikatte Allah'a mecazen kula ait olduğu görüşüne meyletmekle birlikte, kula bir müessiriyet vermek suretiyle onlardan ayrılır. Ona göre fiiller yaratılışları yani özleri itibariyle "iyi" ya da "kötü" şeklinde değerlendirilemez. Ancak bir fiile her hangi bir hüküm izafe edildiğinde, iyi ya da kötü vasfını kazanır. Allah, fiillerin yaratıcısı olmakla birlikte fiiller iyi ya da kötü vasfı bu yaratılma safhasında değil, yaratıldıkları mahal olan insana intikal sürecinde kazanırlar. Dolayısıyla insan, Bayezid-i Bestamî'nin "Suyun rengi kabın rengidir." sözünde olduğu gibi, bir nevi fiilin rengini belirler.[67] Bunun gibi Allah'ın, kulun günahını sevaba dönüştürmesi aynî değil, hükmîdir, yani fiildeki vasıf değişmekte ama öz olduğu gibi kalmaktadır. Ayrıca İbn 'Arabî insanın bu hakikat mecaz ayrımına takılmayıp kendisini mükellef kabul etmesi ve öylece hissetmesi gerektiğinin de altını çizer.[68]

Kaza ve Kader

İbn 'Arabî, kaderi insanlara ve cinlere hasretmekte, tek bir mertebe için yaratıldıklarını iddia ettiği diğer varlıklar için kaderin bulunmadığını ileri

63. *Fütûhât,* (OY), IV, 245-246.
64. Şa'rânî, *el-Yevakît*, I, 141.
65. *A.g.e.* I, 143.
66. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-din*, s. 62.
67. Şa'rânî, *el-Yevakît*, I, 141-143.
68. *Fütûhât*, (OY), V, 203.

sürmektedir. Ona göre kader, Allah'ın değişmez bilgisidir.[69] Aslında bu tanımlama tam bir cebr anlayışının ürünü olarak görülmekle birlikte İbn 'Arabî cebri ikiye ayırır: mutlak cebr (el-ırdıraru'l-mutlak), özel cebr (el-ızdıraru'l-has). Bütün alem, insan da dahil olmak üzere mutlak cebrin kapsamına girer. Ancak mükellef varlık olan insan ve cin özel cebrin kapsamı dışında tutulmak suretiyle yükümlülükleri sağlanmış olur.[70] Bu Matüridîlerin küllî ve cüzî irade ayrımını hatıra getirmektedir. Nitekim onlara göre cüzî irade, de Allah'ın insana verdiği küllî iradenin belli bir yöne kullanılmasıdır.[71] Her iki tez aslında aynı sonuca çıkmaktadır. Mutlak cebir içerisinde kendisine özel bir alan tahsis edilen insan, bir nevi cüzî irade imkanına kavuşmuş olmaktadır ki, bu da kişinin fiilinden sorumlu olması demektir. Zira kendisine tanınan hürriyet imkanı ile bizzat fiilin gerçekleşmesine katkıda bulunma konumuna gelmiş olmaktadır. Her ne kadar hakikatte fiilin yaratıcısı Allah ise de, söz konusu fiile verilecek hükmün belirleyicisi, ona mahal teşkil eden insandır.

İbn 'Arabî, kaderi teraziye benzetir. Nasıl ki, terazi tartılan şeyin ölçüsünü belirliyorsa, kader de kişilerin fiillerini belirlemektedir. Tartılan şeyin ölçüsüne terazinin müdahalesi olmadığı gibi, kaderin de fiilin belirlenmesinde bir katkısı yoktur. İbn 'Arabî kader ve kaza terimlerini birbirinin yerine kullanmaktadır. Örneğin kaderi, "vaktin, halinin, zamanının ve sıfatının tayininin bilgisi"[72] olarak tanımlar. Bu, Matüridîlerin kaderin gerçekleşmesi olarak tarif ettikleri kaza tanımına benzemektedir.

Kaderin bilinmesi konusunda ise İbn 'Arabî, vukuundan önce kesinlikle kaderin bilinemeyeceğini ileri sürmekle birlikte, peygamberlerin risalet dolayısıyla değil de râsih olmaları sebebiyle bir ölçüde kaderi bilebileceklerini iddia eder. Ona göre kader Allah'ın bilgisi olduğuna göre, O'nu bilme ölçüsünde kul kaderi bilebilir. Bunu kader bilinemez ancak onun sırrı ve yaratılmışlar üzerindeki tahakkümü bilenebilir diye ifade eder. O, kaderin alemdeki tezahürlerine bakılarak onun hakkında bir takım ipuçlarının elde edilebileceğini düşünmektedir. Nasıl ki, alemden hareketle Allah'ı bilebilme imkanına sahibiz, Allah'ı bilme oranında da onun bilgisine yani kaderin sırrına muttali olabiliriz demek istemektedir. Ancak her ne surette olursa olsun kaderin sırrına vakıf olan kimsenin onu gizlemesi emredilmiştir. Bu da aslında herkesin bu bilgiye ulaşamayacağını, ulaştığını iddia edenlerin de bilgilerinin test edilmesi imkanının bulunmaması dolayısıyla objektif bilgi sayılamayacağını gösterir. Nitekim şu söz-

69. *Fütûhât*, (OY), IV, 147-148.
70. *Fütûhât*, (OY), X, 203-204.
71. A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul 1987, s. 124.
72. *Fütûhât*, (OY), XII, 228-234.

leri bunun destekler mahiyettedir: "Eğer kul kaderin hükümlerini bilmiş olsa Allah'a ihtiyacı kalmaz ve kendisini müstakil hissetmeye başlar."[73]

İnsanın İyi ve Kötüyü Bilme Sınırı

İbn 'Arabî'ye göre eşyada taharet asıl, necaset ise arızî bir durumdur.[74] Buradaki eşyayı mümkinler anlamında görür ve buna, aslî olarak kötü olduğu yaygın varsayılan "nefs"i örnek getirir: Nefs, zât itibariyle kötü değildir, ancak kötülüğü almaya kabiliyeti vardır. Söz konusu kötülüğü aldıktan ve onunla nitelendikten sonra "kötü" hükmüne muhatap olur. "Nefis, kötülüğü emredicidir."[75] mealindeki ayette Allah Teala nefsin zatı itibariyle kötü olduğu hükmünü vermiyor, sadece olayı hikaye ediyor.[76]

Ef'âlü'l-ibâd konusunda geçtiği gibi şeyler "ayn/somut gerçeklikleri" itibariyle kötü olmayıp, kendileri hususunda verilen hüküm itibariyle böyle nitelenmektedirler. Bunu İbn 'Arabî "fıtrat"la açıklamaya çalışır ve fıtraten her şey temiz olarak yaratılmış olmakla birlikte bulundukları mahal itibariyle çeşitli renkler kazanmaktadırlar. Ona göre Allah ne kötülüğü emreder ne de kötülüğün olmasını diler, sadece takdir eder ve hüküm verir. Buradaki hüküm verme bir nevi şeyin kazandığı niteliği kayda geçirmektir. Bundan hareketle her şeyi Allah yaratmıştır, ama şeyler bulundukları pozisyona göre Allah'ın iyi ya da kötü hükmüne maruz kalmışlardır.[77] Hükmün sebebi Allah'ın dilemesi veya yaratması olmayıp, şeyin bizatihî kendisidir.

"Hüsn ve kubh nasıl bilinir?" sorusuna İbn 'Arabî hem akılla hem de şeriatla diye cevap verir. Ona göre akıl bir şeyin tam ya da eksik, çirkin ya da hoş tabiatlı olmasından hareketle iyi veya kötü olduğuna karar verebilir. Ancak nikahlı cimanın helal, nikahsız cimanın haram olması gibi öyle bazı durumlar vardır ki, onlar ancak şeriatla bilinebilir.[78] Böylelikle İbn 'Arabî husn ve kuhb hususunda sadece aklı hakem kılan Mutezile ve Matüridîlerle; sadece şeriatı hakem kılan Eş'arîler arasında ikisinin görüşünü mezceden bir yol tutmuş olmaktadır. Âlemde kötülüklerin bulunmasını ise, ilahî isimlere bağlar. Ona göre Allah'ın hem "mun'îm" hem de "muntakim" ismi vardır. Birinci ismin tecellisi olduğu gibi ikinci ismin de tecellisi bulunmalıdır. Ak-

73. *Fütûhât*, (OY), XII, 228-234; (DS), II, 429.
74. *Fütûhât*, (OY), V, 473-474.
75. Yusuf 12/53.
76. *Fütûhât*, (OY), IV, 306-307.
77. *Fütûhât*, (OY), I, 200-201.
78. *Fütûhât*, (OY), I, 206-207.

si takdirde Allah'ın bazı isimlerinin muattal (işlevsiz) olması gibi muhal bir durum ortaya çıkar.[79]

PEYGAMBERLİK İNANCI

İbn 'Arabî'ye göre insanlar, akılları ile ulaşabilecekleri son nokta olan "Allah'ın varlığı ve birliğine" vakıf olduklarında, O'nun hakkında daha çok bilgi verecek ve O'nunla kendi aralarında irtibat kuracak bir vasıtaya ihtiyaç duyarlar. İşte bu ihtiyacı giderecek olan O'nun tarafından görevlendirilmiş bir "elçi"dir. Zira akıl, sınırlı kapasitesi ile sınırlı şeyleri bilebilir ve düşünebilir. Allah'ın mutlak olması hasebiyle O'nu sınırlandırmak imkan dahilinde bulunmadığına göre, kendisini zihinlere, kendi istediği şekilde nakşedecek ve akılların önünü açacak olan kimse, O'nun gönderdiği bu elçidir.[80] Nübüvveti ve gerekliliğini böyle anlayan İbn 'Arabî, salt nübüvvet anlayışı bakımından öncekilerle pek farklılık arz etmez. Onun farklı tarafı nübüvvet ile velayeti özdeşleştirme gayretidir. O temelde nübüvveti, nübüvvet-i âmme ve nübüvvet-i teşri şeklinde ikiye ayırır. Nübüvvet-i âmmeyi peygamberler de dahil olmak üzere "Allah dostu" dediği herkesi kapsamına alabilecek genişlikte tutarken, nübüvvet-i teşrîi, melek ve vahiy vasıtasıyla şerî hüküm koyucu ve icra edici bir görevle yükümlü kılınan kişilerle sınırlandırır. Bunun dışında şerî nübüvvet, nebi'nin varlığı ile sınırlı iken, umumî nübüvvet peygamberin varlığı ile sınırlı olmayıp tevarüs yoluyla süreklilik arz eder. Örneğin Hz. Peygamber'in vefatı ile teşrî nübüvvet son bulmuş ancak umumî nübüvvet devam etmektedir.[81] İşte bu umumî nübüvvete İbn 'Arabî "velayet" adını vermekle birlikte veliye "nebi" ya da "resûl" isminin verilmesine karşı çıkar. Her ne kadar veli, nübüvvet mirasından pay almak ve bir nevi nebinin suretiyle sûretlenmek noktasında nebinin özelliklerini taşısa da hüküm koyma (teşri) vasfının olmaması hasebiyle nebi ya da resul isimlerini almayı hak etmemiştir. Zaten her veli, bağlı bulunduğu peygamberin şeriatı ile yükümlü olması dolayısıyla "tâbî" konumundadır.[82] Zira veliler, peygamberlerin kurduğu merdivenden tırmanan kimselerdir, merdiven kurma gibi bir görev ve özellikleri yoktur.[83]

"Resûl", "nebi" ve "veli" özelden genele doğru giden üç ayrı kavramdır. Resûl en hususî, veli ise en umumî kavramdır. Bu durumda resûl hem nebi ve

79. *Fütûhât*, (OY), I, 191-192.
80. *Fütûhât*, (OY), V, 100-103.
81. *Fütûhât* (OY), X, 285; XI, 251; XII, 185, 317-318.
82. *Fütûhât*, (DS), II, 376; III, 101; a. mlf., *Füsûsü'l-hikem*, s. 62.
83. *Fütûhât*, (OY), III, 84-85.

hem de veli iken yani diğer iki vasfı bünyesinde barındırırken nebi, sadece nebilik ve velilik vasıflarını, veli ise diğer ikisi hariç bir tek velayet vasfını taşır. Buna göre her resûl, nebi ve velidir ama her veli resûl veya nebi değildir.[84] Resûl ve nebi arasında da farklılık gözeten İbn 'Arabî, nebiyi, "Tevrat indirilmeden önce İsrail'in kendisine haram kıldığı şeyler dışında İsrailoğullarına bütün yiyecekler helaldi..."[85] mealindeki âyetten hareketle sadece kendi milletine hüküm koymakla görevli olan şeklinde tanımlarken, rasûlü kendi kavmi veya etrafı ile sınırlı kalmayan bir teşrî vazifesi ile yükümlü olan biçiminde tarif eder.[86]

Teşriî nübüvvet Hz. Peygamberle birlikte son bulmuştur ama umumî nübüvvet ne zaman sona erecektir? Ona göre bu, son veli olan İsa (as) ile son bulacaktır. O iki ayrı zamanda iki sıfat taşımaktadır, bundan dolayı da iki kere haşrolunacaktır. Bu haşrın birincisi Hz. Peygamber'in ümmeti olarak veli sıfatıyla, ikincisi ise İsrailoğullarına gönderilen peygamber olarak gerçekleşecektir. İbn 'Arabî, bu hatm-i velâyeyi/velayetin sonunu de iki kısma ayırır. Birincisi Hz. İsa'nın şahsında gerçekleşen velayet ki az önce konu edilendir. İkincisi ise Hz. Muhammed'den tevarüs edilen velayettir ki, bunun son temsilcisinin kendi zamanında olduğunu ve kendisine bu kişinin hicrî 595 tarihinde tanıtıldığını söylemekle birlikte açık kimliğini vermez.[87] Bundan dolayı da bu kişinin İbn 'Arabî'nin kendisi olup olmadığı konusunda bir hayli tartışma meydana gelmiştir.

"Nebi-veli efdaliyeti" konusunda ise İbn 'Arabî nebinin aynı zamanda veli olması hasebiyle onun velayetinin nübüvvetinden üstün olduğu görüşünü dile getirir. Ehlullah dediği sufilerin "veli nebiden üstündür" sözlerinin iki sıfatın aynı şahısta toplanması itibariyle söz konusu olabileceğini, aksi takdirde hiç bir velinin nebiden üstün olamayacağını vurgular.[88]

İbn 'Arabî'nin nübüvvet ve velâyet konusunda büyük ölçüde Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 285/898) etkisi altında olduğu görülür. Nitekim o da İbn 'Arabî gibi nübüvvetin ve risaletin peygamberle birlikte son bulacağını, velayetin ise ancak âlemin son bulması ile nihayete ereceğini belirtir. Hatmü'l-evliyânın Allah'ın hücceti, velilerin efendisi ve hakîmlerin hakîmi olduğunu dile getirir.[89]

İbn 'Arabî, zâhir ve bâtın itibariyle nebilerin bütün hal ve hareketlerinde Allah'ın koruması altında olduklarını (ma'sum) zira onların "şârî" vasıflarının

---

84. *Fütûhât*, (OY), XII, 136.
85. Âl-i İmran 3/93.
86. *Fütûhât*, (OY), XII, 317-318.
87. *Fütûhât*, (OY), XI, 290; XII, 120-122; İbn Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, s. 62.
88. İbn 'Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, s. 135.
89. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*(nşr. Osman Yahya), Beyrut, Matbaatü'l-kâsûlîkiyye, ts., s. 336, 344, 346; Suad el-Hakîm, "el-Velâyetü's-sûfiyye" (*et-Turâsü'l-Arabî*, Ramazan 1409/Nisan 1989) sy. 35,36, s. 179.

bulunması sebebiyle bu korumanın gerekli ve doğal olduğunu vurgular. Velilerin ise kalplerine gelen ilham konusunda "mahfûz" olduklarını ancak bu iki kavram arasında farklılık bulunduğuna dikkat çeker. Nebi bütünüyle bir genel koruma altında iken veli sadece kalbine gelen ilham konusunda bir korumaya sahiptir. Ancak sonuç itibariye nebilere has olan "ismet" sıfatı bir farkla da olsa velilere de verilmektedir. Korumanın mahiyeti bakımından bir fark olmamakla birlikte belki sınırları bakımından farklılık söz konusudur. Veliler hakkında "mahfûz" tabirinin kullanılmasının "edeben" olduğunu söylemesi, ona göre temelde bu iki kavram arasında bir fark olmadığını da gösterir.[90]

GÖRÜNMEYEN VARLIKLAR VE AHİRET İNANCI

Melek, Cin, Şeytan

İbn 'Arabî, "İnsanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."[91] âyetinden hareketle sadece "sakaleyn" denilen insan ve cinnin "âbid" sıfatıyla mevsuf olduğunu, bu iki varlık dışında isyana mütemayil diğer bir deyişle o yaratılışta başka bir varlığın olmadığını söyler. Meleklerin ise isyan etmelerinin kesinlikle mümkün olmadığını, zira onların emredileni yerine getirmenin dışında başka bir özelliklerinin bulunmadığını belirtir.[92] Bu görüşünden hareketle de mutlak anlamda melek türünün insan türünden üstün olduğunu iddia eder.[93]

İbn 'Arabî, "şeytan"ı insanın kalbine kötülük ilka eden varlık ya da kötülüğün kendisi olarak algılar ve hissî ve manevî olmak üzere iki gruba ayırır. Hissî şeytanı da "Böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman yaptık."[94] mealindeki âyetten hareketle insan ve cin şeklinde ikiye ayırır. Manevî şeytan ise yukarıda adı geçen hissî şeytanlar tarafından insanın kalbine atılan kötü düşüncenin daha sonra orada ilk anlamının dışında çeşitli şekillerde neşv ü nema bulmasıdır. Diğer bir ifade ile buradaki şeytan hissî bir varlık değil bizzat kötülüğün kendisidir.[95] Öyle görünüyor ki İbn 'Arabî, şeytanı hakikî anlamda değil de ahlakî anlamda ele almakta ve o yönde bir takım değerlendirmelere gitmektedir. Ancak bunlardan "Şeytan melek mi yoksa cin mi?" şeklindeki yaygın soruya cevap bulmak da mümkündür. Ona göre daha önce geçtiği gibi melekler kesinlikle asi olmazlar, asi olma özelliğini taşıyan sadece insan ve cin olduğuna

90. *Fütûhât*, (OY), VII, 41-43.
91. ez-Zâriyât 51/56.
92. *Fütûhât*, (OY), IV, 201-203.
93. *Fütûhât*, (OY), VIII, 56.
94. el-En'am 6/112.
95. *Fütûhât*, (OY), IV, 278-279.

göre şeytanın melekler dışında insan ya da cinlerden olması sonucu çıkar. Zaten İbn 'Arabî az önce geçtiği gibi genel kanaatin aksine şeytanı cinle sınırlandırmaz.

Ahiret

İbn 'Arabî, ahiret hayatını hissî (cismanî) ve dünyevî hayata benzeyeceğini kabul etmekle birlikte insanın oradaki beden terkibinin ve mizacının farklı olacağını söyler. Her ne kadar göz, kulak, burun, ağız, eller ve ayaklardan müteşekkil sûret (görüntü) aynı olsa da terkibin ve mizacın oranın şartlarına uygun olması için yeni bir neş'etin meydana geleceğini belirtir. Sûretin değişmemesini de şu anki insan sûretinin en mükemmel şekilde olduğu tezine bağlar.[96]

İbn 'Arabî'nin cehennem azabı konusunda kendisine mahsus görüşleri vardır. O bu konuda Allah'ın "rahmân" sıfatının bir gereği olarak cehennem ehlinin bulundukları yerde (cehennem) kalmaları şartıyla onlara nimet bağışında bulunacağını belirtir. Söz konusu nimet onların cehennemde sürekli bir uykuya daldırılmaları ve rüyalarında hoşlarına gidecek şeyler görmeleridir. Kaldıkları yer cehennem olmasına rağmen gördükleri rüya onları mutlu edecektir. O bu düşüncesini "Kim rabbine mücrim olarak gelirse, ona içinde ne öleceği ne de yaşayacağı cehennem vardır."[97] mealindeki âyete dayandırır ve şöyle bir misal getirir: Hasta olan ve son derece rahatsız edici yatakta uyuyan bir kimsenin eğer yüzünde mutluluk belirtisi varsa o kimsenin rüya gördüğü kanaatine varılır. Halbuki haline ve yatağına bakıldığında onun azab içinde olması gerekir.[98] Bu durumda cennet nimeti hakiki nimet iken cehennem nimeti sanal ve hayalîdir. Cehennemdeki kimse ne tam azab ne de nimet içindedir, âyette geçtiği gibi ne hayattadır ne de ölü. Buna karşılık cennette insanlar halis nimet içinde yaşarlar.[99]

SONUÇ

İtikadî görüşü bakımından Muhyiddîn İbn Arabî'nin nereye yerleştirileceği konusu, İslam düşünce tarihi içerisinde oldukça tartışılmıştır. Diğer bir deyişle İbn Arabî acaba taşıdığı ve ileri sürdüğü görüşler itibariyle itikadî nokta-i nazardan hangi kategoriye konulabilir? Yukarıda vermeye çalıştığımız itikadî görüşleri itibariyle İbn Arabî'yi bilinen kategorilerden birine yerleştirmek oldukça

96. *Fütûhât*, (OY), III, 285, 350.
97. Tâhâ 20/74.
98. *Fütûhât*, (OY), IV, 327-329.
99. *Fütûhât*, (OY), IV, 351-352.

zordur. Genel itibariyle sünnet veya bid'at kategorisine, özel olarak İslam tarihi içerisinde ortaya çıkmış kimilerince 73 fırka olduğu iddia edilen mezheplerden birinin içine dahil edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki, kendisi de düşüncesini böyle bir kategori içerisine sokmamıştır, bir tasnif içerisinde değerlendirilmesini hoş karşılamamıştır. Eserlerinde kendisi için öngördüğü kategori sufîliktir. Sufilik içerisinde bir kategoriye dahil edilip-edilmeyeceği meselesi ise, tasavvuf ehlini ilgilendiren bir konudur.

İtikadî noktada tedricî bir anlayışı benimseyen İbn Arabî, bu alan için üçlü bir tedricî ve hiyerarşik yapı öngörür. Bunu da insanların kültür ve inanç seviyelerine göre düzenler. Buna göre insanlar ya avamdır, ya zahiri ilimlerde birikim sahibidir ya da zahirî ilimlerin yanında derunî yönünü güçlendirmek suretiyle dinî ve manevî bakımda kendisini üst bir noktaya ulaştırmış bir konumdadır. İbn Arabî, bu üç kesime yönelik üç ayrı akide düşünür ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin başında bu kesimler için *Akîdetü ehli'l-İslâm, en-Nâşî ve'ş-Şâdî fi'l-akâid, İ'tikâdu ehli'l-ihtisâs* adlarında üç ayrı *akîde metni* ortaya koyar. Bu üç tabakanın üstünde havassü'l-havas dediği bir kesim daha vardır ki, bunlar için ayrı bir *akîde* olmalıdır. Bu akîde'yi de *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin içine serpiştirdiğini ve ehli olanın bunu bulup çıkarabileceğini ifade eder.

Sonuç itibariyle İbn Arabî itikadî alana yaklaşımı, özellikle tedricilik anlayışı bakımından Gazzalî'ye benzese de, hayatı ve eserleri incelendiğinde özgün ve özel bir kişiliğe sahip olduğu görülür. Onun bu yönünü, hem üslubunda hem de usûlünde görmek mümkündür. Sevenleri ile takipçileri, bu yönünü göz önünde bulundurarak ona "eş-şeyhu'l-ekber/en büyük önder" lakabını uygun bulmuşlardır. Bazılarınca ifade edilen ve bu lakaba nazire olsun diye ortaya atılan "eş-şeyhu'l-ekfer/en kafir önder" ifadesi, maksadını aşan ve İbn Arabî gibi İslam düşünce geleneğine zenginlik ve renklilik katmış bir şahsiyet için hiç uygun düşmeyecek bir ifadedir. İbn Arabî'nin Konya, Malatya, Sivas, Kayseri gibi Anadolu şehirlerinden başlayan ve zamanla bütün Selçuklu-Osmanlı coğrafyasını içine alan etkisi ve İslam kültürüne kattığı zenginlik ve renklilik hesaba katılırsa, onun hakkında biraz daha hürmetkar, hakşinas ve ihtiyatlı olunmasında fayda vardır. Sevmemek, düşüncesinde katılmamak ve eleştiride bulunmak ayrı şey, dinî ve imanî durumunu değerlendirmeye ve tanımlamaya kalkışmak ayrı şeydir. Kaldı ki, "ben mü'minim" diyen bir kimseyi tekfir etme/kafir sayma yetkisi, hiç bir insana verilmiş değildir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'nin* başında itikadî görüş ve duruşunu gösteren akide metinleri incelendiğinde, onun imanı durumu ve konumu açık bir şekilde görülebilir. Öte yandan böylesi önemli kişilerin bir mezhebin ya da meşrebin görüş ve düşüncelerine göre değerlendirilmesi veya bir kategori içine sıkıştırılmaya çalışılması, sadece bu kişiye zarar vermez, içinde bulunduğu kültür ve düşünce ikliminin sığlaşmasına ve kısırlaşmasına sebebiyet verir. Hayatı boyunca çalışmış, gayret

sarfetmiş, diyar diyar dolaşmış, makam ve mevki peşinde koşmamış, arkasında koca bir külliyat bırakmış böyle bir şahşiyet hakkında hayırhah olmak veya en azından ihtiyatlı bir davranış sergilemek en uygun olandır. O, bu toprakların insanıdır ve bu topraklar üzerinde yaşayan insanların zihin dünyalarının inşasında emeği geçen gönül ve fikir erlerindendir.

KAYNAKÇA

A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 1987.

Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm*, İstanbul 1330.

Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1998.

Ali el-Kârî, *Risâle fî vahdeti'l-vücûd, (Mecmuâtü resâil fî vahdeti'l-vücûd* içinde), İstanbul 1294.

Bakıllânî, *el-İnsâf*, nşr. Zahid Kevserî, Kahire 1369/1950.

Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1988.

Bekir Topaloğlu, "Allah" md. *DİA*.

Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ" md., *DİA*.

Beyazîzade, *el-Usûli'l-münîfe*, nşr. İlyas Çelebi, İstanbul 1987.

Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997.

Cüveynî, *eş-Şâmil* nşr. Helmut Klopher, Kahire 1988-1989.

Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul 1306.

Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, Cezair ts., eş-Şirketü'l-Vataniyye.

Ebû Davud, "Sünne" 16.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, nşr. F. Huleyf, İstanbul 1979.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-din*, Kahire 1987.

Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Alem İlişkisi*, İstanbul 1998.

Fahreddin er-Râzî, el-Metâlibü'l-âliye, Beyrut 1407/1987.

Fahreddîn Râzî, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978.

Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ* (nşr. Osman Yahya, Beyrut, Matbaatü'l-kâsûlîkiyye, ts.

Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, İstanbul 1968.

Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sîna'da Yaratma*, Ankara 1974.

Hüseyin Atay, *Kur'ânda Bilgi Problemi*, İstanbul 1982.

İbn 'Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî), Beyrut 1400/1980.

İbn 'Arabî, *Kitâbu ankâ mügrib*, Kahire ts., Mektebetü Muhammed Ali.

İbn Arabî, el-*Futûhâtü'l-mekkiyye*, nşr. Osman Yahya (OY), Beyrut 1405-1985.

İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

İbn Haldun, *Şifaü's-sâil li tehzîbi'l-mesâil* (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), İstanbul 1958.

İbn Hazın, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâ ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986.

İbn Mace, "Mukaddime" 13, "Cihad" 16

İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl, Felsefetü İbn Rüşd* içinde, Beyrut 1402/1982.

İbn Sina, *el-Hudûd*, Abdülemir el-A'sem, *el-Mustalahü'l-felsefî* içinde, Kahire 1989.

İbrahim el-Lekkanî, *Şerhu Cevhereti't-tevhîd*, Beyrut 1403/1983.

İhvânü's-Safâ, *Resâil*, Berut ts. Daru Sadır.

İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, Mekke 1317→İstanbul ts., Fazilet Neşriyat.

İmam Rabbanî, *Mektûbât*, III, 18, (17. Mektup).

İzmirli İsmil Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1341.

Kadî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdulkerîm Osman), Kahire 1384/1965

Kamıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987.

Kemaleddin el-Beyazî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmam* Kahire 1368/1949.

Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, el-Mektebetü'l-İslamiyye 1369/1950.

Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul 1996.

Nasîruddin et-Tûsî, *Risâle fî kavâidi'l-akâid*, Beyrut 1413/1992.

Nasr Hamid, *Fesefetü't-te'vîl*, Beyrut 1983.

Nâyif Abbas, *Tahzîbu Haşiyeti'l-Beycûrî ale'l-Cevhere*, Dımaşk 1407/1987.

Nureddin es-Sabûnî, *el-Bidâye* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979→Ankara ts. DİB Yayınları.

Ömer Ferruh, *İhvanü's-Safâ*, Beyrut 1401, s. 96-97.

Plotinus, Enneadlar Seçmeler, trc. Zeki Özcan, Bursa 1996.

Sahakian, *Felsefe Tarihi*, trc. Aziz Yardımlı, İstanbul 1990.

Seyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, trc. Ali Ünal, İstanbul 1985.

Suad el-Hakîm, "el-Velâyetü's-sûfiyye", *et-Turâsü'l-Arabî*, Ramazan 1409/Nisan 1989.

Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, Beyrut 1401/1981.

Şa'ranî, *el-Yevakît ve'l-cevahir*, Kahire, 1378/1959.

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Beyrut 1409/1989.

Tirmizî, "Tefsir" 4.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Lütfi Ay, İstanbul 1995.

Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval" md. *DİA*.

Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983.

BÂKILLÂNÎ VE DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Cağfer Karadaş*

HAYATI

Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî İslâm dünyasının yetiştirdiği ender ilim adamlarından biri olan Bâkıllânî, muhtemelen 330/941 tarihinde Basra'da dünyaya geldi. Babasının baklacılık ile uğraşması dolayısıyla önceleri İbn Bâkıllânî (Baklacının oğlu) olarak anılırken daha sonraları Bâkıllânî diye şöhret buldu.

İlk tahsilini Basra kentinde yaptıktan sonra dönemin ilim ve siyâset merkezi olan Bağdad'a geçti. Burada önde gelen ilim adamlarından Arap dili, fıkıh, hadîs, kelâm gibi alanlarda dersler okudu. Okuduğu hocalar içerisinde İbn Mücâhid et-Tâî, Ebü'l-Hasan el-Bâhilî, Ebû Abdullah eş-Şîrâzî, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevanî, Ebû Bekir el-Ebherî gibi isimler vardır. Sayılan hocalarından ilk ikisi Eş'arî mezhebinin önderi Ebü'l-Hasan el-Eşârî'nin öğrencileridir. Onlar vâsıtasıyla itikadda Eş'arî mezhebine intisâb etti ve o mezhebin güçlenmesinde ve sistematik bir yapı kazanmasında etkili oldu. Bunun yanı sıra İbn Sem'ûn'dan ahlâk, Dârakutnî'den de hadîs dersleri okudu. Üstün zekâsı ve gayreti ile okuduğu alanların hepsinde iyi derecede bilgi ve beceri sahibi oldu. Kısa zamanda dönemin önemli sîmâları arasına girdi.

Döneminde İran ve Irak coğrafyasına hâkim olan Büveyhîoğullarının ünlü sultanı Adudüddevle'nin sarayında oluşturduğu tartışma meclisine Sünnî kesimi

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

temsilen katıldı. Mecliste bulunan Mu'tezile'den Ebü'l-Hasan el-Ahdeb ve Ebû İshâk en-Nusaybinî, Şîa'dan İbnü'l-Muallim, Şâfiîlerden Ebü'l-Ferec İbnü't-Tarar gibi âlimlerle münâzaralar yaptı ve hem bu âlimlerin hem de Sultan Adudüddevle'nin takdirlerini kazandı. Nitekim bu çıkıştan sonra Sultan'ın gözde adamları arasına girdi ve oğlu Simnânüddevle'yi yetiştirmek ve eğitmekle görevlendirildi. Bu görevi esnasında kaleme aldığı "*Kitabü't-Temhîd*" adlı kelâm eserini Sultan'ın takdirlerine sundu.

Bu eğitim ve ilmî faâliyetlerinin yanında Sultan'ın isteği ve görevlendirmesi ile diplomatik bir görevi de üstlendi. Bizanslılarla esir değişimi ve başka bazı konuların görüşülmesi için oluşturulan diplomatik heyetin başına Sultan, Bâkıllânî'yi atadı. İyi bir temsil ve çok başarılı bir diplomatik seyâhat gerçekleştirdi. Bizans Kralının huzûruna gelen elçiler eğilerek girsin diye yapılan alçak bir kapıdan sırtını dönerek girmesi, Müslüman bir elçi ve bilim adamının şahsiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim bu zekice davranışı dolayısıyla Bizans Kralı tarafından saygı gördü. Ayrıca Kralın huzûrunda İstanbul papazları ile yaptığı tartışmalarda büyük üstünlük sağladı ve sorulan soruları ustalıkla cevaplandırdı. Bâkıllânî'nin ilmî üstünlüğü karşısında eziklik hissine kapılan İstanbul patriği bu kişinin derhal ülke sınırları dışına çıkarılması için Krala baskı yaptı.

Bizans Kralı'nın huzûrunda yapılan tartışmalarda papazlar özelikle Hz. Peygamber ve Hz. Îsâ ile ilgili konuları gündeme getirdiler ve bu çerçevede sorular sordular. Bunların içinde belki en kayda değer olanı Hz. Âişe'nin ifk hadisesidir. Papazların, Âdetâ münâfıkların ve müşriklerin ifadeleri ile Hz. Âişe vâlidemizin Hz. Peygamber'i aldattığını îmâ ve ifade eden sorularına Bâkıllânî şöyle cevap verdi: Biliyorsunuz benzer iftirâya Hz. Meryem vâlidemiz de uğramıştı. Üstelik onun kucağında bir de çocuk (Hz. Îsâ) vardı. Eğer siz Hz. Âişe'ye yapılan iftirâyı doğru kabul ediyorsanız Hz. Meryem'e yapılan iftirâyı da doğru kabul etmeniz gerekir. Halbuki her iki mübârek hanımı da Yüce Allah vahiy ile aklamış ve tertertemiz olduklarını bildirmiştir. Allah'ın sözü üzerine söylenecek söz yoktur.

Bağdad, Ukbera va Sağr gibi şehirlerde kadılık görevlerini de üstlenen Bâkıllânî son zamanlarını tamâmen ilme ayırdı ve zamanını Bağdad'daki Mansûr Camii'nde dersler vererek geçirdi. Gecesini ibadet ve kitap yazmaya ayıran büyük ilim adamı, günlük ibadetini yaptıktan sonra zamanının tamâmını kitap yazmaya ayırırdı. Gece yazdığı kitapları sabah öğrencilerine okutarak, gerekli düzeltmeleri yapar ve telif işini tamamlardı. İslâm ilim tarihinde en çok eser veren âlimlerden sayılır. Bir hesaba göre hayatının her gününe yirmi sayfa kitap düşmektedir. Ancak ve maalesef yazdığı eserlerin çok azı günümüze ulaşmıştır. Bunlar içerisinde yukarıda adı geçen kelâma dair "*et-Temhîd*" ve "*el-İnsâf*", Mâlikî usûl-i fıkhının ilk eserlerinden olan "*et-Takrîb ve'l-irşâd*" en önemli eserleri arasındadır. "*İ'câzü'l-Kur'ân*" adlı eseri kısmen gününüze ulaşmıştır.

Yetiştirdiği öğrenciler içerisinde Ebû Ca'fer es-Simnânî, Ali b. Muhammed el-Harbî, Ebû Abdullah el-Ezdî, es-Sayrafî ve Ebû Zer el-Herevî önemli sîmâlardır. Bazı Hanbelî âlimlerle yaptığı münâzaralar neticesinde Sünnî mezhepler arasında hoşgörü ortamının oluşmasına katkıda bulundu. Buna karşılık döneminde tehlikeli bir akım olarak görülen Bâtınîliğe karşı sözlü ve yazılı mücâdele etti ve Halîfe Kâdir Billah'ın bu konudaki politikasına fiilen destek verdi.

Bu kadar renkli ve hareketli bir hayatın ardından 23 Zilkade 403/5 Haziran 1013 tarihinde Bağdad'da vefat etti. Cenâzesine her mezhepten ve meşrepten insan katıldı. Önce evinin bir odasına defnedildi, ardından da na'şı Bâbü Harb Kabristanında Ahmed b. Hanbel'in mezarının yanına nakledildi.[1]

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Varlık Görüşü

Bâkıllânî, felsefî anlamda mutlak vücûd ve mevcûd tartışmasından yana görünmez. Onun temel amacı Allah ile âlem arasındaki mevcûdiyet bakımından temel ayrımı göstermektir. Bu amacından dolayı O, varlığın ne olduğundan çok kaç kategoriye ayrıldığını ortaya koyma çabasındadır. Bu eğilimine paralelinde olmak üzere "vücûd" kelimesini kullandığı yerde de "mevcûd"u kasdeder. Sözgelimi "Görünüşte ve varlıkta (=fi'ş-şâhidi ve'l-vücûd) bir şey ya cisim ya cevher ya da a'râzdır."[2] cümlesinde vücûd kelimesiyle mevcûdu kasdettiği gibi, yine burada mevcûdun ne olduğunu değil neleri kapsadığını anlatmaya çalışır. Ona göre varlık kapsamına sokulacak bir şey ya cisim ya cevher ya da a'râzdır. Ayrıca mevcûda "gâib" kavramının ifade ettiğini kapsayacak bir anlam yükler. Zira Arapça'da biri diğerine atfedilen iki kelimenin birbirinden farklı anlamlarda olmaları gerekir, aksi takdirde anlamsız bir sıralama yapılmış olur. Yukarıdaki cümlede "görülen âlemi" (duyusal alanı, fenomenler dünyası) ifade et-

---

1. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik*, Beyrut ts., Dâru'l-Mektebetü'l-Hayat; Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûru'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, Beyrut ts. Dâru'l-Kütübi'l-Mağribî; Cağfer Karadaş, *Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Bursa 2003; Cağfer Karadaş, "Bizans Sarayında Müslüman-Hıristiyan Münazarası -Büveyhî Elçisi Bâkıllânî ile İmparator II. Basieios Arasında Geçen Tartışma-" *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 22, İstanbul 2009, s. 1-36; İzmirli İsmail Hakkı, "Ebû Bekir el-Bâkıllânî", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İkinci Sene, Beşinci ve Altıncı Sayı, Haziran 1927, s. 137-172; Halim Sabit Şibay, "Bâkıllânî", İA, Eskişehir 2001, II, 253-257; Şerafeddin Gölcük, "Bâkıllânî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1991, IV, 531-535.
2. Bâkillânî, *Kitâbü't-Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*, (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 131.

mek için kullanılan "şâhid" kelimesinden sonra "vücûd" kelimesini getirdiğine göre, cümlede şâhid kavramının içerdiği anlamın dışında kalan "gâib" anlamı da kapsayacak bir içerikte kullanılmış olması gerekir. Bu durumda "vücûd"un anlamı, Allah'ı ve dışındaki (mâ-sivâ) bütün varlıkları içine alan bir genişliğe kavuşmuş olur. Ancak buradaki "gâib" "ma'dûm" anlamında olmayıp, "şâhid"in karşılığı anlamındadır. Zira Sünnî kelâmcılar, Mu'tezile'nin aksine ma'dûma "şey" veya "vücûd" anlamını yüklemezler. Onlara göre ma'dûm mevcûdun zıddıdır. Buradaki gâib ise şâhidin zıddıdır. Dolayısıyla gâib olan mevcûd kapsamı içerisindedir.

Bâkıllânî "mevcûd" terimini "sâbit ve kâin olan şey"[3] diye tarif eder. Ancak burada da "şey"in ne olduğu tartışması karşımıza çıkar. Bâkıllânî'nin birçok yerde, "Şey, mevcûd olandır."[4] ifadesini kullanması yukarıdaki tarifi, bir kavramın kendisiyle veya mürâdifi ile tarif etmesi, diğer bir ifade ile biri diğerinden daha açık olmayan bir başka kelime ile tanımlamasına yol açar. Ancak şunu da kabul etmek gerekir ki, vücûd ve mevcûd gibi küllî, kapsamı kestirilemeyen ve anlamı üzerinde ittifak sağlanamayan terimlerin tarifi güçtür ve bu güçlük konunun uzman ve otoritelerince de kabul edilmektedir. Netice itibariyle bu gibi hususlarda tariften çok tavsîf üzerinde durmaya ve açıklayıcı bilgi vermeye yönelinmiştir. Nitekim "vücûd"un (varlık) sıfat kabul edilmesinden hareket ettiğimizde "mevcûd"u "kendisine vücûd sıfatı nisbet edilen" diye tarif etmemiz gerekecektir. Zira "vücûd"un sıfat olması onunla nitelenenin mevcûd olmasını gerektirir. Bu da, bir şeyi sıfatı ile izah etmek olacağından tariften çok tavsîf anlamı taşır. Kısacası Bâkıllânî'nin verdiği tarifte "mevcûd" karşılığında "sâbit", "kâin" ve "şey" kelimelerini kullanması, mevcûdun asıl karşılığının 'şey'dir; sâbit ve kâin lafızları ise, 'şey'in sıfatıdır ve pekiştirici bir görev ifa etmektedir. Bu durumda "mevcûd"un karşılığı, nitelik ve kayıttan soyutlanmış "şey" değil, "sâbit" ve "kâin" ile nitelenmiş "şey"dir.

Ma'dûm: Bâkıllânî "ma'dûm"u "hiçbir şey, müntefi' olan"[5] şeklinde tanımlar. Bu tanımda da anahtar kelime "şey"dir. Ma'dûm, mevcûd olmamakla birlikte ma'lûmdur.[6] Ancak buradaki ma'lûm (bilinen) kime ve neye göre, daha açık ifade ile Allah'a göre mi, yoksa insana göre mi ma'lûmdur? Bu tür sorular muhtemelen Bâkıllânî'nin de zihnini meşgul etmiş olacak ki, ma'dûm'u sınıflandırma ihtiyacı duymuştur. Ona göre ma'dûm,

---

3. *et-Temhîd*, s. 34.
4. *et-Temhîd*, s. 34-35, 224, 265; Bâkillânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibü İ'tikâdühû ve lâ Yecûzü'l-Cehlü bihî*, (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire 1369/1950, s. 14.
5. *et-Temhîd*, s. 25; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 14.
6. *et-Temhîd*, s. 25.

"a) Muhal, yani olması imkânsız olan,

b) Haşr ve neşr gibi şu anda olmayan gelecekte gerçekleşecek olan,

c) Geçmişte olmuş ve bitmiş olaylardır."[7]

Bu tasnife bakıldığında insana göre bir ma'dûmdan söz edilmektedir. Ancak insanın söz konusu ma'dûmlar hakkındaki bilgisi kapsayıcı, diğer bir ifade ile mâhiyetini ve niteliklerini kavrayıcı bir bilgi olmaktan çok, muhalin muhal oluş sebebiyle gelecekte gerçekleşecek olayın gerçekleşme biçimi ile alakalı sınırlı bir bilgidir.

Varlık Çeşitleri: Bâkıllânî varlığı kadîm ve hâdis şeklinde temelde ikiye ayırmakta ve varlık görüşünü bu ayrım üzerine kurmaktadır. Ona göre "kadîm" kelimesi dilde iki tür varlık için kullanılmaktadır:

a) Hâdis olmakla birlikte belirli bir zaman önce var olan ve yine belirli bir zaman diliminde varlığını sürdürenler.

b) Kendisi için vakit tayin edilemeyen, ezelî ve ebedî olan varlık yani Allah.

Bunun mukâbilinde kullanılan "*muhdes*" ise "sonradan olan, yoktan varlığa çıkarılan" anlamındadır. Daha önce değinildiği gibi kelimenin günlük kullanımında terim anlamını çağrıştıracak bir anlam zaten vardır. Meselâ, "*Falanca bu arsada bir binâ ihdâs etti.*" anlamına gelen "*Ahdese fülan, fi hâzihi'l.....*" denildiğinde, bu dili konuşan Arapların zihnine "*Daha önce olmayan bir şey yaptı.*" anlamı doğar. Aynı şekilde "Falanda bir şey hâdis oldu." ve "*Dinde bid'at ihdâs etti.*" cümlelerinde de "*hâdis olmak*" ya da "*ihdâs etmek*", "*önce yok iken sonradan olmak*" anlamlarındadır.[8] Bâkıllânî hâdis ya da muhdes kelimelerinin dildeki bu anlamlarından da istifade edilerek "*yoktan var edilen*" ya da "*yoktan varolan*" anlamlarında terimleştirildiğini ifade eder.[9] Kadîm ile hâdis kelimelerinin terim anlamları gözetildiğinde aralarındaki temel fark şudur: Kadîm için ne "önce" ne de "sonra"dan bahsedilebilirken hâdis için hem önce hem de sonradan söz edilebilir.[10] Bu da kadîmin zaman ve mekândan bağımsız, hâdisin ise zaman ve mekân ile kayıtlı olduğunu gösterir. Zira "önce" ve "sonra" zaman ve mekâna göre düşünülebilir ve söylenebilir. Her ikisi için varlık sıfatını taşımak bakımından bir ortaklıktan bahsetmek mümkün ise de, mâhiyet farkı göz önüne alındığında bu ortaklığın onların temel farklılıklarına zarar getireceğini söylemek mümkün değildir. Zira, kadîm özü itibariyle kadîm, hâdis özü itibariyle hâdistir.[11] Sonuç olarak Bâkıllânî varlığın kısımları konu-

7. *et-Temhîd*, s. 34-35.
8. *et-Temhîd*, s. 36-37; *el-İnsâf*, s. 15-16.
9. *et-Temhîd*, s. 84, 223; *el-İnsâf*, s. 15.
10. *el-İnsâf*, s. 34.
11. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, Beyrut 1987, s. 215.

sunda kendisinden önce de kabul görmüş olan geleneksel formu korur ve varlığı kadîm ve hâdis olarak ikiye ayırır, kadîmi Allah ve O'nun sıfatları olarak düşünürken; hâdisi cevher, cisim ve a'râz şeklinde üçe ayırır.

Alem Anlayışı

"Âlem", İslâm düşünce dünyasında bütün mümkün ve yaratılmış varlıkları ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir. Bunun eşanlamlısı olarak "mümkinât", "mahlûkât", "mâsivâ", "mâsivallah" terimleri de kullanılır.[12] Cüveynî, "âlem" kelimesinin "alın" ve "alame" kökünden geldiğini cevheri, a'râzı, cüzleri ve parçaları ile bütün bir âlemin Allah'ın varlığına delâlet ettiğini ileri sürer. Ona göre aynı kökten gelen "ilim" kelimesi de sahibinde ilmin bulunduğuna delâlet etmektedir.[13] Kelâm kaynaklarında terim anlamında "âlem", "Allah ve sıfatları dışındaki her şey" şeklinde tarif edilir. Tarifte "dışında=sivâ" tabiri, hulûl (enkarnasyon), tenâsuh (reenkarnasyon), sudûr (taşıp gelme) ve panteizmi (varlığın birliği) dışarda bırakmak içindir. Zira Hıristiyanlar ve bazı aşırı mezhep taraftarları, tanrının insana hulûl ettiğini (enkarne), felsefeciler âlemin Tanrı'dan sudûr yoluyla ortaya çıktığını, panteistler ise Tanrı'nın âleme mündemiç (içkin) olduğunu iddiâ ederler. Bütün bu düşüncelerde Allah ile âlem arasında sanki içiçelik şeklinde bir alâka söz konusudur. Kelâmcılar ister zihinsel isterse dış dünyada olsun böylesi bir anlayışın önüne geçmeyi hedeflemişlerdir. Kelâmcılara göre, "Allah'ın ve sıfatlarının dışındaki her şey" olan bu âlem, bir mekânda (hayyiz) kendi başına durabilen cevher-i ferd (bir nevi atomlar) ile bunlara bağlı olarak durabilen a'râzlardan meydana gelmiştir.

Cevher-i Ferd: Bâkıllânî cevher-i ferdi şöyle tanımlar: "Cevher-i ferd, görünüşte (şâhid) bulunan, a'râz kabul eden mütehayyiz ve ma'kûl bir varlıktır."[14] Tanımda cevher-i ferd'in üç temel özelliğinin bulunduğunu söylenebiliriz:

a) Görünüşte bulunan bir varlıktır.

b) Kendisiyle birlikte a'râz bulunur.

c) Yer kaplayandır (mütehayyiz).

Cevher'in, görünüşte (şâhid) bulunan bir varlık olarak ele alınması "*duyular ile kavranabilecek bir varlık*" olduğu anlamındadır. İkinci ve daha uygun ihtimal ise, "*Cevher zihnî ve hayâlî bir varlık değil, hâricî âlemde (dış dün-*

12. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, "âlem" md.; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991 "âlem" md.
13. Cüveynî, *Lumau'l-Edille*, (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Beyrut 1987, s. 76.
14. *et-Temhîd*, s. 97.

ya) gerçekliği bulunan bir varlıktır." anlamıdır. Cismin, cevherlerin birleşmesi ile meydana gelmesi[15] sonucu "görünürlük" kazanmasından hareketle denilebilir ki, bütün olan cismin görünür olması o bütünün parçası olan cevherin de görünür olmasını gerektirir. Ayrıca Bâkıllânî'nin "*Görünüşte ve varlıkta (fi'ş-şâhidi ve'l-vücûd) bir şey ya cisim ya cevher ya da a'râzdır.*"[16] ifadesi bunu desteklemektedir.

Cevher-i ferd'in ikinci özelliği a'râzlardan ayrı ve arınmış olamamasıdır. Diğer bir deyişle her cevher mutlaka bir a'râzı beraberinde bulundurur. Ancak bu cevherin a'râza hulûlu (enkarne) anlamına gelmez.[17] Burada asıl olan cevherdir, a'râz ise ona bağlı olarak ve ondan hâriç olarak birlikte bulunan özelliktir. O özelliğin ayrılması ya da yok olması cevherin özüne zarar vermeyeceği gibi birlikte bulunması da özüne bir katkı sağlamaz. Çünkü a'râz geçici, cevher ise kalıcıdır. Bir a'râz gider, diğeri gelir, ancak cevher olduğu gibi kalır; bununla birlikte hiç bir zaman a'râzlardan hâlî kalamaz. Nitekim Bâkıllânî a'râzsız bir cevherin varlığını kabul etmez. Ona göre her cevher, en az bir a'râz bulundurur, aksi takdirde cevher olma özelliğini yitirir.[18]

Cevher-i ferdin üçüncü özelliği ise, yer kaplayan (mütehayyiz) olmasıdır. Bâkıllânî, "hayyiz"i, "*Kendisinde bir şey bulunan mekân ya da mekân takdîrinde olandır.*"[19] diye tanımlar. Cürcanî, "*Hayyiz, bir şeyin işgâl ettiği mütevehhim boşluktur.*"[20] tarifini verir. Her iki tarif, "*hayyiz*"i "*i'tibârî (varsayılan) mekân*" kabul etmekte ortak görünüyorlarsa da, Bâkıllânî'nin hayyiz'in "*hakikî mekân*"da olabileceği şeklindeki ifadesi onu genel düşünceden farklı kılar mâhiyettedir. Zira bu durumda, "*Cevher-i ferdin işgal ettiği yer, varsayılan bir mekân mı, yoksa gerçek varlığı bulunan bir mekân mıdır?*" sorusunun cevaplanması gerekir. Sonraki tanımlar dikkate alındığında Bâkıllânî'nin, hayyiz'in itibârî olduğu yönünde bir kanâate sahip olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır. Zira kendisinden sonraki Eş'arî kelâmcısı Cüveynî, "*cevherin yer kaplamasının (tahayyüz) varlıkla ya da yoklukla vasıflanamayan 'hal' olduğu*"[21] görüşünü ileri sürmesi, hayyizin itibârî olduğu eğiliminin önceki kelâmcılarda da ağır bastığını gösterir. Bu hususta şu sonuca varmak mümkündür: Cevher-i ferd, boş-

15. *el-İnsâf*, s. 15; Cüveynî, *el-İrşâd*, Bağdat 1369/1950, s. 17.
16. *et-Temhîd*, s. 131.
17. *et-Temhîd*, s. 111.
18. *et-Temhîd*, s. 37.
19. *el-İnsâf*, s. 15. Ebü'l-Bekâ, hayyizi "mekân ya da mekân takdirinde olan" diye tarif eder. 'Mekân takdiri'nin anlamının 'mekânın kendisi' olmayıp 'bir mekânın içinde' olmak olduğunu belirtir. (*el-Külliyyât*, (nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1412/1992, s. 316).
20. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 94.
21. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 48.

lukta değil kendisinin işgal ettiği bir mekândadır. Bu mekân sadece tek bir cevher tarafından işgâl edildiğinde bir birim genişliğinde iken, cevherlerin birleşmesi sonucu cisim olduğunda cismin boyutları genişliğindedir.[22] Çünkü hayyiz cismin gerektirdiği şeylerden (levâzım) olması hasebiyle onsuz cevher düşünülemez. Bâkıllânî'nin "*Cevher yer kaplayandır=Mâ-lehû hazzun mine'l-misâhati*"[23] tarifi de bu anlamdadır.

Cevher-i Ferdin Mâhiyeti: Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin naklettiğine göre cevher'in mâhiyeti hakkında temel dört görüş vardır:

a) "*Cevher kendi kendine kâim olandır veya her kendi kendine kâim olan cevherdir.*" şeklindeki Hıristiyanların görüşü.

b) "*Cevher kendi kendine kâim olan ve zıtları kabul edendir.*" şeklinde felsefecilerin görüşü.

c) "*Cevher yaratıldığında a'râzları taşıyandır.*" şeklindeki Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbai'nin (ö. 303/915) görüşü.

d) "*Cevher a'râzları taşıyandır, ancak cevher yaratıldığında a'râzın da birlikte yaratılması zorunlu değildir.*" şeklindeki Mu'tezile'den Sâlihî'nin görüşü.[24]

Bâkıllânî'nin cevherin mâhiyeti ile ilgili görüşü özellikle Cübbaî'nin "*cevherlerin yaratıldığında a'râzlarla birlikte bulunması*" görüşüne daha yakındır. Zira Sâlihî'nin "*a'râzsız cevher yaratılması*"nı câiz görmesi, a'râzsız cevherin olabileceği varsayımını gündeme getirir ki, bu, "*cevherlerle birlikte bulunan a'râzların gelip geçiciliğinden hareketle onların hâdis varlıklar olduğu*" şeklindeki kelâmcıların tezini zora sokar. Felsefecilerin ve Hristiyanların görüşleri de Allah'ı cevher kategorisine sokma mahzûrunu taşıdığından Sünnî itikâd ile uzlaşması imkânsızdır. Bâkıllânî'nin Hıristiyanların "*Tanrı'yı cevher kabul etmelerini*" onaylamaması ve onları şiddetle eleştirmesi bundan kaynaklanmaktadır.[25] Ebû Ali el-Cübbaî'nin, "*Cevher a'râzlarla birlikte yaratılır.*" görüşü, hem Tanrı'yı cevher kategorisinin dışında tutmakta hem de Tanrı'nın kıdemini isbât için âlemin hudûsunu isbatta büyük kolaylık sağlamaktadır. Çünkü cüzler özü itibariyle sonlu varlıklardır. Zira birleşen, sonra yarıya üçte bire, dörtte bire bölünerek neticede bölünemeyen parça haline gelen bir varlığın sonlu olması aklen varılabilecek tek sonuçtur.[26] A'râz konusunda görülebileceği gi-

22. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 94.
23. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'Dîn* (nşr. Helmut Klopfer), Kahire 1989, s. 49-59; Richard M. Frank, *Beings and Their Atributes*, New York 1978, s. 116.
24. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980., s. 306-307.
25. *et-Temhîd*, s. 93-94.
26. *et-Temhîd*, s. 202.

bi cevherlerin her zaman diliminde yenilenen a'râzlardan ayrı düşünülmemesi de bunu gerektirmektedir.

Cisim: Bâkıllânî ve takipçisi Cüveynî, cismin "*birleşik (müellef) olması*" şeklindeki tarifi benimserlerken[27] "*cisim*" kelimesinin "*terkip ve te'lif sonucu çok olmak*"[28] şeklindeki sözlük mânâsını da göz önünde bulundurmuş olmalıdırlar. Bu bilgileri verirken onların temel amacının cismin mâhiyeti hakkında fikir yürütmek olmayıp, sonradan olmayı (hudûs) kanıtlamak ve inançlarını pekiştirmek sûretiyle inananları "*tahkîk düzeyi*"ne ulaştırmak olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim Bâkıllânî'nin şu sözleri bu temel amacı ortaya koymaktadır: "*Cisim hâdislerden önce bulunmadığı, renkler, birleşme ve ayrışma gibi a'râzlardan bağımsız olmadığından muhdestir. Hâdislerden önce bulunmadığına göre, ya onlarla birlikte ya da onlardan sonra bulunur. Her hâlükârda hudûs hükmünü gerektirir.*"[29] Cismin mâhiyeti hakkında verdiği bilgiler de yukarıdaki amacına paralel düşmektedir. Ona göre cisim, birleşik, değişebilen, tasavvur edilen; a'râz gibi bir başkasına dayanmaksızın kendi kendine durabilen ve sıfatları taşıyan bir varlıktır. Tek bir cinsten olur, sıfat gibi bir başka şeyle ilişkisi (taalluku) söz konusu değildir. Hareket, zuhûr, sükûn, kumûn gibi a'râzlar adı geçen a'râzların değil cismin kendisindendir.[30]

A'râz: Bâkıllânî, a'râzları, cevherlerde ve cisimlerde ortaya çıkan, bir zaman dilimini taşması, yani bakâsı, söz konusu olmayan, ancak hâricî gerçeklikleri bulunan varlıklar şeklinde tanımlar. Bununla birlikte o, Allah'ın sıfatlarının (meânî sıfatlar) a'râz kapsamında düşülmesine çekince koyar.[31] A'râzın isbâtını ve sonradan olma (hudûs) durumunu da şöyle ifade eder: "*Bir cismin durduktan (sükûn) sonra hareket etmesi veya hareketinden sonra durması, ya kendindendir ya da bir illet iledir. Eğer kendinden olsa durmasının da aynı şekilde mümkün (câiz) olması gerekir. Hareketten sonra durması, bir illet ile hareket eden (müteharrik) olduğunu gösterir. O illet de "hareket"tir. Bu delil renkler, tatlar, kokular, birleşme (te'lîf), hayat, mevt, ilim, cehl, kudret ve acz gibi a'râzlar için de geçerlidir.*"[32] "*Bu a'râzların hâdis olduklarının delili ise, kendilerinde yok olma özelliğinin bulunmasıdır. Şâyet hareket kadîm olsaydı, yani şeyler kesintisiz mevcûd bulunsaydı, sükûn halindeyken de hareket durumunda olması gerekirdi. Halbuki, hareket halindeki bir cisimde durma hali zorunlu (vâcib) olarak vardır. Sükûn halinde hareket de geçersiz olduğuna göre bu-*

27. *et-Temhîd*, s. 97; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 17.
28. Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 344
29. *el-İnsâf*, s. 16.
30. *et-Temhîd*, s. 97, 112, 220, 225-226, 268.
31. *et-Temhîd*, s. 38, 269; *el-İnsâf*, s. 15.
32. *et-Temhîd*, s. 38.

radaki hareket sonradan olmadır. Çünkü kadîm, ne sonradan olur ne yok olur ne de geçersiz olur."[33]

Başta a'râzlar olmak üzere cevher ve cisimlerdeki bu değişim ve dönüşüm, Bâkıllânî'ye göre Allah'ın onlarda bunu yaratmasıyladır. Cisim ve a'râzların kendi tabiatlarında böyle bir değişim ve dönüşümü gerektirecek bir özellik ya da güç bulunmamaktadır.[34] Cisim, cevher ve a'râzlardaki değişim zaman ve mekânın değişimi ile değil, Allah'ın müdâhalesi iledir. Nitekim Bâkıllânî aynı tip cevherler, mekân ve zamanın değişimi ile değişmedikleri gibi, benzer a'râzların da zaman ve mekânın değişmesi ile değişmezler görüşündedir.[35]

A'râzın a'râz alıp almaması tartışılan önemli konulardan birisidir. Bâkıllânî bu konuda "*a'râz, a'râz alamaz*" diye açıkça fikrini ortaya koyar. Ancak burada bir mahalle yerleşmesi veya oradan ayrılması, yok olması a'râzın bir hareketi veya oluşumu değil midir? Siyah bir cisimden "*Siyahlık kayboldu.*" denildiğinde "*kaybolma*" siyahlık a'râzının a'râzı olarak görülmektedir. Bu problemi Bâkıllânî "*gizlenmek ve açığa çıkmak*" anlamlarına gelen "*kümûn ve zuhûr*" teorisiyle çözüme kavuşturmaya çalışır. Buna göre, a'râzın bir mahalle gelmesi veya yerleşmesi zuhur, yani a'râzın ortaya çıkması; yok olması ise kümün, yani a'râzın gizlenmesi, kaybolmasıdır. Ancak bu zuhûr ve kümûn a'râzın değil cismin ya da cevherin diğer bir tabirle a'râzın varolması için kendisine dayandığı varlığın bir sıfatıdır.[36]

Allah Anlayışı

İlahî Sıfatlar

Bâkıllânî sıfat ile vasfı anlamdaş (müterâdif) gören ve sıfatları "*vasıf*" kabul eden Mu'tezile ile yine bu iki kavramı anlamdaş kabul etmekle birlikte vasıf değil de sıfat kabul eden mezhep önderi Eş'arî'nin[37] aksine bu iki kelimeyi

33. *el-İnsâf*, s. 16.
34. *et-Temhîd*, s. 62.
35. *et-Temhîd*, s. 72-73.
36. *et-Temhîd*, s. 79.
37. Abdulkâhir el-Bağdâdî şu bilgileri verir "Vasıf ve sıfatın mânâsında ihtilâf ettiler. Cehmiyye ve Kaderiyye (Mu'tezile) bu iki kavramın vasfedenin vasfına râcî olduğu kanâatine vardılar ve Allah için ezelî sıfat isbâtına yanaşmadılar. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ise bu konuda şöyle dedi: Vasıf ve sıfat aynı mânâdadır. Bağımsız bulunamayan (lâ-yekûmu bi-nefsihî) her mânâ kendinde bulunan veya kendisi için bulunan için sıfattır." (*Usûlü'd-Dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 128; ayr. bkz. Pines, *Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimîn* (trc. Muhammed Abdulhadî Ebû Rîde), Kahire 1365/194, s. 20).

anlam bakımından iki ayrı kavram olarak değerlendirir. Ona göre "*vasıf*", "*Bir kişi (süje) tarafından bir şeye (obje) bir nitelik nisbet edilmesidir.*"; "*na't*" kelimesi de bu anlamda "*vasıf*" ile anlamdaştır. "*Sıfat*" ise bir şeyde (obje) gerçek anlamda bir niteliğin bulunmasıdır.[38] Sıfat objede "*gerçeklik*" olarak bulunduğundan süjenin ona bu niteliği nisbet edip etmemesi o niteliğin gerçekliğine artı ya da eksi bir katkı sağlamaz.[39] Ayrıca Bâkıllânî "*mânevî sıfatları*" vasıf, "*maânî*" kalıptaki sıfatları ise "*sıfat*" olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Sözgelimi, "*Zeyd âlimdir.*" sözündeki "*âlimlik*" süje tarafından verilmiş, eşit oranda doğru ve yanlış olma ihtimâli bulunan bir vasıftır. Ancak "*Zeydin ilmi*" dediğimizde buradaki "*ilim*" bir sıfattır; bu sıfatın bulunmaması ya da sözün yanlış olması ihtimâli yoktur. Birinci örnekte Zeyd'in âlim olduğuna dair bir hüküm veriyoruz, mantık tabiriyle bir önerme (kaziyye) kuruyoruz. İkinci örnekte ise varolan bir gerçeği dile getiriyoruz, bir nevi "*ma'lûmu i'lâm*" etmiş oluyoruz. Allah'ın nitelikleri bu anlamda sıfat mıdır, vasıf mıdır? Bâkıllânî'nin yukarıdaki tarifine göre Allah'a nisbet edilen nitelikler, gerçekliğinin bulunması bakımından sıfattır. Bizim o niteliği Allah'a nisbet etmemiz noktasından ise vasıftır. Nitekim çağdaşı ve aynı mezhebe mensup olan İbn Fûrek benzer şekilde, "*sıfat, nitelenen kimsede bulunması zorunlu hükümdür*"; "*vasıf, bu sıfata delâlet eden sözdür*" açıklamasında bulunur.[40]

Bu durumda Allah'a nisbet edilen özelliklere 'sıfat' demek daha uygun düşmektedir. Ayrıca bu, Sünnî kesimin, "*Sıfatlar birer gerçekliklerdir.*" şeklindeki düşüncelerinin kavramsal bazda temellendirilmesidir. Çünkü Sünnî kelâmda sıfat "*zat'a nisbet edilen zâid mânâlar*"[41] olarak tarif olunur. Bu değerlendirmeye göre Mu'tezile'nin niçin vasıf ile sıfatı anlamdaş saydıkları anlaşılmaktadır. Çünkü onlara göre Allah'a sıfat izâfe etmek Hıristiyanlıkta olduğu gibi kadîmleri çoğaltmak anlamına gelirdi. Bundan dolayı onlar, sıfatlar "*ayrı gerçeklikleri olan mânâlar*" değil, "*Allah'ın aynı olan mânâlardır.*" ve "*Allah'ın sıfatları*" dediğimiz kavramlar ise bizim ona nisbetimizden ibarettir görüşünü ortaya

38. *et-Temhîd*, s. 244. Bâkıllânî'nin çağdaşı sayılabilecek Mu'tezilî tarihçi Makdisî de o dönemde sıfat ile mevsûfu bu şekilde tanımlayan bir grubun varlığından bahseder. (*Kitâbü'l-Bed' ve't-Tarîh*, I-IV, Paris 1899, I, 96)

39. Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 337/949) dilcilerin na't ile vasıf arasında fark görmediklerini ancak ehl-i maânî ve nazar dediği kişilerin na'tı aslî sıfatlar, vasfı ise kazanılmış sıfatlar olarak değerlendirdiklerini naklerder. (*İştikâku Esmâi'llâh*, Beyrut 1406/1986, s. 258). Dilci olan Ebü'l-Bekâ da "Sıfat mevsûf ile vasıf ise vâsıf ile bulunur. Meselâ "Zeyd âlimdir=Zeydün âlimün" sözündeki âlimlik vasıftır, Zeyd'de bulunan "ilim" ise onun sıfatıdır." diyerek Bâkıllânî'nin görüşüne katılmış olur. (*el-Külliyât*, s. 545-546).

40. İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-Usûl*, (nşr. Muhammed Süleymanî), Beyrut 1999, s. 95-96.

41. Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 547-548.

koydular. Nitekim tarihçi el-Makdisî'nin (ö. 350/966) Mu'tezile'nin, "*Allah'ın sıfatları, sözler ve kinâyelerdir. Tamâmı söyleyenlerin sözlerinden ve vasfedenlerin vasıflarından ibarettir.*" görüşünde olduklarını nakletmesi de bunu destekler mâhiyettedir.[42] Bâkıllânî ise bunun "*Allah'a nisbet edilen sıfatları kullar yaratmıştır.*" anlamına geleceğine dikkat çeker.[43] Her ne kadar bu abartılı bir ifade gibi görünüyorsa da Mu'tezile'nin sıfat konusundaki yaklaşım mantığını ifade bakımından zikretmeye değerdir. Bu durumda Mu'tezile'nin sıfat dedikleri aslında Bâkıllânî'nin vasıf dediğine denk düşmektedir. Sünnî kelâmcıların temellendirdiği bu sıfat anlayışından hareket edildiğinde Mu'tezile'yi "*sıfat kabul etmeyenler (muattıla)*" olarak görmek mümkün hale gelmektedir.

Bâkıllânî, yukarıdaki düşüncesinin doğal sonucu olarak Allah'ın sıfatlarının akıl tarafından belirlenmesini tutarlı bulmaz. Çünkü yaratılmışlara ya da görünene (şâhid) "*kıyas*" yoluyla, yani akıl yürütme ile Allah'a sıfat izâfe edilmesi bizim sübjektif çıkarsamamız olur ki, bu, yukarıda öngörülen sıfatların gerçeklikler olduğu düşüncesi açısından açık bir çelişkidir.[44] Öte yandan, eğer İlâhî sıfatlar birer gerçeklikler ise, "*gâib*" olan bu gerçeklikleri insan aklının kavraması mümkün olamaz. Kavrasaydı zaten "*gâib*" olmazdı. O sıfatları bildirecek olan sıfatların sahibi Allah'tır veya ilâhî mesaja açık olan peygamberdir. Bu durumda sıfatları bizim tesbîtimiz ancak bu iki kaynaktan gelen mâlûmâta, yani Kitap ve Sünnet'ten ibaret naslara başvurmakla mümkün olur.

Bâkıllânî, Sünni kesimin benimsediği "*Sıfatlar, Allah'ın ne aynıdır ne de ondan bağımsız (gayr) gerçekliklerdir.*"[45] ilkesini şöyle izah eder: "*Sıfatlar zatın aynı değildir, zira aynılık tanrı gibi olmayı meselâ yaratıcılığı gerektirir. Ondan başka (gayr) da değildir, çünkü sıfat olması yakın ve ilişik (mukârin) olmayı, o da zaman ve mekânın bulunmasını gerektirir.*"[46] Aslında buradaki paradoks, duyusalın dışında (gâib) olan Allah'ı duyusal (şâhid) bilgiyle donanmış zihinle-

---

42. Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târîh*, I, 96; ayr. bkz. Ebû Muzaffer el-İsferâînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), Beyrut 1403/1983, s. 63.
43. *et-Temhîd*, s. 244-248.
44. *el-İnsâf*, s. 36.
45. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 169-170. Bu düşünce daha önce Hişâm b. Hakem ve Hişâm el-Cevâlikî ve bazı Râfizîler tarafından Allah'ın irâdesi hakkında kullanılmıştır. Onlara göre "Allah'ın irâdesi harekettir. Bunun anlamı, ne O'nun aynıdır ne de gayrıdır, Allah'ın sıfatıdır." (bkz. *a.g.e.* s. 515.) Ancak onların bu sözü bütün ilâhî sıfatlar için mi, yoksa sadece irâde için mi söylediği bilinmemektedir. Bu bir formül olarak kamuoyunda taraftar bulamamış ve akim kalmıştır. Ayrıca "irâde"ye "hareket" demelerini açıklamak için böyle bir ifadede bulunmuşlar gibi bir görüntü de vardır. Her ne olursa olsun Sünnî kelâmcıların ileri sürdüğü bu düşüncenin zeminin kamuoyunda var olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.
46. *el-İnsâf*, s. 24.

re yaklaştırma zorluğundan kaynaklanmaktadır. Bu zorluğu aşmak için bazen paradoksal (birbirine zıt) ifadeleri kullanmak gerekli olmaktadır. "*Ne o, ne o.*" diye tanımlanan bir şeyin "*ne olduğu*"nun ifadesi hiç de kolay değildir. Aslında pratik hayatta bu tür sorun ve durumlarla sıkça karşılaşırız, ancak, genel geçer bir durum haline geldiği için üzerinde durmayız. Sözgelimi, aynadaki görüntü benim aynım mıdır, benden bağımsız, başka bir şey midir? Gölge şeyin kendisi mi, bağımsız bir gerçeklik midir?

Öte yandan Bâkıllânî ise, sıfatları, "*siyahta siyahlığın bulunması*" gibi bir illete dayanmaksızın zatın aynı olanlar ve "*âlimde ilmin âlimliğin illeti olması*" gibi bir illete bağlı olarak bulunanlar olmak üzere temelde ikiye ayırmıştır. Bunları "*zâtın aynı olan sıfatlar*" ve "*zâtî sıfatlar*" şeklinde adlandırmak mümkündür. Ayrıca Bâkillanî, müteşâbihât'ın aklî ölçülere oturtulması anlamında te'vîl'i kabul etmediğinden, yani bu konuda selef gibi düşündüğünden geç dönemde "*haberî sıfatlar*" olarak nitelenecek "*müteşâbihât*"ı, zâtî sıfatlar kategorisine dâhil etmiştir.[47] Ancak Allah'ın fiillerini açıkça zâtî sıfatlardan ayırmış ve onları ayrı bir kategoride ele almıştır. Bu durumda sıfatları zâtın aynı, zâtî ve fiilî olmak üzere üç kategoriye ayırmıştır:

Zâtın Aynı Olan Nefsî Sıfatlar: Bâkıllânî, her ne kadar *el-İnsâf* adlı eserinde "*mevcûd, kadîm, vâhid ve bâkî*" sıfatlarının zâtî sıfatlar olduğunu söylüyorsa da[48], *et-Temhîd* adlı eserinde sıfatlar başlığı altında "*hayat, ilim, kudret, semî', basar, kelâm ve irâde*" sıfatlarını saymakta, "*mevcûd, kadîm, vâhid ve bâkî*" gibi sıfatlar bunlar içerisinde geçmemektedir.[49] Ayrıca yukarıda sayılan ilk yedi sıfatı birer illet olarak görmektedir. Şöyle ki, zâtın âlim, kâdir, mürîd... olmasının illeti ilim, kudret ve irâde... gibi sıfatlardır. Diğer bir ifade ile zâtın âlim olmasını ma'lûl, onda bulunan ilmi ise illet olarak görmektedir. Diğer sıfatlar olan mevcûd, kadîm, vâhid ve bâkî için böyle bir isbât yöntemi kullanmamakta, bu sıfatları zâtın ayrılmaz bir özelliği olarak görmektedir. Bu yaklaşımı "*isim*" konusunda daha açık ortaya çıkmaktadır. İsimleri sıfat olarak kabul eden mezhep önderi Eş'arî'nin görüşünü[50] benimseyerek mevcûd, kadîm gibi zâtın aynı ve âlim, kâdir, hâlık ve muhyî gibi zâta nisbet edilen isimler, yani sıfatlar olarak iki kategoriye ayırır. Böylelikle yukarıda geçen "*mevcûd ve kadîm*" gibi sıfatları Allah'ın zâtının aynı olan nefsî sıfatlar grubuna dâhil etmiş olur.[51]

Zâtî Sıfatlar: Bâkıllânî zâtî sıfatlar olarak, "*hayat, ilim, kudret, semî', basar, kelâm ve irâde*"yi sayar. O, zâtî sıfatları "*Zâtın ezelî ve ebedî olarak vasıf-*

47. Bkz. *et-Temhîd*, s. 286-287, 297-298; *el-İnsâf*, 21-22, 34-35.
48. *el-İnsâf*, s. 16-17.
49. *et-Temhîd*, s. 228.
50. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 115.
51. *et-Temhîd*, s. 261-262.

landığı sıfatlar"[52] şeklinde tanımlar. Dönemindeki Eş'arî uleması da "*zâtî sıfat*" kavramı ile genellikle "*zat'a nisbet edilen*" ve daha önce belirtildiği gibi "*kadîm gerçekliği bulunan mânâları*" kasdederler. Mutlak anlamda "*sıfat*" kavramı ile "*bir objede bulunan kendisine ait hakîkî mânâlar*"; "*Allah'ın sıfatları*" kavramı ile de Allah'ın zâtına izâfe edilen "*zâtî sıfatlar*" kasdedilir.[53] Bu durumda "*Allah'ın zâtı*"nı, sıfatların kendisine izâfe edilen obje, eski tabirle "*merci' aleyh*" diye tavsîf etmek mümkündür. Zaten zâtın bilinemeyeceği noktasında ulemâ müttefiktir. Hadîs olarak nakledilen "*Allah'ın zâtını değil, nimetlerini düşünün.*"[54] sözünün yaygınlığı dikkate alınırsa, bu konuda geniş kapsamlı bir uzlaşmadan söz etmek de mümkündür. Kelâmcıların da ulûhiyyet konusundaki birinci sorunları ve gündem maddeleri Allah'ın sıfatlarıdır.

Bâkıllânî sıfatları isbât hususunda şöyle bir akıl yürütmede bulunur: Zâtın fâil olmasının illeti, fiilin bulunması; âlim veya kâdir olmasının illeti ise, ilim ve kudret sıfatlarıdır. Diğer bir deyişle fâil isminin ya da hükmünün verilmesi nasıl ki fiilin bulunmasına bağlı ise, âlim ve kâdir isim ve hükmünün verilmesi de ilim ve kudret sıfatlarının bulunmasına bağlıdır. Böylece Bâkıllânî, fâil-fiil arasındaki ilişkiyi, âlim-ilim ve kâdir-kudret arasındaki ilişkiye benzeterek analojik bir kanıtlamaya gitmektedir. Çağdaşı İbn Fûrek, illeti "*bulunduğu kimsede bir hüküm gerektiren şey*"[55] şeklinde tanımlarken Bâkıllânî aynı tanımdaki "*şey*" kelimesinin yerine "*sıfat*" kelimesini getirir ve illeti şöyle tanımlar: "*Bulunduğu şeyde hüküm gerektiren bir sıfattır.*"[56] Tanıma göre kendisinde ilim bulunan bir zâtın âlim olduğuna ve ilim sıfatının bulunduğuna hükmedilir. Diğer bir ifade ile Allah'ın âlim ve kâdir olduğu müsellem ise O'nda ilim ve kudret sıfatının bulunması da kabul edilmelidir. Bu durumda hayat, ilim, kudret... şeklinde sıralanan sıfatlar, zâtın hay, âlim, kâdir... şeklinde tavsîfinin illeti konumunda bulunmaktadır. Tersinden söylersek zâtın hay, âlim, kâdir... şeklinde vasıflanabilmesi için hayat, ilim, irâde... sıfatları ile kâim olması gerekir.[57] Çünkü ona

---

52. *et-Temhîd*, s. 298.
53. Bkz. İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-Usûl*, s. 95; Bağdadî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 90.
54. Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1409, s. 126-127; *el-İnsâf*, s. 26; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, Beyrut 1987, VI, 68; Gazzalî, *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1406/1985, s. 89-90; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut 1405/1985, I, 311; Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Akîdeti Ebî Mansûr* (M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi* içinde) İstanbul 2000, s. 50.
55. İbn Fûrek, *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl*, s. 153. Makdisî, aklî ve şer'î olmak üzere iki tür illet bulunduğunu nakleder: Aklî illet ma'lûlünü sebkat etmeksizin (onu geçmeksizin/önce bulunmaksızın) zâtını gerektirendir. Hareket ile müteharrik, sükûn ile sâkin gibi. Şer'î olan ise bir şey üzerinde oluşan ve o şeyin hükmünü değiştirendir. Bu tür illet ma'lûlünden önce bulunur. (*a.g.e.* I, 31-32.
56. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-Dîn* (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), İskenderiye 1969, s. 646.
57. *et-Temhîd*, s. 227.

göre âlim ve kâdir olmanın âlimliğine ve kâdirliğine delâlet edecek, yani kendisine râci' olacak ve aynı zamanda mutaallakı konumunda bulunacak bir ilim ve kudret sıfatına ihtiyaç vardır. Aksi takdirde âlimlik ve kâdirlik vasıfları boşlukta kaldığı gibi, Allah'ın fiillerinin zâtı ile irtibâtını kurmak imkânsız olur.[58]

Bu sıfatların Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ileri sürdüğü "*ahvâl*" şeklinde düşünülmesini reddeden Bâkıllânî, "*halin, varlık ile yokluk arası üçüncü bir mertebe*" olarak tasavvur edilmesini mümkün görmez. Ona göre, Ebû Hâşim tarafından "*ahvâl*" kavramıyla ifade edilen "*sıfatlar*", ya mevcûddur ya ma'dûmdur. Ma'dûm olması muhaldır, zira sıfatlarla muttasıf bir zâtın varlığı söz konusudur ve bu konuda, Ebû Hâşim de dâhil, âlimler arasında bir görüş birliği vardır. Bunun anlamı şudur: Bütün taraflar "*var olan*" bir gerçeklikten bahsetmektedirler. Bu durumda, "*Hal, şeydir ve âlime taalluk eden bir sıfattır.*"[59] "*Şey*" de "*mevcûd*" olduğuna göre Ebû Hâşim'in "*hal*" dediği, aslında Bâkıllânî'nin "*sıfat*" dediğidir. Böylece Bâkıllânî kendi açısından varlık ve yokluk dışında üçüncü bir şıkkın imkânsızlığını deklare etmiş olmaktadır. Onun burada özellikle "*şey*" ifadesini kullanması daha önce geçtiği gibi "*mevcûd*" yani "*kendi başına gerçekliği bulunan*" anlamını vurgulamak içindir. Tarifte geçen "*şey*" kavramını Mu'tezile'nin kullandığı "*ma'dûm*" anlamında kullansak bile sonuç değişmez. Çünkü onlar "*ma'dûm*"u da "*varlığı olan şey*" olarak kabul ederler.[60] Bu durumda da hâlin "*şey*"liğinin isbâtı Bakıllanî'nin sıfat dediği hususun isbâtı anlamına gelir. Onun "*Ebû Hâşim'in isbât etmiş olduğu hal, bizim özellikle sıfat olarak isbât ettiğimizdir.*"[61] sözü de bu durumu açıklar mâhiyettedir.

Ancak Cüveynî ve Şehristânî gibi Eş'arî âlimleri onun hal nazariyesini kabul ettiğini ileri sürerler. Cüveynî, Bâkıllânî'nin ahvâl görüşünde bir tereddüd geçirdikten sonra *el-Hidâye* adlı eserinde kabul ettiğini belirtir.[62] Aynı tereddüd halini Şehristânî, hem *Nihâyetü'l-İkdâm*, hem de *el-Milel*'de nakleder.[63] İbn Teymiyye ise tereddüd halini söz konusu etmeksizin onun, hal görüşünü benimsediğini ileri sürer.[64] Bununla birlikte Cüveynî, şöyle bir itirafta da bulunur: "*Kâdî (Bâkıllânî), hâlin nefyi veya isbâtına dair cevabında kesin bir şey söylememiştir. Eserlerinde iki görüşten birini kesin olarak benimsediğini de gör-*

58. *et-Temhîd*, s. 229.
59. *et-Temhîd*, s. 231.
60. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), İskenderiye 1969, s. 642.
61. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. Abdulemir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâgur), Beyrut 1410/1990, I, 108.
62. Cüveynî, *eş-Şâmil*, (nşr. en-Neşşâr), s. 294
63. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, Oxford 1934, s. 131; a. mlf., *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 107.
64. İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I-II, Beyrut, ts. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye., I, 234.

medim. Sanki o, "ahvâl"i bazan kabul, bazan reddetmek sûretiyle her iki yolu da kullanmaktadır. Bu şekilde her iki yolun kurallarını icrâ etmesi, araştırıcının bu her iki yolun da uygulanabilirliğini görmesi içindir."[65]

Bu son ifadeler, "*Bâkıllânî, hâlin isbât ve nefyi konusunda tereddüd etti, ancak isbâtında karar kıldı. Bununla birlikte sıfatları hal olarak değil de, zat ile kâim olan mânâlar olarak isbât etti ve şöyle dedi: Ebû Hâşim'in isbât etmiş olduğu hal, bizim özellikle sıfat olarak isbât ettiğimizdir. Zira O'nun hali isbâtı, sıfatı isbât anlamına gelir.*"[66] şeklinde Şehristânî tarafından nakledilen bu sözlerle birleştirildiğinde, onun Ebû Hâşim'in ortaya koyduğu şekliyle hâli kabul etmediği açıkça görülür. Şehristânî'nin verdiği bilgiler dikkatle incelendiğinde onun söylemek isteği hâli kabul etmek değil, hâli isbât çabasının sıfatları isbât sonucunu doğuracağıdır. Diğer bir deyişle o, Ebû Hâşim'in ortaya koyduğu görüşün, kendi görüşünü desteklediğini söylemek istemektedir. Ancak eserlerinin tamâmının günümüze gelmemiş olması bu konuda kesin bir ifade kullanmayı zorlaştırmaktadır. Yukarıda anılan *el-Hidâye*[67] adlı kitabın günümüze ulaşmaması ve takipçilerinin onun hakkında müteredddid ifadeler kullanması bu zorluğun en önemli sebebidir.

Gelinen noktada sıfatların zâtın yanında bir kadîm gibi görünmesi meselesi halledilmiş değildir. Bâkıllânî'nin verdiği bilgiye göre Mu'tezile zat ile zâtın tavsîfi arasında ayrılığı çağrıştıracak veya îmâ edecek ifadeden uzak durmaya özen göstermişlerdir. Bu hassasiyetlerinden dolayı "*Allah zâtı ile biliyor.*" Demekten kaçınmışlar ve "*Allah atıyla bilendir.*" ifadesini kullanmışlardır. "*Biliyor*" kelimesindeki fiil durumunu Allah'a nisbet edip zâtını hâdis olan fiile konu yapmak istememişlerdir.[68] Bâkıllânî bu hassasiyeti kabul eder ve sıfat konusunda kendilerinin de en az onlar kadar hassas olduğunu ifade etmek için, "*'Allah ilmiyle bilendir.' sözümüzdeki kasdımız, ipin ipe veya cismin cisme irtibatı ve ilişkisi gibi, âlet olan bir ilimle Allah'ın ma'lûmları bilmesi değil, Allah'ın ma'lûmları kendi ilmiyle bilen olmasıdır.*" diye açıklamada bulunur.[69]

---

65. Cüveynî, *eş-Şâmil*, (nşr. en-Neşşâr), s. 629.
66. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 107-108.
67. Cüveynî'nin *el-Hidâye* diye bahsettiği kitabın *Hidâyetü'l-Müsterşidîn fî Usûlü'd-Dîn* olması muhtemeldir. Ne yazık ki, bu kitap henüz bulunamamıştır. Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) kütüphânesinde son derece bozuk bir yazıyla bir musavver yazması bulunmaktadır. Ancak o da sadece kitabın "Nübüvvet" bölümünün mûcizelerle ilgili kısmıdır. Dolayısıyla bu görüşü doğrulayacak bir belge değildir. bkz. Bâkıllânî, *Hidayetü'l-Müsterşidin fi Usûli'd-Din*, İSAM ktp. demirbaş no: 62266, nr. 297.4. BAK.H.
68. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (nşr. Abdulkerim Osman), Kahire 1384/1965, s. 183.
69. *et-Temhîd*, s. 239.

Bu aklî izahlardan sonra Bâkıllânî, sıfatların isbâtı için naklî delil sadedinde şu âyetleri getirir: "*Fakat Allah sana indirdiğini kendi bilgisiyle (ilim) indirdiğine şâhitlik eder.*"[70], "*Bir dişinin gebe kalması ve doğurması, hep O'nun bilgisiyledir (ilim)*"[71], "*Âd kavmi haksız olarak yeryüzünde büyüklük tasladılar. 'Bizden daha kuvvetli kim var?' dediler. Onları yaratan Allah'ın kendilerinden daha kuvvetli olduğunu görmediler mi?*"[72] İlk iki âyette "*ilim*" son âyette ise "*kuvvet*" kelimelerinin meânî sıfat kalıbında kullanılması Sünnî anlayışı destekleyen önemli delillerdir. Bâkıllânî son âyetteki "*kuvvet*" kelimesinin "*kudret*" anlamında olduğunu ileri sürer ve bunu kudret sıfatına delil sayar.[73]

Müteşâbihât hakkında Bâkıllânî sanki bir geçiş dönemi temsilcisi gibidir. O, gazap, rızâ, hub ve buğz gibi bir kısım müteşâbih lafızları diğer sıfatlara ircâ yoluyla te'vîl cihetine giderken "*yedân, aynân ve vech*" gibi sıfatlar konusunda selef gibi davranmaktadır. Delil olarak getirdiği, "*Celâl ve ikrâm sahibi olan Rabbinin 'vech'i kalacaktır.*", "*İki 'yed'imle yarattığıma seni secde etmekten alıkoyan nedir?*" meâlindeki âyetler selef mantalitesi açısından bakıldığında tutarlı ve kuvvetli deliller olarak görülebilir. O, "*Yed kelimesi Arapça'da nimet ve kudret anlamında kullanılmakta olup, buna hem günlük konuşmalardan hem de Arap şiirinden birçok misâl getirilebilir. Âyetlerdeki yed kelimesi de aynı şekilde anlaşılamaz mı?*" sorusuna şöyle cevap verir: "*Allah âyette bir yed değil iki yed (yedeyye) ifadesini kullanmıştır. Sizin ileri sürdüğünüz şekilde te'vîl edersek Allah'ın Âdem'i iki kudretiyle ya da iki nimetiyle yaratmış olduğuna hükmetmemiz gerekir ki, bu Allah için iki kudret isbât etmek anlamına gelir.*"[74] Yukarıda getirilen aklî delil, naklî delilin yanında bir hayli zayıf kalmıştır. Böylesi bir sorunun cevabı bu şekilde olmamalıydı. "*İki el*" (yedan) ifadesinin kullanılması hiçbir zaman iki kudret anlamına gelmez. Bu ancak son derece lafızcı okumalarda söz konusu olabilir. Rızâ ve gazabı olumlu bir gerekçeyle irâde sıfatına ircâ eden anlayışın, burada böylesine bir zayıf akıl yürütmede bulunması şaşırtıcıdır.

Fiilî Sıfatlar: Fiilî sıfatlar kelâm sisteminde Mu'tezile'den Ehl-i Sünnet'e, Eş'arîlerden Mâtüridîlere en çok tartışılan konulardan biridir. Tartışılmasının sebebi fiilin bir kevn (oluş) olması hasebiyle a'râzlardan sayılması, yani ancak bir zamanda bâkî kalması ve sonucunun (mef'ûl/mükevven) hâdis olarak gerçekleşmesidir. Bir zaman dilimi içinde olup-biten fiilin kadîmlikle nitelenmesi söz konusu olamaz. Ayrıca fiilin sonucunda ona bağlı olarak meydana gelen

70. 4/Nisâ, 166.
71. 35/Fâtır, 11.
72. 41/Fussilet, 15.
73. *et-Temhîd*, s. 233.
74. *et-Temhîd*, s. 295-297.

oluşum (mef'ûl/mükevven) sonradan olma (muhdes) bir varlık olması, sebebi konumundaki fiilin de hâdis olacağı değerlendirmesine götürmektedir. Bu mülâhazalarla Mu'tezile a'râzda olduğu gibi geçicilik görüntüsü veren her sıfatı, fiil kategorisine dâhil eder ve sonradan olma varlıklardan sayar.

Bâkıllânî, fiil ile sıfatı birbirinden ayırarak bu sorunu çözme gayretindedir. Ona göre Allah'ın yaratıcı (hâlık), rızık veren (râzık), nimet veren (mun'im) gibi sıfatları başka, bunların fiilleri olan yaratmak, rızık vermek ve nimet vermek şeklindeki ifadeleri başkadır.[75] Birinci grupta yer alanlar kadîm, ikinci gruptakiler ise hâdistir. Sıfat şeklinde geçenlerin kadîm olmasını Allah'ın çeşitli naslarda "*Ben hâlık, râzık ve bâsıtım.*" İfadesine bağlar ve şöyle izah eder: "*Allah hâdis olmayan ezelî kelâmı ile mütekellim olduğuna göre kendisine nisbet ettiği bu sıfatların da kadîm olması gerekir.*"[76] "*Ben hâlık, âdil, mufaddıl ve muhsinim, sözü (kelâmı) Allah'ın zâtî sıfatlarındandır.*"[77] ifadesinden onun, "*kadîm kelâmda bildirilen sıfatların kadim olması*" gibi bir yaklaşımının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu sıfatlar da kadîm kelâm tarafından bildirildiğine göre kadîm olmaları gerekir. Diğer bir deyişle bu sıfatlar, Allah'ın bir sıfatı olan kelâmında geçtiğine göre kadîmlik vasfı kazanmıştır, dolayısıyla, fiilî sıfatlardan değil zâtî sıfatlardan sayılmalıdır.[78]

Yoktan Yaratma

"Yoktan yaratma" bütün bir Sünnî kelâmın vazgeçilmez ilkesidir. Onların bu fikre gitmesinin yegâne sebebi, Allah'ın yanında ikinci bir varlık isbât endişesidir. Zira Allah'ın dışında heyûlâ gibi pasif de olsa bir başka varlık kabul etme, ikinci bir kadîm anlamına gelir. Bu ise Allah'ın kadîm olan ilahlığını zedeler ve tevhîd fikrine aykırı bir durum meydana getirir.[79] Diğer bir tabirle Allah'ın mutlak kudretini koruma endişesi onların Tanrı tasavvurunu belirlemede etkili olmaktadır. Nitekim "cevher-i ferd" fikri de bu kaygı ve amaç doğrultusunda ileri sürülmüştür. Nitekim Eş'arî kelâmcısı olan Teftazanî, "*Cevher-i ferd'in isbâtında, âlemin kıdemi fikrini çağrıştıran felsefecilerin heyûlâ (madde) ve uret (form) anlayışlarından kurtuluş vardır.*"[80] diyerek bu niyet ve kay-

75. *et-Temhîd*, s. 246, 299.
76. *et-Temhîd*, s. 299.
77. *et-Temhîd*, s. 246.
78. *et-Temhîd*, s. 246.
79. *et-Temhîd*, s. 52; Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddin Şahfûr b. Tâhir, *et-Tabsîr fi'd-Dînve Temyîzü'l-Fırkati'n-Nâciye ani'l-Fırak* (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), Beyrut 1403/1983, s. 149-150.
80. Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid* (nşr. Muhammed Adnan Derviş), Dımaşk ts., s. 78.

gının altını çizer. Mu'tezile ile Sünnî kelâmcıların; Gazâlî ile İbn Rüşd'ün arasındaki tartışmanın temel noktasını bu husus oluşturur.

Bâkıllânî, öncelikle "ashâbü'l-heyûlâ" denilen felsefecilerin[81] "*Alemin yaratıcısı (sâniü'l-âlem) tabiatlardan bir tabiat yaratmıştır ve âlem bunun varlığından zorunlu olarak ortaya çıkmıştır.*" iddiâlarını ele alır ve şöyle cevap verir: Ya bu tabiat mevcûddur ya da hiçbir şey olan ma'dûmdur. Hiçbir şey olan ma'dûmda bir fiil bulunması ve bununla âlemi var etmesi mümkün değildir. Mevcûd olma durumunda da bu tabiat ya kadîm olur ya da hâdis olur. Kadîm olması durumunda hâdis olan âlemin ondan neş'et etmesi imkânsızdır, çünkü kadîmden hâdis çıkmaz. Hâdis olması durumunda ise hâdis olan bu tabiatın başka bir tabiat tarafından ihdâs edilmesi gerekir, bu da sonsuza giden bir teselsülün doğması anlamına gelir.[82]

Ayrıca o, felsefecilerin Tanrı'yı âlemin illeti veya gerektirici sebebi anlayışına karşı, "*Allah'ın ezelde kendisinden fiil sâdır olmayan kadîm bir kudrete sahip olması muhal değildir.*" tezini ileri sürer.[83] Zira Allah'ın illet veya gerektirici sebep olması kendisini irâdesinde, kayıtlı ve bağımlı bir duruma getirir, bu da Sünnî anlayışın dilediğini yapan (fâil-i muhtâr) Allah tasavvuruna aykırı düşer. Âlemin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktan (harâret, burûdet, rutûbet, yubûset) ibaret dört tabiatın karışımı ile meydana geldiği iddiâsına karşılık, bunların birer a'râz olduklarını a'râzların ise fâil olmasının imkânsız olduğunu dile getirerek reddeder. Ayrıca zıt a'râzların aynı anda bir mekânda bulunmasının imkânsızlığı prensibinden hareketle, birbirine zıt bu a'râzların bir araya gelip terkip oluşturmalarını da mümkün görmez. Ona göre kendisinden yaratıcı fiil sâdır olacak varlığın, hay, âlim, kâdir ve irâde sahibi olması gerekir, halbuki bu dört a'râzda anılan bu hususlar bulunmamaktadır.[84]

Buna bağlı olarak Mu'tezile'nin bir fiilin başka bir fiili meydana getirmesi anlamındaki dolaylı fiil (tevellüd) tezini, aynı şekilde arkasında bir tabiat görme anlayışını îmâ ettirdiği gerekçesiyle reddeder. Zira bir fiilin başka bir fiili meydana getirdiğini iddiâ etmek o fiilin tabiatında ikinci fiilin bulunduğu çağrışımını uyandırır. Anahtarın dönmesiyle kapının açılması, taşın atılmasıyla camın kırılmasını gibi bir fiilin diğer fiilin sonucu olduğu fikri, içinde hem zorunlu sebep sonuç ilişkisi hem de âlemde Allah'ın irâde ve kudretinden bağımsız bir takım fiillerin gerçekleşeceği düşüncesini barındırır.[85] Ona göre bir fiilden doğduğu iddiâ edilen (tevellüd) fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Zira yaratıcı kudret, fiil ile birlikte olur. Halbuki tevellüdde, meydana getiren fiil önce, meyda-

81. Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, a.g.e, s. 149-150.
82. *et-Temhîd*, s. 53-55.
83. *et-Temhîd*, s. 54-55.
84. *et-Temhîd*, s. 56-57.
85. *et-Temhîd*, s. 63-64.

na gelen fiil ise sonradır. Bu da a'râz olan yaratıcı kudretin iki zamanda birden var olduğu anlamına gelir. Halbuki kudret ne fiilden önce ne de sonra olmalı onunla birlikte bulunmalıdır. Ayrıca bir a'râzın peşi sıra başka bir a'râzın oluşması yaratılmamış olduklarını da göstermez.[86]

Bâkıllânî, bu düşüncesini şu sözleriyle özetlemektedir: "*Yaratan, rızık veren, öldüren, dirilten Allah'tır. Hayır, şer, yok etme ya da var etme Allah'ın yetkisindedir. Hiçbir şey O'nun kudreti ve meşîeti dışında değildir.*"[87] Böyle bir görüş doğal olarak, "*Bu âlem niçin yaratıldı?*" veya "*Allah bu âlemi niçin yarattı?*" gibi soruları gereksiz kılar. Çünkü Allah dilediğini yapan bir tanrı olduğuna göre O'nun fiillerinde gerektirici bir sebep, bir hikmet veya amaç aramak anlamsız hale gelmektedir. Çünkü Allah ihtiyacı olmayan, bir görev ve sorumluğu da bulunmayan bir varlıktır. Aksi takdirde Allah'ı kendimize kıyas etmiş oluruz.[88] Ancak âlemde belli bir düzen ve intizâmın bulunması böyle düşünmenin önünde en büyük engeldir. Eğer Allah dilediğini yapan bir tanrı ise bunun sonucu kaos olması gerekmez mi? Eş'arîlerin yaklaşımı âlem açısından değil Allah açısından olduğundan, öncelikle Allah'ın kudret ve irâdesini sınırlama veya kayıt altına alma gibi bir görüntü verilmesini bütün noksanlıklardan münezzeh, kemâl sıfatlarıyla muttasıf tanrı tasavvuru ile bağdaşır görmüyorlar. Halbuki aynı gerekçeden hareketle Mâtüridîler, Allah'ın her fiilinin bir hikmete dayalı olduğu düşüncesine gitmişlerdir. Onlara göre hikmete dayanmayan iş yapmak kemâl sıfatlarıyla nitelendirilmiş Allah'a yaraşmaz.[89] Eş'arîler alemdeki düzenin "*sürekli yaratma*" sonucu "*adet*" haline gelmesi ile açıklıyorlar. Allah bir a'râzı zaman içerisinde sürekli benzerini yaratarak sanki o a'râzın kesintisiz devam ediyormuş gibi görünmesini sağlar.[90] Bu da âlemde düzenli bir işleyişi temin eder. Aslında bu düzenlilik Allah'ın yaratmasıyladır, yoksa tabiatta yerleşik, değişmez kurallar bulunduğundan değildir. Allah dilerse bu işleyişi kesintiye uğratabilir veya tersine çevirebilir. Bâkıllânî'nin dediği gibi "*Bir şeyi yaratmaya gücü yeten Kadîm o şeyin zıddını veya aksini yaratmaya da güç yetirir.*"[91] Nitekim Allah'ın Peygamberleri desteklemek için verdiği "*mûcize*" bunun en açık delîlidir. O, mûcizeyi "*beşer nezdinde alışılagelmiş (mu'tâd) olan âdetin Allah tarafından bozulması*"[92] şeklinde izah eder. Kur'an'ın mûcizeliği de

86. *et-Temhîd*, 335, 338, 340.
87. *el-İnsâf*, 24-25.
88. *et-Temhîd*, s. 50-51.
89. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, (nşr. Claude Salame), Dımaşk 1990, I, 20.
90. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hairîn*, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 205-206; Mehmet Dağ, "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Samsun 1987, s. 37.
91. Bâkıllânî, *Kitâbü'l-Beyân*, (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut, 1958, s. 21.
92. *et-Temhîd*, s. 20.

"Kur'an nazmının belagat bakımından insan ve cinin alışılagelmiş (adet) kelâmının üstünde"[93] olmasındandır. Buradan âlemdeki düzenliliğin âlemde veya eşyanın özünde bulunan bir sebepten değil, Allah'ın dileğine bağlı olarak gerçekleşen sürekli yaratılıştan ileri geldiği anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle, aslında her şey her an yaratılmaktadır ama biz, adeten sanki eşyanın özünde bir süreklilik ya da düzenlilik varmış gibi algılamaktayız.

İlahî İsimler

Bâkıllânî'ye göre isimler ya "mevcûd, şey, kadîm" gibi zâtın kendisidirler ya da zâtî veya fiilî sıfatların isim versiyonu olan zâta nisbet edilen lafızlardır. Sözgelimi "âlim", ilim sıfatına, "kâdir" ise kudret sıfatına râcî zâtî isimler iken "âdil, muhyî, muhsin" gibi isimler ise fiilî sıfatlara râcî fiilî isimler kategorisinde yer alır. Bâkıllânî isimler arasındaki kategorik farkı dikkate almayan ve Allah'ın veya dışındakilerin isimlerini müsemmâ olarak değerlendiren dostlarını eleştirir ve yukarıda geçtiği gibi isimlerden bir kısmının zâtın kendisini, diğer bir kısmının ise zâtın sıfatlarını ifade ettiğini vurgular. Ancak sonuçta her ne kategoride olursa olsun, ona göre isimler müsemmâya aittir ve ona taalluk eder.[94] Aynı düşünce çizgisine mensup ve çağdaşı olan Abdulkâhir el-Bağdâdî de benzer değerlendirmeler yapar. Ona göre Allah'ın isimleri "şey ve hayy" gibi geçişsiz (lâzım) sadece kendisine işaret edenler ve "âlim, kâdir, mürîd" gibi geçişli (müteaddî) olanlar olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Farklılık Bâkıllânî'nin tasnifte "zâtın aynı" ve "zâta nisbet edilen (zâta zâid)" adlandırmasına karşılık Bağdadî'nin "geçişsiz (lâzım)" ve "geçişli (müteaddî)" adlandırmasını kullanmasıdır.[95]

Allah'ın Görülmesi: Ru'yetullah

Bâkıllânî'nin, *"et-Temhîd"* adlı eserine dünyada Allah'ın görülmesini bir konu olarak ele almaması ve Allah ile Hz. Mûsâ arasında geçen diyalogda, *"Sen beni göremezsin."*[96] hitabının dünyadaki görme ile sınırlı olduğunu söylemesi[97] bu görmeyi kabul etmediği anlamına gelir. Ancak *"el-İnsâf"* adlı eserinde Hz.

93. Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Şerif Sukker), Beyrut 1411/1990, s. 71.
94. *et-Temhîd*, s. 261-262.
95. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 122.
96. 7/A'râf, 143.
97. *et-Temhîd*, s. 306-307.

Peygamber'in Mîrâc'da Allah'ı görüp görmediği meselesinde, İbn Abbas'ın yanında yer alarak, "*Hz. Peygamber'in Mîrâc'da Allah'ı gözüyle gördüğü*" fikrini destekler. Halbuki Hz. Peygamber'i İbn Abbas'tan daha iyi bilen Hz. Âişe'nin, "*Hz. Peygamber Allah'ı gözleriyle değil kalbiyle görmüştür.*" şeklindeki görüşünü dikkate almaz.[98] Bu da iki kitap arasında çelişki bulunduğu izlenimi vermektedir. Ayrıca "*et-Temhîd*"de bu konuyla ilgili olarak sadece bir hadis verirken[99] "*el-İnsâf*"ta birçok hadise yer vermesi[100], hatta nâşirin ifadesiyle "zayıf"[101] hadisleri delil olarak getirmesi bu çelişkiyi biraz daha belirginleştirmektedir. Öte yandan usûle dair eseri "*et-Takrîb ve'l-irşâd*"da delillerin hiyerarşik sıralamasını "*Kitap, sünnet, ef'âl-i Rasûl, haber-i vâhid, icmâ, kıyâs ve sıfatü'l-müftî ve'l-müstefti*"[102] şeklinde yapan müellifin, itikâdî bir konuyu dördüncü dereceye yerleştirdiği bir delil olan haber-i vahid'e dayandırması ilginçtir.

SONUÇ

Hicrî IV. asrın önemli sîmâsı olan Bâkıllânî, hem âlem hem de Allah tasavvuru konularında önemli ve kalıcı fikirler ortaya koymuş, kendisinden sonraki Eş'arî kelâmcıları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bâkıllânî, bir Mu'tezilî düşünce ürünü olan kelâm atomculuğunun Sünnî çevrelerde meşrûlaşmasını temin etmekle kalmayıp aynı zamanda, ayrıntılarda farklı olmakla birlikte bu atom düşüncesinden hareketle Sünnî anlayışa uygun bir âlem tasavvuru geliştirmiştir. Ona göre Âlem tasavvurunu oluşturmada belirleyici öğe "*yoktan yaratıcı tanrı*" fikridir. O, bu fikri destekleyecek şekilde cevherler ve a'râzlardan oluşmuş "*yaratılmış*" kelâmî tabirle "*hâdis/muhdes*" olan bir âlem düşüncesi ortaya koymuştur. Anlık a'râzlarla birlikte bulunan sonlu cevher, hem sonluluğu hem de birleşmeye (terkip) yatkınlığı ifade etmesi bakımından İslâm'ın yaratıcı tanrı tasavvuruna uygun bir nazariyedir. Ancak Bâkıllânî, "*mevcûd*" ve "*ma'dûm*" kavramları konusunda Mu'tezile'den ayrılmış, onların ma'dûmların var olabileceği düşüncesini, "*yoktan yaratma*" düşüncesine aykırı bulduğundan ve bunun aynı zamanda felsefedeki kadîm madde "*heyûlâ*"yı çağrıştırdığından dolayı reddetmiş ve "*ma'dûm her ne kadar bilinen (ma'lûm) ise de ontolojik olarak varlığının söz konusu olamayacağı*" görüşünü ısrarla savunmuştur. Öte yandan o, Varlık, yokluk, cevher, a'râz gibi konuları işlerken devrin-

98. *el-İnsâf*, s. 156.
99. Konuyla ilgili *et-Temhîd*'de "Siz Rabbinizi ayın on dördü gibi göreceksiniz..." şeklindeki âhiretle ilgili meşhur hadisi vermektedir.
100. Bkz. *el-İnsâf*, s. 42-43, 156-161.
101. Bkz. *el-İnsâf*, s. 43. (dipnot).
102. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, I, 310-315.

deki felsefe ve diğer bölge inançlarından ayrıştırmaya, yani Sünnî düşünceye özgü bir anlam yüklemeye özen göstermiştir.

Allah tasavvurunu, kurguladığı âlem tasavvuru üzerine binâ etmiş ve Allah'ın varlığının isbâtını bu esastan hareketle yapmıştır. Ancak o dönemde günümüzde olduğu gibi Tanrı'nın varlığı konusunda ciddî tartışmalar ve ateist hareketler bulunmadığından, "*isbât-ı vâcib*" üzerinde çok fazla durmamış, daha ziyade o dönemin temel tartışma alanı olan "*ilahî sıfatlar*" üzerine yoğunlaşmıştır. Zaten İslâm dışı inançlarla hesaplaşma Mu'tezile döneminde büyük ölçüde gerçekleştiği için Sünnî kelâmcılar, iç hesaplaşmaya yönelmişlerdir. Dolayısıyla bu anlamda Sünnî kelâmın esas muârızı Mu'tezile'dir. Bu bağlamda Sünnî kelâm düşüncesinin oluşmasında Mu'tezilî düşüncenin belirleyici bir rolü oluğunu söylemek gerekir.

Sıfatlar konusunda her ne kadar Eş'arî'nin yolunu takip ediyorsa da, Bâkıllânî'nin bazı sıfatlarda büyük ölçüde Mu'tezile'nin etkisinde kaldığını söylemek mümkündür. Sonraki dönemlerde "*selbî sıfatlar*" olarak kategorize edilen "*vücûd, kıdem, bakâ ve vahdaniyet*" sıfatlarını bağımsız gerçeklikleri olmayan zâtın aynı olan nefsî sıfatlar sayması bunun açık göstergesidir. Bu noktaya ulaşmasındaki temel sâik "Mânâ, mânâ ile kâim olmaz." düsturudur. Buna göre söz konusu sıfatlar bağımsız mânâlar olarak kabul edilirse zâid sıfatların her birinin, bu sıfatları zâid olarak taşıması gerekeceğinden, teselsüle yol açan bir mânâlar zinciri oluşması problemi meydana gelecektir.

Esasen sözü edilen dönemin Sünnî kelâm için bir geçiş dönemi olması yanında, terimleşme sıkıntısıyla birlikte kavramların muhtevâsında kapalılığın da bulunduğu bir devredir. Sünnî kelâmın, eşzamanlı olarak Mu'tezile ve hadisçiler gibi birbirine zıt iki kaynaktan beslenmesi, bu sıkıntı ve kapalılığın temel sebebini oluşturmaktadır. Zira ne üç yüz yıllık bir Mu'tezile geleneğini ne de Peygamber'den bu yana oluşmuş bir selef geleneğini göz ardı etmek mümkündür. Zaten Sünnî kelâm Mu'tezile ve Ehl-i Hadîs'in tıkandığı noktada bir "üçüncü çözüm" olarak ortaya çıkmış olmakla bunlardan birine meyletmesi, varoluş gerekçesini inkâr anlamına gelirdi. Ne var ki, hadisçi kesimin inanç konularını savunmadaki yöntem eksikliği, Sünnî kelâmcıları Mu'tezile'ye tabir câizse muhtaç hale getirmiştir. Nitekim sıfatların tasnîfinden anlam sınırlarının belirlenmesine kadar Mu'tezile'nin bu etkisini Bâkıllânî'de de görmek mümkündür.

Sözgelimi Bakıllanî'nin zâtî sıfatları kadîm gerçeklikler olarak kabul etmesi Mu'tezile'den farklı düşündüğü görüntüsü veriyorsa da, söz konusu sıfatları "yedi" ile sınırlandırıp "gerçekliği bulunan zâta zâid" mânâlar olarak görmesi ve fiilî sıfatları ayrı bir kategori kabul ederek "hâdis" sayması Ehl-i Hadîs kesimi ile ciddî ayrılık noktasını oluşturur. Çünkü Hadisçiler, hiçbir kayıt koymaksızın Kur'an ve Sünnette geçen bütün sıfatları tartışmasız ve yorumsuz kabul etme taraftarıdırlar. Onun sıfatlar konusundaki tavrı bu inanç ile taban ta-

bana zıttır. Mu'tezile'nin sıfatları zâtın aynı kabul edip üçle sınırlandırması ile Eş'arîlerin zâta zâid kabul edip yediyle sınırlandırmaları arasında yorum yapmak ve sınırlandırmak bakımından hiç fark bulunmadığı açıkça görülür. Bundan dolayı olsa gerek, Hanbelî âlim Abbas b. Mansûr es-Seksekî el-Hanbelî (ö. 683/1284), Eş'arîleri sıfat konusunda gerçekte işlevsizliği (ta'tîl) tercih etmekle itham eder.[103]

Öte yandan fiilî sıfatları hâdis kabul etmekle, Bâkıllânî, Ehl-i Hadîs kesiminden tamâmen ayrılır ve Mu'tezile ile paralel bir çizgi benimser. Hatta bu tavrıyla ikinci Sünnî kelâm ekolü olan Mâtüridî kesimden bazı âlimlerin "Mu'tezile ile ittifak etmek" suçlamasına mâruz kalır. Yukarıda geçtiği gibi mevcûd ve ma'dûm anlayışının bir gereği olarak yaratma konusunda bütünüyle Sünnî tez doğrultusunda görüş ortaya koyar ve ısrarla yoktan yaratmanın üzerine vurgu yapar. Aynı vurguyu "Allah'ın görülmesi" konusunda da sergilediğini görmek mümkündür.

İbn Küllâb ile ilk taslağı ortaya konulan Sünnî kelâm binâsı, Eş'arî ile proje safhasına getirilirken Bâkıllânî ile kurumsal yapı olma özelliğini kazanır. Ancak bu yapının deyim yerindeyse harcı her ne kadar selef anlayışından geliyorsa da, plan, proje ve ince malzemesi Mu'tezile'den gelmektedir. Nitekim âlem tasavvurunda kullanılan cevher, a'râz, cisim gibi unsurlar ile Allah'ı ve sıfatlarını isbât ve izahta kullanılan yöntem Mu'tezile orijinlidir. Naslara yaklaşımda özellikle de Kur'an'ı anlama ve yorumlamada Mu'tezile'nin etkisi altında oldukları da açıktır.

İşaret edilen hususlar doğrultusunda genelde Eş'arîliği, özelde bu okulun kurumsal yapıya kavuşmasında büyük emeği geçmiş olan Bâkıllânî'nin düşüncesini her iki taraftan beslenen eklektik bir düşünce olarak nitelemek mümkün görünmektedir.

---

103. Seksekî, *el-Burhân fî Ma'rifeti Akâidi Ehli'l-Edyân,* (nşr. Halil Ahmed İbrahim el-Hâc), Kahire 1400/1980, s. 20.

İSLÂM FELSEFE TARİHİNDE KONYA OKULU

Alparslan Açıkgenç*

İslâm felsefesi tarihi maalesef birçok yönleri ile hâlâ bilinmezliğini korumaktadır. Yapılan her araştırma, düşünce tarihimizin karanlıkta kalmış bir yönünü daha gün ışığına çıkarmaktadır. Üzülerek ifade etmek gerekir ki, felsefe tarihimizin en iyi bilinen dönemleri Müsteşrikler tarafından araştırılan sadece Meşşâî Okulu'nun etkin olduğu dönemlerdir. Ancak geçtiğimiz aşağı yukarı elli yıl içerisinde Louis Massignon, Henry Corbin, Herman Landolt, William Chittick ve James Morris gibi bazı Müsteşriklerin özellikle Tasavvuf Okulu'na ilgi duyması ile İslâm felsefe tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Böylece Müslüman tarihçilerin de ilgisi daha sonraki dönemlere çevrilmiş ve Isfahan Okulu gibi İslâm felsefesinin özgün düşüncesini temsil eden yeni okullar yanında değişik son dönem filozofları daha ayrıntılı olarak bilinmeye başlamıştır.[1] Bu çalışmalara Seyyid Hüseyin Nasr gibi bazı ilim adamları da ka-

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1. Bkz. Louis Massignon. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Fransızcadan çev. Benjamin Clark (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997) ve *Hallâj: Mystic and Martyr, The Passion of al-Hallâj*, Fransızcadan kısaltarak çev. Herbert Mason (Princeton: Princeton University Press, Bollingen-Series, 1994); Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trans. by Ralph Manheim (Princeton: Bollingen Series, 1981) ve *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar 1198*, tercüme eden Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986).

tılmıştır.[2] Böylece son dönemlere doğru İslâm felsefesi tarihi daha iyi bilinme imkânlarına kavuşmuştur. Ancak maalesef Osmanlı dönemi hâlâ çalışmaları bekleyen bir dönem olarak karşımızda durmaktadır. Bunun en güzel örneği tarihimizde gizli kalmış olan bazı düşünce okullarımızın bilinmemesidir. Bunlardan en önemlisi şüphesiz ki Konya Felsefe Okulu'dur.

Bu tezimizi savunurken dayanacağımız bazı temel ilkelere ihtiyaç vardır. Bu ilkeleri önce felsefi düşünce okuluna ölçüt belirlememiz, sonra da hakkında bilgi vermeye çalıştığımız Konya Okulu'na uygulamamız gerekmektedir. Çünkü böyle bir okulun varlığından bildiğim kadarıyla bugüne kadar söz edilmemiştir.[3] İlk defa böyle bir iddiâ ile ortaya atılınca bunun isbatlanması gerekir. Bunun için de bir felsefe okulunun temel özelliklerini ortaya koymamız yerinde olacaktır. Böylece bu özellikler çerçevesinde Konya Okulu'nu belirleyebiliriz.

Genel olarak felsefe tarihinde düşünce okullarına baktığımızda evvel emirde bunların bir kurucusunun olduğunu görürüz. Kurucu bir filozof etrafında toplanan talebeleri bu okulun öğretilerini ve nazariyelerini yayarak kendi takipçileri olan talebelerine de öğreterek devretmişlerdir. Bu şekilde üstad-talebe zinciri halinde oluşan okul iki önemli işlevi icrâ etmiştir: Birincisi, kendi bilim geleneği içerisinde bir bakış açısı oluşturmuş ve yeni bilimsel açılımlara yol açmıştır. İkincisi, kendi medeniyeti içerisinde birçok kurumları ve toplumu kendi öğretileri açısından şekillendirmiştir. Böyle bir felsefe okulunun tarihinde kurucusunun görüşleri devamlı takipçilerin ve talebelerin görüşlerini bastırmıştır. Bu yüzden kurucusundan daha tutarlı ve güçlü bir nazariye ortaya atılsa bile bunlar rağbet görmemiştir veya çok az etkili olabilmişlerdir. Şâyet bir okulun daha sonraki dönemlerinde o okulun kurucusu gücünde bir düşünür çıkmış ve özgün bir sistem içerisinde öğretiler ve nazariyeler geliştirmişse bu düşünür ve takipçileri artık mensub olduğu okuldan ayrılarak tamamen yeni bir okulun kurucusu olmuştur.

Felsefe tarihinde oluşan felsefî okullarda bir düşünce bütünlüğü görülmektedir. Düşünce bütünlüğü ancak bir felsefe sisteminin kurulması ile mümkün-

---

2. Nasr, Seyyed Hossein, Oliver Leaman ile birlikte yay. *History of Islamic Philosophy*, 2 cilt (Tehran: Arayeh Cultural Ins., n.d.), *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, yayına haz. Mehdi Amin Rezavi (Richmond: Curson Press, 1996), tercümesi İnsan Yayınları'ndan çıkmış olan *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Tahran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997) ve *İslam'da Bilim ve Medeniyet* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984).
3. Bu okul hakkında ilk çalışmalarımız Türkçe olarak "Osmanlı Düşüncesinin Tarihsel Çerçevesi: Konya Okulu", başlığı ile şu kitapta derlenmiştir: *Osmanlı'nın İzinde: Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı*, 2 cilt, yayına hazırlayanlar Feridün Emecen, İshak Keskin, Ali Ahmetbeyoğlu (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 85-96. İngilizce olarak yayınlanmış makale için bkz. "The Konya School of Philosophy as a Historical Framework of Ottoman Thought", *Al-Shajarah: Journal of ISTAC*, 17 (2012), 1-23.

dür. Felsefe sistemleri değişik şekillerde kurulabilir veya okulun gelişmesi ile tarihî bir süreçle okulun kendi felsefe sistemi oluşabilir. Sistemdeki bütünlük bir düşünce okulunda esas olan devamlılığı sağlar.

Yani bir düşünce sistemi tarih çerisinde uzun bir süre devam etmezse okul olarak oluşamaz. Devamlılık bir süreç olarak değişik şekillerde olabilir. Meselâ hoca-talebe zinciri şeklinde veya sonraki düşünürleri etkileme şeklinde olabilir. Devamlılıkta en önemli unsur, tarihî süreç içerisinde oluşan gelenektir. Çünkü gelenek oluşturamayan bir düşünürler silsilesini bir arada tutan başka bir unusura ihtiyaç olacaktır. Gelenek oluşursa bu gelenek içerisinde yeni düşünürler yetişecektir.

İslâm felsefesi tarihi çalışırken 1202 yıllarında İbnü'l-Arabî'nin Konya'ya gelmesinden sonra ortaya çıkan bir düşünce sisteminin hemen aşağı yukarı bir yüzyıl içerisinde Mevlânâ düşüncesi açısından yorumlanması ile gelişerek bir bütünlük arz edecek şekilde 1938'de son büyük Mevlevî düşünürü diyebileceğimiz Ahmed Avni Konuk'a kadar devam ettiğini görmekteyiz. Kendisi aynı zamanda semâ yapan ve Mevlevî ayini besteleyen ve İbnü'l-Arabî'nin *Füsûs*'una önemli dört ciltlik şerh yazan bu zat, bu düşünce hareketinin tipik bir örneği olarak karşımızda durmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin fikir yapısını Mevleviyye açısından yorumlamayı esas alan bu hareket sadece Osmanlı dünyasında etkili olmuştur. Bu özelliklere sahip bir düşünce hareketini başka hiçbir yerde bulamıyoruz. Bu durumda diyebiliriz ki, bu yeni düşünce sistemi tamâmen farklı bir okuldur. Bu okulun farklılığını belirleyebilmek için ne yapmalıyız?

Şurası bilinmelidir ki, bir okulun kimlik oluşturabilmesi ve belirlenebilmesi için bir isme ihtiyacı vardır. Bu isim çeşitli şekillerde oluşabilir. Bazen umûmî bir okul altında başka bir okul ortaya çıkabilir. Meselâ Meşşâî Okulu'ndan Molla Sadrâ'nın kurduğu Vucûdiyye Okulu'nun çıkması gibi. Bu hususu dikkate aldığımızda Osmanlı dünyasında etkili olan ve İbnü'l-Arabî'nin fikir yapısını Mevlevî düşüncesi açısından, özelikle de *Mesnevî*'yi esas alarak yorumlayan bu harekete, doğduğu ve geliştiği yeri dikkate alarak "Konya Okulu" diyebiliriz. İslâm felsefesinde Konya Okulu diye bir okuldan söz edilmemesinin sebebi, son dönem düşünce tarihimizin sınıflandırmalarla ayrıntılı bir şekilde ele alınmamış olmasındandır. Bunlar son zamanlarda yapılmaya başlandığı için yavaş yavaş ortaya çıkacaktır. Her okulun bir kurucusu veya bazen birkaç kurucusu olabilir. Konya Okulu'nun kurucusu olarak ilk bakışta İbn Arabi'yi gösterebiliriz. Bazan bir kurucudan sonra gelen güçlü düşünürler okulun akım yönünü değiştirebilirler. Konya Okulu'nda Sadreddîn-i Konevî diğer bir önemli düşünürdür. Ancak Mevlânâ hazretleri bu okulun akış yönünü biraz değiştirmiş ve aşırı felsefî yönelimden daha "derûnî" diyebileceğimiz bir yöne çekmiştir. O halde bizce bu üç düşünürün Konya Okulu'nun kurucuları olarak düşünülmesi daha doğrudur. Şimdi bu okulun kısa bir tarihini vermeye çalışarak na-

sıl doğduğunu ve geliştiğini ele alalım. Bu kısa değerlendirmemiz içerisinde ayrıca Konya Okulu'nun fikir ve öğretilerine de kısaca işaret etmeye çalışacağız.

Konya Okulu, Selçuklu döneminde kurulduğu için özellikle Osmanlı düşünce ve kültürünü neredeyse tamâmen etkisi altında tutmuştur. İsmâil Ankaravî gibi takipçilerini saymak yanında İsmâil Hakkı Bursalı ve Avni Konuk gibi son dönem takipçileri bile sayılabilir. Burada Konya Okulu denirken bu okul mensuplarının mutlakâ Konya'da olmaları gerekmez. Konya'dan kaynaklanıp en büyük düşünürlerinin buradan gelmesinden dolayı buna bu adı verebiliriz. Diğer bir sorun da bu okula Konya Okulu değil "Vahdet-i Vücûd Okulu zaten denmektedir." diye itiraz edilebilir. Bu doğrudur, çünkü Konya Okulu Vahdet-i Vücûd Okulu'ndan doğmuştur. Yukarıda bunun mümkün olabileceğini söylemiştik. Ancak Vahdet-i Vücûd Okulu'ndan ayrıldıktan sonra aralarında önemli farklılıklar oluşmuştur. Buna örnek olarak Vahdetü'l-Vucûdun Molla Sadrâ vâsıtasıyla Vücûdiyye açılımını ve Maley dünyasındaki Hamza Fansûrî vâsıtasıyla oluşan varoluşçu açılımlarını verebiliriz. Konya Okulu da bunun başka bir açılımı olup tamâmen *Mesnevî* açısından yeni bir yoruma tâbi tutulması ile doğmuştur. Umûmiyetle biz Mevlânâ'yı Vahdet-i Vücûd mesleğinde bir düşünür olarak ele almayız. Bunun en önemli sebebi Vahdet-i Vucûdun temsilcisi olarak bilinen İbnü'l-Arabî'nin, tasavvuf düşüncesinde yöntem olarak "te'vîl" yolunu seçmiş ve Mevlânâ'nın da "temsil" yöntemini benimsemiş olmasıdır. Bu iki yöntem arasındaki farkı aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Ancak şunu hemen belirtelim ki, Konya Okulu İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ düşüncesini birleştirerek bir felsefe sistemi kurduğuna göre bu iki yöntemin uyumlu bir şekilde Konya Okulu'nda felsefî bir terkîbini bulmamız gerekir. Zaten bu okulun en önemli özelliği gerçekten bu büyük başarısıdır; te'vîl ve temsil birleşerek gâyet uyumlu bir yöntem geliştirilmiştir. Konya Okulu'nun bu büyük başarısını gerçekleştiren düşünür İsmâil Ankaravî'dir. Bilindiği gibi Ankaravî, İbnü'l-Arabî ve Suhreverdî geleneğinde yetişmiş ancak Mevlânâ'ya intisâbından sonra onun çok etkisinde kalarak temsil yöntemini de elde etmiştir. Daha önce elde ettiği te'vîl yönteminin böylece temsil ile uyumlu bir terkîbini oluşturma başarısını göstermiştir. Bunun en güzel uygulamasını da *Mişkâtu'l-Envâr* adlı eserinde Gazâlî'yi yetersiz gördüğü için eleştirerek Nur âyetinin yeni bir tefsirini yaptığı *Misbâhu'l-Esrâr* adlı eserinde yapmıştır.[4]

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (1165–1240), Konya Okulu'nun ilk önemli fikir babasıdır. Sadreddîn-i Konevî'nin babası Mecdüddîn İshak ile Hac'da tanıştığı söyle-

4. Bkz. Bilal Kuşpınar, *The Lamp of Mysteries (Misbāh al-Asrār): A Commentary on the Light-Verse of the Qur'an: Arabic text critically edited, translated, and annotated* (Oxford: Anqa Publishing, 2012).

nir.[5] Sonra birlikte Bağdad'dan Urfa, Diyarbakır, Sivas ve Malatya'ya geldi (1202). Sonra I. Gıyâseddîn Keyhüsrev, Mecduddîn İshak'ı Konya'ya davet edince onunla Konya'ya geçti. Sonra Mecdüddîn İshak ölünce onun vasiyetiyle, dul kalan hanımıyla evlendi. Mecdüddîn'in oğlu Sadreddîn Konevî'yi, mânevî evlat ve talebe kabul ederek onun yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır. İbnü'l-Arabî'nin Konya Okulu'na temel alınan görüşlerini kısaca özetlemek yerinde olacaktır.

Varlık Öğretisi: Âlemdeki her şeyin kaynağı olan tek bir Mutlak Vücut (varlık) vardır; o da saf varlık (vucûd-ı mahz) olan Allah'tır. Diğer bütün mevcûdât bu vücûd-ı mahz'ın değişik mertebelerde görünen tezâhürleri ve taayyünleridir. Onun için gerçek vucûd Hakk'tır. Eşyâ ise onun tecellîleridir. Mutlak vücûdun mâhiyeti aslâ bilinemez. Ancak O'nun iki vechesi vardır: Ehadiyyet vechesi ki, bu yanıyla Allah tamâmen sır'dır, gayblar gaybıdır. İkincisi vâhidiyyet vechesi ki, bu yönüyle O'na, Kur'an'da Rab, Hâlık ve Ma'bûd denmektedir.

Vâhidiyyet cihetiyle varlıkları yarattığında çokluk ve farklılık oluşur. Burada Hakk'ın tezâhürü zatı itibariyle olmadığından Vücûd-ı Mutlak'ta kesret olmaz ve vucûd vahdet olarak kalır. Ama sıfatları cihetiyle kesret olduğundan mevcûdât âlemi tezâhür eder. Bu mevcutlara, "vücûd" kavramı kullanılamaz çünkü hakikat cihetiyle bunlar var değildir, ancak Zât-ı Akdes'e olan râbıtalarıyla var oldukları anlaşılır ve bu cihetle onlara ancak "mevcûd" denebilir. Bu açıdan bunlardaki varlık ancak "vucûd-ı îtibârî" olur.

İbnü'l-Arabî'ye göre Vucûd-ı Mutlak'ın taayyünât ile tecellîsinde oluşan varlık mertebeleri ortaya çıkar. Bunlar da dikkate alınırsa varlık en genel anlamda üçe ayrılır: Vucûd lizâtihî (kendinde Varlık); vücûd-ı mutlak ve Mevcûd-ı bi'llah, yani varlığı Allah ile kâim olan varlıklar ki bunlar da arş, kürsî, semâvât-ı ûlâ, arz ve içindekilerdir. İbnü'l-Arabî'nin heyûlâ, ilk madde, cinsu'l-ecnâs, esmâ-i ilâhiyeye, hakîkat-ı Muhammediyye gibi birçok kavramlarla işaret ettiği varlık tezâhürüdür. Bütün şehâdet âlemi bu şekilde tezâhür etmiştir.

Bu her üç mertebe de çeşitli taayyünlerle değişik tabakalara ayrılarak İbnü'l-Arabî'nin ontolojisini oluşturur. Bu mertebeler tek tek ayrıntılı ele alınırsa onun âlem tasavvurunun (kozmolojisinin) ana hatları belirginleşir. Bu varlık âlemleri daha sonra geliştirilerek Osmanlı döneminin tasavvuf felsefesini oluşturmuştur. Önemine binâen burada sadece yedi tabakada oluşan tecellîleri Ahmed Avni Konuk'un sistemine dayanarak şöyle zikredebiliriz:

Lâteayyün mertebesi; kenz-i mahfî veya mutlak vücûddur. Buradaki "kenz-i mahfî" tabirini İbnü'l-Arabî'nin şu hadisten aldığı açıktır: "*Kuntu kenzen mahfîyyen; fe-khalektu'l-khalke li-ye'rifunî*".

---

5. William Chittick. "Ibn al-'Arabi", maddesi, *EI (The Encyclopedia of Islam)*, Leiden, 2. baskı.

Taayyün-i evvel; âlem-i ceberûttur, kudret bölgesidir, hakâkat-ı Muhammediyye bu mertebede tezâhür eder.

Taayyün-i sâni; âlem-i emir olan bu mertebede isim ve sıfatlar a'yân-ı sâbite ile tezâhür eder. Diğer bir deyişle varlıkların ilmen belirginleştiği mertebedir.

Ervâh mertebesi; âlem-i gaybdır. Âlem-i melekût da denir. Tüm eşyânın bir varlık modu aldığı ilk adımdır.

Âlem-i misâl, mevcutların misalî varlık büründüğü varlık mertebesidir.

Âlem-i şehâdet, eşyânın sûret giydiği kevn ü fesâd, yani oluş-çöküş dünyasıdır.

Mertebe-i insân, O'nun ihsân anlayışını özetleyen bu varlık mertebesi, insân-ı kâmil ile son bulur.

Bütün bu mertebelerde hakîkî varlık sadece Allah olduğundan gerçek anlamda tek bir varlık vardır. Diğerleri ise sadece O'nun taayyünâtı ile oluşan mevcûdâttır, varlık değillerdir. Bu da onun Vahdet-i Vucûd olarak adlandırılan öğretisinin esâsıdır. Vahdet-i Vücûd bu açıdan bütün mevcûdâtı Hakk'a, yani Mutlak varlığa tâbi tutarak, Mutlak varlığı mevcûdâta tâbi tutmaya çalışan Panteizm'den ayrılmaktadır.[6]

Konya Okulu'nda esas alınan diğer önemli bir görüş de onların felsefe yöntemlerini belirleyen özellikle tasavvuftaki seyr-i sülûk anlayışıdır. Buna göre varlık mertebelerinin bilgisini elde etme her bir mertebenin özelliğine tâbi olmasıdır. Bu durumda Hakk'ın bilgisi yaşantı yoluyla seyr ü sülûk sayesinde elde dilebilir. Bu da mânevî bir yolculuktur ve bu yolda yürürken keşifle elde edilir. Seyr ü sülûk ile kazanılan bilgi marifettir, yöntemi ise irfandır. Felsefe ve kelâmın yöntemi ise cedeldir. Muhakkik dediği irfan sahibi mutasavvıflar nebevî yolu kullanarak riyâzet, nefis muhâsebesi ve halvetle kalplerini saflaştırıp ulvî âlemde vâridâtla ilhâma mazhar olmuşlardır. Akıl yoluyla giden filozof ve mütekellimler ise kendi düşüncelerine dayanıp sistemli akıl yürütme ile bilgi elde etmeye çalışmışlardır. Bu yöntem varlık âlemlerinden âlem-i şehâdet için geçerli olabilir ama yukarıda zikredilen yedi varlık mertebesi dikkate alındığında bu sadece hakîkî ilmin yedide biri eder. Demek ki- onların bilgisi çok eksiktir.

İbnü'l-Arabî'ye göre ilm-i hakîkî ancak keşif ilimleriyle elde edilir. Bu da tecellî ile mümkündür. Tecellî ise "meclâda kendisine tecellî olunan kimseye Hakk'ın zâhir olmasından ibarettir."[7] En yüksek mertebede varlığın gerçek bilgisi bir sırdır ve bu sır sadece bu makama çıkabilen kimseye keşifle mâlum olur.

---

6. Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX: 527.
7. Mahmut Erol Kılıç, *a.g.m. DİA*, XX:509.

Bu yüzden tasavvufta yaygın olan bir söz dile getirilmektedir: "*Sudûru'l-ahrâr kubûru'l-esrâr.*" (muhakkiklerin göğüsleri sırların kabirleridir.)[8]

İbnü'l-Arabî'nin Konya'da dört yıl kadar kaldığı tahmin edilmektededir.[9] Bu süre zarfında şüphesiz ki, bu görüşleri özellikle talebesi Sadreddîn Konevî tarafından burada yayılmıştır. Buna geçmeden önce Konya Okulu'na şekil veren diğer bir mutasavvıftan söz etmek gerekir. Bu da artık bugün Konya'nın kimliği haline gelen Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî'dir (1207-1273). Bilindiği gibi Mevlânâ Belh'te doğmuştur. Ailesi Anadolu'ya göç ettikten sonra birçok değişik yerlerde kalmışlardır; ancak onu asıl çeken yer Konya'dır. Yaklaşık 1228'de ailesi ile Konya'ya gelip yerleşen Mevlânâ Hazretlerinin bu sırada Konya'da yer eden İbnü'l-Arabî düşüncesinden etkilenmemiş olması düşünülemez. Ancak Mevlânâ, İbnü'l-Arabî gibi keşiflerini (keşfiyyâtını) nesirle kaleme almamıştır. Bir cihetle nesir, düşünürü felsefî yöntem olan akıl yürütmeye sevk ettiğinden şiirsel söylemi tercih etmiştir. Onun için Mevlânâ'nın düşüncesini İbnü'l-Arabî gibi felsefî bir söyleme dökmek çok güçtür. Bu yüzden de İbnü'l-Arabî'nin etkisini Mevlânâ düşüncesinde ortaya koymak çok zordur. Bizim asıl üzerinde durmak istediğimiz Sadreddîn-i Konevî'nin asıl Konya Okulu'nun kurucusu olarak gündeme gelmesidir. Bunu yapabilmek için de bir İbnü'l-Arabî-Mevlânâ sentezine ihtiyaç vardır. Bu durumda Mevlânâ'nın Konevî'ye etkisinin ne düzeyde olduğunu araştırmak gerekir ki, Mevlânâ ile İbnü'l-Arabî'nin fikri izdivâcı, Konya Okulu'nun öğretisel yapısını teşkîl ettiğini bir derece ortaya koyacaktır.

Şunu hemen belirtelim ki, Mevlânâ felsefeyi eleştirir; çünkü felsefe Zât ve sıfatlar gibi ilâhî sırların menbaı olan gayba ait konuları akıl yolu ile bulmaya çalışır ve bu sırları çözeceğini sanır. Hâlbuki akıl bu hususta çok yetersizdir. Ma'rifetullah sadece aşk ile elde edilebilir. Aşk ilâhî ma'rifetin yoludur ve bu yol akıldan değil, kalpten geçmektedir. Onun için aşk, yaşanan bir olgudur; hâlbuki akıl soyut düşüncenin hayata geçmeden kavramlarda kalmış halidir. Bu açıdan Mevlânâ'nın yöntemi, çoklu teşbîh ile hakikate ulaşmaktır ki, bunu yukarıda "temsil" olarak adlandırdık. Temsil benzetme yoluyla hakikatin simgelerle akla yakınlaştırılmasından ibarettir. Bu yakınlaştırmayı sağlayan ise temsilde anlatılan hikâyenin kinâyelerinde yatmaktadır. Bu açıdan Mevlânâ en temel eseri olan *Mesnevî*'de "temsîlî hikâyeler" anlatarak olaylar ve nesnelerin birer simge olarak hakikatte neyi temsil ettiğini açıklayıp mânâ âleminin ilmini öğretmek ister. Meselâ, papağan ile tüccar hikâyesinde olduğu gibi. Kısaca bu hikâye ile Mevlânâ'nın temsil yöntemini açıklamaya çalışalım.

---

8. Ebu Hamid el-Gazalî. *Mişkâtu'l-Envâr*, yayınlayan Abu'l-'Ula 'Afifi, (Kahire: al-Dar al-Kavmiyye, 1964).
9. Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabi", *DİA*, XX: 513.

Bir tüccarın çok sevdiği bir papağanı vardı. Bir gün tüccar mal getirmek için Hindistan'a gitmek üzere yol hazırlığı yaparken kölelerinin, câriyelerinin her birine ayrı ayrıHindistan'dan ne istediklerini sordu.Herkes bir şeyler istiyordu. Tüccar nihâyet papağanına da sordu: "Ey güzel kuşum sana ne getireyim, sen Hindistan'dan ne istersin?" dedi. Papağan:"Oradaki papağanları görünce benden selâm söyle ve benim hâlimi anlat yeter; şu kafeste nasıl hapsedildiğimi, onlar serbestçe ağaçlıklarda kayalıklarda dolaşırken benim gurbet ellerde kafeslerde nasıl çile doldurduğumu anlat. Hiç değilse bir seher vakti ben garibi de hatırlasınlar, böylece ben de biraz mutlu olayım; başka bir şey istemem." dedi.Nihâyet tüccar yola koyuldu. Hindistan'a vardığında kayalıklara konmuş bir kaç papağan gördü. Onlara biraz yaklaşınca durup seslendi: "Benim bir papağanım var size selâm söyledi." dedikten sonra papağanının söylediklerini aktardı. Tüccar sözlerini bitirir bitirmez o papağanlardan biri titredi, nefesi kesildi, düşüp öldü.Tüccar sözlerinden dolayı bin pişman oldu: "Ben ne yaptım, bu zavallı kuşun ölümüne sebep oldum. Gâlibâ bu benim zavallı kuşumun bir yakını, candan seveni olsa gerek," diye düşündü.Bir zaman sonra tüccar alış verişini bitirip memleketine döndü. Herkesin istediğini bir bir verdi. Papağanı kafesinde bu olanları seyrediyordu. Sonunda dayanamayıp tüccara sordu:"-Benim istediğim nerede, papağanları, arkadaşlarımı gördün mü? Ne gördünse bana anlat, beni de mutlu et." dedi. Tüccar kuşunun üzüleceğini düşünerek önce olanları anlatmak istemedi. "Ey güzel kuşum, anlatmasam daha iyi olur. Çünkü hâlâ o saçma sapan haberi götürerek yaptığım câhilliğe yanmaktayım." dedi. Ancak papağan ısrar edince istemeyerek de olsa olan bitenleri anlatmak zorunda kaldı. Tüccarı dinleyen papağan kafesin içinde titredi, hareketsiz kaldı ve biraz sonra düşüp öldü. Tüccarın neredeyse aklı başından gitti, ağlayıp sızlamaya başladı. Epeyce ağlayıp üzülen tüccar kuşuna ağıtlar yaktı. Sonunda ölü papağanı kafesten çıkarıp pencerenin kenarına getirdi. Oraya bırakır bırakmaz papağan hemen canlanıp uçtu bahçedeki bir ağacın yüksek dalına kondu. Tüccar buna şaşıp kaldı: "Ey güzel kuş bu ne haldir, anlat bana; bu hileyi nasıl öğrendin beni kandırdın?" diye sordu.Papağan da ona şu cevabı verdi:"-Hindistan'daki kuş bana hal diliyle bir mesaj gönderdi ve dedi ki: 'Seni böyle kafese mahkûm eden diri oluşun ve güzel ötüşündür. Sağ oldukça sana hürriyet yok. O halde ölmüş gibi davran ki bu hapisten seni çıkarsınlar.' Ben de bu tavsiyeyi dinledim ve gördüğün gibi kafesten kurtuldum."[10]

Dikkat edilirse burada çoklu bir benzetme ve çoklu simgeler vardır: güzel sesli papağan, kafes ve kafeste hapis olma durumu, ölme ve böylece asıl dirilme gibi anlatımlar tamâmen temsîlî anlatımlardır. Papağan, insanı; kafes, in-

10. Mesnevi, c. I, beyit: 1547-1648. Semazen sitesinden uyarlanmıştır. Alındığı tarih 31.03.2014: http://www.semazen.net/yazar_yazi.php?id=346.

san bedenini ve kafeste hapis olma ruhun bedende hapsedilmesini; ölme, sadece bedenin ölümünü ve böylece asıl dirilme de ölümden sonra kazanılan ebedî hayatı temsil etmektedir. Bu dünya hayatı hapiste kalmış papağana benzemektedir. İnsan ölmedikten sonra bu hapisten kurtulamaz; o halde ölüm yok olma değil asıl dirilmedir. İnsanın asıl varlığına dönmesidir. Onun için Mevlânâ "Öl ki, dirilesin." demektedir. Görüldüğü gibi, temsîlî anlatım çoklu benzetme ile olay ve nesneleri sembol olarak kullanarak temsil ettikleri hakikati akla yakınlaştırmaktan ibarettir. Bu simgelerin anlattığı hakikat felsefî yöntemle anlatılınca pek etkisi olmaz ve hakikati saptırabilir. Çünkü felsefî anlatım soyut ve kavramsaldır. Bu yüzden hakikati saptırabilir. Hakikat Kur'an ve dinî anlatımdadır ki bunlara en uygun yöntem temsil yöntemidir. Dikkat edilirse burada te'vîl gibi sadece tek bir teşbih kullanılmamıştır. Te'vîl, elbette ki temsilde de vardır; ancak temsîlî anlatım te'vîlde olduğu gibi tekli sembolle hareket etmediğinden daha zengin bir anlatıma sahiptir. Te'vîle örnek olarak İbnü'l-Arabî'nin esmâ-i hüsnânın tecellîsini açıklamak için verdiği güneş simgesi gösterilebilir. Güneşten ışığın çıkıp veya akıp yayılması gibi Allah'ın isimleri de bu âlemde tecellî ettikçe varlıklar yaratılmış olur. Burada birebir benzetme olduğundan tekli bir teşbihle Esmâ'nın tecelliyâtı açıklanmaktadır. Dikkat edilirse hâlâ burada soyut bir anlatım söz konusudur. Onun için te'vîl, felsefî yaklaşıma temsilden daha yakındır ve zannedersem Mevlânâ hazretleri bu yüzden te'vîli, temsilde simgelerin yorumunda sadece bir açıklama yöntemi olarak kullanılmasını tasdîk eder. Onun için gaybın hakikatini ararken te'vîl yerine temsil kullanır.

Temsîlî yaklaşımda hakikatin iki varoluş boyutu ortaya çıkmaktadır: Sûret ve mânâ. Sûret, görünüşten ibarettir, bu yüzden hakikati temsil etmez; mânâ ise asıl ve öz olduğundan hakikati temsil eder, ancak dışa sûret olarak yansır. Ancak nihâî mânâ sadece Allah tarafından bilinir. Bu âlem-i şehâdet tamâmen görüntü ve sûretlerden oluşmaktadır. Bu açıdan hakikati örten bir perde gibidir. Ancak bu perde şeffaftır, arkasını ve hakîkî mânâsını ancak dikkat edilirse gösterir. O halde, iki boyutta tecellî eden tek bir hakikat vardır. Bu hakikat iki boyutu birleştirecek şekilde mertebeleşmektedir. İslâm bilim geleneğinde *merâtibu'l-vücûd* olarak bilinen bu mertebelerin bilgisi de aynı şekilde bir merâtib üzere terettüb etmektedir. İlk önce doğrudan sûretin bilgisi gelir ki, buna Mevlânâ, "ilm-i ebdân" demektedir. Bu mertebedeki bilgide etkin olan duyu organlarıdır. İkincisi mânânın bilgisidir ki, buna, "ilm-i edyân"(dinlerin ilimleri) diyoruz. Burada etkin olan bilgi yetenekleri kalp ve ruhtur. Akıl ise bunları birleştirip ayrıştıran ve dile döken bir yetidir. Bu durumda bilgi kuvvelerimizi dört sınıfta toplayabiliriz: Duyular; kalp, ruh ve akıl. Bunlarda sadece akıl sınırlarını aşmaya çalışıp kalp ve ruhun da yetki dairelerine girmek ister. Bunu önlemenin yolu tasavvuf ile nefsin ve aklın terbiye edilmesidir.

Dikkatli bir inceleme ile Mevlânâ'nın ontolojisinde üç varlık alanı tesbît edebiliriz: Birincisi, tasavvuf düşüncesinde Konya Okulu'nun daha sonraki dönemlerinde "gaybu'l-guyûb" olarak adlandırılan Zât, yani Ehadiyet, Ferdiyet alanı. Bu varlık sadece Allah'ın Zâtına aittir, hiç bir şekilde bilinemez. İkincisi ise, gayb âlemidir. Buna "mânâ âlemi" de diyebiliriz. Üçüncüsü de maddî âlemin bulunduğu şehâdet âlemidir. Sûretlerin, yani görüntülerin bulunduğu varlık alanı burasıdır. Sûretlerin anlamı ve hakikati mânâ âlemindedir. Gaybu'l-Guyûb'un bilgisi bize sadece din vâsıtasıyla verilir. Onun için Kur'an ve hadislere dayanarak Allah'ın zât ve sıfatlarını biliyoruz. Zâtın tecellîsinin bu isim ve sıfatlarla olduğunu da buradan biliyoruz. Tecellînin başladığı âlem gayb âlemidir, bu âleme kalp ve ruhları ile nüfûz edebilen büyük zatlar bize bilgi verebilir. Tecellî ile varlıklar yaratılır ve bütün âlemlerde bir hareket meydana gelir. Bu hareket tekâmüldür. Şehâdet âlemine baktığımızda bu tekâmülü rahatça görebiliriz; toprak, su, hava ve ateşten başlayan oluşum basit minerallerden mercan ve benzeri varlıklara kadar uzanır; buradan bitkilere, hayvanlara ve insanlara kadar ulaşır. İnsan ise mânâ âlemine uzanmak için yaratılmıştır. Gayesi bu yükseliş olmalıdır.

Mevlânâ'ya göre, kâinatı âlem-i ekber olarak alırsak bu haliyle insan, âlemin küçülmüş bir şeklidir. Tasavvuf düşüncesinde bu âlem-i musaggar olarak insanı belirlemektedir. Nasıl ki âlem, maddeden minerallere, bitkilere, hayvanlara, insan ve meleklere kadar uzanmaktadır, aynı şekilde insan da mâhiyeti itibariyle bedeninden nefs-i levvâmesine, ruhuna, aklına ve sırrına kadar uzanmaktadır. İnsanın bu her bir yönü kâinâtın her bir varlık düzeyine tekâbül etmektedir. Bu şekilde âlemdeki mânevî tekâmül silsilesi insanla devam ederek ulûhiyet dairesine kadar uzanmaktadır. Ancak her insan bu mertebeye kadar ulaşamaz. Herkes kâbiliyeti ve tekâmül uğrunda verdiği ubûdiyet mücâdelesi ile ulaşabildiği makama kadar yürür. Mevlânâ'ya göre bunu başarmanın sırrı aşktır. Onun için bütün eserlerinde vurgu, bu tür bir yaşantı üzerine kurulmuştur. Ancak aşk, mecâzî ve hakîkî olmak üzere iki sınıfta toplanır. Mecâzî aşk geçici ve fânî olan varlıklara olan sevgi bağıdır. Böyle bir bağlılığın hiçbir değeri yoktur. Çünkü sevgi ile bağlanılan şeyler fânî olduğundan gelip geçicidir; dolayısıyla bunlara olan aşk da gelip geçici olur. Onun için Mevlânâ der ki, "Hangi güzel var ki, çirkinleşmemiştir." Hâlbuki hakîkî aşk kalıcı olandır. Böyle aşk sadece kalıcı olan tek bir varlığı mahbûb olarak seçer. O halde aşk-ı hakîkî sadece Allah'a olan ve "muhabbetullah" olarak ifade edilen aşktır. Muhabbetullah sade bir sevgi olarak ifade edilemez; onun ifade ediliş tarzı Mevlânâ'da gerçek yerini şu söylemlerde bulmaktadır: "Aşk ilâhî denizin gemisidir." "Aşk ehli Allah'ı düşününce kendinden geçer. Eşek ise arpa suyunu içince kendini kaybeder." "Kimin aşka meyli yoksa o kanatsız bir kuş gibidir; vah o kimseye." "Altın ne, inci ne, mercan ne ki, sevgiliye fedâ edilmedikten sonra." "Aşk helâl lokmadan doğar."

Bu açıklamalar da gösteriyor ki, tasavvuftaki hâlî yaşantı kavramlarla açık olarak ifade edilememektedir; bunların bizzat yaşanması lâzımdır ki, asıl hakikatleri insanın içine doğsun. Dışarıdan bakan sadece kuru bir sevgi görebilir, asıl aşkın tadını tatmadıktan sonra alamaz. Bu vurguyu daha sonraki Konya Okulu mensuplarının hepsinde görmekteyiz.

Şimdi biraz da Konya Okulu'nun fikir kaynaklarından olan Konevî üzerinde kısaca duralım.

Sadreddîn-i Konevî'nin İbnü'l-Arabî ile Mevlânâ arasında az da olsa bir bağ kurduğunu söyleyebiliriz. Bu bağ ile artık Konya Okulu fikri tekâmülünü tamamlayıp tam bir felsefe okulu olarak İslâm düşünce hayatında yerini almıştır. Konevî, Mevlânâ'nın yaşıtıdır. İkisi de 1207'de doğmuştur. İkisi de hayatlarının büyük bir kısmını Konya'da vefatlarına kadar sürdürmüşlerdir. İkisinin de birbirini çok iyi bildiğini, sohbet ettiklerini ve birbirlerine saygı duyduklarını biliyoruz. Hatta Mevlânâ'nın cenaze namazını Sadreddîn-i Konevî'nin kıldırmasını vasiyet ettiği söylenmektedir. Namazdan sonra konuşmasına Konevî şu sözlerle başlamıştır: "*Bismillah mâliku mulûki'l-muhakkikîn şeyhulislâm fi'l-âlemîn.*"[11]

Şöyle bir fıkra da nakledilir: Çelebi Hüsameddîn bir gün Mevlânâ'dan Şeyh Sadreddîn'in hadis ilminde muhakkik mi yoksa mukallit mi olduğunu sorar. Mevlânâ mukallit olduğunu söyler.[12] Bu cevabın altında yatan hikmeti Konevî'nin yönteminde aramak gerekir. Zira Konevî, kendi üstadı İbnü'l-Arabî gibi ma'rifet yöntemini eserlerinde hakkıyla uygulamamıştı. Ehl-i hal ve zevkin mezhebini bir ölçüde terk etmiş kendini felsefî yöntemle İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini mantıklı bir silsile içerisinde sistemleştirmeye vermişti. Kaynaklarda nakledilen bu tür olaylara bakılırsa Mevlânâ ile Konevî arasındaki ilişki tam olarak anlaşılmamaktadır. Ancak Konevî'nin tasavvuf yaklaşımını terk etmemesine rağmen biraz daha felsefî olan bu yaklaşımından Mevlânâ'nın rahatsız olduğunu söyleyebiliriz. Konya Okulu açısından önem arz eden bu konunun ayrıntılı bir şekilde incelenip ortaya konması gerekir ki, Konya Okulu'nun ortaya çıkış tarihi tam olarak anlaşılabilsin.

Bu sorunlu konular listemize aslında İbnü'l-Arabî ile Mevlânâ arasındaki ilişkiyi de eklemeliyiz.

Her ne kadar Mevlânâ, Konevî'nın yöntemine karşı çıksa da bu sistemdeki yaklaşımla hem Mevlânâ'nın bazı düşünceleri hem de İbnü'l-Arabî'nin bütün irfânî hikmeti daha sonraki İslâm düşüncesinde kökleşmiştir. Şurası bir gerçektir ki sistemli olmayan düşünceler felsefî açılım olarak gelişemezler; sadece kül-

11. Osman Ergin. "Sadraddin Al-Qunawi ve Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası* 2, (1957), 64.
12. A.y., 64.

tür hayatını etkileyen ilham kaynağı olarak kalırlar. Mevlânâ'yı da bu açıdan değerlendirmek mümkündür. Ancak bu durumda bir bilim olarak felsefe hayat bulamaz. Her bilimin bilim geleneğinde bir işlevi olduğu gibi hem irfânî düşüncenin hem de felsefe disiplininin kendilerine has işlevleri vardır. İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ, Konya Okulu'nun irfânî gelenek olarak yöntemini temsil ettikleri gibi felsefî yönünü de Sadreddîn-i Konevî temsil etmiştir. Bu açıdan denebilir ki, Konevî, Konya Okulu'nun felsefî oluşumundaki ana kaynaktır. Şunu da göz ardı etmemeliyiz: Daha sonra gelen İsmâîl-i Ankaravî, Abdullah Bosnevî, İsmâil Hakkı Bursevî ve Ahmed Avni Konuk gibi düşünürler, Mevlânâ'nın aşk mesleğini felsefî bir dile dökmesini başarmışlardır. Kanâatimizce Osmanlı düşüncesinin özünü temsil eden en önemli felsefe akımı da burada Konya Okulu olarak sunulan bu düşüncedir.

Burada bütün bu düşünürlerin fikirlerini ayrıntılı bir şekilde vermek mümkün görülmemektedir. Bunları sadece Konya Okulu'nun kuruluşu ve tarihî süreci içerisinde gelişimini göstermek için özetlemeye çalışıyoruz. Bu gelişmelerden sonra Konya Okulu Osmanlı coğrafyasına taşınmıştır. Bu görevi üstlenen önemli düşünürlerden bir kaçını zikredebiliriz.

Bursa'da ilim hayatını sürdüren Hamza Fenârî'nin Konevî'den bizzat ders aldığı belirtilmektedir.[13] Bu şekilde Konya Okulu, Bursa'ya taşınmıştır. Nitekim Hamza Fenârî'nin oğlu ilk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Şemsuddîn-i Fenârî, Konevî'nin felsefî açıdan en önemli sayılabilecek bir eseri olan *Miftâhu'l-Gayb* adlı eserine etkileri uzun bir süre devam edecek olan bir şerh yazmıştır.

Dâvûd el-Kayserî (1260?-1350?) yine bu halkanın önemli bir parçasıdır. Bilindiği gibi Kayserî, Orhan Bey'in İznik'te kurduğu ilk önemli medresenin müderrisidir. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin ağır etkisinde kalmıştır; bir rivâyette de Sadreddîn-i Konevî'den ders aldığı söylenmektedir.[14] *Füsûsu'l-Hikem*'e yazdığı şerhle düşünce tarihimizde çok etkili olmuştur. Konya Okulu'nda geliştirilen bütün bu fikirler klasik dönem İslâm düşüncesinin önemli bir parçası olarak bu şekilde Osmanlı dünyasına yayılmıştır. Ancak XIV. yüzyıldan sonra Konya Okulu'nun temsilcileri Mevlânâ kanadına önem verince bu okulun temsilcileri genellikle Mevlevî düşünürler olmuştur. Bunların en önemlisi Konya Okulu'nun düşüncelerini İstanbul'a taşıyan İsmâîl-i Ankaravî'dir (ö. 1631). Ankaravî, Konya'da Bostan Çelebî'ye (ö. 1630) intisâb etmiş ve onun etkisinde kalmıştır. 1610'da Galata Mevlevîhânesi'ne Abdi Dede'den sonra halîfe olarak gönderilmiş ve burada vefâtına kadar *Mesnevî* dersleri vermiştir. Ankaravî,

13. Bkz. Ahmed Eflâkî. *Menâkibu'l-Ârifin*, yayınlayan Tahsin Yazıcı (Ankara,1961), ayrıca Osman Ergin, *a.g.m.* 69.
14. Mehmet Bayrakdar bunun mümkün olamayacağını savunmaktadır, ama bunun için gösterdiği bir delil yoktur. Bkz. "Dâvûd-i Kayseri", *DİA*, 9: 32.

Mesnevî'ye şerh yazdığı gibi Gazâlî'ye nazîre olarak Sadreddîn-i Konevî usulünde bir *Mişkâtû'l-Envâr* da yazmıştır.[15]

Ankaravî'nin önemli bir çağdaşı olan Konya Okulu'nun Konevî kanadından diğer bir temsilcisi de Abdullah Bosnevî'dir. Bosna'da 1584'te doğan Bosnevî, Bursa'da eğitimini tamamladı. Şam'a gelerek bir müddet İbnü'l-Arabî'nin türbesinde münzevî bir hayat sürdü. Sonra Konya'ya gelerek 1644'te ölümüne kadar burada yaşadı. *Füsusûl-Hikem*'in önemli şârihlerindendir. Bu şerhin çok etkili olduğu Bosnevî'ye verilen "Şârihû'l-Füsûs" unvanından anlaşılmaktadır.

İsmâil Hakkı Bursevî, yine Konya Okulu müntesiblerindendir. 1653'te bugün Bulgaristan sınırları içerisinde kalan Aydos'ta doğdu. Sonra Bursa'ya yerleştiği için Bursevî olarak anılmıştır. 1735'teki ölümüne kadar ilmî hayatını sürdüren Bursevî'nin önemli bir *Mesnevî* şerhi vardır. *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinde tamâmen mensup olduğu okulun görüşlerini yansıtmıştır. Yüze yakın eserinde tasavvuf düşüncesini Mevlânâ ile Sadreddîn-i Konevî arasında uyum arz edecek bir yöntemle sunmuştur.

Konya Okulu etkisini XIX. ve XX. yüzyıllara kadar sürdürmüştür. Buna örnek olarak iki temsilciyi zikredebiliriz. Birincisi Bursalı Mehmed Tâhir (1861-1925) özellikle bu okulun mensubu olan veya mensubu sayılabilecek birçok meşâyih ve düşünürün hayatlarını, menkıbelerini ve eserlerini derlemiştir. Bunlardan en önemlisi *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber* adlı eserdir. Ayrıca meşhur biyo-bibliyografik eseri, *Osmanlı Müellifleri* de Konya Okulu'na mensup birçok düşünürü içermektedir. Denebilir ki Mehmed Tâhir bir bakıma Serrâc, Kelâbâzî, Ferîduddîn-i Attâr ve Hucvîrî'nin kendinden önceki genel tasavvuf tarihine katkıları gibi Konya Okulu tarihine katkıda bulunmuştur.

Şunu hemen hatırlayalım ki, Serrâc, *Kitâbu'l-Luma' fi't-Tasavvuf* adlı eseri ile kendinden önceki neredeyse bütün önemli tasavvuf geleneği düşünürlerinin hayatlarını, menkıbelerini ve düşüncelerini sunmaya çalışmıştır. Kelâbâzî'nin *Kitâbu't-Taarruf li Mezhebi ehli't-Tasavvut* adlı eseri de bu türdendir. Feridüddîn-i Atar ise, *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eserinde tasavvuf ehlinin fazîletlerini ve menkıbelerini dile getirmiştir. Aynı şekilde Kuşeyrî, *er-Risaletu'l-Kuşeyriyye*; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sufiyye* ve Hucvîrî *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinde bunu yapmıştır. Demek ki Mehmed Tâhir genel bir Osmanlı düşünce tarihî kaynağı hazırlamış olması yanında Serrâc, Kelâbâzî, Feriduddîn-i Attâr, Sülemî ve Hucvîrî gibi bir Konya Okulu tarihçisidir.

İkinci düşünürümüz ise 1868 yılında İstanbul'da doğan Ahmed Avni Konuk'tur. Mekteb-i Hukûk-i Şâhâne'den 1898'de birincilikle mezun olmuş,

---

15. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal Kuşpınar, *İsmail Ankaravî on the Illimunative Philosophy* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996).

1933'te emekli olmuştur. 1904'te Ahmet Avni, Selanikli Mehmed Es'ad Dede'ye intisâb ederek Mevleviyye tarikatına girmişti burada iken devrinin ünlü düşünürlerinden Tâhirü'l-Mevlevî ve Abdülhay Öztoprak'la birlikte medrese ilimlerini tahsil etmiştir. Felsefe, matematik, mûsikî ve edebiyat alanlarında geniş tetebbuâtı vardı. 1938'de İstanbul'da vefat etmiştir. Mûsikî, tasavvuf ve felsefe konularında birçok eserler vermiştir. Konya Okulu geleneğinin devamı niteliğinde olan en önemli eseri *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* ile, *Mesnevî*'ye yazdığı şerhtir.

Avni Konuk'un bu eserine yazdığı Mukaddime tam anlamıyla bir felsefe sistemidir. Bunu incelediğimiz zaman mükemmel bir Osmanlıca ile gâyet bilimsel olarak en basit bir kavramdan başlayıp kâinâtın yapısını kozmolojik olarak ortaya koyduğunu görebiliriz. Bu açıdan Ahmed Avni Konuk'un Mukaddimesi, Hegel'in *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi* ile boy ölçüşebilecek niteliktedir. Bu eserinde Konuk, kendinden önceki tasavvuf birikimini mükemmel bir uyum ile birleştirip XX. yüzyıl bilimleri ile de uyumlu hale getirip tam bir felsefî sistem olarak sunmuştur. Bu sistem tam anlamıyla İslâmî bakış açısını yansıtmaktadır. Özellikle gâyet bilimsel olarak ele aldığı evrim teorisini ve kâinâtın Büyük Patlama ile oluştuğuna dair olan bütün bilimsel incelikleri değerlendirerek bir sonuca ulaşmaktadır.

Konya Okulu'nun bu genel tarihinden diğer bazı özelliklerini de çıkarabiliriz. Ele aldığımız düşünürler ve eserleri dikkate alındığında karşımıza çıkan en çarpıcı özellik, Konya Okulu geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ı neredeyse tamâmen ihmal edilmiştir. Aslında Konya Okulu demek *Füsûs* demektir. Bu özellik Konevî'den kaynaklandığı gibi zannımca *Mesnevî*'den de kaynaklanmaktadır. Zira *Fütûhât*'ın *Mesnevî* ile mezc edilmesi şâyet imkânsız değilse bile aşırı düzeyde zordur. Bu bize Konya Okulu'nun yukarıda zikrettiğimiz en önemli özelliğini teyid etmektedir; *Füsûsu'l-Hikem*'in *Mesnevî* açısından şerhi. Diğer bir deyişle Konya Okulu mensupları İbnü'l-Arabî'yi *Füsûsu'l-Hikem*'den ibaret kabul ederek ona *Mesnevî* ve kendi okuluna mensup düşünürlerin yazdığı *Mesnevî* şerhleri açısından bakmışlardır.

Örnek olarak burada Konya Okulu'nun sadece iki önemli düşünürünü vermek yeterlidir. İsmâîl-i Ankaravî aslında *Füsûs* geleneğinden gelen bir düşünürdür. Bu açıdan ilk hayatı özellikle dikkate alındığında tamâmen İbnü'l-Arabî-Konevî çizgisinde olduğu anlaşılacaktır. Ancak Bostan Çelebi vâsıtasıyla Mevlevîliğe intisâb ettikten sonra *Mesnevî* şerhi yazmıştır. Bu şerhinde de *Füsûsu'l-Hikem* bakış açısını açıkça görebiliriz. Bu demektir ki, Ankaravî'nin düşüncesinde *Füsûsu'l-Hikem* ve *Mesnevî* mezcedilmiştir.

Aynı şekilde Ahmed Avni Konuk tamâmen bir Mevlevîdir. Kendisi semâzen olduğu gibi ayrıca Mevlevî ayini de bestelemiştir. Ayrıca dört ciltlik *Füsû-*

*su'l-Hikem*Şerhi yazmıştır.[16] Böylece *Mesnevî* bakış açısı tamâmen *Füsûsu'l-Hikem* ile birleştirilmiştir. Çok kısa olarak onun felsefe sistemini şöyle özetleyebiliriz: "İmdi, Vücûd lafzı ile bir hakîkat murâd olunur ki, onun varlığı kendi zâtında ve kendi zâtı iledir. Ve bâki mevcûdâtın varlığı ondan olup onunla kâimdir. Muhakkıkîn-i mutasavvife âlem-i kelâmda, o hakikate işâret için "Lâ-taayyün" ve "Vücûd-ı mutlak" derler."[17] Böylece felsefe sistemini kurmaya başlayan Konuk, varlığın yedi mertebede değişik tezâhürlerle ortaya çıktığından söz eder: 1. Lâ-taayyün, 2. Taayün-i evvel, 3. Taayyün-i sânî, 4. Mertebe-i ervâh, 5. Mertebe-i misâl, 6. Mertebe-i şehâdet, 7. Mertebe-i insân veya insân-ı kâmil. Bunlardan ilk dördünü âlem-i mânâda sayabiliriz ki çoklara bunlar gaybdır; son ikisini de âlem-i şehâdete dâhil ediyoruz. Bunların ortasında ise, âdeta mânâ âleminden şehâdet âlemine geçişi sağlayan âlem-i misâldir. Ancak incelendiğinde de anlaşılacağı gibi, varlığın tecellîsinde iki yön vardır: birincisi kendi Zâtına olan tecellî; ikincisi hârice olan tecellîdir. Birincisinde dış âlem yoktur, onun için hâricî vücûd da olmaz. İkincisinde ise, dış âlem olduğundan artık hâricî vücûddan söz edilebilir. Hâricî vücûdun zâhir olduğu ilk mertebe âlem-i misâldir. Fakat buradaki varlık tezâhürleri letâfetlerinden dolayı bizim duyu organlarımız veya aklımızla algılanamazlar, ancak hayâl ile algılanabilirler. Buradaki misaller Zât'a olan tecelliyatın a'yân-ı sâbite vâsıtasıyla âlem-i misâlde zuhûrundan ibarettir. Fakat bu misâlî zuhûrât sonraki âlem-i şehâdette somut maddî varlıklar olarak tezâhür ederler.

Ahmed Avni Konuk'un sistemini çok kısa olarak ayrıntılara girmeden özetledikten sonra diyebiliriz ki, Konya Okulu, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'nın fikirleri ile beslenen sonra Sadreddîn-i Konevî'nin yaklaşımını Mevlânâ'nın temsil yöntemi ile birleştiren felsefî okuldur. Temsil ve te'vîl yaklaşımı uyumlu hale getiren ilk filozofumuz da İsmâîl-i Ankaravî'dir. Ancak bu okul tarihî gelişim sürecini burada zikredilen düşünürlerle Cumhuriyet dönemine kadar sürdürmüştür. Osmanlı düşüncesinin ve kültürünün belkemiğini oluşturan felsefî alt yapı da şüphesiz ki, bu okuldur. Bunun izlerini bugün hâlâ Anadolu kültüründe görmek mümkündür. Ancak maalesef felsefî gelenek olarak canlılığını sürdürememiş ve bu okulun en son temsilcisi ve en özgün diyebileceğimiz düşünürü Ahmed Avni Konuk ile tarihini tamamlamıştır. Bu okulun daha ayrıntılı incelenmesine ve nasıl doğup geliştiğinin akıllarda soru bırakmayacak bir şekilde ortaya konmasına ihtiyaç vardır. Böyle çalışmalarla Konya Okulu'nun özellikleri ve buna mensup düşünürlerin kimler olduğu, fikirleri ve öğretileri ortaya konmuş olacaktır.

---

16. Dört ciltlik bu eser Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın tarafından günümüz alfabesi ile basılmıştır (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987–1992).
17. *A.g.e.* 4.

KUR'ÂN'A MEVLÂNÂ GÖZÜYLE BAKIŞ

Ali Akpınar*

GİRİŞ

İyi yetişmiş çok yönlü bir İslam düşünürü olan *Hz. Mevlânâ,* insan merkezli düşünen ve insan yetiştirmek için didinen bir usta, bir bilge ve bir gönül adamıdır. *Mesnevî* başta olmak üzere onun ölümsüz eserleri, insanlık için bugün de serum olmaya devam etmektedir. Bu anlamda eserleri ve kimliği ile *Mevlânâ*, doğru bir şekilde anlaşılmayı ve yaşatılmayı beklemektedir.

İnsanoğlunun yeryüzündeki en büyük organizasyonu medeniyettir. Medeniyetin üç temeli vardır: *İlim-irfan, fikir-felsefe ve güzel sanat.* Eserleri hakkında

> *"Benim indimde şiir nedir? Ne kıymeti vardır ki ben o şiirden dem vurayım ve şiir söylediğim için övüneyim. Benim, şairlerin fen ve hünerlerinden başka hünerlerim vardır."*[1] *"Şaka ve lâtife bir şey belletmeye yarar... Onu ciddi gibi dinle; görünüşte lâtife oluşuna kapılma! Her ciddi şey, maskaralara göre maskaralık, şakadır... Fakat akıllara göre de lâtifeler, ciddidir."*[2] *"Hâşâ, bu hikâye değil, kendine gel! Bizim ve senin bugünkü halimizdir, dikkat et! Kuvvet ve kudret sahibi olan sofilerin yanında geçmiş anılmaz. Arap da biziz, testi de biziz, padişah da biziz, hepsi biziz. Ezelde mahrum olanlar, bunu anlamaktan mahrum kaldılar."*[3]

---

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

1. Mevlânâ, *Divan-ı Kebîr.*
2. Mesnevî, IV, 3558-3559.
3. Mesnevî, I, 2900-2902.

diyen Hz. *Mevlânâ*, bu üç unsuru da en güzel şekilde anlamış, yorumlamış ve eserlerinde bizlere sunmuştur.

Mevlânâ, sanat için sanat yapan değil, inancını, insan sevgisini, hakikat sevdasını sanata dönüştüren bir sanatkârdır.[4] *Mevlânâ*, insanın ruh sağlığı ve ruh eğitimi için çırpınan bir gönül insanıdır.

Yaşadığı toplumun ve hayatın bizzat içinde, tabandan tavana insanlarla beraber yaşayıp onlarla hem sohbet ve hemdert olan *Mevlânâ*, genel anlamda toplumu, özel anlamda da her seviyedeki insanı bir bütün olarak kendi gönül dünyasına konuk etmiş, gönül laboratuarında tahlil etmiş, onun üzerinde derin tetkiklerde bulunmuş ve çok önemli tespitlerle insanlığın mutluluğuna katkılar sağlamayı becerebilmiştir. Onun gönül dünyası, her seviyedeki her insanı, hatta her canlıyı misafir edecek kadar geniş; onun düşünce dünyası da olmuşları, olanları ve olabilecekleri düşünüp tasarlayacak kadar zengin ve engindir.

Hangi dinden, hangi mezhep ve meşrepten, hangi etnik yapıdan ve hangi sınıftan olursa olsun, insan olan hatta var olan her şey onun derdi olmuş, hayal ve düşünce dünyasına konabilmiş, ondan gereken ilgi ve sevgiyi görebilmiş, onun hikmetli sözlerinde yerlerini alabilmiştir. Çoğu insanın nazarında günahkâr, değersiz, sıradan olan şeyler/kimseler, *Mevlânâ* dünyasında faydalı, ibretli, önemli, gerekli değerlere dönüşmüştür. O kendini şöyle takdim ediyordu:

> *"Beni yabancı sanmayın, bu ülkedenim ben. Sizin yurdunuzda kendi yuvamı arıyorum. Düşman yüzlü görünsem de düşman değilim ben. Hintçe konuşuyorum, ama soyum Türk'tür benim."*[5]

Mevlânâ, yaşanan hayatta görüp duyduğu hiç bir şeyi görmezden gelmemiş, onları en güzel şekilde değerlendirmesini bilmiştir. Sözgelimi, kayıp düşmüş insanların kendi ayakları üzerinde durabilmeleri, olmazsa o halleriyle başkalarına ders olabilmeleri için söz konusu yapıldığını görürüz Mevlânâ'da. Bu yüzden o, birçok düşünürün aklına getirmeye bile cesaret edemediği olayları derin bir bakış açısıyla yorumlamış; çoğu insanın yanına uğramayı bile göze alamadığı günahkâr/kötü kimselere bir cankurtaran titizliği yahut bir hekim şefkati ile yaklaşabilmiştir. Zira ona göre, evrende gerekli olanlar vardır, var olanlar da gerekli ve değerlidir. O, tıpkı bir güneş gibi, ışığını hiç kimseden kıskanmamış, bir yağmur misali hikmet damlalarını hiçbir yerden esirgememiştir. Yeri gelmiş kötü yola düşmüş kadınları, ayyaş sokak serserilerini muhatap almış, kimi za-

---

4. Mevlânâ, *Mecâlis-i Seb'a*, s. 3.
5. Gençosman, *Mevlânâ'nın Rubâileri*, II, 187, *No: 918*.

man değişik fikir ve görüş sahipleriyle oturup tartışmış, zaman olmuş değişik din mensupları ile sıcak ilişkiler kurmuş, onlarla iyi geçinmiş, onların hidâyetine vesile olmuş, onların takdirini kazanmıştır.

Mevlânâ, toplumu/insanları kurtarmaya soyunurken, asla kendini ihmal etmemiş biridir. Önce sağlam bir ilmî alt yapı aldıktan sonra, tasavvufî eğitimini almış, ibadet ve taatini hiç ihmal etmemiş bir *âlim, zâhid, âbid ve fâdıl bir yiğit*. Tüm tatsız olaylarına rağmen asla hayata küsmemiş, dünyadan el etek çekmemiş bir halk ve hayat adamı. Evlenmiş, çoluk çocuk sahibi olmuş, onlarla ilgilenmiş, onlara değer vermiş örnek bir eş, baba ve dost insan. Bir gün *Mevlânâ*, hamamda vücudunun ne kadar zayıf olduğunu fark eder ve şunları söyler:

> *"Ömrüm boyunca hiç kimseden utanmadım, fakat bugün vücudumun zayıflığından utandım! Çünkü o bana hal diliyle 'Bana bir gün rahat vermedin! Yükünü taşıyabilmem için beni rahat bırakmadın! Bir gececik olsun istirahat edip güçlenmeme izin vermedin!' diye inledi. Fakat ne yapayım ki benim huzurum, onun ıstırabındadır. Ben bir an rahat etsem, ruhum dinlenmez!"*[6]

Yüce Allâh tarafından hayat kitabımız olmak üzere indirilen Kur'ân, insanlar için şehvet tutku ve tehlikelerinden bahseder. Bütün kötülüklerin temelinde şehevî tutkular vardır. Şehvet tehlikesi, yalnızca cinsellikle sınırlı değildir. Bugün vahye alternatif olmaya çalışan ideoloji ve izimler, tüketim çılgınlığı, dünyevileşme belası, sorumsuz medyatik yayınlar, şehirleşme gibi şeyler de insanın ruh sağlığını bozan çağdaş şehvet alanlarıdır. *Mevlânâ*'nın yaşadığı dönemde de şehvet tüm alanları kuşatmış durumdadır. Onun devrinde de cinsellikte olduğu gibi, dünyevileşmede, ahlâkî yozlaşmada, insanî ilişkilerde, siyâset arenasında, düşünce dünyasında şehevî sapmalar kol geziyordu. *Mevlânâ* tüm bu alanlarda mücadelesini çok yönlü olarak sürdürebilmiştir.

Mevlânâ'nın yaşadığı dönem, İslam coğrafyasının Hıristiyan Haçlı seferleri, putperest Moğol Saldırıları ile kasıp kavrulduğu; iç isyanlar, mezhep kavgalarıyla çalkalandığı, imanî ve amelî problemlerin çözüm beklediği; beyinlerin karmakarışık, gönüllerin ümitsizlik içerisinde olduğu bir dönemdir. İslam Toplumunun üzerine karabasan gibi çöreklenen bu olaylar celâlî tecellilerdir. Aynı dönemde *İbn Arabî, Yunus Emre ve Hz.Mevlânâ* gibi gönül erlerinin yetişmesi ise cemâlî tecellilerdir. O dönemlerin celâlî tecellilerin acıları ve izleri büyük ölçüde unutulmuştur. Ama o dönemlerdeki cemâlî tecellilerin görüntüleri günümüzde de etkin bir şekilde devam etmektedir. Bu da Yüce Yaratıcı'nın kullarına ve özellikle inanan kullarına lütfunun yansımalarıdır.

---

6. Ahmed Eflâkî, *Ârifîerin Menkıbeleri*, I, 384.

Halkından yöneticisine, fakirinden zenginine, dervişinden mürşidine, kadınından erkeğine, gencinden yaşlısına her kesimden insana hitap eden Hz. *Mevlânâ* o günün insanının acılarının dindirilmesinde, bu acıları göğüslerken hayattan kopmadan geleceğe ümitle bakmasında çok önemli görevler ifa etmiştir. *Mevlânâ*, hayattan kopan meyûs gönüllere ümit; tereddüt ve şüpheler içerisinde bocalayan zihinlere ışık oldu. Onun gönülden gelen söylemleri karşısında yüreklere hayat suları serpildi. O sularla yeni yeni ümit fideleri yeşerdi, zifiri karanlık geceler nice aydınlık sabahları doğurdu.

Mevlânâ, hayatın içerisinden derlediği olayları kendi açısından değerlendirmiş kendi beyin fırınında pişirmiş ve en güzel bir şekilde insanlara sunmuştur. O, asla hayattan ve insanlardan kopmamıştır. Hayatın gerçekleri içerisinde yer alan her olayı, her sözü ve herkesi değerlendirmiş, işlemiş ve insanlara sunmuştur. Hatta o, bu konuda magazin türü sözleri anlatması sebebiyle eleştirilmiştir bile. Ama onun derdi, belli bir kesim değildi, sadece üs seviyedeki insanlar hiç değildi. Onun hedef kitlesi içerisinde aydınlar ve yöneticiler olduğu gibi, ayyaşlar ve sıradan, düşkün kimseler de vardı. Vâriyetlilere seslendiği gibi, ayak takımı züğürt insanlara da sesleniyordu.

Hz. *Mevlânâ*, ömrünü şu üç kelimede özetlemiştir: *Ömrümün mahsulü üç sözdür heman/Ham idim, piştim ve yandım el-Aman.*[7]Onun bu aşamalardan geçmesi hem kendisi için, hem de başkaları içindir. Zira toplum önderleri, yalnızca kendileri için yaşamazlar.

Biz bu yazımızda *Mevlânâ*'nın Kur'ân anlayışını, Kur'ân'a bakışını, Kur'ân'ın *Mevlânâ*'da ne ifade ettiğini ortaya koyarken daha çok onun *Mesnevî*'sine baktık, ondan iktibaslarda bulunduk. Çünkü onun *Mesnevî*'si, Kur'ân âyetleriyle doludur ve bu yüzden o, Kur'ân'ın bir çeşit tefsiri sayılmıştır.

Mesnevî'den yaptığımız alıntılarda beyit numaralarını, okuyucuya kolaylık olsun diye Gölpınarlı'nın *Mesnevî* Tercümesinin konulduğu *www.semazen.net* adresindeki *Mesnevî*'den gösterdik. Beyitlerin farklı tercümelerini kullandığımızda ise, onları aldığımız *Mesnevî* tercümesini zikrettik.

HAYATI

Adı, Muhammed Celâlüddîn'dir. Dost insan olması nedeniyle *'efendimiz, dostumuz ve hazret'* anlamlarına gelen *Mevlânâ*, Rumeli denilen Anadolu'da yaşadığı için *Rûmî*, zahirî ve batınî ilimlerdeki saltanatına işaretle *Hudâvendigâr* unvanlarıyla da anılmıştır.

---

7. Fürûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, s. XVII.

Hicrî 6 Rebîu'l-Evvel 604/Miladî 30 Eylül 1207 tarihinde Afganistan'ın Belh şehrinde dünyaya gözlerini açmıştır. Annesi Belh emiri Rukneddîn kızı *Mümine Hatun,* babaannesi Harzemşâhlar hanedânından Türk prensesi *Melike Hatundur.* Babası, bilginler sultanı diye tanınan *Muhammed Bahâuddîn Veled,* büyükbabası ilim deryâsı şâir *Hüseyin Hatîbî*'dir. Kaynaklar *Mevlânâ*'nın anne tarafından soyunun Peygamberimize, baba tarafından da Hz. Ebubekir'e ulaştığını bildirirler. Görüldüğü üzere *Mevlânâ*, asil, temiz ve donanımlı bir aileden gelmektedir. Ailesinin her bakımdan sahip olduğu bu asâlet ve güzellikler *Mevlânâ*'ya aksetmiş ve onda toplanmıştır.

İslam coğrafyasını kasıp kavuran Moğol istilası sebebiyle babası 1212-13 tarihlerinde Belh'i terk eder, Hicaz'a gitmek niyetiyle Nişapur'a uğrayıp ünlü şeyh Feridüddin Attar (1119-1221) ile görüşüp sohbet eder. Oradan Bağdat'a gelir ve orada Sühreverdî (1145-1235) ile buluşur. Oradan geçtiği Şam'da ise Şeyh-i Ekber/Büyük Şeyh Muhyiddin İbnü'l Arabî (1165-1240) ile görüşür. *Mevlânâ,* çocuk denecek yaşta önemli ilim ve kültür merkezlerini gezer ve oralarda bulunan dönemin ünlü ilim adamlarından ilim, irfan ve feyiz alır.

Bahauddin Veled, Şam'dan Hicaz'a geçer ve dönüşte tekrar Şam'a uğrar. Oğlu *Mevlânâ* ile birlikte Malatya, Erzincan üzerinden Karaman'a ulaşır. Bir müddet orada kaldıktan sonra 3 Mayıs 1228 de Konya'ya gelip yerleşir. Baba-oğlun bu seyahatleri, onların ilimlerine ilim katar, onlara ufuk derinliği ve genişliği verir. İslam coğrafyasının en önemli merkezlerini gezerek İslam Ümmetinin içerisinde bulunduğu hâli yakından görüp izlerler. Uğradıkları bu merkezlerdeki seçkin kişilerden feyiz ve ilim alırlar. Onların Anadolu'ya gelip yerleşmeleri ile Anadolu alperenleri ve yürek fâtihleri halkasına iki kahraman daha katılmış olur.

Karaman'da Semerkantlı Hoca Şerâfeddin Lala'nın kızı *Gevher Bânu Hâtun*la evlenir. Bahâuddin Veled, Konya'da Sultan Alâeddin'in takdirini kazanıp gönlünde taht kurar. Bu şekilde kendi ailesinden getirdiği üstün meziyetlere, yenilerini ekler.

Mevlânâ, 1231 yılında babası, şeyhi ve ilk hocası olan Bahâuddin Veled'i kaybettiğinde 24 yaşındadır. Konya'ya gelen babasının halifesi, kesbî ve vehbî ilimler deryası, büyük âlim Seyyid Burhâneddin'den ders ve feyiz alır. Şeyhinin izniyle önce Halep'e sonra da Şam'a gider, yedi yıl oralardaki ünlü üstatlardan dersler alır.

1241/42 de Seyyid Burhaneddin'in Konya'dan ayrılıp Kayseri'ye gitmesinin ardından *Mevlânâ* irşâd ve tedrîs makamına geçer. Yüzlerce talebe ve binlerce mürîde dinî ve tasavvufî dersler verir. *Mevlânâ*'nın gönlünden taşan hikmet pırıltıları kâtibi olan Çelebî Hüsameddin eliyle yazıya dökülür ve eşsiz eseri *Mesnevî* dünyaya gelir.

Her fânî gibi ilim, irfan ve sevgi güneşi *Mevlânâ* da bir gurup vakti Hakk'a yürür (672/1273). Gökyüzündeki güneşin batışı, Konya'nın sevgi güneşinin de batışı olur. Ama o, gerçek âleme doğmak için batmıştır. Dostu ile buluşma gecesi olduğundan onun ölüm gecesine Şeb-i Arus/düğün gecesi denir.

Mevlânâ'nın dostlarına vasiyeti şu hikmetli incilerinden oluşmaktadır:

> *"Ben size, gizli ve aleni, Allâh'tan korkmanızı,*
> *Az yemenizi,*
> *Az uyumanızı,*
> *Az söylemenizi,*
> *Günahlardan çekinmenizi,*
> *Oruç tutmaya ve namaz kılmaya devam etmenizi,*
> *Daima şehvetten kaçınmanızı,*
> *Halkın eziyet ve cefasına katlanmanızı,*
> *Avam ve sefihlerle düşüp kalkmaktan uzak durmanızı,*
> *Kerem sahibi olan sâlih kimselerle beraber olmanızı vasiyet ederim.*
> *İnsanların hayırlısı, insanlara faydası dokunandır.*
> *Sözün hayırlısı da az ve öz olanıdır.*
> *Hamd, yalnız tek olan Allâh'a mahsustur.*
> *Tevhîd ehline selam olsun."*[8]

On binlerce Konyalının katıldığı cenaze namazını *Kâdî Sirâceddin* kıldırır. Ve *Mevlânâ*, farklı dinlerdeki bir insan selinden boşalan sevgi ve hüznün kaynaştığı gözyaşları içerisinde ait olduğu yere, yani gönüllere gömülür.

Zira o, hayatında şöyle diyerek, öldükten sonra defnedileceği yeri tarif etmiştir:

> *"Ölümümüzden sonra mezarımızı yerde aramayınız. Bizim mezarımız ariflerin gönlündedir."*[9]

Yine O, şöyle diyerek ölümle yeni bir hayata doğduğunu/doğacağını haber verir:

> *"Zaten görünen şu maddî cismimiz, bedenimiz fânidir. Sonunda toprak altına gitmek için yaratılmıştır. Fakat manevî yönümüz, sonsuzluğa kadar ebediyen neşeli bir halde yaşayacaktır."*[10]

---

8. Ahmed Eflâkî, *Ârifler in Menkıbeleri*, II, 8.
9. Kamil Yaylalı, *Mevlânâ'da İnanç Sistemi*, s. 91-118; Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî, 1-17;* Şefik Can, *Mevlânâ*, s. 31-95.
10. Mesnevî, VI, 4873.

ESERLERİ

Mevlânâ'nın en büyük eseri, sağlığında ve daha sonra onun dergâhından feyizlenen, ona gönül veren, onun açtığı çığırda yürüyen, onun gibi seven, onun gibi sevilen ve sayıları milyonlarla ifade edilen sevdalılarıdır. Ama o gönül adamının yazılı olarak bıraktığı mensûr ve manzûm eserleri de vardır.

a) Mensûr Eserleri[11]

1. Mecâlis-i Seb'a: *Mevlânâ*'nın bazı vaaz ve hutbelerini ihtiva eder.
2. Mektûbât: *Mevlânâ*'nın çeşitli konularda bazı büyüklere yazdığı 147 mektubundan oluşur.
3. Fîhi Mâfîh: Bazı dostlarına yaptığı nasihatlerden oluşur.

b) Manzûm Eserleri

1. Divân-ı Kebîr: Dostu Şems-i Tebrîzî için yazdığı gazellerinden oluşur.
2. Rubâiyyât: Tasavvûfî konulara dair iki bin kadar rubâîden oluşur.
3. Mesnevî: Tasavvuf klasiklerimizin en meşhuru olup altı cilt ve yirmi beş binden fazla beyitten[12] oluşur. Esere, *Mevlânâ*'nın katibi Hüsameddin Çelebî'nin isteği üzere başlanmış ve *Mevlânâ* söylemiş, Hüsameddin yazmıştır. Yazım süresi 8-10 yıl süren, irşad metodu ile insanı ve toplumu dönüştüren bu muhteşem eseri Mevlânâ, kâtibi ve ilk halifesi olan Hüsameddin Çelebî'ye ithâf etmiştir.[13] *Mesnevî* ve *Mevlânâ* öyle bir üne ulaşmıştır ki eskiden her kafiyeli iki mısraa *Mesnevî* denirdi, fakat bugün *Mesnevî* denince ilk akla gelen *Mevlânâ*'nın *Mesnevî*'si olmuştur. Yine eskiden büyük bilginlere *Mevlânâ* denirdi, bugün *Mevlânâ* denince ilk akla gelen *Mevlânâ* Celâleddîn'dir. Üçüncü olarak her mezara türbe denir, ama bugün türbe denince öncelikle *Mevlânâ* Türbesi akla gelmektedir.[14]

Mevlânâ ve Kur'ân

Mevlânâ, düşünce ve hayat anlayışını oluştururken Kur'ân ve Sünneti kendisine rehber edinmiş ve gücü nispetinde bu ölçülerde yaşamış bir insandır. *Mev-*

---

11. Bkz. Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî", *DİA* XXIX, 441-448; Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, s. 35-41; Şefik Can, *Mevlânâ*, s. 373-386.
12. Diyanet İslam Ansiklopedisinde Mesnevî beyit sayısının 25.585 ile 26.660 arasında değiştiği belirtilmiştir. Bkz. Semih Ceyhan, *"Mesnevî"*, *DİA*, XXIX, 329. Gölpınarlı'nın rakamlamasına göre Mesnevî, toplam 27632 beyittir.
13. Semih Ceyhan, *"Mesnevî"*, *DİA*, XXIX, 326-327.
14. Bkz. Ahmed Eflâkî, *Ârîflerin Menkıbeleri*, II, 21-22.

lânâ, insan, çevre ve varlık dostu; engin hoşgörü deryası, mütevazı bir zâhid, sevgi âbidesi, derin bilgi ve birikim sahibi, bir âlimdir. *Mevlânâ*'yı *Mevlânâ* yapan İslâm'dır, Kur'ân ve Sünnettir. Bu yüzden onun ünlü eseri *Mesnevî* için *"Mağz-ı Kur'ân" (Kur'ân'ın özü)* denmiştir. *Mevlânâ* kendisi, bunu şöyle ifade eder:

> *"Vahye dayanmayan söz, hevâ ve hevesten ibarettir. Toza toprağa benzer, havada yok olur gider..."*[15]

Olaylara ibretle bakıp ders çıkarma ile ilgili olarak Kur'ân kıssalarını anlatırken şunları söyler:

> *"Eyvahlar olsun, bu anlatılanlar hep senin hallerindi. Hayalin Firavun'a gitti, ona ait sandın. Sana senden bahsedilince sıkılır, başkasının hikâyesinden ise hoşlanırsın. Oysa Mûsâ da Firavun da sende; bu ikisini de sen nefsinde ara."*[16]
> *"Ey inatçı, sende yukarı çıkmak arzusu olmayınca Allâh'ın habl-i metîni (kopmaz ipi) olan Kur'ân'ın ne suçu var!"*[17]

İsmail Ankaravî, Câmiu'l-Âyât adlı *Mesnevî* şerhine şu cümlelerle başlar: *"Mesnevî kitabını, Kur'ân tefsirleriyle nebevî hadislerden meydana gelen iki denizin bileştiği bir yer (mecmau'l-bahr) yapan Allâh'a hamdolsun."*[18] Bu özlü ifadeler, *Mevlânâ düşüncesi*nin Kur'ân ve Sünnet temelli olduğu net bir şekilde ortaya koyar.

Ününü, tesir yönünü bizzat Kur'ân'ın kendisinden alan *Mesnevî*'nin Kur'ân'a bakışını ve dolayısıyla Hz. *Mevlânâ*'nın Kur'ân anlayışını tespit etmek önemlidir. Kendisinin Kur'ân ve Sünnet yolcusu olduğunu söyleyen, *Mesnevî*'sini *'Keşşâfu'l-Kur'ân* diye tanıtan*Mevlânâ* şöyle der:

> *"Ben sağ olduğum müddetçe Kur'ân'ın kölesiyim. Ben Muhammed Muhtarın yolunun tozuyum. Benden bu sözden başkasını nakleden kimse benden uzak, ben de ondan uzağım."*[19]

İşte bu yüzden *Mesnevî* için *"Mağz-ı Kur'ân" (Kur'ân'ın özü)* denmiştir.[20] Yine onun için İkbal, *"Mesnevî, Farsça Kur'ân sayılır."*[21] demiştir. Gerçekten de *Mesnevî* pek çok beytinde Kur'ân âyetlerini konu eder. O, beyitleri içerisin-

---

15. Mesnevî, VI, 4674, 4702..
16. Mevlânâ, *Mesnevî,* III, 971, 1250.
17. Mesnevî, III, 4210
18. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 1.
19. Tahirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi,* VI, 46-47; Gençosman, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâîleri,* 1052. rubâî.
20. Hüseyin Güllüce, Kur'ân *Tefsiri Açısından Mesnevî,* s. 58.
21. Şefik Can, *Mevlânâ,* s. 374.

de ya âyetleri aynen alıp zikreder yahut manen aktarır. Kur'ân'da işlenen konular, anlatılan kıssalar *Mesnevî*'nin ana konularını oluşturur. Çoğu zaman da *Mevlânâ*, anlattıklarını Kur'ân âyetleriyle temellendirir, Kur'ân'dan ilham alarak söyler. Nitekim o, bu gerçeği şöyle seslendirir:

> *Sen beytin tefsirini Kur'ân'dan oku Allâh "Attığın zaman sen atmadın"*[22] *dedi.*
> *Biz bir ok atarsak, atış, bizden değildir. Biz yayız, o yayla ok atan Allâh'tır. Bu "cebir" değil, cebbârlığın mânasıdır. Cebbârlığı anış da, ancak Allâh'a tazarru ve niyaz içindir.*
> *Bizim figanımız muztar ve kudretsiz olduğumuzun delilidir. Yaptığımızdan utanmamız da elimizde ihtiyar olduğuna delildir.*[23]

Mevlânâ'nın engin insan sevgisinin temelinde de yine Kur'ân âyetleri vardır. Bir gazelinde; "*Yetmiş iki millet kendi sırrını bizden dinler/Biz iki yüz millet ve mezhebi tek perdede birleştiren ney gibiyiz,* derken; bir başka gazelinde: *Pergel gibi bir ayağımla sımsıkı kendi dinimizin/şeriatı üzerinde sağlamca durduğum halde, diğeriyle yetmiş iki milleti dolaşmadayım.*"[24]diyerek asıl derdinin tüm insanlığa hakikat mesajını ulaştırmak ve tüm insanları gerçekle tanıştırıp dünya ve ahiret bahtiyarlığını sağlamak olduğunu belirtir. Bunun için de o, önce tüm insanları hedef kitle olarak kabul etmiş, onlara değer vermiş ve onları sevmiştir. Tüm zaman ve insanlara inmiş olan Kur'ân'ın ve bütün insanlara gönderilmiş olan peygamberimizin gönderiliş gayesi de bundan başka bir şey değildir.

Onun ünlü eseri *Mesnevî*, temelde bir eğitim kitabıdır. Kur'ân öğretisini ruhlara sindirme derslerinden oluşan bir kitap. Kur'ân'ın yorumudur, ama klasik yorumlardan bir farkı vardır bu yorumun. *Mevlânâ*, sûre sûre, âyet âyet, kelime kelime Kur'ân'ı ruhuna geçirmiş, Kur'ân hakikatleriyle ruhunu eğitmiş; ikisini birbirinden ayrılmaz hâle getirmiş, daha sonra o hakikatleri zihninin, akıl ve muhayyilesinin aynasında somutlaştırmış, canlandırmıştır... Direkt metotla değil de endirekt metotla Kur'ân hakikatlerini öğretmek, sadece öğretmek için değil yaşatmak, müminleri Kur'ân ahlâkıyla ahlâklandırmak, onların ruhlarını Kur'ân'la donatmak, güçlendirmek amacıyla çırpınıyor *Mevlânâ*. Kur'ân'ın hikmetlerini süzülmüş bir şekilde hikâyeler içinde veriyor *Mesnevî*'de *Mevlânâ*. Çocuktan büyüğe herkese sesleniyor.[25]

---

22. 8/Enfâl 17.
23. *Mesnevî*, I, 615-618; Ayrıca bkz. II, 1305-1307.
24. Bediüzzaman Firuzanfer, *Mevlana Celaleddin*, MEB Yayınları, Çev: Feridun Nafiz Uzluk, 1986, s. IV.
25. Sezai Karakoç, *Mevlânâ*, s. 72-73.

O, Kur'ân mesajını şiirin gizemli anlatımına büründürerek, o hikmet pırıltılarına hikâye ve mesel elbiseleri giydirerek, onun bitmez tükenmez mânâlarını en güzel ambalajlara sarıp sarmalayarak her seviyedeki insana sunarak, Kur'ân okumaktan maksadın onu anlamak, özümsemek ve hayata geçirmek olduğunu fiilen anlatmış oluyordu. Sunduğu bu çeşnili sofra ile o, sıkmadan, bıktırıp usandırmadan okuyucuyu mânâ ile doyurup hikmete kandırıyordu. Onun anlatımı, salt âyet ve hadis metinleri değildi; ama âyet ve hadislerden soyutlanmış cümleler de değildi. Âyet ve hadislerdeki mânalar, *Mevlânâ*'nın idrâkinde yoğrulmuş ve onun dilinden dış dünyaya sunulmuştu. Her seviyedeki her insanın anlayabileceği şekilde servis edilmiş bir mâna ve hikmet sofrası..

Mesnevî, besmeleyi temsil eden bâ harfi ile (Bişnov/Dinle) başlar. Tıpkı başında besmele yazılmayan Kur'ân suresi Berâe'nin bâ harfiyle başlaması gibi. Ve *Mesnevî*, hokkayı temsil eden nûn harfi ile sona erer. Bu iki harf, *'Ben bâ harfinin altında noktayım' (Ene'n-Nokta tahte'l-Bâ)* sırrına işaret içindir.[26] Yani *Mesnevî*, biri bâ, diğeri nûn olmak üzere iki nokta arasında bir eserdir. O, besmele ile başlar, cân'ın nûnu ile sona erer. Dinlemenin söylemekten daha önemli olduğuna dikkat çekmek için, dinle diyerek söze başlar ve ey cân diyerek söze son verir. O hâlde *Dinle ey Cân! Çünkü söz söylemek için önce duymak, dinlemek gerek! Sen de önce dinle.*[27]

Göründüğünden çok daha güzel ve zengin olan *Mesnevî* bir gül bahçesidir. Onun güzelliklerini gönül gözü açık olanlar görür, onun nâmelerini gönül kulağı açık olanlar işitir, onun kokusu da ancak gönül dünyası ile alınır. *Mevlânâ*'nın deyişi ile *Kur'ân'dan Allâh'ın kokusu, hadisten Mustafa'nın kokusu ve Mesnevî'den de Mevlânâ'nın kokusu gelmektedir.*[28] Önemli olan önce sağlıklı bir burun ile o kokuyu alma arzusu ve sevdasına sahip olmaktır. Zira ancak derdine devâ arayan, maksadına erişir.

Mesnevî, kendine özgü sanatı ve kârı olan bir yokluk dükkânıdır, vahdet dükkânıdır. İlahî Kitab da öyle değil midir? Onda her ne varsa, her ne şekilde görülürse görülsün tevhidi çağrıştırır ve Yüce Yaratıcıda yok olmaya çağırır. O dükkân'da tevhid dışında bir şey yoktur, onda anlatılan masal, hikâye gibi bazı şeyler tevhid ile bağdaşmıyor gibi gözükse de aslında onların hepsi doğrudan yahut dolaylı olarak tevhidi haykırır. Bu nedenle bu dükkâna müşteri olan, alıcı gözle ona bakmalıdır. Tabiî ki orada neyi aradığını ve onu nasıl alacağını da bilmelidir. *Mesnevîmiz vahdet dükkânıdır. Orada birden başka ne görürsen puttur.*[29]

---

26. Bkz. Bursevî, *Ruhu'l-Mesnevî*, s. 91; Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 31-32.
27. Mesnevî, I, 1636.
28. Ahmed Eflâkî, *Ârîflerin Menkıbeleri*, I, 444.
29. Mesnevî, VI, 1528.

Mevlânâ, *Mesnevî*'sini tanımlarken, onun özellik ve güzelliklerinden bahsederken, zaman zaman onu Kur'ân'a benzetir. Bu, *Mesnevî*'nin Kur'ân ile kıyaslanması değil, tezlerine Kur'ân'dan deliller getirmesi, *Mesnevî'de* söylediklerinin Kur'ân'ın anlaşılmasına hizmet ettiğini belirtmek içindir. O, bu sözleri ile asla *Mesnevî*'yi Kur'ân seviyesine çıkarmayı kast etmemiştir. Aksine o, *Mesnevî*'nin Kur'ân'ın pek çok kıssasını, hüküm ve anlamlarını içerdiğini anlatmak için bu benzetmelerde bulunmuştur.

Evet, Mesnevî bir çeşit Kur'ân tefsiri olarak değerlendirilebilir, Kur'ân âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında ondan yararlanılabilir. Ama o, baştan sona bir Kur'ân tefsiri değildir. Onda Kur'ân âyetleri, Kur'ân konular bütünüyle ele alınmamıştır, yine onda Kur'ân'da olmayan konu ve anlatımlar yer almıştır. Konusu, din ve dinin üç temeli olan *amel/şeriat, hâl/tarikat ve hakikat* olarak özetlenebilen Mesnevî hikâyelerinin yaklaşık 950 başlığının elliden fazlası âyet, bir o kadarı da hadislerden oluşur.[30] Mesnevî'de lafzen veya meâlen geçen âyetlerin sayısı yedi yüz kadardır. İşaret ve telmih yoluyla geçen âyetlerle bu sayı bin beş yüzü bulur.[31] Bu ise Kur'ân'ın dörtte birine tekâbül eder. Dolayısıyla Mesnevî, Kur'ân âyetlerini baştan sona ele alıp inceleyen bir tefsir çalışması değildir.

Mevlânâ hayranı, büyük âlim ve şâir Molla Camî (895/1489), onun için, "*Mesnevî Farisî dilinde Kur'ân'dır. O yüce işi hakkında ne söyleyeyim? Peygamber değil ama kitabı var.*"[32] diyerek *Mevlânâ*'nın büyüklüğünü ve *Mesnevî*'sinin Rahmanî olduğuna dikkat çekmiştir.

Mesnevî, kendisi denize ulaşırken, titrek ve müterreddit, her an kaybolmaya aday bir damlayı andıran insan ruhunu da *Birlik Denizi*ne ulaştırarak kurtarır. *Mesnevî*'nin bin bir renk ve parıltısından aşıranlara, bütün bu renklerin altındaki tek rengi, birlik rengini göstererek, Hz. *Mevlânâ* cevap veriyor. *Mesnevî*'nin Kur'ân'a mensupluğunu, aitliğini itiraz, red ve inkâr yolunu iptal ediyor. Kur'ân'ın dışında ona bir varlık tanımıyor. *Ene'l-Hak* sözünde olan gerçek tevâzuyu, inanç ve *fenâ fillah* ruhuyla *Mesnevî*'ye, Kur'ân'da fanî olduğunu yine kendi dili ve üslûbuyla söyletiyor.[33]

Özetleyecek olursak, *MevlânâMesnevî*'sini tanımlarken, ona yöneltilen eleştirilere cevaplar verirken onu Kur'ân'a benzetiyor. Onun bu benzetişi, *Mesnevî*'yi Kur'ân ile yarıştırmak değil, *Mesnevî*'nin Kur'ân ile ilgisini anlatmak içindir. Nitekim kendisine nasihat etmesini isteyen Emir Süleyman Pervâne'ye *Mevlânâ* şöyle diyordu:

---

30. Bkz. Semih Ceyhan, "*Mesnevî*", DİA, XXIX, 328.
31. Hüseyin Güllüce, Kur'ân *Tefsiri Açısından Mesnevî*, s. 61.
32. A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 36.
33. Sezai Karakoç, *Mevlânâ*, s. 66-67.

Sen ki Kur'ân ezberlemiş, hadis okumuşsun. Allâh'ın ve Peygamberinin sözlerinden ders almıyorsan, benim nasihatimin sana ne faydası olsun ki?![34]

Kur'ân'ı anlama çaba ve gayreti içerisinde olmanın gereğiyle ilgili olarak da şunları söyler:

Kur'ân bir gelin gibidir. Peçeyi açmakla sana yüzünü göstermez. O bahsettiğin ve sana bir zevk vermeyen, bir şey keşfettirmeyen kimse, senin peçeyi açmanı kabul etmedi, seni aldatıp kendisini sana çirkin gösterdi.. Fakat eğer sen, peçeyi açmaz da gelinin rızasını istersen, gidip onun tarlasına, ekinine su verir, uzaktan hizmetlerde bulunur, rızası olan şeyde çalışırsan, sen onun peçesini açmadan da, o sana yüzünü gösterir.[35]

Burada *Mevlânâ*'nın gönülden kaynaklanan söz ve davranışlarla, gönülleri fethetme ilkesine dikkat çektiğini görmekteyiz.

Kur'ân'ın enginliği ve mâna zenginliği ile insana yeteceğini belirtirken Nasruddin et-Tûsî de şöyle der:

"Allâh ve Peygamberinin sözüne sarıl. Niçin Kur'ân'ın ilk harfi bâ, son harfi sîn'dir. Çünkü iki harften 'Bes' kelimesi oluşur. Bunun anlamı ise 'yeter' demektir. O halde Kur'ân sana yeter."[36]

Kur'ân'ı, ilahî bir mesaj ve hidâyet rehberi olarak değerlendiren *Mevlânâ*, her gece Kur'ân'ı hatmetmeden yatmayan zamanının ünlü Kur'ân okuyucusu Sâineddin Mukrî için şunları söyler:

"Evet o sadece cevizleri sayıyor, onun özünden haz almıyor. Çünkü Allâh'ın kelamı dört esas üzerine kurulmuştur: Avâm tabakası için ibâre, havâs için işâret, veliler için latifeler ve peygamberler için hakikatler. Aziz, daima ibâreyle meşgul, fakat onun sırlarından mahrumdur."

Yine 'bu gece *Mevlânâ*'nın aşkı ile Kur'ân'ı hatmettim' diyen Sâineddin'e *"Nasıl oldu da çatlamadın"* diye çıkışmış ve şöyle demiştir: *Eğer onun dudağından dökülen sözler kalbine aksetseydi, onun kalıbı tuzla buz olurdu.*[37] O, bu sözleriyle Kur'ân'ı hızlı okumaktan ziyâde, onu ağır ağır, üzerinde düşüne düşüne, onun mânâ ve sırlarını anlayarak, onlardan etkilenerek okumanın gereğine vurgu yapıyor.

---

34. Mehmet Önder, *Mevlâna (Hamdım-Pişdim-Yandım)*, s. 94.
35. Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, s. 349.
36. Kamil Yaylalı, *Mevlânâ'da İnanç Sistemi*, s. 233 (N.Tûsî, Tabsıratü'l-Mübtedî)
37. Bkz. Eflâkî, *Ârifîerin Menkıbeleri*, I, 397.

Mevlânâ Fîhi Mâfîh adlı eserinde de konuya şöyle açıklık getirir:

> *"Müşrikler, Kur'ân, peygambere niçin kelime kelime iniyor da sûre sûre inmiyor,*[38] *diye dedikodu yapıyorlardı. Buna cevaben Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Bu sersemler ne diyorlar! Eğer hepsi birden inseydi, ben erirdim.' Zira o, azdan çoğunu, bir şeyden birçok şeyleri, bir tek satırdan defterler dolusunu anlayabiliyordu. Bu, şuna benzer: Bir grup insan oturmuş bir olayın hikâyesini dinliyorlar. Bunlardan biri, olayın içerisinde bizzat bulunmuş olduğundan hikâyenin hepsini tamamen biliyor ve bir işaretle hepsini anlıyor, kızarıp bozarıyor ve bir halden bir hale dönüyor. Diğerleri ancak hikâyenin işittikleri kadarını anlıyorlar, çünkü onlar vaziyetten haberdar değillerdir. Yalnız olaya vâkıf olan o kadarıyla pek çok şeyler anlamıştır."*[39]

Mevlânâ, "*Nasıl oldu da çatlamadın*" sözüyle de şu âyete telmihte bulunmuştur:

> *"Biz bu Kur'ân'ı bir dağa indirseydik, Allâh korkusundan onu, baş eğmiş, çatlamış, yarılmış görürdün. Bu misâlleri, düşünmeleri için insanlara anlatıyoruz."*[40] Nitekim *Mevlânâ*, *"O ekmek isteyen dilenci senelerce Allâh der, saman için senelerce Mushaf taşır. Mushaf okuyanın dudağındaki gönlünden doğsa, gönlünü aydınlatsaydı bedeni zerre zerre olurdu."*[41]

diyerek aynı gerçeğe vurgu yapar.

O, Kur'ân okuyucusuna şunları tavsiye ediyordu:

> *"Eğer Kur'ân okursan öyle oku ki, seni çağırsınlar. Okuduğundan haberin olmadığın için, seni o Yüce Allâh'ın dergâhından kovacakları şekilde okuma. 'Nice Kur'ân okuyan vardır ki, Kur'ân ona lanet eder.'*[42] *sözünün sırrı budur. Kur'ân denilen gelin, iman başkentini (kalbi) kavgadan arî gördüğü zaman yüzünden örtüsünü atar."*[43]

Kendisi gaflet ve isyan içerisinde iken dili ile Kur'ân okuyanları, lafız ve şekle takılıp manaya nüfuz edemeyenleri şöyle eleştirir:

---

38. *"İnkâr edenler: 'Kur'ân, ona bir defada indirilmeli değil miydi?' dediler. Biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak için onu böyle parça parça indirdik ve onu ağır ağır okuduk."* 25 Furkân 32.
39. Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, s. 46.
40. 59 Haşr 21.
41. Mesnevî, II, 500-501.
42. Hadis mecmualarında rastlayamadığımız bu söz, Enes b. Mâlik'ten rivâyet edilmiştir.
43. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 398.

Sapıklar, Kur'ân'da sözden, lâftan başka bir şey görmezlerse şaşılmaz ki, Körün gözüne, nurlarla dolu güneşin ışıkları gelmez de yalnız bir hararet gelir.[44]

"Ey sûrete tapan! Türü, manayı elde etmeye çalış! Çünkü mânâ sûret tenine kanattır.

Mânâ ehliyle düş, kalk ki hem atâ ve ihsan elde edesin, hem de fetâ/yiğit olasın.

Bu cisimde mânâsız can; hilâfsız, kılıf içinde tahta kılıç gibidir.

Kılıfta bulundukça kıymetlidir. Çıkınca yakmaya yarar bir alet olur.

Tahta kılıcı muharebeye götürme, ah-ü figana düşmemek için önce bir kere kontrol et.[45]

Ey sûrete tapan! Niceye dek sûret kaygısı? Senin mânasız canın sûretten kurtulmadı gitti.

Eğer insan, sûretle insan olsaydı Ahmed'le Ebucehil müsâvi olurdu.

Duvar üstüne yapılan insan resmi de insana benzer. Bak, sûret bakımından nesi eksik.."[46]

Özetle söyleyecek olursak *Mevlânâ* Kur'ân'ı anlayarak, ondan etkilenerek ve gereklerini yerine getirerek okunması üzerinde ısrarla durmuştur.

Mevlânâ da Kur'ân ehline ayrı bir sevgi ve saygı gösterir. Şu bir tek olay onun Kur'ân ehline verdiği değer ve gösterdiği saygıyı anlatmak için yeterlidir:

Bir hafız *Mevlânâ*'nın huzuruna gelir. *Mevlânâ* ona saygı gösterir, ayağa kalkar ve şöyle der:

"Mushaf'ı nasıl azîz tutmak, rahle ve kürsülerin üzerine koymak lazımsa, hafızları da o şekilde azîz tutmak ve başköşeye oturtmak lazımdır. İçinde Kur'ân'ın nuru bulunan bir gönlün, cehennem yüzü görmesi uygun düşmez. Bir kâğıt parçasında Kur'ân yazılı olsa, onu ateşe atmazlar, ona hürmet gösterirler ve onda 'Kur'ân yazılıdır' derler. O hâlde bir kalpte bütün bir Kur'ân bulunursa, onu nasıl cehenneme atarlar."[47]

O, bu sözleriyle bir yandan Kur'ân'ın insana kazandırdığı değeri açıklarken, öte yandan Kur'ân ehline sıradan insanlar olmadıklarını hatırlatarak onlara sorumluluk duygusu kazandırmaya çalışır.

Mevlânâ, Kur'ân'ı doğru okumak, onu doğru anlamak ve hayata, olaylara Kur'ân gözüyle bakma konusunda şunları söyler:

---

44. Mesnevî, III, 4230-4231.
45. Mesnevî, I, 710-714.
46. Mesnevî, I, 1018-1020.
47. Eflâkî, *Ârifîerin Menkıbeleri*, I, 297-298.

Sanki içinde deniz var, deniz de baştanbaşa söyleyen incilerle dolu...
Ondan parlayan her incinin nuru, Hak ile bâtılı ayırır.
Kuran'ın nuru da Hak ile bâtılı zerre, zerre fark eder, bize gösterir.
O incinin nuru, gözümüzün nuru olsaydı suali de biz sorardık, cevabı da biz verirdik.
Gözünü eğrilttin de onun için ayı iki gördün. İşte bu bakış, şüpheye düşüp sual sormaya benzer.
Gözünü doğrult da aya öyle bak ki tek göresin. İşte cevabı da bu!
Düşünceni doğrult, iyi bak. Çünkü düşünce de o incinin pırıltılarındandır.
Kulaktan gönle doğan her cevaba göz; onu bırak, cevabı benden duy der.
Kulak vasıtadır, vuslata erense göz; göz hâl sahibidir, kulaksa dedikodu da!
Kulağın duygusu sıfatları tebdil eder, hâlbuki gözlerin apaçık görgüsü, mâhiyetleri bile değiştirir.
Ateşin varlığını sözle bildin, bu varlığa sözle yakîn hâsıl ettinse pişmeyi iste, sözde kalma.
Yanmadıkça o bilgi, Ayne'l-Yakîn değildir. Bu yakîn'i istiyorsan ateşe dal.
Kulak, hakikate nüfuz ederse göz kesilir. Yoksa söz kulakta kalır, gönle tesir etmez.[48]
Kur'ân'ın hikmeti müminin kayıp malıdır. Herkes kaybını bilir, tanır.[49]
Ey Kur'ân'ı doğru okuyan! Eğri okuma. Zalim kavmin ardından nasıl yas tutayım?[50]

Aynı bağlamda *Mevlânâ* da şunları söyleyerek Kur'ân'a kaçmanın, Kur'ân deryâsına dalıp Kurân ile hayat bulmak olduğunu belirtir. Âyette Kur'ân'ın sağlam bir ipe benzetilmesi gibi Mevlanâ da insanı kuyuya düşmüş Yusuf'a, Kur'ân'ı da kuyuya sarkıtılmış bir ipe ve kovaya benzetir:

Suyu acı bir kuyuya benzeyen şu yerden/hayal ve kuruntular âleminden, Kur'ân kovasına yapış da çık; ey Yusuf, kuyuya sarkıtılan şu kova, senin için sarkıtılmış.[51]

Buna göre kuyuda/karanlıkta olan herkes Yusuf, Kur'ân da karanlık kuyularda olanları aydınlığa çıkaran bir kova gibidir. Hem de içi hayat suyu dolu olan bir kova. İnsanlara düşen, o kurtarıcı kovaya tutunmak ve onun hikmet pınarlarından kana kana içmektir.

Mustafa aleyhisselâm'ın "Kur'ân'ın zâhiri var, bâtını var, bâtının da yedinci bâtına kadar bâtını var." hadîsinin tefsiri;

---

48. Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 850-862.
49. *Mesnevî*, II, 2910.
50. *Mesnevî*, I, 2558.
51. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, I, 176.

Bil ki Kur'ân'ın bir zâhiri var... Zâhirin de gizli ve pek kuvvetli bir de içyüzü var.
O bâtının bir bâtını, onun da bir üçüncü bâtını var ki onu akıllar anlayamaz, hayran kalır.
Kur'ân'ın dördüncü bâtınıysa eşsiz, örneksiz Allâh'tan başka kimse görmemiş, kimse bilmemiştir.
Oğul, sen Kur'ân'ın dış yüzüne bakma... Şeytan da Âdem'in topraktan ibaret gördü, hakikatine eremedi!
Kur'ân'ın zâhiri, insana benzer... Sureti görünür, meydandadır da canı gizli!
İnsanın amcası, dayısı bile insana o kadar yakın olduğu halde yüzyıl beraber yaşasalar hâlini bir kıl ucu olsun göremez, anlayamaz.[52]

Kur'ân, ilmi her şeyi kuşatmış olan Yüce Allâh'ın sözüdür. O'nun manası ise, insanların kullandığı söz ve kelimelere sığmaz. Tıpkı *Mevlânâ*'nın dediği gibi:

Fakat söz dar, mânâ ise pek geniş!
Söz mânâya dâima kifâyetsiz. Onun için Peygamber, "Allâh'ı bilenin dili tutulur" dedi.
Söz, hesapta usturlaba benzer. Usturlap, göğü güneşi ne kadar bilebilir ki? Hele bu gök olursa.. Bu öyle bir gök ki, gökyüzü, buna nispetle bir katre. Bu güneş, o güneşe nispetle bir zerre![53]

Genel olarak kitabı, ilim, irfan ve irşâd kaynağı olarak gören *Mevlânâ*, *Kitaptan maksat, içindeki fendir ama dilersen sen onu yastık da yapabilirsin ya. Fakat ondan maksat yastık olması değil, bilgi, irfan, irşâd ve faydadır*[54] der ve Kur'ân okuyucularını beş grupta değerlendirir: *Birinciler,* Kur'ân'ın dış yüzünü bilen, kelimelerini doğru okuyan ve mânâsından haberdar olan mutlu kimselerdir. *İkinciler,* Kur'ân'ın kelimelerini okumayı bilip esrar ve hakikatlerinden gafil olanlardır. *Üçüncüler,* Kur'ân'ın yalnız lafzını hıfzetmiş, Mushaf çekmecesi gibi kalmış olanlardır. *Dördüncüler,* Kur'ân'dan tamamıyla boş, ne dışını ve ne de içini bilmeyen, boş sandıklardır. *Beşinci* gruptakiler ise kalpleri Kur'ân'dan boş, içleri yanlış fikir ve itikatlarla dolu yılan ve fareler gibi olanlardır.[55]

Mevlânâ da Kur'ân'ı anlamadan okuyanları körlere ve ruhsuz cesetlere benzetir:

---

52. Mesnevî, III, 4243-4249.
53. Mesnevî, II, 3012-3015.
54. Mesnevî, III, 2989-2990.
55. Şefik Can, *Mesnevî Tercümesi,* III, 111-112.

Senin mânâ sandığın sûrettir, eğretidir. Sen kendince övünüp seviniyorsun!
Mânâ odur ki seni senden alır; suretten müstağni kalır.
Seni kör ve sağır eden, insanı, surete bir kat daha âşık eyleyen, mânâ olamaz.
Köre nasip olan, ancak gam arttıran hayallerdir. Gözün nasibi bu fânî hayallerden ibarettir.
Körler, Kuran'ın harflerini ezberlemişlerdir. Eşeği görmezler de semeri dövüp dururlar!
Gözün açıksa kaçan eşeği gör; ey puta tapan, niceye dek semercilik?![56]

Kısaca *Mevlânâ*, Kur'ân okuyucusunun, onu doğru bir şekilde okumayı öğrenip önce onun zâhirî mânâları anlaması gerektiğini, bununla da yetinmeyerek onun sırlarına, hikmet derinliklerine inmek/ulaşmak için gayret sarf etmesini ister. İşte ancak bundan sonra Kur'ân, o kişinin söz ve davranışlarına yansıyacaktır. Artık o kimse her şeyi ile Kur'ân'ı temsil edecektir.

Mevlânâ, Kur'ân'ın anlaşılması için gayret edenleri, onu anlamak ve insanlara anlatmak için çırpınanları Yüce Allâh için çalışanlar olarak niteler ve onları aslında bu işe yöneltenlerin de Yüce Yaratıcı olduğunu anlatır:

Birçok insan vardır ki, bir takım işler yaparlar. Bu işlerde onların istekleri başka, Allâh'ın maksadı başkadır. Azîz ve Celîl olan Allâh, Hz. Peygamberin dininin yücelmesine ve dünya kaldıkça kalmasını istediğinden Kur'ân için kaç tane tefsîr yazıldı. Ciltler dolusu tefsirler yazıldı. Bunları yazanların düşüncesi, kendi bilgi ve maharetlerini göstermekti. Zemahşerî de Arap grameri ve dinin bütün incelikleriyle süslü ve fasîh cümlelerle/ibarelerle Keşşâf adlı tefsirini yazdı. Bunu kendi maharet ve birikimini ortaya koymak için yazmıştır. Hâlbuki bu da Muhammed aleyhisselamın dinini yüceltmekten ibâretti. Bütün insanlar, Allâh için çalışır ve O'nun işini görürler. Fakat pek tabi Allâh'ın bu işteki maksadını bilmezler. Bu işi yapmaktaki gâye ve düşünceleri başkadır.[57]

Kur'ân'a ön yargılı bakan ve önceden benimsediği görüş ve düşüncelerini Kur'ân'a söyletmek isteyenlere şöyle çıkışır *Mevlânâ*:

Sen, çok derin mânâlı ve anlamına dokunulmamış bâkir sözü te'vîl etmişsin; sen kendini te'vîl et, Kur'ân'ı değil.
İsteğine göre Kur'ân'ı te'vîl ediyorsun. Yüce mânâ, senin te'vîlinden aşağılandı, aykırı bir şekle girdi![58]

---

56. Mesnevî, II, 719-724.
57. Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, s. 162-163.
58. Mesnevî, I, 1080-1081.

Fındık, ceviz, badem gibi kabuklu yemişlerin kabuğu vardır ki içindeki yemişi saklar. Özün, çürük yahut sağlam oluşu çoğu zaman dışardan bilinmez.. Bunun gibi, insanın sözü de kendi özünün kabuğu mesabesindedir. Bu yüzden *'insan, dilinin altında gizlidir'* denmiştir... Arzu edilen ise içtir, dış/kabuk değil.[59]

Kur'ân'ın en öncelikli müfessirinin Kur'ân olduğuna vurgu yaparken *Mevlânâ* şunları söyler:

> *Tanrı'nın sözünü de Tanrı sözü ile tefsire kalkış. Kendine gel de zannına uyup hezeyan etme a pek yüzlü!*
> *Düğümü kim bağladıysa o çözer. Bu nükteleri, bu sırları, yine söyleyen açar.*
> *Sana o çeşit söz, kolay anlaşılır gibi gelir ama Tanrı remizleri kolay anlaşılır mı hiç?*[60]

Mevlânâ, önce ısrarla aklın gereği ve önemine vurgu yapar. Akılsız dostun olacağına, akıllı düşmanın olsun, özdeyişini hatırlatır. Ama faydalı aklın şehevî vehim ve tutkuların esaretinden kurtulmuş akıl olduğunu söyler. Vehim ile aklın mihenginin ise Kur'ân olduğunu, gerçek ve sahte aklın bu mihenge vurarak anlaşılacağını anlatır:

> *Peygamber "Kim ahmaksa düşmanımızdır, yol kesen eşkıyamızdır" buyurdu.*
> *Akıllı kişi ise bizim canımızdır; ondan gelen serin esinti, bize reyhandır, fesleğendir.*
> *Akıl, kızıp bana sövse ben razıyım. Çünkü benim feyiz vericimden, yaratıcımdan bir feyze sahiptir.*
> *Onun sövmesi faydasız değildir. O, boş elle kalkıp konukluğa gelmez.*
> *Ahmak, ağzıma helva tıksa onun helvasından hastalanır, ateşlenirim![61]*
> *Ey yiğit, akıl, şehvetin zıddıdır. Şehveti dokuyan akla akıl deme.*
> *Şehvete mağlûp olana vehim, de. Vehim, hâlis akıllar altınının kalpı/sahtesidir.*
> *Vehimle akıl, mihenk olmadıkça meydana çıkmaz. Her ikisini de hemen mihenge vur.*
> *Bu mihenk de Kur'ân'dır. Peygamberlerin hâlidir.*[62]
> *Akıllı ona derler ki elinde meşalesi vardır... Kafilenin önünde gider, onlara kılavuzluk eder.*[63]

---

59. Tahirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, II, 608.
60. Mesnevî, VI, 2292-2294.
61. Mesnevî, IV, 1947-1951. (Şefik Can)
62. Mesnevî, IV, 2301-2304.
63. Mesnevî, IV, 2188.

Sadece aklına güvenip aklıyla aldananları, kayıp sapanları *Mevlânâ* şöyle tasvir eder:

> *Tabiat, düşmandan hıncını çıkartmak ister ama akıl, nefse demirden bir bağdır, ona izin vermez.*
> *Akıl nefsin üstüne yürür, onu kötülükten men eder, geri çeker. Akıl, onun iyi ve kötü hareketlerine adeta bir zabıta memurudur.*
> *İmana mensup akıl adil bir zabıta memurudur, gönül şehrinin bekçisidir, hâkimidir.*
> *Kedi gibi aklı uyanıktır onun. Korkusundan hırsız, fare gibi delikte kalakalır! Nerede fare çıkar, bir şeye el uzatırsa ya orada kedi yoktur yahut varsa bile sûreti vardır!*
> *Kedi nedir? Aslanları yıkan aslan... Tendeki imana mensup akıldır!*
> *Onun görünüşü yırtıcı hayvanlara hâkimdir... Nârâsı otlayan hayvanları men eder![64]*

Aklı vahiy meleği Cebrail'e benzeten *Mevlânâ*, bu konuda şunları söyler:

> *Hakîm olan erden hikmet iste ki onunla görücü, bilici olasın.*
> *Hikmet arayan hikmet kaynağı olur, tahsilden ve sebeplere teşebbüsten kurtulur.*
> *Bilgileri hıfzeden levh, bir Levh-i Mahfuz olur; aklı ruhtan nasiplenir, feyz alır.*
> *Önce aklı hoca iken, sonra akıl ona şakirt olur.*
> *Akıl; Cebrail gibi "Ey Ahmed, bir adım daha atarsam yanarım![65]*

Mevlânâ'ya göre, peygamberler medeniyetin yeryüzündeki ilk mimarları, insanlığın ilk önder ve muallimleridir. Zira Yüce Yaratıcı, ilk insanı bizzat kendisi eğitmiş, bütün eşyanın isimlerini ona öğretmiş, onu cennette yaşatarak cennet kültürü ile donatmış ve öyle dünyaya göndermiştir. *Mevlânâ*'nın deyişi ile *"Toprağa mensup olan Âdem/insan Hak'tan ilim öğrendi ve o bilgi ile yedinci kat göğe kadar bütün âlemi aydınlattı."*[66] Bu nedenle insanlık, akıl ve teknik buluşlarda ne kadar ilerlerse ilerlesin, asla peygamberlerle irtibatını kesmemelidir. Zira nübüvvet kontrolünde olmayan, vahiy süzgecinden geçmeyen, kitle imha silahları gibi akıl ve akıl ürünleri nice zararlı şeylere sebep olabilmektedir.

Vahyin rehberliğinden kopan aklın insanı nerelere götüreceği ile ilgili de şöyle der:

---

64. Mesnevî, IV, 1984-1990. (Şefik Can)
65. Mesnevî, I, 1062-1066.
66. Mesnevî, I, 1012.

Bedendeki ruh padişahtır. Akıl da onun veziri gibidir. Fesatçı akıl, ruhu kötülüklere götürür.
Akıl meleği Harut'laşınca yüzlerce kötü kişiye sihir öğretir![67]

SONUÇ

Bir düşünürü değerlendirirken, parçacı yüzeysel yaklaşımlardan ve genellemelerden kaçınmak gerekir. Topluma ve tarihe mâl olmuş kişileri değerlendirirken bütüncül yaklaşım son derece önemli ve gereklidir. Doğru sonuçlar elde edebilmek için onların hayatlarını bir bütün olarak incelemek, eserlerini bir bütün hâlinde okuyup değerlendirmek şarttır.

Aynı şekilde asırlardır, fikirleri ve eserleriyle kitleleri peşinden sürükleyebilen bir düşünürü, kendi dönemi ve yaşadığı şartlara göre değerlendirmek gerekir. *Mevlânâ*'nın yaşadığı dönem zorlu bir dönemdir. Belâların, sağanak sağanak insanların ve özellikle Müslümanların üzerine yağdığı bir dönem... İçerde ve dışarıda zulüm ve haksızlıkların kol gezdiği, ahlakî çözülmelerin yaygınlaştığı bir dönemdir onun devri. O, böyle bir dönemde bir ilim, irfan ve gönül adamı olarak içerisinde yaşadığı topluma önderlik etmiş, olaylara bakışı, olaylar karşısında duruşu, onları yorumlayışı ile etrafına ışık saçmış, aydınlatmış ve ısıtmıştır.

Büyük insanlar, zor dönemlerin adamlarıdır. Onlar en zor şartlarda ayakta kalmasını becerebilmişler, ümitlerin tükendiği yerde ümit, ışıkların söndüğü anlarda ışık olabilmişlerdir. Gönül adamı, Dost insan Hz. *Mevlânâ* da yaşadığı dönemde olduğu gibi bugün de eserleri ve fikirleriyle insanlığı aydınlatmaya, gönülleri ısıtıp ışıtmaya devam etmektedir. Önemli olan onu doğru anlamak, onun evrensel mesajlarını günümüze taşımak, yaşamak ve yaşatmaktır.

İslâm'ın temel kaynaklarından beslenen, Kur'ân ve Sünnetle kendini, gönlünü, söz ve eylemlerini inşâ eden *Mevlânâ*, İslâm'ın birinci temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'in doğru bir şekilde anlaşılması ve hayata geçirilmesi için çırpınmış ve bunun için de eserlerinde hayatın içerisinden seçtiği pek çok örnek, temsil, hikmetli söz ve hikâyeyi anlatmıştır. O, on binlerce beyti bunun için söylemiştir. Bunu yaparken onun derdi şiir söylemek değildir ve *o ilim için ilim, sanat için sanat* yapanlardan da değildir. İnsanlık sevdalısı bir gönül adamı olarak onun yegâne arzusu, gönülleri fethetmek, dost kazanmak ve böylece Hakk'ın rızasına ermektir. Nitekim o, düşmanlarına bile dost kalabilen dost insan olmuştur.

---

67. Bakara suresi 102. âyetinde açıklandığı üzere Hârut ve Mârut, Babil'de insanlara sihir öğretip onları yoldan çıkaran iki saptırıcının adıdır. Bunların iki melek mi yoksa iki melik/kral mı olduğu tartışmalıdır.

Hz. Mevlânâ'nın temel gâyesi çamur ve ruhtan oluşan insanı, çamurlaşmaktan, çamurlara saplanıp kalmaktan kurtarıp, ötelere ve yüceliklere taşımaktır. Bu konuda, dili, dini, etnik yapısı, mezhebi ve meşrebi ne olursa olsun, hangi seviye ve konumda bulunursa bulunsun, ne çeşit bir hayatın adamı olursa olsun, insan olan herkes onun muhâtabıdır ve onun için değerlidir. Onun gönlü, insanın bataklıktan kalmasına, dünya ve âhiretini cehenneme çevirmesine razı değildir. Onun çağrısı tüm insanlığa, tüm coğrafyalara ve tüm çağlaradır.

O semâ'ya açtığı eliyle Yüce Allâh'a bağlı olduğunu, gönlünü O'na açtığını ve O'nun ilahî hakikatleri ile beslendiğini söylerken; yere açtığı eliyle de insanlara erdem ve güzellikler saçmak istediğini söylemek ister. Yine onun bir ayağı her zaman Allâh'ın dini İslâm üzerindedir ve ona bağlıdır sıkı sıkıya. Ama o, diğer ayağı ile tüm zaman ve coğrafyaları gezerek, her yere ve herkese ulaşmaya, ulaşabildiği yer ve çevrelere de hakikatleri ulaştırmaya çalışır. Mevlânâ'nın düşünce sistemini anlatmaya işte bu semâ' ve pergel metaforları yeter.

Yazımızı *Mevlânâ*'nın kendi sözleriyle bitiriyoruz:

> *Biz gittik, kalanlar sağ olsun, hoşça kalsınlar. Doğan mutlaka ölür. O kadar koşmayın, o kadar yorulmayın, şu yerin altında çırak ne olmuşsa, usta da o olmuştur... Gideceğin yerde yalnız kalmayı istemiyorsan, hayırdan, iyilikten, ibadetten evladın olsun...*[68]
> *Bir zamanlar çocuk olduk, okula gittik. Bir zamanlar da sevdiklerimizin yüzlerini görmekle avunduk, ama sonu ne oldu bu maceranın bilir misin? Dinle: Bir bulut gibi geldik, bir rüzgâr gibi geçtik.*[69]
> *Çocukluk çağları geçti, gençlik demleri bitti. Arkadan kocalma günleri erişti, artık cihândan uçmaya bak! Her misafirin konuklu hakkı üç gündür. Efendi üç gün oldu artık, kalk, çek arabanı!*[70]
> *Hem safım, duruyum, hem de tortuluyum.*
> *Hem çok yaşlıyım pîrim, hem küçücük bir çocuğum,*
> *Ben ölürsem, sakın bana 'öldü' demeyin.*
> *Aslında ben, ölü idim, dirildim, beni dost aldı götürdü.*[71]
> *Öldüğüm gün, tabutum götürülürken bende bu dünya derdi var sanma.*
> *Benim için ağlama, yazık vah vah deme; şeytanın tuzağına düşersen, o zaman eyvâh demenin sırasıdır.*
> *Cenazemi gördüğün zaman fırak/ayrılık deme; benim buluşmam/kavuşmam işte o zamandır.*

---

68. Mevlânâ, *Divan-ı Kebîr,* II, 692.
69. Gençosman, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâîleri,* 1084. rubâî.
70. Gençosman, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâîleri,* 1181. rubâî.
71. Şefik Can, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâîleri,* 573. rubâî.

Beni toprağa verdikleri zaman elvedâ, elvedâ demeye kalkışma, mezar cennet topluluğunun perdesidir.
Batmayı gördün değil mi? Doğmayı da seyret, güneşle aya batmaktan hiç zarar gelir mi?
Yere hangi tohum ekildi de bitmedi? İnsan tohumu bitmeyecek diye şüpheleniyor musun?
Hangi kova kuyuya salındı da dolu dolu çıkmadı; can Yusuf', ne diye kuyuda feryat etsin!
Toprağa konulduğumu sanıyorsun değil mi? Ayağımın altında bu yedi gök vardır.[72]

72. Mevlânâ, *Divan-ı Kebîr,* III, 169; Fürûzanfer, *Mevlâna Celâleddin,* s. 155-156.

MEVLÂNÂ'NIN KELÂMCILIĞI

Ramazan Altıntaş*

GİRİŞ

Mevlâna Celaleddin-i Rûmî'nin (ö. 672/1273 yaşadığı dönem, İslam âleminin en buhranlı dönemlerinden birisidir. Hicrî yedinci asır, İslam Dünyasının yakılıp yıkıldığı, talan edildiği; ümitsizliğin, kötümserliğin, hatta İslam'ın bir inanç sistemi, bir kültür ve medeniyet olarak geleceğine şüphe ve endişe ile bakmanın oldukça yaygın olduğu bir çağdır. Mevlânâ, bu menfi gelişme karşısında boş durmamış, his ve fikir plânında büyük bir mücadele vermiştir. O, felsefe ve kelam gibi akli ve nakli ilimleri birlikte tahsil etmiş, bu nedenle, her iki alanda ortaya çıkan meseleler hakkında yapılan tartışmalara yakinen vakıf olmuştur. Buna rağmen o, söz konusu meselelere çözüm getirmek istediğinde kelamcıların ve filozofların yöntemini takip etmek yerine, bütün toplum kesimlerine seslenmeyi önceleyen yenilikçi bir üslup benimsemiştir. Çünkü Moğol istilasının verdiği sıkıntılarla Müslümanların büyük bir kesimi mevcut konumu bir yazgı olarak algılarlar ve İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan *Cebriyye* akımının fatalizme kayan görüşlerini benimserler. Artık ilmi ortamlarda bilgi üretme faaliyetlerinin yerini teslimiyete dayalı inanç biçimleri alır. Büyük halk kitlelerinde büyük dönüşümler yaşanır. Dünyanın iktidarını kaybeden halk, manevi dünyanın iktidarına sahip olmak maksadıyla kendilerini tasavvufa verir. Sufiler arasında tevekkül ve zühde çağrılar artar. Halk kitle-

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

lerinin fatalizmle bütünleşmiş düşünce dünyalarında, vatanı savunma çabalarının gereksizliğine inanılmaya başlanır. Özel meclislerde yemek kültürü üzerine sohbetler koyulaşırken, bir tarafta da mütekellimlerin öncülüğünü yaptığı kitleler arasında polemik türü kelamî tartışmalar hız kazanır.[1] Son devrin ünlü mütefekkirlerinden *Ebu'l-Hasan en-Nedvî* h.VII./m.XIII. yüzyıldaki İslam düşüncesinin durumunu şöyle tasvir eder:

"*Felsefileşmiş Kelam* taraftarları, o kadar ileri gittiler ki, insanların beş duyusu dışında görünmez ve isimlendirilmesi güç organları ile idrak ettikleri şeyleri şüphe ve münakaşa konusu haline getirdiler. Aydın olmanın gereğinin de bu olduğuna inandılar. O dönemde Kelam ve Felsefe Müslümanların en büyük kuvvet kaynağı olan aşk ve amel gücünü yok edecek kadar zayıflatmıştır. Bu iki düşünce İslam âlemini münakaşa ve münazaranın hâkim olduğu, sevginin, dostluğun, gerçek imanın ve ince duygunun bulunmadığı bir okul haline getirmiştir. Bu sebeple İslam toplumu, akıl ve ruhların donuklaştığı bu çağda, sevgi ile dolu kalbi ve hassas duygusuyla kelam ilminin yeniden tesis edilmesine önayak olacak bir kişiye ihtiyaç duyar. Bu aranan vasıfları o çağda taşıyan yenilikçi bilginlerden birisi de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'dir. İşte onun bütün eserleri gücünü ve olması gereken niteliğini kaybeden Kelam ilminde yeni bir inkılap, insanların akıllarına tahakkümde sınırı aşan felsefeye karşı yeni bir tenkit mahiyetindedir.[2]

"Kişi düştüğü yerden kalkmasını bilmelidir" sözü uyarınca Mevlânâ, fikir ve itikat planında çok parçalı bir yapıya bürünen İslam dünyasının yeniden gücünü toparlamasını, yine fikir ve itikat alanındaki yenileşmede görür. Bu sebeple o, bütün mesaisini bu alana teksif eder. Duyguları ihmal edip, salt kupkuru bir akılcılığı savunan dini akımları tenkit eder. Diğer taraftan, insan biçimci bir Tanrı tasavvuruna sahip olan İslam antropomorfistlerini ve bireysel sorumluluktan kaçarak yazgıcılığı kurumlaştırmaya çalışan Cebriye gibi akımlarla fikri planda tartışmalar yapar. Onun bütün amacı, ataleti seçmiş ve gelecekten ümidini kaybetmiş kitlelere yeniden bir aksiyon ruhu kazandıracak bir kelam sunma çabasıdır.

Mevlânâ, sebeplere sarılmayı terk ederek Allah'a tevekkül eden şahısların yanlış bir inanca sahip olduklarını söyler. Moğolların acımasız saldırıları karşısında dünya kurma güç, irade ve isteğini kaybedip, kendisini ruhbanlığa adayan anlayışlara karşı çıkar. Pesimist bir dünya görüşüne sahip olan tasavvuf anlayışlarına içeriden eleştiriler yöneltir. Mevlânâ, salt bir münekkit değil, eleştiri ile birlikte alternatif hedefler gösteren bir düşünürdür. O, yüzeysel, sathi olan her şeyden nefret etmiştir. Çünkü sathi düşünen insanlar, her yerde farklı şekillerde bulunabilirler.

---

1. Ebu'l-Hasan en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr ve'd-Da'va fi'l-İslam,* Kuveyt, *1983,* I, 285–286.
2. en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr,* I, 324.

MEVLÂNÂ'NIN KELÂMCILIĞI

Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde seçkin bilginler nezdinde Kelamî tartışmalar sürmektedir. Mütekellimler, hakikatleri bir takım akâid konularıyla sınırlandırılmıştır. Bu kelamî tartışmaların belli başlı konuları arasında; *Zat/Sıfat ilişkisi, nübüvvet ve ahkâm, ahkâm ve esmâ, gayb ve vahiy, cennet ve cehennem* gibi meseleler gelir. Etkileyici Kelam tartışmaları neticesinde kuşkuculuk ön plâna çıkar; insanlar ya reddiyeci ya da peşin kabulcü bir anlayışı benimserler. İlmi ortamlarda tartışılan akâid konuları, sıkıntılı bir hal alır. Bu tartışmalar halkın hissiyatına tercüman olmak yerine, gelecek konusunda karamsarlığı derinleştirir. İşte *Mesnevî*'nin konularını yeni bir üslupla daha çok yukarıda değindiğimiz tartışmalar oluşturur.[3]

Mâtüridî ve Eş'arî Kelamı'nın yaygın olduğu ortamlarda yetişmiş olan Mevlânâ, *Şems-i Tebrizî* (ö. 645/1247) ile karşılaşmadan önce büyük bir münazara bilginidir. Artık ruhunda oluşan yenilikçi yapı ya da yeni kelam anlayışı, onu, *kelamdan hakikate, haberden nazara, lafızlardan manaya* yönlendirir. Ayrıca Mevlânâ, felsefenin hakikati anlamadaki yetersizliğini de görür. Gerçeğe ulaşmada salt aklın ve duyu organlarının çaresizliğini hissettiği için de Kelam ve Felsefe gibi ilimleri eleştirir.[4] Mevlânâ'nın düşünce dünyasında zâhirî ve bâtınî ilimleri elde etmiş hakikat sahibi kişi, *çift kanatlı* bir kuş gibidir. O, yaşadığı dönemde akla büyük alan açan kelamcıların mevcut konumunu, toprak yediğinden dolayı yüzü sapsarı kesilen kimsenin durumuna benzetir.[5] Artık onun gözünde *Kelam ilmi, söz ve tartışmanın sembolü olmuş, hatta uzlaştırmaya değil, çatışmaya götüren bir ilim haline dönüşmüştür.*

Mevlânâ'nın yaşadığı çağda mütekellimlerin durumunu, birbirlerinin ne dediğini anlamayan dört kişinin üzüm için kavgaya tutuşmalarına benzetir. Söylenceye göre adamın birisi dört kişiye bir dirhem verir. Dirhemi alanlardan İran'lı ben bu parayı *'engûr'*a vereceğim, Arap olan *'inep'* alacağım, Türk ise, ben *'üzüm'* isterim, Rum da ben de *'istafil'* isterim, der. Aralarında anlaşamayan bu insanların her biri aslında aynı şeyi istemektedirler. Mana dilini bilmedikleri için kavgaya tutuşmuşlardır. İşte Mevlânâ'ya göre, eğer onlar, tek kanatlı olmasalardı, hepsi de aynı şeyi istediklerini bilirlerdi.[6] Olaylara sadece akıl ve duyuların penceresinden bakan mütekellimlerin durumu da bu hikâyede anlatılanlardan pek farklı değildir.[7] Salt soyut aklı kılavuz edinen kişi, akılla anlaşılan şey-

3. Bkz. Ramazan Altıntaş, *Mevlana'da Gönül Kelamı*, İstanbul, 2007, s. 18-19.
4. en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr*, I, 335–336.
5. Mevlânâ, *Mesnevî*, (çev. Veled İzbudak), İstanbul 2004, II, 86.
6. Mevlânâ, *a.g.e.* II, 263.
7. Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, 262.

lere bağlanmış kalmıştır.[8] Bu sebeple Mevlânâ, insanın hayatında aklın ortaya koyduğu çözümün sınırlı olduğunu kanıtlamak için bir kayığa binen ve kibirle kayıkçıya gramer bilip bilmediğini soran bir gramer âliminin hikâyesini anlatır:

> *"Bir nahiv âlimi gemiye binmişti. O kendini beğenmiş âlim, yüzünü gemiciye dönüp,*
> *"Sen hiç nahiv okudun mu?" demişti. Gemici "Hayır" deyince demişti ki: "Yarı ömrün hiçe gitti."*
> *Gemici, bu söze kızdı, gönlü kırıldı. Fakat susup derhal cevap vermedi.*
> *Derken rüzgâr gemiyi bir girdaba düşürdü. Gemici, o nahiv âlimine bağırdı: "Yüzmeyi bilir misin, söyle!" Nahivci "bilmem bende yüzgeçlik arama"*
> *Deyince "Nahiv âlimi, bütün ömrün hiçe gitti. Çünkü gemi bu girdapta batacak.*
> *İyi bil ki, burada mahv bilgisi lâzım, nahiv bilgisi değil. Eğer mahv bilgisini biliyorsan tehlikesizce denize dal!."*[9]

Bu beyitlerde de görüldüğü gibi Mevlânâ, kendisinde varlık gören bu sebeple ilmiyle büyüklenen kimseye *"fakr"*ı öğütler. Bir tasavvuf terimi olan fakr, ferdin mal bakımından yoksul olması değil, her hususta kişinin kendisini Allah'a muhtaç hissetmesidir. Mevlânâ'ya göre kişiyi kurtuluşa erdirecek olan varlıkla öğünmek değildir. Kişi mahvolma ilmini öğrenmelidir. Mahvolma bencilliği bırakmak suretiyle enaniyetten sıyrılmak demektir. Yukarıdaki metinde "deniz, varlığı; gemi ise, benliği" ifade eder. Eğer gemi su alırsa, helak sebebidir. Geminin altındaki su ise, geminin yürüme sebebidir. Dolayısıyla mal-mülk gibi şeylerle gönül gemisi doldurulursa, kişi Allah'tan müstağni olma gibi bir duruma düşebilir. İşte mal, mülk, saltanat, ilim, servet vb. gibi hususlar insanı Allah'ı hatırlatmak yerine ondan uzaklaştırıyorsa, Mevlânâ böyle kimselere mahv ve fakr bilgisinin gerekli olduğunu söylüyor. Bu manada yoksulluk havası oldukça insan, dünya denizine batmaz, o denizin üstünde durur. Bütün bir dünya onun mülkü olsa, bu mülk, gözünde hiçbir şey değildir.[10] Mevlânâ'nın yaptığı kelamın özünü, özgürleşmek ve özgürleştirmek oluşturur. O'nun: "Oğul; bağını kopar ve kurtul. Ne zamana kadar altın ve gümüş esiri olacaksın?"[11] öğüdü bu gerçeği hatırlatır.

Mevlâna'ya göre fırtınalı hayat denizinde kişiyi tek başına akıl ve aklın ürettiği istidlâle dayalı bilgi sâlimen karaya çıkaramaz. Onun; *"istidlâlcilerin ayakları tahtadandır. Tahta ayaksa pek kudretsiz pek kararsızdır,"*[12] sözünden bunu

---

8. Mevlânâ, *a.g.e.* III, 201.
9. Mevlânâ, *Mesnevi,* I, 246.
10. Mevlânâ, *Mesnevî,* I, 111.
11. Mevlânâ, *a.g.e.* I, 42.
12. Mevlânâ, *Mesnevi,* I, 194.

anlıyoruz. O, *"tahta/protez ayak"* tabirini mecazi manada akıl anlamında kullanmıştır. Nasıl ki, takma (protez) ayaklı bir kimse sağlam iki ayaklı kimsenin kat ettiği mesafeyi alamazsa, salt akılla metafizik konular da kavranamaz. Kelamcıların lügatinde istidlâl, bir şeyi ispat etmek için delil ileri sürmek, akıl yürütmektir. Mevlânâ, akla karşı değildir. O, Aristo'nun kıyas anlayışına karşı, Kur'an akılcılığını savunmaktadır. Kıyas, külden cüze bir akıl yürütme ve bilgiye varma yoludur. Mevlânâ'nın teolojisinde bizi hakikatin bilgisine ulaştıran yöntem, doğal akla ve sem'î delile (vahye) dayanan yöntemdir. O, Mesnevî'de Yunan akılcılığının temelini oluşturan kıyası kabul edenleri şöyle eleştirir:

> *"Allah nurlarına karşı bu kıyasçıkları ileri süren ilk kişi, İblis'ti.*
> *Dedi ki: "Şüphe yok, ateş topraktan daha iyidir. Ben ateşten yaratıldım, Âdem kapkara topraktan.*
> *Şu halde fer'i, asla nispetle mukayese edelim: O zulmettendir, biz aydın nurdan."*
> *Allah "hayır, soy sop yok. Zâhitlik ve şüpheli şeylerden çekinmek, faziletin mihrabıdır.*
> *Bu, fâni dünyanın mirası değildir ki soy sop yüzünden onu elde edesin. Bu, can mirasıdır.*
> ...
> *Topraktan yaratılan, ay gibi nurlandı. Ateşten yaratılan sen, yüzü kara oldun, defol!" dedi.*
> *Bu kıyaslar, bu araştırmalar; bulutlu günde yahut geceleyin kıbleyi bulmak içindir."*[13]

Mevlânâ, hakikate ulaşmada nassı devre dışı bırakıp salt kıyasa tutunmaya karşıdır. O, aklın ve zihnin, sadece kendileri için faydalı olanı aradığını belirtir. Çünkü zihin ve akıl yürütme insana rehberlik etmez; sadece insanın kendini bir nebze tanımasına yardım eder.[14] İnsanın dünyası, sadece etrafını kuşatan fizik alanla kaplı değil; duygu, sanat, estetik, din gibi fenomenlerle de kuşatılmıştır. Elbette bu alanları açıklamanın farklı yöntemleri vardır. Bunlardan birisi de vahiydir. Bu sebeple Mevlânâ, vahyin verdiği bilgiyi göz ardı ederek aklı yücelten felsefecileri eleştirmekten geri durmaz.[15] Şüphesiz akıl, insan hayatında üstün bir yere sahiptir, ama akıl, bilmeye muhtaç olduğumuz her şeyin gerçek bilgisini de veremez. Duyular gibi onun da bir sınırı vardır. Çünkü akıl, nesneleri genel ve tümel bir şekilde kavrayacak güçtedir. Aklın tümel ola-

---

13. Mevlânâ, *a.g.e.* I, 285-86; a.g.mlf. *Mesnevî*, III, 280.
14. A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, (çev. B. Demirkol-İ. Özdemir), Ankara, 2000.
15. Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 195.

rak kavramış olduğu şeyleri somutlaştırarak özel yanları ile belirleyecek başka bir otorite gereklidir. Bundan dolayı aklı dalâlete düşmekten koruyan, doğru yola yönelten, ince ve esrarengiz meseleleri anlamasına ve gerçeği bildiren bir yardımcı kılavuza ihtiyaç vardır ki, bu da peygamberlere indirilen *"vahiy"*dir. Eğer bir kimse, vahiy yoluyla olan bu ilahi hidayetin gerekliliğini inkâr eder de, yalnız başına aklın, muhtaç olduğumuz bütün bilgileri vermeye muktedir olduğunu iddia ederse, kesinlikle, aklına taşıyabileceğinden fazla yük yüklemiş ve gayet akıldışı bir şekilde ona zulmetmiş olur.[16] Kaldı ki, *eşya ve olgular bize, sadece mikroskoplu bilim adamları tarafından değil, aynı zamanda peygamberler, şairler ve ressamlar tarafından da açılır.*[17]

Mevlânâ'ya göre yapılması gereken şey, akıl-kalp arasındaki koordinatları yeniden kurmaktır. Yaşadığı dönemin kelam bilginlerini *'duygu yoksulu'* gören Mevlânâ, onları *tek kanatlı* olmakla nitelendirir.[18] Bu sebeple o, sadece Mu'tezile kelamcılarını değil, Eş'arî bir kelamcı olan *Fahreddîn Râzî'yi* (ö. 606/1210) de *'tavşan ve aslan'* metaforuyla eleştirir:

> *"Tavşan, aslanı zindana soktu. Aslan için ne ayıp şey; bir tavşancıktan geri kaldı!*
> *Böyle bir ayba sahip olduğu halde şaşılacak şey şurasıdır ki bir de kendisine* Fahreddîn *lakabını takmalarını ister!*
> *Ey kişi! Sen, bu dünya kuyusunun dibinde mahpus kalan bir aslansın. Sen ise şu* dedikodu, bahis ve münakaşa *kuyusunun dibindesin."*[19]

Mevlânâ'nın bu hikâyesinde aslan, insana kötülüğü emreden nefs-i emmârenin, tavşan da akl-ı meâd'ın timsâlidir. Tavşanın temsil ettiği akl-ı meâd, nefs-i emmâre aslanını kışkırtıp gururuna dokunacak sözler söyleyerek emarelik makamından ayırmak ve götürüp mücâhede ve riyâzet kuyusuna atmak,

---

16. Ebu Mansur Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), Beyrut, 1970, *a.g.e.* s. 92-95. Krş. Eyyub Ali, A.K.M., *"Mâtürîdîlik"*, (M. M. Şerîf, İslam Düşüncesi Tarihi içinde), çev. Ahmet Ünal, İstanbul, 1990, I, 299-300; krş. Beyâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min 'Ibârâti'l-İmâm,* (tahk. M. Zâhid el-Kevseri), İstanbul, 1949, s. 77.
17. Turan Koç, *Din Dili,* Kayseri, 1995, s. 158.
18. Bu bir genellemedir. Hâlbuki İmâm-ı Mâtürîdî, bilgi elde etme yöntemleri arasında geçen duyuları 'ıyân ve havâs şeklinde ikiye ayırma gereği duymuştur. 'Iyân hem organik/maddi gözü ve hem de basîret denilen manevî gözü içine alır. Böylece o, hem duyu ve hem de duygu bütünlüğüne dikkatleri çekmiştir. Her iki kanaldan gelen bilgi malzemesi akılda sistematik bir bilgi malzemesi haline dönüştürülür. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin kelam anlayışı, gönlün taleplerine cevap veren bir kelam olup, asla gönülden kopuk değildir. Bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* s. 74, 175, 310.
19. Mevlânâ, *Mesnevî,* I, 137.

bu vesile ile de bedendeki ruhanî ve cismanî kuvvetleri nefsin tahakküm ve tagallübünden kurtarmak ister. Mevlânâ'ya göre, nefsi düzeltmek akıl ve idrakin işi değildir. İnsanın iç dünyasındaki nefis adı verilen aslan, tavşanın, yani aklın mağlubu ve maskarası olamaz. Nefsi terbiye etmek, ancak aşkla olabilir. O da Allah'ın bir tevfikıdır. Yoksa nefse mukabil akıl ve idrak yırtıcı bir aslan karşısında âciz bir tavşan gibi kalır.[20] Dolayısıyla Mevlânâ'ya göre, Fahreddîn Râzî'nin felsefileşmiş kelam metoduyla hakikatin bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Mevlânâ, Mesnevî'nin bir başka yerinde, dini konuları yorumlamada akılla hareket ettiği için Fahreddîn Râzî'nin dinin sırrını/anlamını bilemeyeceğini iddia eder. Onu, hayaller peşinde koşmakla suçlar:

> *"Bu bahiste akıl, yol gösterici olsaydı* Fahreddîn Râzî, *din sırrını bilirdi. Fakat "tatmayan bilmez". Onun için onun akıl ve kurduğu hayaller de, ancak hayreti artırdı."*[21]

Bu mısralarda Mevlânâ, kurtuluşun Fahreddîn Râzî'nin yöntemi olan felsefileşmiş kelam anlayışıyla değil, bir maneviyat önderine intisaptan geçtiğini tavsiye eder. O, sûfilerin yolunun *'Nuh'un Gemisi"* gibi olduğunu ve bu sebeple bu gemiye binmeden kurutuluşun gerçekleşmeyeceğini şöyle dile getirir:

> *Şu halde yürü, şeyhin, üstadın emrinin gölgesi altına git; sus, emre uy!*
> *Böyle yapmadın mı istidat ve kabiliyet sahibi bile olsan kâmillik davasına kalkıştığından değişir, çarpılır, istidat ve kabiliyetini kaybedersin!*
> *Sır bilen ve haberdar olan üstada serkeşlik edersen istidattan da olursun!*
> ...
> *Çok çalışır, çok didinirsen nihayet usanır da sen kendin, akıl bir bağmış meğerse dersin!*
> *Felsefeye kapılan adam gibi hani.. o da ölüm gününde aklı, kolsuz kanatsız gördü de*
> *Garazsızca itiraf etti o zaman... Dedi ki: Zeka ile atımızı saçma ve asılsız yerlere sürdük!*
> *Gururlandık, aldandık da erlerden baş çektik, hayal denizinde yüzdük durduk"*
> *Halbuki ruh denizinde yüzgeçlik hiçmiş.. Burada Nuh'un Gemisi'ne girmekten başka bir çare yokmuş!*
> ...
> *Yiğit, gemiden yüz çevirmemen gerek.. İşte biz, denizdeki Nuh gemisiyiz!"*[22]

---

20. Bkz. Mevlânâ, *Şerhu Mesnevî*, (Ter.ve Şerh. Tahiru'l-Mevlevî), İstanbul, 1965, I, Kitap III, 641, 720, 721.
21. Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 340–41.
22. Mevlânâ, *a.g.e.* IV, 262.

MEVLÂNÂ'NIN KELAMİ AKIMLARA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Mevlânâ, sadece kişi bazında Fahreddîn Râzî'yi değil, ekol olarak Mu'tezile, Cebriye ve Müşebbihe gibi fırkaların görüşlerini de eleştirmiştir.

Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiri

Mu'tezile fırkası, hicrî II. yüzyılın başlarında teşekkül etmiştir. Mu'tezile'ye göre beşeri akıl, her şeyin üzerinde kuvvetli bir delildir. Hakka, ancak, onun gücüyle ulaşılır. Onlar görünmeyeni görünene delil getirmede, Allah'ı insanla mukayesede ve Allah'ın içinde bulunduğumuz evrenin yasalarına uymasının zorunluluğu noktasında görüş belirttiler. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın adâlet sıfatıyla, insanların tahayyül ettikleri adâlet sistemi arasında hiçbir fark yoktur. Mu'tezile'nin *"bilinmeyeni, bilinene kıyas"* teorisi, İslam toplumlarında tehlikeli bir yönelişi de başlatmış, böylece, dinin, nazari felsefeye dönüşmesinin kapısı açılmıştır.[23] Onlar, İslam akâidi alanında sadece itizal düşüncesinin egemen olmasını istemekle kalmadılar, özellikle hicrî III./m. 9. yüzyılın sonlarına doğru aşırı bağnazlığa dayalı fanatizm ile ifade özgürlüğü arasında sıkışıp kaldılar. Son dönem Mu'tezile'nin durumu, Kur'an'daki şu tanıma çok benzemektedir: *"Onlar, insanlardan ölçüp aldıkları zaman tam alırlar. Fakat insanlara ölçüp verdikleri zaman eksiltirler."*[24] Son dönem Mu'tezile mensuplarının Kur'an'ın yaratılmışlığı tezine karşı çıkan kimselere mihne uygulamaları bunun en açık örneğidir.

Her ne kadar Mu'tezile, Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde müstakil dini bir akım olarak varlığını sürdürmese de Şia ve bazı entelektüel çevrelerde görüşleri devam etmiştir. Nitekim Mevlâna, onlar beş duyu organı ile elde ettikleri bilgilere güvenmekle kalmıyorlar, medrese ve ilim meclislerinde *"hissiye"* diye isimlendirilen bir yöntemin rağbet görmesine işlevsellik kazandırıyorlar[25] demek suretiyle Mu'tezile'nin etkilerinden bahseder. Bilindiği gibi felsefe tarihinde hissiye (duyumcu) ekolü, insan bilgisinin biricik kaynağının duyum olduğunu, duyularda olmayan hiçbir şeyin zihinde bulunamayacağını savunur. Bu akıma göre insanın iç dünyası, düşünmesi, yargısı, akıl yürütmesi, kısaca, iç davranışları dış etki ve uyarılarla, sürekli duyuların değişimiyle açıklanır. Bu açıdan duyumculuk maddeci bir deneyciliğe ulaşır. Deneycilikte bilginin biri-

23. Ali Hassûn, *Zehâiru'l-Akvâl fî Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî*, Dımaşk 2003, s. 410.
24. el-Mutaffifîn, 83/ 2–3.
25. en-Nedvî, *a.g.e.* I, 336.

cik kaynağı, dış deneyler, duyumculukta ise, salt duyulardır.[26] Mevlâna'ya göre Mu'tezile bu akımın görüşlerinden etkilenmiştir. O, bu görüşüne, Mu'tezile'nin Allah'ın ahirette görülmesinin imkânsızlığı görüşünü delil olarak getirir ve bu görüşü *Mesnevî*'sinde ağır bir dille eleştirir:

> *"Duyu gözünün mezhebi, itizaldir. Akıl gözü ise vuslata kavuşmuş sünnîdir.*
> *İtizale uyan, duyuya kapılmıştır. Fakat sapıklıktan kendisini sünni görür.*
> *Duyuda kalan kişi, Mu'tezilîdir. Sünni'yim dese de câhillikten der.*
> *Duyudan çıkan kişi Sünni'dir. Gören göz, izi hoş akıl gözüdür.*
> *Hayvan duyusu padişahı görseydi öküzle eşek de Allah'ı görürdü.*
> *Sende hayvan duyusundan başka, heva ve hevesten başka bir duyu olmasaydı*
> *Âdemoğulları; nasıl olur da mükerrem, nasıl olur da hayvanla müşterek duyu ile sırra mahrem olurlardı.*
> *Sen suretten kurtulmadıkça Allah'a surete sığmaz ya da sığar demen, aslı olmayan bir sözden ibarettir.*
> *Tasvire sığar yahut sığmaz bahsi; tamamıyla iç olmuş, suretten kurtulmuş adamın harcıdır."*[27]

Mevlânâ'ya göre, Yüce Allah ahirette görülecektir. O'nu, cennette görmek yüksek rûhi ve akli bir zevktir. Bu konular, salt araz olan akılla değil, ancak, cevher konumunda bulunan vahiyle kavranabilir. Mevlana, duyu organını ata, vahyi de biniciye benzetir. Binici olmadıkça at işe yaramaz, der.[28] Bunun anlamı, vahiy olmadan aklın vereceği kararlar insanı yanlışa götürebilir. Diğer yandan Mevlânâ, "akıllar yaratılışta eşittir", "tecrübe ve eğitim aklı çoğaltır, bu suretle öbür adam, diğerinden daha bilgili olur"[29] görüşlerini, "*akıl vardır, bir sarhoş mumu gibi, akıl vardır, bir ateş kıvılcımı gibi*"[30] demek suretiyle eleştirir.

Felsefe ve Tasavvufçuları Eleştirmesi

Mu'tezile'den sonra tarih sahnesinde *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*'yi (ö. 324/936) görüyoruz. O, itikadî konularda Mu'tezile ile Ehl-i Hadis arasında orta bir yol tutmuştur. Eş'arîlik mezhebi, Selçuklu veziri Nizâmü'l-Mülk döneminde sulta-

---

26. Macit Gökberg, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000, s. 293–313.
27. Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 16–17; krş. a.mlf., *Fîhi Mâfih*, (çev. Meliha Ü. Tarıkahya), İstanbul, s. 12–13.
28. Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 99.
29. Mevlânâ, *a.g.e.* III, 129.
30. Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 67–68.

nın da himayesiyle Bağdat ve Nişabur'daki Nizamiye okullarıyla fikri hâkimiyetini devam ettirmişse de tarihi süreçte Eş'arî medresesi asrın ruhuyla dolu bir yenilenmeyi izleyemediği için dinamik yapısını zayıflatmıştır.[31]

Mevlânâ'nın yaşadığı devir, kelam tarihi açısından bakıldığında felsefe ile mezcedilmiş kelam devrine denk düşer. Kelam kitapları, felsefi konuları ve bu konularla birlikte felsefe ıstılahlarını bünyelerine almak suretiyle hakikaten veçhelerini değiştirmişlerdir. Bu tarihlerden itibaren kelam eserleri, felsefe kitabı manzarası arz etmeye başlamıştır. Bu durum, kelam ilminin Müslümanlar tarafından az okunmasına ve rağbetten düşmesine sebep olmuştur. Artık, gönülleri fetheden şefkat ve sevgi dilinin yerini, fikri soğukluk almıştır. Felsefe de bundan farksızdır. Nitekim Mevlânâ İslam filozoflarını Allah'a *illet-i ûlâ* demeleri sebebiyle eleştirmiştir.[32] Mevlâna'ya göre tabiat yasaları zorunlu değildir[33] her şey ilahi illete göre işlemektedir.[34]

Mevlânâ, mütekellim ve felsefecileri eleştirdiği gibi bazı tasavvufçuları da eleştirmekten çekinmez. O, korku ve kaygıya dayalı bir tasavvuf anlayışını değil, *Râbiatü'l-Adeviyye*'nin şahsında temsil ettiği özünde sevgi ve toleransı taşıyan ilâhi aşk yolunu benimser. Mevlâna'ya göre tasavvuf, *sıkıntı zamanı gönülde neşe ve ferah bulmaktır*.[35] Mevlana: "*Ey yoldaş, ey arkadaş! Sûfî, vakit oğludur (ibnu'l-vakit) (bulunduğu vaktin gerektirdiğine göre iş görür). "yarın" demek yol şartlarından değildir*"[36]demek suretiyledinamik bir tasavvuf anlayışını temsil eder. Yaşadığı dönemde, dış görüntüye önem verip, iç arınmayı ihmal ederek ahlâkî alanda zafiyet ve düşüklük gösteren sûfîleri en ağır bir şekilde eleştirir.[37]

Cebriyye Akımını Eleştirmesi

Mevlânâ'nın yaşadığı İslam coğrafyası, siyasî anlamdaki bölünmüşlüğünün yanında fikri anlamda da derin bölünmüşlükler yaşamaktadır. Mevlânâ'nın yaşadığı çağda kelam ilmi de diğer İslamî ilimler gibi donuk bir yapıdadır. İslami ilimler tefekkür ve muhakemeden yoksun salt rivayetler halinde nakledilir bir durum almıştır. Dolayısıyla, asırların geçmesiyle gevşeklik gösteren ru-

31. Bkz. Nedvî, *Ricâlu'l-Fikr ve'd-Da've*, I, 162.
32. Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 122.
33. Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 201.
34. Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 123.
35. Mevlânâ, *Mesnevi*, III, 256.
36. Mevlânâ, *a.g.e.* I, 50.
37. Mevlânâ, *a.g.e.* V, 60.

hi dinamizmi yeniden sağlamak için halk düzeyinde çalışmalar yapmak gerekmektedir.[38] Öyle bir dil kullanılmalıdır ki, hem medresedeki âlim, hem tandırında ekmek yapan kadın, hem devleti yöneten idareci, hem tarlasında çalışan çiftçi, hem dağdaki bir çoban ve hem de geçimini testi yaparak sağlayan bir zanaatkâr bu dili anlasın. İşte hicrî VII. yüzyılda Mevlana'nın yaptığı budur. Geleceklerinden ümidini kesmiş olan halka yeni bir heyecan vermek gerekirken, maalesef, aynı dönemde, İslam toplumlarının kötümser havaya girmelerinin arkasında Cebriyye Kelam ekolünün görüşleri de büyük rol oynamıştır. Bu akîde, Müslüman toplumun dinamizmini felce uğratmakla kalmamış, pasif bir insan tasavvuruna yol açmıştır. Önce işe bir zihniyet çözümlemesi yaparak başlayan Mevlana, her şeyin önceden takdir edilmiş olduğunu savunan ve insanı robot konumuna oturtan Cebriye fırkasının görüşlerini eleştirmekle başlar. Tasavvufî düşüncede özgürlükten maksat; nefsin hevâ, dünya ve onun lezzetlerinden bağımsızlaştırılmasıdır. İnsan mâsivâdan kurtuldukça, kölelik bağlarından arınır ve bütün benliği ile Allah'a yöneldikçe hürriyetin çemberi genişler. Gerçek özgürlük, kullukta kemal halidir. Allah'a kullukta sadakat, başkalarına köle olma boyunduruğundan kurtulmayı beraberinde getirir. [39] Bu sebeple Mevlana irade hürriyetini, ibadetin tuzu olarak nitelendirir. Çünkü yemeklere lezzet ve güzellik katan, tuzdur.[40]

Mevlânâ'ya göre, insanın eylemlerinde zorunlu (cebir) olduğunu ilk savunan İblis, insanın eylemlerinde özgür (ihtiyar) olduğunu ilk savunan da bir insan olan Âdem peygamberdir.[41] Âdem özgürlüğün, İblis cebrîliğin sembolüdür. Mevlânâ'nın düşünce sisteminden hürriyet meselesine *psikolojik* açıdan bakılır. İnsan özgür oluşunu şuur halinde ortaya çıkan duygulardan öğrenebilir. Çünkü hürriyet hissi, insanın içinde vardır. Bunun delili, insanın iki şeyden birisini seçme zorunda kaldığı zaman tereddüt hali yaşamasıdır. Bu duyguyu Mevlânâ, *"vicdani idrâk"* olarak adlandırır.[42] Çünkü vicdan da bir bilgi kanalıdır. İnsan bu idrâk sayesinde, bir şeyi doğrudan, vâsıtasız olarak bilebilir. Yine bu idrak sayesinde insan, iyilik yaptığı zaman içinde mutluluk, kötülük yaptığı zaman içinde pişmanlık duyabilir. Mutluluk ve pişmanlık hali, şuur halimizin bize sunduğu özgürlük tepkileridir. Mevlânâ'ya göre, *vicdani anlayışı inkar, duyguyu da inkar* anlamına gelir. Bundan dolayı Mevlana, *'hürriyet ile vicdani duygu'* arasında bağ kurmuştur: *"Öfke, cebrice, özürlere girişmeyesin diye sana ihtiyarın olduğunu anlatıp durmadadır."*[43] Bu mısralarda Mevlânâ, şuur verilerini inkar

38. en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr*, s. 217–18.
39. Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, (çev. S. Uludağ), İstanbul 1978, s. 316–317.
40. Mevlâna, *Mesnevi*, III, 258.
41. Mevlânâ, *Mesnevi*, IV, 120.
42. Mevlânâ, *Mesnevi*, V, 258.
43. Mevlânâ, *Mesnevi*, V, 258–260.

eden Cebrî zihniyeti çok ağır bir dille eleştirmektedir. Zira insanda hürriyetin yokluğu iddiası, insanın kendisini inkâr, varlığa ve hayata anlam katma gibi yüce ve erdemli bir sorumluluğu taşıma görevini gözden çıkarmaktır. Mevlânâ, insanın özgürlüğünü savunma davasında daha çok psikolojik, bir başka ifade ile şuurun verilerini delil olarak sunar. Allah'a karşı pişmanlık ve utanma duygusu taşıma ve bu sebeple de tövbe ile O'na tekrar yönelme gibi tavırlar, insanın eylemlerinde hür olduğunun en büyük kanıtıdır.[44]

Mevlana, illetle ma'lulun, sebeplerle münasebetin birbirine bağlı olduğunu dile getirir. Bu konuda, Cebriyye zihniyetinin yanlış yolda olduğuna değinir. O, bireysel tedbirle Allah'ın takdiri arasında ilişkinin varlığı üzerinde durur.[45] Rızkları, sebeplerine yapışarak elde edin diyen Mevlânâ, bu konuda Davud Peygamberin çalışmasını örnek olarak gösterir. O bile, peygamberlik gibi yüce bir makama sahip olmasına rağmen, zırh yapmadıkça rızkı gelmiyor. Rızk elde etmesi çalışmasına bağlı, demek suretiyle sebeplere sarılmadan tevekkül inancının İslam'a uygun olmadığını dile getirerek, cebriye zihniyetine cevap verir.[46] "Çalışıp çabalamak uyumaktan iyidir. Son nefese kadar bir an bile boş durma!"[47] Şeklinde İslam'ın çalışmaya verdiği önemi ve değeri dile getirir. Bu konuda Mevlânâ, Allah'ın *fa'âlü'l-limâ yürîd* olduğunu vurgular ve insana şu tavsiyelerde bulunur: "Allah, ey oğul! Onun için 'külle yevmin hüve fî şe'n'/O, her an bir iştedir buyurdu"[48] mısrasında, Allah'ın fiillerinde ta'tile yer olmadığını, her an yaratma halinde bulunduğunu, dolayısıyla insanın da buradan bir fikir çıkarması gerektiğini önerir. Çünkü: "Ondan ister; gökte ve yerde olan; O, her gün bir iştedir."[49] Allah, kullarının isteklerini yerine getirir, dualarını kabul ve günahlarını bağışlar. Sanki bu ayette, Yüce Allah, her türlü ihtiyaçtan münezzehken boş durmuyor, her bir şe'n ile tecelli ediyor. O halde ey insan, Yüce yaratıcı böyleyken, senin tembel tembel boş durman lâyık mıdır? İnsan çevresinde olup bitenlerden ibret almalıdır. Bulut, rüzgar, ay, güneş ve felek; insan bir ekmek elde etsin, gaflette bulunmasın diye sürekli çalışıyor. Bunların hepsini Allah insanın emrine musahhar kılmış ve insan için çalışırken, insanın atâleti ve miskinliği seçmesi, insaf ve adâlete sığar bir davranış değildir.

Mevlânâ'ya göre, dünya bir kuyudur. Bu kuyudan su çekmede kullanılan kovaya bağlanmış ip ise, bir sebeptir. Fakat çıkrığı döndüreni görmemek ha-

---

44. Mevlânâ, *Mesnevî*, I, s. 84–86.
45. Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 84.
46. Mevlânâ, *a.g.e.* III, 122-124.
47. Mevlânâ, *a.g.e.* I, 171.
48. Mevlânâ, Mesnevî, I, 171.
49. er-Rahmân 55/29.

tadır.[50] Sebep olmadan kovayla kuyudan su çekmek nasıl mümkün değilse, sebepleri Yaratan'a rağmen iş yapmak da mümkün değildir. Mevlânâ, sebeplere sarılmadan Cebriyeci bir mantıkla tevekkül eden kimselere uyarı mahiyetinde; *"başın yarılmamış, şu başını bağlama/birkaç gün çalış da ebedîlik âleminde gül"* demektedir.[51] Çünkü insana ait davranışların yerine getirilmesinin yolu, sebeplere sarılmaktan geçiyor. Sebepliliği yok saymak, toplumsal dinamikleri zayıflatan ya da çürüten cebrî değerler dizisinin zihinleri sarmasına ortam hazırlar. İslâm tarihinde Hz. Peygamber'in cihad, içtihâd, tefekkür, tedbir ve tedebbür gibi fiilî sünnetleri nedensellik ilkesine bağlılığın en açık örnekleridir. Ayrıca Kur'an'da *"sebeplilik"* kuramının varlığına işaret eden âyetler de vardır: *"Her şey için bir sebep verdik."*[52] Bu âlemde "sünnetullah" adı verilen ilâhî yasalar gereği hiçbir şey sebepsiz olarak meydana gelmemektedir. Olgular dünyasında amaçsal bir neden yasası geçerlidir. Şüphesiz ki Allah hem nedenlerin ve hem de sonuçların yaratıcısıdır. Ama O, "öncüllere" sarılmadan, sonuca varmak isteyen kimseleri kınar: *"Onlar ancak ağzına gelsin diye suya doğru iki avucunu açan kimse gibidir. Hâlbuki (suyu ağzına götürmedikçe) su onun ağzına girecek değildir."*[53] Çünkü Allah'ın yasası, insanın, bizatihi içme fiilini yerine getirmesini gerektiriyor.

Mevlânâ, cebir ve ihtiyar konusunda orta bir anlayışı benimsemiş, *'ihtiyar'*dan yana eğilim göstermiştir. Onun cebir ve ihtiyar hususundaki inancı, tam moralist bir inançtır. Mevlana'nın kelamî zihniyetine göre, insanın eylemlerinde külli iradenin rolü değil, sadece insanın rolü olduğunu savunan Mu'tezile ne kadar haksızsa, kulun irade ve ihtiyarını kabul etmeyen Cebrîler de o kadar haksızdır. Mevlânâ, görüşlerini meşrulaştırmak için Cebriyecilerin *"Attığın zaman sen atmadın."*[54] âyetini delil getirmelerine şiddetle tepki gösterir. Biz bir ok atarsak, atış bizden değildir. Biz yayız, o yayla ok atan Allah'tır. Fakat Allah bu işi peygamberi sebep kılmak suretiyle gerçekleştirmektedir. Nasıl ki, olumsuz olaylar karşısında feryadımız aczimize delâlet ediyorsa, aynı şekilde utanmamız ve pişman olmamız da ihtiyarımıza delâlet eder, demektedir.[55] Mevlânâ cebriyeci din anlayışını eleştirmek adına insanda özgür iradenin varlığını, *"titreme hastalığından dolayı titreyen bir el, bir de senin titrettiğin el"* misalini vermek suretiyle dile getirir.[56] Bunlardan ilki, hastalığın yol açtığı cebrî bir durum-

50. Mevlânâ, *a.g.e.* I, 100.
51. Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 110.
52. el-Kehf, 18/84
53. er-Ra'd, 13/14.
54. el-Enfâl 8/17.
55. Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 84; ayrıca bkz. Veled, Sultan, *Maârif*, (çev. M. Anbarcıoğlu), İstanbul 1991, s. 4–5.
56. Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 148.

dur ki, insanın bunda bir sorumluluğu yoktur. İkincisi ise, insanın sorumluluğunda cereyan eden ihtiyarî halin bir sonucudur.[57] İnsana, cebir ve ihtiyar konularında getirilen bu misaller, aklî misaller olup muhataba bir fikir vermektir. Mevlânâ, Allah'ın sorumluluk yüklediği alanda insanın irade hürriyetine sahip olduğunu vurgulamak suretiyle Mâtürîdîler gibi düşünür:

> *"Benim küfrüm onun dileğidir dedin ama bil ki senin de bu küfürde bir dileğin var.*
> *Çünkü sen istemedikçe kâfir olamazsın. Dileksiz küfür, tenakuzdur. Hem kâfirsin, hem de küfrü istemiyorsun, böyle şey olur mu?"*[58]

Mevlânâ, sorumluluk yüklenmekten kaçınarak, önceden takdir edilmiş tezine sığınan Cebriye zihniyete karşı, "İnsanın sorumluluk yüklenebilmesi için özgür kılınması gerekir." mantığından hareketle, insanın eylemlerinde özgür olduğunu ifade eder.[59] Mevlânâ'ya göre kendisinde ihtiyar'ın varlığını idrak etmeyen insan, idraksizdir. Hâlbuki *'ihtiyar'* hayvanlarda daha azdır. Zira onlar, akıl taşımamalarına rağmen, hisleriyle hareket ederek, yaşamlarını sürdürürler. Özlerine konan bu hisle; kendilerine zarar ve fayda verecek şeyleri algılarlar ve buna göre tavır takınırlar.Mevlânâ bu hususu, biraz da insanı kör bir fatalizm içerisinde değerlendiren indeterministleri eleştirmek için *'deveci ve deve'* metaforuyla anlatır: *"Deveci, bir deveyi dövse o deve, dövene kasteder. Devecinin değneğine kızmaz. Görüyorsun ya, deve bile ihtiyardan bir kokuya sahiptir."*[60] Mevlana, hayvanlarda bile tepkide bulunma hissi varken, Allah'ın akıl verdiği insan nasıl olur da kendisini her türlü tepkide bulunma özgürlüğü elinden alınmış bir robot gibi hisseder, demek suretiyle, Cebriye'ye cevap verir.

Mevlana, insanın özgürlüğü konusunda Mu'tezile ile Cebriye arasında durmaktadır. Bu yönüyle o, her şeyin yaratıcısı Allah olup, tercih insana aittir diyen Mâtürîdîler gibi düşünmekte, İlahi irade ile insani irade farkını ortaya koymaktadır. Nasıl ki, oturan kimsenin kalkmak istemesi bir irade ise, Allah'ın ona kalkacak kuvveti vermesi ve kaldırması da O'nun yaratmasıdır. Bunun adı, Allah hâlık, kul ise, kâsib demektir. İnsanın sorumlu tutulması, özgürlüğüyle alakalıdır. Özgür olmayan insan, yaptıklarından sorumlu tutulur mu?[61] Mevlânâ, *"Kalem kurudu."*[62] rivâyetinden, dinî ve ahlakî düzlemde

---

57. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, Beyrut, 1952, s. 41
58. Mevlânâ, *a.g.e.* V, 264.
59. Mevlânâ, *a.g.e.* III, 229.
60. Mevlânâ, *Mesnevi*, V, 260.
61. İbrahim ed-Desûkî Şitâ, *Mesnevi Şerhi*, Kahire, 1997, V, 16.
62. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992, I, 293.

iyi ve kötü kategorisine giren ilkelerin belirlenmişliğini anlar.[63] Bundan halk dilinde, *alın yazısı* anlamında cebri inancı destekleyecek bir yorum çıkmaz. Mevlânâ, insanların her zaman özgür iradeleriyle yaptıkları eylemlerden hesap verebilecekleri bir şuura sahip olmaları gerektiği fikrini canlı tutmak adına cebrî anlayışlarla fikir düzeyinde mücadele vermiştir. Mevlânâ, hiçbir zaman Allah-insan ilişkileri bağlamında insanın ihtiyarını, Allah'ın ihtiyarı dışında değerlendirmemiştir. Mevlânâ'ya göre, insanların ihtiyarını da Allah'ın ihtiyarı var etmiştir. Dolayısıyla, insanın ihtiyarı, Allah'ın ihtiyarı karşısında bir cüz'dür. Mevlânâ, *'benim küfrüm Allah'ın dilemesiyledir'* diyen bir Cebrîye akidesine mensup olan bir kimseye "Sorumluluğunu hatırlatma noktasında, senin küfrü tercihinde kendi özgür iradenin de payı vardır. Çünkü sen istemedikçe, kafir olamazsın." diyerek İlâhi irade karşısında insan iradesinin yok edilmediğini anlatır.[64]

Mevlana'ya göre, Allah, insanı özgür irade sahibi olarak yaratmıştır. Güç yetiremeyeceği fiillerden insanı sorumlu tutmaz. Bu konuda Mevlana şu örnekleri verir. Varlıklı olmayandan *'zahitlik'* istenmez, zahitlik, mülkiyetle anlaşılır. Düşman yoksa *'savaş imkânı'* da yoktur. Şehvet yoksa *'ondan kaçınma'* emrinin bir anlamı yoktur. Varlıklı değilsen, *'infak edin'* emri muhaldir.[65] Dolayısıyla, cebriyecilerin irade konusundaki yaklaşımları Kur'an ve sünnetin ruhuyla ters düşer. Çünkü teklif, insanın irade ve gücünün varlığıyla alakalıdır. İnsanda güç ve özgürlük yoksa sorumluluk da yoktur.

SONUÇ

Nasıl ki jeolojik bir hâdise olan depremler acıyla birlikte yeni su ve enerji kaynaklarının ortaya çıkmasına sebep oluyorsa, insanlık tarihindeki toplumsal krizler de yeni önderlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. İşte İslam Dünyası'nda Moğol saldırılarının yol açtığı kriz, büyük yol gösterici *Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî*'yi ortaya çıkarmıştır.

Mevlânâ'nın yaşadığı hicrî VII./miladi XIII. yüzyıl, Müslümanların Moğol istilâsı gibi nedenlerden dolayı, Müslümanların geleceklerinden ümitlerini keserek insanda irade özgürlüğünü reddeden cebriye akidesini benimsemeye başladıkları bir zaman dilimidir. Cebriyeci bakış açısı, onların hem tasavvufi ve hem de kelâmî düşüncelerini etkilemiştir. İşte Mevlânâ, İslam toplumlarını kuşatan Cebriye gibi insanın irade özgürlüğünü kabul etmeyen zihniyetlere

63. Mevlânâ, *a.g.e.* V, 267.
64. Mevlânâ, *a.g.e.* V, 264.
65. Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 76.

karşı, yenilikçi bir düşünce oluşturmanın temellerini atmış, işe, rûhen ve fikren dinamik bir insan tasavvuru inşasıyla başlamıştır.

Mevlânâ, Kelam geleneğimizi yeniden gözden geçirme gereği duymuş, salt tenkitçilikten öte, inşâcı bir yöntem izlemiştir. Onun gerek Mu'tezile, gerek Cebriye ve gerek Fahreddîn Râzî'nin şahsında Eş'arîliğe yönelttiği eleştirilerden bunu anlıyoruz. Her ne kadar o, Mâtürîdîlikten söz etmiyorsa da biz onun görüşlerinden Mâtürîdîlikle sorunu olmadığını dolaylı olarak kavramış oluyoruz.

Mevlânâ nasıl bir 'kelam' öneriyor?

İnsan; akıl, kalp ve duygu yönü olan bir varlıktır. İnsanî sorunların çözümünde bu yönler dikkate alınmalıdır. Bunlardan birisi eksik olduğu zaman, düşüncede Mevlânâ'nın *'tek kanatlı kuş'* dediği denge sapması meydana gelir. Onun için akla dayalı çıkarımların yanında, kalbi muhatap alan ve keşfedici motivasyonları içeren bir 'kelam' yapılmalıdır. İşte Mevlânâ'nın kelamı *"gönül ve mantık"* bağının birlikte kurulduğu bir yapıdır. O, kalbin taleplerine cevap veren bir kelamdan yanadır. Mütekellimler epistemolojilerinin başına akıl ve rey'i koyarken, Mevlânâ ise, keşif ve ilhâma dayanan dini aklı koymuştur. Esasında Mevlânâ, Yunan akılcılığı, hermetizm ve gnostizmden beslenen Kelam ve Felsefe'ye karşı, dini düşünceyi Kur'an akılcılığıyla temellendirmek istemiştir.

Netice olarak söylemek gerekirse, Mevlânâ, itikât alanında Mâtürîdî bir çizgiye sahiptir. İnsanın eylemleri konusunda, *'Allah hâlık/yaratıcı, insan kâsib'* görüşüne bağlıdır. Bu sebeple, 'eylemleri' meydana getirmede Allah'a rağmen bir tavır takınan anlayışları eleştirmiş daima insanın sorumlu bir varlık olduğunu vurgulamıştır. Mevlânâ'ya göre kul tedbir alır, takdirin ne merkezde olduğunu bilemez. Sonuçta çok fazla insanı ilgilendirmez. O perdenin önündeki yaptıklarından sorumludur. Kısaca Mevlânâ insani fiillerden hareket eden kelama karşı, ilâhi fiillerden hareket eden bir kelam anlayışını benimsemiştir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992.

Altıntaş, Ramazan, *Mevlana'da Gönül Kelamı*, İstanbul, 2007.

Arasteh, A. Reza, *Aşkta ve Yaratılışta Yeniden Doğuş*, (çev. B. Demirkol-İ. Özdemir), Ankara, 2000.

Beyâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min 'Ibârâti'l-İmâm*, (tahk. M. Zâhid el-Kevseri), İstanbul, 1949.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitâbu'l-Lum'a*, Beyrut, 1952.

Eyyub Ali, A.K.M., "Mâtürîdîlik", (M. M. Şerîf, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), çev. Ahmet Ünal, İstanbul, 1990.

Gökberg, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000.

Hassûn, Ali, *Zehâiru'l-Akvâl fî Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî*, Dımaşk, 2003.

Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, 1995.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, (çev. S. Uludağ), İstanbul 1978.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), Beyrut, 1970.

Mevlânâ, *Mesnevi*, (çev. Veled İzbudak), İstanbul, 2004.

Mevlânâ, *Şerhu Mesnevî*, (Ter.ve Şerh. Tahiru'l-Mevlevî), İstanbul, 1965.

Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, (çev. Meliha Ü. Tarıkahya), İstanbul, 1990.

Nedvî, Ebu'l-Hasen, *Ricâlü'l-Fikr ve'd-Da've fi'l-İslam*, Kuveyt, 1983.

Şitâ, İbrahim ed-Desûkî, *Mesnevi Şerhi*, Kahire, 1997, V, 16.

Veled, Sultan, *Maârif*, (çev. M. Anbarcıoğlu), İstanbul 1991.

MEVLÂNA VE ŞİİR

Nuri Şimşekler*

edip ve düşünürlerin fikirlerini ifade aracı olarak yararlandıkları şiir, tarihin ilk dönemlerinden itibaren önemli bir etkileme vasıtası sayılmış, şiire büyük bir önem verilmiştir. Selçuklu Devleti'nin İslamlaşmasının ardından İran ve Anadolu'da güçlenmesiyle birlikte tasavvufî bir boyuta giren şiir, gerek bu dönemde gerekse ileriki zamanlarda, mutasavvıfların dinî anlayışlarını ve dinde takip edilecek yolları Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler ışığında halka yol göstermeye amaç kılınmıştır. Bu dönemlerde yetişen fikir adamlarının hemen hemen tamamı bu amaç doğrultusunda şiir söyleyerek divanlar oluşturmuşlar, bununla övünmüşler ve çevrelerine binlerce mürit toplamışlar. Yine bu dönemlerde bu tarzdaki kişilerin şiir söylememesi bir eksiklik olarak da görülebilmiştir.

Anadolu Selçukluları'nın gerileme başladığı bir dönemde Konya'da yetişen Mevlâna da döneminin özelliğine uyarak şiirler söylemiş 26 bine yakın Mesnevî beyti, 35 bin beyit kadar gazel ve kaside, 2 bin beyti aşkın da rubai söylemiştir. Bu toplamda 62 bin beyite tekabül etmektedir. Tabiî ki eser ve beyit sayısı bir şâirin üstünlüğünü göstermez, ancak bu şiirlerin tarih içerisinde gördüğü ilgi ve çağları aşarak yüzyılları aşması Mevlâna şiirlerini benzerlerinden ayırmaktadır. Bazı bilim adamlarına göre ise Mevlâna'nın ağzından çıkan tüm şifâhi bilgi ve manzumeler tam olarak kaydedilememiştir. Bununla birlikte ken-

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürü. [e-posta: n. simsekler@selcuk.edu.tr]

disine ait olmayan bazı şiirler de Mevlâna şiirleri gibi nüshalarda yer almıştır. (Furûzânfer: s. 200 vd.)

Şiirlerinin büyük bir bölümünü ve Mesnevî'sinin tamamını Şems-i Tebrizî ile karşılaşmasından sonra söyleyen Mevlâna 1244'den 1273 yılına kadarki 30 yıllık dönemde âdeta hayatının her demini şiirle geçirmiş gibidir. Bu dönem değerlendirildiğinde Mevlâna günde yaklaşık 5 beyit, yılda da 2000 bin beyit söylemiş olmaktadır. (Lewis: s. 379)

MEVLÂNA'YI ŞİİR SÖYLEMEYE SEVK EDEN NEYDİ?

Mevlâna şiir söyleme özelliğiyle hiç övünmemiş hatta şiirden bıkkınlığını dile getirmiştir. Mürit ve dostlarının ısrarlarına dayanamayarak şiir söylediğini belirten Mevlâna *"Yanıma gelen dostlar bıkmasınlar korkusu ile şiir söylüyorum ki, bununla meşgul olsunlar. Şiir söylemeyi ne kadar terk etsem de, onlar bana tekrar şiir söyletiyor... Ben nerede, şiir nerede? Allah'a yemin ederim ki ben şiirden usanmışım ve benim nezdimde şiirden daha kötü bir şey yoktur."* Mevlâna, yine gelenek olduğu üzere şiir söylediğini, oysaki asıl istediğinin ders vermek, kitap yazmak ve vaaz vermek olduğunu belirtir. (Sipehsâlâr: s. 74, 75; Fîhi mâfîh: s. 116)

Mesnevî'sinde *"Ne zamana kadar nazım ve nesir söyleyecek, sırları açığa vuracaksın? Hocam, bir günceğiz de dilsiz olmayı sına bakalım!"* (V, b. 2149) diyerek kendisine şiir söylememeyi telkin eden Mevlâna, bazen de mânâyı şiire sıkıştırmaya çalışmanın yanlış olduğunu ve okuyanların yanlış anlayabileceğini belirterek bundan çekinir. (Mesnevî: I, b. 1528) Mevlâna, yine şiir yazmanın, vezin ve kafiye uydurmayı düşünmenin Sevgili'den ayrı kalmaya sebep olacağını; asıl amacın üzüm bağına girmek olduğunu oysaki sözün, bu bağı duvarla örüp kapattığını vurgulayarak şöyle der:

> *"Ben kafiye düşünürüm, sevgili de bana der ki: Yüzümden başka bir şey düşünme!*
> *Ey benim kafiye düşünenim! Rahatça otur; benim yanımda devlet kafiyesi sensin.*
> *Harf ne oluyor ki, sen onu düşünesin! Harf nedir? Üzüm bağının çitten duvarı.*
> *Harfi, sesi, sözü birbirine vurup parçalayayım da bu üçü olmaksızın seninle konuşayım."* (Mesnevî: I, b.1727-1730)

Mevlâna, bu türlü şiirden yakınmasına rağmen daha önce de zikredildiği gibi özellikle Şems-i Tebrizî ile dostluğu (1244-1247 yılları arası) neticesinde

daha önce söylediği şiire ağırlık vermiş, onun öldürülmesi veya ortadan kaybolması sonucunda kendini tamamen şiire ve semâ'a adamış (İbtidânâme: b. 1053); *"Beni el çırpan, oynayan bir adam haline getirdi; beni dilediği kalıba soktu, yeniden yoğurdu."* şeklinde tasvir ettiği Şems'in etkisini ise;

"Ben âşıklığı senin kemâlinden öğrendim.
Beyit ve gazel söylemeyi cemâlinden öğrendim.
Gönül perdesinde hayalin raks etmede;
Ben en güzel raksı senin hayalinden öğrendim"

(Mevlâna'nın Rubaileri: no: 1054)

* * *

"Aşkın gönlüme dolduğundan beri,
Aşkından başka neyim varsa hep yandı;
Aklı, dersi, kitabı hepsini rafa kaldırdım;
Ama şiirler, gazeller, rubailer öğrendim."

(Mevlâna'nın Rubaileri: no: 465)

tarzındaki şiirleriyle dile getirir.

Bazı bilim adamlarına göre Mevlâna, Belh'te kalıp Anadolu'ya göçmeseydi babası gibi vaaz veren bir âlim olacaktı, şiirle uğraşmayacaktı (Gölpınarlı: s. 249). 21 yaşlarında geldiği Konya'ya yerleşmesinin ardından şiirle de iştigal etmeye başlayan Mevlâna, 37 yaşında iken Şems-i Tebrizî ile hemhâl olmasaydı, daha çok "hâmûş" (suskun, ölü) mahlaslı söylediği gazelleriyle belki de sıradan bir şâir olarak anılacaktı. Öyle ki Mevlâna "Şems" mahlasını tercih ederek söylediği şiirlerinin çoğunu Şems-i Tebrizî ile karşılaşmasının ardından ağırlık verdiği semâ esnasında söylemiştir. Zaten Mevlâna'yı da diğer şâirlerden farklı kılan, edib bir şâir yapan bu gazelleridir. Tabiî ki kendi çağında âlim, fakîh bir zat olan Mevlâna'nın şiir söylemesi, semâ etmesi eleştirilere sebep olmuş, hatta kadıya şikâyete kadar uzanmıştı. Ancak bu Mevlâna nezdinde itibar görmemiş o her ortamda şiirlerini söylemeye, bağda bahçede, sokakta yemekte semâ etmeye devam etmişti.

MEVLÂNA ŞİİRLERİNİN MALZEMESİ-KONUSU

Hint klasikleri Kelile ve Dimne'den, Sindbadnâme'den; kendisine önder bildiği Attâr'ın, Senâ'î'nin hikâyelerinden; Gazâlî'nin İhyâ'sından Sa'lebî'nin Kur'ân tefsirine kadar özellikle hikâyelerinden alıntılar yaptığı Mesnevî'sini bir kenara bırakıp Divân-ı Kebir'deki gazellere baktığımızda lâfız ve mânâ san'atları açısından birinci sınıf gazel şâiri sayılabilecek bir isimdir Mevlâna. Rubâilerin-

de de Ömer Hayyam, Ebu Saîd-i Ebu'l Hayr'dan geri kalmaz. Fars Edebiyatının ilk önemli şâiri Rudeki-yi Semerkandî'den Minûçehri'ye, başta Mütenebbî divanı olmak üzere birçok Arap şâirine öykünerek yazdığı gazelleri her iki edebiyata da vakıf olduğunun bir göstergesi olsa gerektir. Yine Arapça söylediği gazeller bu dile vukûfiyetini de ortaya koyar. Az sayıda söylediği Türkçe ve Rumca şiirlerde (mülemmalar) Mevlâna divanının dil zenginliğine katkıda bulunur.

Şiirlerde sıkça geçen Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerden yapılmış iktibaslar yanında, klasik İslam edebiyatının kahramanları arasında birçok isim de yerini alır. Mevlâna bu isimleri bilinen özellikleri ile anmakla birlikte kendi üslubunca yoğurarak âdeta kendine sözcü eder, savunduğu fikre şahit getirir.

Mevlâna'nın şiirlerinde kullandığı malzemeleri çok çeşitlidir. Türklerin yayla özlemleri, tarlalar, çiftçiler, sokakta oynayan çocukların oyunları, ders ve sınıf ortamları, meyhane ve sokaktaki sarhoşlar, askerler, zenginler, yiğit ve korkaklar, esnaflar, sahte şeyhler, hahamlar, papazlar, devlet ileri gelenleri ve onların makam mücadeleleri, savaşlar, bayraklar ve üzerindeki resimler, düğünler ve sünnet eğlenceleri, dilenciler, yılan oynatıcıları, cüzzamlılar, esrarkeşler, hamamlar, kasaplar, pazar yerleri, timsahtan tavus kuşuna farklı özellikleriyle çeşit çeşit hayvanlar vs. Mevlâna'nın şiirlerinde en detaylı ayrıntılarıyla tavsif edilir. Okuyucu farklı mekân ve kişileri bu şiirlerde adeta canlandırılmış şekliyle gözünün önüne getirebilir. Bu detaylı anlatım aynı zamanda Mevlâna şiirlerine XIII. yüzyıl Konya'sının tarihi ve sosyal özelliklerini ortaya koyma misyonunu da yükler, siyasi ve sosyal tarihçilere ilk elden malzeme sunar. Tabi bütün bunların yanında mânâlarla dolu tasavvufî şiirleri Hak yolunu arayanlara, onun gönlündeki sırların izhârından oluşan sözlere dönüşmüş haliyle yüzyıllardır çok şey sunmaktadır.

MEVLÂNA'NIN KENDİ ŞİİRİNE BAKIŞI

Şiirlerinin üslubu ve mânâsı konusunda *"Bazen elif gibi düz, bazen diğer harfler gibi eğri büğrü konuşuyorum. Bazen pişmiş bir halde, bazen de ham kişiler gibi söylüyorum."* (Divan: Gazel no: 1377, b. 11) diyen Mevlâna şiirlerini mısır ekmeğine benzetir ve vakit geçirmeden, bayatlamadan yenmesi tavsiyesinde bulunur. (Divan-ı Kebir: V, 134)

Mevlâna, Divan'ının Önsöz'ünde de şiirlerini ilâhî denizin ışıltıları, gayb denizinin iri incileri olarak nitelendirir ve devamında şöyle der:

> *"Bu şiirler ruhun sırları, Nuh'un gemisidir; kutlu nefeslerdir, kusurlardan münezzeh tertemiz Allah'ın esintileridir... Huzur ehlinin anahtarı, gayb âlemindeki hür kişilerin makamlarıdır..."*

Şiirlerinin öğüt olarak algılanmasını isteyen Mevlâna, eskilerden sıyrılıp ten bağına yeni tohumlar ekmek için bu öğütlere kulak verilmesini ister ve kendi deyimiyle Yüce Allah'a borcunu ödemiş olur.

> *"Yüce Allah, gönlümü gök gibi sâf hale getirdi; size nasihatler vermeye, şeker gibi temsiller getirmeye, mânâlı sözler söylemeye başladım.*
> *Şekerden taze süt çıkarıp, balla şekeri sözlerime katmaya, size tatlı tatlı öğütler vermeye koyuldum.* (Mesnevî: I, 2551-2553)
> *Bu öğüdümü tutun da gönlünüz, canınız belâlara düşmesin. Ben, sizi pişmanlıklardan kurtarmak için elçiliğimi yaptım; boynumdaki öğüt borcumu ödedim.* (Mesnevî: III, 138, 140, 141)
> *Sözlerimizin mükâfatı; Yüce Allah'ın rahmetiyle, iki misli olarak bize geri gelmesidir.* (Mesnevî: I, 884)
> *Bu sözlerim insanlara bir tekrarlama gibi gelebilir; ama bence tekrarlanan (söz değil), tazelenip uzayan bir ömürdür...* (Mesnevî: III, 3602)
> *Öğüdü tutanın sonu da, ancak kutluluktur. Ben, size iyilik ettim; sizi kötü işlerden kurtarmak için öğütler verdim.*
> *Siz de elinizde kalan şu kadarcık tohumu ekin de şu iki anlık ömürden, daha uzun bir ömür yeşersin.*
> *Bu aydın çırağ sönmeden kendinize gelin de hemen fitilini düzeltin, yağını tazeleyin.*
> *'Yarın yaparım' demeyin; nice yarınlar geçti. Ekin zamanı tamamıyla geçmeden uyanık olun; nasihatimi dinleyin.*
> *Ten, kuvvetli bir bağdır; yeniyi istiyorsanız, eskilerden soyunun, ten bağına yepyeni tohumlar ekin..."* (Mesnevî: III, 2976, II, 1267-1270)

Dilberlere ait olan sırları, başkalarına ait olan sözler içinde söylemekle birlikte, bu sözlerin de ancak Yüce Allah'ı anlatmak için söylenmiş zaruri sözler (Mesnevî: I, b. 136, 311) olduğunu, onlardaki benzetmelere, hikâyelere takılıp kalınmamasını beyan eden Mevlâna, zaman zaman da feryatlarının duyulamadığından, anlaşılamadığından şikâyet eder:

> *"O talihten dudağıma bir öpücük geldi de, böyle tatlı dilli olup şekerler saçmaya başladım. Ancak kulaklar, dudaklarımdan dökülen sözleri duyuyorlar; canımdan çıkan feryatları kimse duymuyor. Oysaki nefesimden dünyada nice ateşler yanıyor; şu fanî sözlerimden âlemde nice ebedilik coşuyor."* (Divan: Gazel no: 2077, b. 4-6)

Mevlâna, bazen de sözü, harfi küçümser, gönlünde hissettiklerini dile getirmede yetersiz kaldıklarını söyleyerek kendisine suskunluğu tavsiye eder:

"Ey gönül, artık sus; harfsiz konuş! Ruh âleminden dilsiz dudaksız bahset! Mademki sırlara vâkıf oldun, artık tüm işi gücü bir kenara koy! (Divan: Gazel no: 2044, b. 15; 2647, b. 1); *Bıktım artık harflerden, sözlerden. Onlardan kurtulup isteyenlere mânâ dolu ilimler saçayım, sözsüz binalar kurayım."* (Divan: Gazel no: 1986, b. 11)

Bütün bunlarla birlikte Mevlâna, söylediği onca şiire, mânâya rağmen okuyucusunu meraklandırırcasına *"Ey Sevgili; sana söylenecek sözlerin hepsini söyledim; amma sözün aslını söylemedim daha..."*(Divan: Gazel no: 2259, b. 14) diyerek gönlündeki asıl sırrı gizlediğine vurgu yapar.

Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled de diğer şâirlerle erenlerin şiirlerini kıyaslar. Erenlerin şiirlerini Kur'ân'ın tefsiri, Kur'ân'ın sırları olarak nitelendirir ve babasının şiirlerini kastederek; "Erenlerin şiiri, şâirlerin düşünceyle, hayalle, yalan, dolan, mübalağayla uydurdukları şiirlere benzemez... Öbür şairler bunların şiirlerini de kendi şiirleri gibi zannederler. Onlar bilmezler ki onların işleri de sözleri de Yaratıcı'dandır... Çünkü bunların şiirleri kendilerini değil Allah'ı işaret eder. Âşığın şiiri tamamıyla tefsirdir, şâirin şiiri ise sarımsağın verdiği hararetten meydana gelir. Âşığın şiirinden Hakk kokusu gelir, şâirinkinden ise şeytanın vesveseleri doğar. Çünkü âşığın şiiri Kur'ân'ın tefsiridir, ruhun huzurudur; imanın nurudur. Hâttâ ondan da öte, herkesi Allah'a ulaştırır, bu sırrı bil de kendine gel! Bu şiirleri herkesin şiiri gibi okuma; her ikisinin şiirini de bir tutma!" (İbtidânâme: s. 65, 66, Başlık, b. 1055, 1057, 1065, 1067, 1068)

KAYNAKÇA

Mevlâna Celâleddin Rumî, *Divan: Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, neşr.: Bedîüzzaman Furûzânfer, I-II c., Tahran, 1374 hş./1995 (IV. Baskı)

Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Divan-ı Kebir*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, I-VII c., Kültür Bakanlığı Yay., Eskişehir, 2000

Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Fîhi mâfîh*, çev. Meliha Ü. Tarıkâhya (Anbarcıoğlu), MEB Yay., İstanbul, 1985

Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, I-VI c., MEB. Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1995

Mevlâna'nın Rubaileri (Tam Metin), çev. M. Nuri Gençosman, I-II c. MEB Yay. İstanbul, 1997

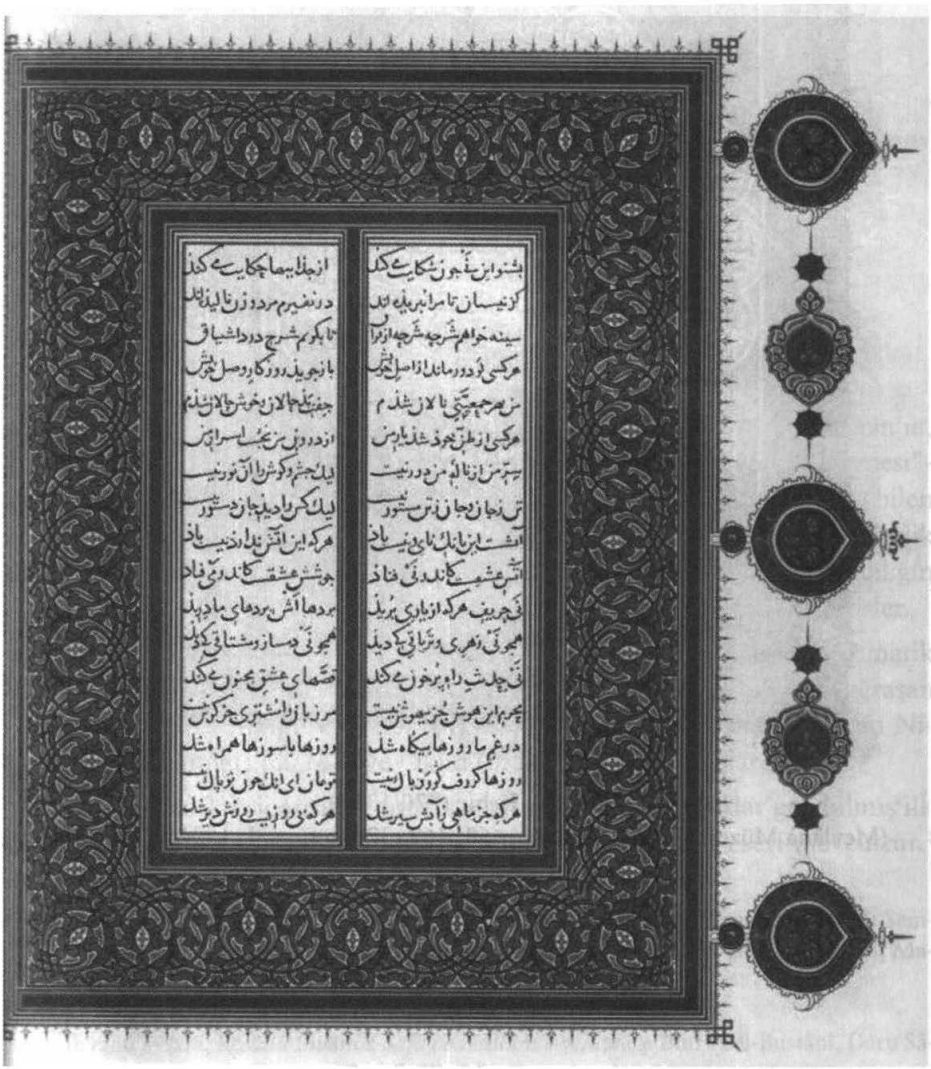
Furûzânfer, Bedîüzzaman, *Mevlâna Celâleddin*, çev. F.N. Uzluk, MEB Yay., İstanbul, 1990

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Celâleddin*, İnkılâp Yay., 8. Baskı, İstanbul, 1999

Sultan Veled, *İbtidânâme*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara, 1976

Lewis, Franklin, *Mevlânâ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2010

Sipehsâlâr, Ferîdûn b. Ahmed, *Risâle-i Sipehsâlâr be Menâkıb-ı Hüdâvendigâr*, çev. Tahsin Yazıcı, *Mevlâna ve Etrafındakiler*, İstanbul, 1977



Mesnevî-i Şerîf (677/1277-78)
(Mevlâna Müzesi Kütüphânesi, No: 51, 497x522 mm., 325 vr., vr. 8ᵇ)



Divân-ı Kebir (770/1368)
(Mevlâna Müzesi Kütüphânesi, No: 68, 462x320 mm., c. I, 153 vr., vr. 3^b-4^a)

MEVLÂNÂ ÖĞRETİSİNDE MÜZİK VE NEY*

Bayram Ali Çetinkaya**

GİRİŞ

Müziğin, insanlık tarihi kadar kadîm bir geçmişi vardır. Nitekim Yaratan'ın, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem'e "eşyanın isimlerini öğretmesi"-ni de bu kapsamda hatırlamak yerinde olacaktır. Eşyayı, varlığı tanıyan, bilen ve öğrenen insan, kendi lisanında bunları isimlendirmiş ve bazen de melodik alana taşımıştır. Ancak filozof ve hakîmler, müziğin hayat bulmasını, insanlığın varlık alanında tecessüm etmeden önceki zamanlara kadar götürmektedirler.

Müzik usulü, ses ve nağmeler hakkında konuşan ilk kişi, tıpkı matematik biliminde olduğu gibi, Fisagor'dur (ö. M.Ö. 497). Sonraları bu ilimle uğraşan ve aktaranlar, astronomi ve matematikte de ilk düşünceleri ortaya koyan Nikomakos, Batlamyus (ö. 168) ve Öklid (ö. M.Ö. 374) olmuşlardır.[1]

İslâm filozofları içerisinde müzik eserleri günümüze kadar gelebilmiş ilk düşünür Kindî'dir (ö. 866). Kindî'nin müzik ilmine ait on eseri mevcuttur.[2]

---

* 'Mevlana Öğretisinde Müzik ve Ney', Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyumu Bildirileri (25-28 Mayıs 2006), Çanakkale 2006; "Mevlânâ ve Müzik", Marife, sayı: 3, Kış 2007, 175-194.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, neş: Butros el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut trz, I, 208; krş. Resâil, III, 94.
2. Ahmet Hakkı Turabi, *Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, M.Ü.S.B.E. (Basılmamış yüksek lisan tezi) İstanbul 1996, 13; Elif Çiftçi, *Fârâbî Düşünce Sisteminde Müzik*, C.Ü.S.B.E. (Basılmamış Tezsiz Yüksek Lisans Dönem Projesi), Sivas 2006, 11.

O, müziğin nefisle olan ilişkisini ele alarak, insan ruh ve bedeni üzerindeki olumlu tesirlerini ortaya koymuştur. Dolayısıyla müzik kanalıyla psikolojik hastaların tedavisinin yapılacağını ispatlayarak modern tıbba öncülük yapmıştır.[3]

Müzik konusunda İhvân-ı Safâ ve Kindî'nin beslendiği Fisagor ve Eflatun'un (ö. M.Ö. 347) tesirleri Fârâbî'de (ö. 950) görülmez. Bu bağlamda müzikal seslerle sayılar ve gök cisimleri arasında bağlantılar kuran düşünce Fârâbî'de mevcut değildir.[4]

Yine İbn Sînâ, müzik ile ilgili eserinde gök cisimleri ve insan nefsinin huyları (ahlâk) ile müzikal ses aralıkları arasında kurulan benzerlikleri dikkate almadığını ve bu düşüncelerin felsefeleri eskimiş bir gruba ait bilimsel temellerden yoksun fikirler olduğunu bildirmektedir.[5] İbn Sînâ'ya (ö. 1037) göre insanın temel tabiî donanımı düşünmeye bağlı ses çıkarmadır. İnsan, ses çıkarma noktasındaki uzlaşmacı yöntemi sonucunda doğal bazı biçimler ortaya çıkarmıştır. Bunlar; karşı tarafı güzel sözlerle kandırma; boyun eğme; teslim olma; zayıflığın, aczin ve bağışlanmaya muhtaç olunduğunun farkına varılması bağlamlarında sesin kısılması; ya da bir tehditle karşılaşıldığında; güç sergileme, kuvvetli gibi görünme ve karşı tarafı barışa râzı etme bağlamlarında sesin hızla ve güçlü bir perdeyle çıkarılması gibi biçimsel özelliklerdir.[6]

Sesin kök ve kaynağını izahından sonra riyazetin üç gayeye yönelik olduğunu belirten İbn Sînâ, bunlar içerisinden birisinin *"emredici nefsin (nefs-i emmâre) tatmin bulmuş nefse (nefs-i mutmainne) boyun eğdirmek"* olduğunu düşünür. Buna, *"fikirle eşleşen bir takım ibadetler yardım eder. Sonra da vehimlerin kabulünü vaki kılan sözlerin melodilerinden nefsin güçlerine hizmet eden ritmik melodiler yardım eder. Sonra beliğ bir ibare, yumuşak melodiler ve olgun bir düzeyden olan kelam ile söz söyleyen arınmış bir kimseden öğütleyici sözün kendisi yardım eder..."*[7]

Müzik konusunda hem bir üstat hem de ud ve kanunun mucidi olan Fârâbî için müzik, *"Nağme çeşitlerini onların neden niçin ve nasıl meydana geldiklerinin daha tesirli ve güzel olmaları için hangi durumlarda olmaları gerektiğinin bilgisini içerir."*[8]

---

3. Hilmi Ziya Ülken, "Irak'ta Bağdat ve Kindî'nin 1000. Yıl Dönümünü Anma Töreni", *AÜİFD.*, Ankara 1962, X, 457.
4. Ahmet Hakkı Turabi, "Giriş", İbn Sînâ, *Mûsikî*, İstanbul 2004, III.
5. İbn Sînâ, *Mûsikî*, çev: Ahmet Hakkı Turabi, İstanbul 2004, 1-2
6. İbn Sînâ, *Mûsikî*, 5.
7. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, çev: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İstanbul 2005, 185.
8. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)*, çev: Ahmet Arslan, Ankara 1999, 78.

Müzik, Kindî'nin düşünce sisteminde[9] olduğu gibi, Fârâbî[10] ve İhvân'ın da matematik ilimler içerisine aldığı bir ilim dalıdır.[11]

Müzik sahasında konusunda kapsamlı müstakil bir risâlesi[12] bulunan İhvân'a göre, dinleyenlerin ruhlarında çeşitli tesirler meydana getiren[13] müzik, sevinç ve ferahlık vakitlerinde olduğu kadar, hüzün ve elemli zamanlarda ve hatta mabetlerde, çarşı pazarda, savaşta barışta da dinlenir ve her seviyeden insan üzerinde etkilidir.[14]

Müziğin öfkeyi teskin eden, kini ve düşmanlığı gideren, barışı geliştirip, ülfet ve sevgiyi tesis edenleri de vardır. Müziği aynı zamanda ibadethanelerde, katı kalpleri yumuşatmak, gafil nefisleri cehalet uykusundan uyandırmak, onları ruhanî makama ve hayat evine teşvik edip, oluş (kevn) ve bozuluş (fesâd) âleminden çıkarmak, madde denizinde boğulmaktan ve tabiata esaretten kurtarmak için de kullanılır.[15]

İhvân'a göre bazı peygamberlerin şerîatlarında müziğin haram kılınmasının nedeni, onun bu faydalı işlevlerinin dışında oyun ve eğlence, dünya lezzetlerine rağbet ve süflî arzular yolunda kullanılmasıdır. Bununla beraber müzik, bedenlerin zor ve yorucu gelen eylemleri başarmasına destek olur ve insanı dinçleştirir. Savaşlarda insanları cesaretlendirmek için kullanılması da, bu etkisi sebebiyledir.[16] Müzik vasıtasıyla nefis, -ki daha önce matematik ve fizik bilimlerle eğitilmiştir- manevî âleme aktarılır ve kişi, kâinatın sınırsız genişlemesi sırasında ölümsüzlerle beraber olacaktır.[17]

İhvân için müzik, uyum ve ritmik formların sanatıdır.[18] Öğrenci, risâlelerdeki her konu gibi, müziği de alışılmış bir yöntemle bir öğretmenden (üstat) öğrenmelidir. Müzik, bireysel olgunlaşma, arınma, tatmin ve mükemmellik için bir iletkendir.[19]

---

9. Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, çev: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, 154.
10. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)*, 8-9.
11. *Resâil*, I, 78-79.
12. Bkz. *Resâil*, I, 183-241.
13. *Resâil*, I, 23; 183; II, 135.
14. Bkz. *Resâil*, I, 184 vd; *er-Risâletü'l-Câmia, (Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde), haz. ve tah: Ârif Tâmir, Beyrut-Paris 1995, V, 50-51.
15. *Resâil*, I, 209-210.
16. Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999, 182; R, I, 183-185, 190, 208-210.
17. C. A. Kadir, "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*, haz. Mustafa Armağan, İstanbul 1997, 116.
18. Tibawi, "Further Studies on Ikhwân as-Safâ", *The Islamic Quarterly*, c. XX, XXI, XXII, 1978, 62.
19. Tibawi, *a. g. m.*,62.

Anlaşılan odur ki, "Fisagorculuktan doğan pek çok Yunan okullarında olduğu gibi, İhvân için de, insan ruhunu, duygusal hallerin ifadesi demek olan müzik, paralel sezgilere hazırlayıcılık yapan bir sanat olarak var olacaktır."[20]

Mevlânâ'nın (ö. 1273) aşağıda belirttiği gibi müziğin kökeni ve kaynağını, gök cisimlerinden neş'et ettiği tezi İhvân-ı Safâ'nın "Müzik Risâlesi"nde etraflıca işlenmektedir: *"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 tesbih eden melekleri ve ihlaslı kullarıdır. Tesbihleri, Hz. Davud'un mihrapta Zebur'u okumasından daha tatlı, Kisra'nın saraylarında çalınan fasid ud nağmelerinden daha güzeldir. Eğer onlarda da koku ve tat alma ve dokunma hislerinin bulunması gerektiği iddia edilirse deriz ki; koku ve tat alma ve dokunma hisleri, ancak yemek yiyip su içen canlılara, faydalıya zararlıdan ayırabilmeleri ve vücutlarını 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, meyveleri tefekkür, araştırma, bilgi, bilinç, marifet, ihsas, 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 üstünde bulunan ruhlar âleminin mutluluğunu hatırlatıyor. Bu ruhlar âlemi, Allah'ın ve Kur'ân'da bildirdiği ve ancak cennette bulunan güzel koku ve rahatlık nimetlerine sahip olan hayattır."*[21]

GÖK CİSİMLERİNİN DÖNÜŞ SESLERİ: MÜZİK

Mevlâna da müziğin çıkış noktasını hikmet erbabının anladığı gibi ifade etmeye çalışır. Her ne kadar o, *"Hoşa giden bu mûsikî nağmelerini gökyüzünün ve gökyüzünde bulanan yıldızların dönüşünden aldık. Halkın tanburla çaldığı, ağızla söylediği sesler, gökyüzünün dönüşünden çıkan seslerdir."* sözlerini

20. Armand Abel, "Basra'da İhvân-el-Safâ Muamması ve Bunun X. Yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Manası", çev: Nusret Hızır, *Belleten,* c. XXIX, 1965, 610.

21. *Resâil*, I, 206-207; Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İstanbul 1995, 113-115.

filozoflara atfederse de, kendisinin de bu düşünceleri benimsediği ifadelerinde hissedilmektedir.

Mü'minlerin müzikle ilgili sözlerine, Mevlânâ, onların ağzından şöyle tercüman olur: *"Cennetin rûhânî tesiri ile bütün çirkin sesler güzelleşir. Biz hepimiz, bütün insanlar, Âdem'in cüz'leriyiz. Biz cennette iken o nağmeleri dinlemişiz. Ruhumuza sindirmişiz. Balçıktan yaratılmamız bizi bir şüpheye düşürdü. Ama yine de hatırımızda o nağmelerden, o güzelliklerden bir şeycikler var."* Cemîl'in Cenneti'nde her şeyin güzel olduğu gibi, bed sesler de orada insan ruhunu yücelten seslere dönüşmektedir. Her ne kadar insanoğlu hatırlamasa da, ruhu o dayanılmaz tatlılıkta ve güzellikteki seslerin, dünya cehennemine düşmeden, hazzını yaşamıştır.

Mevlânâ mü'minlerin sözlerini devam ettirir: *"Fakat, mihnetler toprağı ile yoğrulduktan sonra, bu yüksek bu güzel, bu hafif nağmeler, nereden, nasıl o manevî zevki ve neşeyi verecek?"*

Nihayetinde güzel ses dinlemeyi âşıkların gıdasına benzeten Mevlânâ Celaleddin, güzel ve hoş sesleri dinlemede buluşma, kavuşma ve vuslatın hayalini görmektedir. Bu halde ezeldeki ilâhi huzuru ve enfes hitabı hatırlama ve tezekkür zevki bulunmaktadır. Nitekim gönüldeki hayaller, güzel sesle tekâmül eder ve bakılmaya kıyılamayacak derecedeki şekillere kalp olur.[22]

RUHU DİRİLTEN/ARINDIRAN VE AŞKINLIĞA TAŞIYAN MÜZİK

Tabiatta ve varlık alanında her ne varsa, insan kulağı her şeyi duyar.[23] Ancak nice sesler vardır ki, duyanı görünmeyen âlemlere taşır. Nitekim Mevlânâ'nın deyişiyle *"Seni yücelere, yükseklere çeken her sesi, yücelerden gelen ses olarak bil. Sana hırs veren nefsânî duygunu artıran sesi de, insanı yaralayan kurt sesi bil."*[24]

Misâk ayetinde anlatıldığı üzere[25], Hakk, ruhlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye nida buyurdu. Sonradan tecessüm edecek bütün ruhlar " Belâ (evet)" diye cevap verdiler. İşte bu hitabın manevi hazzının hiçbir zaman yok olmadığını bâki kaldığını söyleyen Mevlânâ, cisimlenen ruh sahiplerinin dün-

22. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev: Şefik Can, IV. baskı, İstanbul 2002, IV, 437, b. 733-738, 742-743.
23. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI, 379, b. 662.
24. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, II, 414, b. 1958-1959
25. Bkz. A'râf, 172.

yaya indirildikten sonra, ne zaman güzel bir ses işitseler, o ezeldeki Yaratan ile buluşmada geçen konuşmanın lezzetini hatırladıklarını bildirir. Hakikatte müzikten zevk almanın sırrı da ezeldeki ilk vuslatta aranmalıdır.[26]

Ruhu dirilten, arındıran ve ötelerin ötesine götüren güzel ses, Mevlânâ cephesinde her türlü dünyevî nimet ve lütuftan daha kıymetlidir. Öyle bir değerli nemâdır ki, bu güzel ses, tıpkı insanı baştan çıkarıp gecelerini gündüzlerine karıştıran bir dilbere benzer. Güzel ses sahibi, belki Mevlânâ için, ezeldeki hitabın sahibi Semi'nin (Her şeyi işiten) sözleri, insanı dünyada diri tutan, mum gibi aydınlatan bir tesirin kesintisiz devamını sağlamaktadır.[27]

Kendisini coşturup hakikatler âlemine daldırmayan sözü ve sesi değersiz kabul eden Mevlânâ, söz üstadı olmasına rağmen, söyledikleri insanları etkilemiyorsa sükutun ehven olduğunu düşünür. Bu bağlamda o, Sevgili'nin sözleriyle coşmuştur. Ancak Sevgili'yi atlı kabul ederken, Mevlânâ onun ayağının altındaki tozdan başka bir şey değildir.[28]

Duyduğu ses, Mevlânâ'nın gönül tandırında çınlamakta yıkık-dökük yüreği heyecandan adeta yerinden fırlayıp raksa başlayacak gibidir.[29] Onun dünyasında müzikten etkilenmeyip de buz gibi kaskatı kesilen ölüden farksız ve belki de ölüden daha beter bir mertebededir.

Nitekim Mevlânâ'yı müzikle beraber helal aşk şarabı, ayrılık ateşinde kavurur, pişirir ve kemâlâta ulaştırır.

Gaybın dünyevî hiçbir kıyas kabul etmeyen namütenâhi güzelliği ve estetiği, sözlere sığmaz, söz ile ifade edilemez, anlatılamaz, övülmekten ötedir. Binlerce göz de olsa bir o kadar da ödünç alınsa Nurların Nuru'nu görebilmek imkan dahilinde değildir.[30] Ancak, mekansızlık mekanının gözleriyle Hakikati müşahede etmek, o mekanlara nâil olanlara vaciptir.

Gerçekte Mevlânâ söz ve ses üretmekten ziyade, dinleyen olmaya taliptir. Zira o, ağzından ballar dökülen sözlerinde şeker tadı olan hatiple tanıştıktan sonra her türlü sese karşı ilgisini kaybetmiştir.[31]

Müzik ve nağme tesiri, Mevlânâ'nın gözünde, sahibinin vasfıyla mukayyettir. Zira öyle sesler vardır ki, zerreleri oynatıp uçurur; dağ işitse tüm haşmetiyle kalkar, raksetmeye başlar.[32]

---

26. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, IV, 436 (580 nolu dipnot).
27. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 16-17, b. 162-169.
28. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 124, b. 1010.
29. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 219, b. 2042-2048.
30. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 261-262, b. 2481-2497.
31. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 261-262, b. 2481-2497.
32. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 319, b. 3119.

Dağları bile oynatan nağmeler, Sevgili'nin dilinde Mevlânâ'yı sabahlara kadar uyutmaz. Çünkü bu sözler ve sesler, gönül mahallinin mekanlık ettiği yerden gelmektedir. Ancak Rumî için buradaki söz ve sesler, çalgıyla harmanlanmış olmalıdır.[33]

"Can nağmeleriyle neşelendirin beni, tellerin seslerini duyurun bana" diye seslenen Mevlânâ, güzel ses ve şarkı dinlemeye olan düşkünlüğünü gizlemez: *"Güzel seslerle söyleyin, dinleyeyim; şarkılarınız, duyduğum en güzel en temiz şarkılar."*[34]

Hâsılı, Mevlânâ Celâleddin, müziğin gül bahçesine açılmış bir pencere olduğuna inanmakta ve âşıkların gönül kulaklarının, hep bu pencerenin başında bulunduğunu söylemektedir.[35]

Bu çerçevede Mevlânâ'nın, eserlerinde iki kavrama yer verdiğini görmekteyiz. Bunlar, müziği icra eden *çalgıcı* ve müzik için yokluğu düşünülemeyen *çalgı*dır.

Çalgıcı ve Çalgı

Mevlânâ'nın ifadeleriyle seher vakti uyanan cahil bir Türk, içtiği şarabın tesiriyle ve uykunun mahmurluğuyla bir çalgı ister. Mevlânâ için can çalgıcısı, sarhoşların dostudur. Sarhoşun mezesi de odur, gıdası da. Gücü kuvveti hasılı her şeyi odur. Can çalgıcısı, sarhoşluğa götürür, onu dinleyenler çalgının nağmesinden, nefesinden tadarlar. Hak şarabı, insanı can çalgıcısına götürür. Ten şarabı ise, nağmeyi bu çalgıcıdan dinler. Mevlânâ burada sözde ikisinin de adının bir olduğunu, ancak bu hisle o his arasında fark bulunduğunu belirtir.[36]

Çağımızın son önemli Mevlânâ araştırmacı ve yorumcularından Şefik Can, bu ifadeleri şu şekilde açımlar:

"Hakk şarabı insanı, can çalgıcısına götürür" denilmektedir. Burada çalgıcıdan murad, rûhânî çalgıcıdır. Bu ten şarabı ise de, güzel sesleri bu çalgıcıdan dinler demekle, bildiğimiz şarabı içerek sarhoş olmuş cahil Türk'ün istediği cismânî çalgıcı kasdedilmiştir. Aslında Mevlânâ'nın "can çalgısı", "ten çalgıcısı" diye çalgıcıyı ikiye ayırması sembolik bir mana taşımaktadır. Şöyle ki mûsikî, karakterimize, huyumuza göre bize tesir eder. İyi karakterli, mânâya düşkün bir

33. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 16-17, b. 162-169.
34. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VI, 92-93, b. 819-820.
35. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, IV, 407, b. 3927.
36. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI, 378, b. 643-647.

insanı hoş nağmeler ilâhî âleme yükseltirken, bedene ait zevklere düşkün kişiyi de aynı nağmeler cismânî zevklere, nefsânî arzulara götürür."[37]

Güzel yüzlü çalgıcıya müziği el çırpa çırpa okumasını söyleyen Mevlânâ, onu münacat erine benzetirken, kendisini meyhane rindine (kalender) indirgemektedir. Mevlânâ, kendisini görmek isteyen beden nakşına kapılıp bağlanmış kişileri ikaz eder: *"Canı görmeye imkan yoktur; ben de meyhanenin canıyım."*[38]

Çalgıcıya hitabı devam eder Mevlânâ'nın; *"Allah için aşk sarhoşu gibi mızrap vur; mızrabına öyle bir vur ki, çeng gibi biz de düzene girelim."*[39]

"Seni anlatmaya dilim dönmüyor benim; o harfler yetmiyor anlatışıma benim." diyerek gönlüne hitap eden Mevlânâ, bu esnada çalgıcıyı da unutmaz: *"O çalgıcı, çalgıya benim vuruşlarımla vurmada, gönlümce çalmada ya; dilimin yerine bütün varlığım onun perdesinden dönüp duruyor; gönlümün halini o vuruşla anlatıyor."*[40]

Çalgıcıya çalacağı perdeyi söyleyen Mevlânâ, bunun gerekçesini Sevgili'yle anlatır: *"Çünkü sevgilimiz sarhoş bir halde geldi; o tertemiz, o vefalı yaşayış, sarhoş olmuş, çıkageldi."*[41]

Mevlânâ, çalgıcıya yönünü varlığın ötesine yani yokluğa çevirmesi hususunda nasihat etmeyi ihmal etmez: *"A çalgıcı, yüzünü yokluğa çevir, çünkü varlık yol kesicidir; çünkü varlık haindir, hain korkak olur, hiçbir korku çeken de neşeli olamaz."*[42] Hakikatte Mevlânâ bir anlamda görünmeyen âlemlerin bâkiliğine, dünyevi maddî âlemin de sahte ve sanallığına dikkat çekmektedir.

Aşıklar çalgıcısı, Rumî'den gelen nağmeleri terennüm etme teklifiyle karşı karşıyadır. Ancak Rumî'nin kulakları her sese açık değildir. Çok yüksek sesli zurnanın sesi bile onun kulaklarını etkilemez.[43]

Mevlânâ'nın zarif nazik çalgıcıdan istekleri bitip tükenmez. Bazen de o, söylediği gazelin kalan kısmını onun tamamlamasını ister. Ancak Mevlânâ, çalgıcıdan gazeli kendi istediği gibi neticelendirmesini talep eder:[44]*"A nâzik çalgıcı, bu gazelin geri kalanını, istediğim gibi sen say-dök artık."*[45]

---

37. Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi* içinde, VI, 378 (324 nolu dipnot).
38. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 127, b. 1024-1025.
39. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 344, b. 4436.
40. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 135, b. 1088-1089.
41. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, III, 400, b. 3857.
42. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, III, 432, b. 4151-4153.
43. Mevlânâ *Divân-ı Kebîr*, III, 457, b. 4385.
44. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 301, b. 2471-2472.
45. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 604, b. 8018.

Müzikte önemli bir yeri olan gazel, Mevlânâ için de vazgeçilmezdir. Bu anlamda o söylediği gazeller için okuyucusuna sığınır: *"Gazel, güdük kaldıysa ayıplama; uçup giden hatırda vefâ yoktur ki."*[46]

Mevlânâ gazel söylemeden edemez, yoksa rahatsızlanır ve gazeli vurmalı enstrüman çalan davulcudan ayırmaz: *"Gazel söylemezsem ağzımı yarar benim, çal çağır, fazlalaştır sözü, fazlalaştır neşeyi, nihayet sen bir davulcusun der."*[47]

Ancak onun için gerçek gazel, harfe bürünmüş şekilde olan değildir. Gazel, candan suretsiz ve harfsiz olmalıdır.[48]

Çalgıcıdan sonra Mevlânâ, çalgıyı ele alır. Onun için çalgı, hasta gönüllerin mahallesine getirilen bir alettir: *"Getir meclisimize çalgıyı, kerem sahibi ol bize karşı, kerem sahibi; hasta gönüllerin mahallesinde merhametli davran, merhametli."*[49]

Ancak Mevlânâ, çalgının büyülü ve şatafatlı sesine kendisini kaptırıp ana istikametten çıkanları ikaz eder. Bu çerçevede o, bu halin geçiciliğinden dem vurur: *"Niye çalgıyla neşelenip sarhoş olan var ki ahengi bıraktı da o helvalar yiyen tatlı, güzel dudaklara düştü gitti. Başını küpe daya, testiyi küpün yanına koy, sıçrayıp kalkacaksan sıçra, kalk, küpün yanına var a kavgadan, gürültüden sarhoş olmuş kişi."*[50]

Hakikî çalgı, Mevlânâ için, halkı coşturan değildir. Onun nezdinde dinlenilecek olan *"kendinden geçen canın çalgıcısıdır"*: *"Gece oldu; halkın coşuşu dindi; kalk, coşma sırası bizde artık. Bu gece, senden değer buldu, üstünlük elde etti de kibrinden, düne omuz vurmada. Bir müddet, çalgı dinledik; şimdi de kendinden geçen canın çalgısını dinleyelim."*[51]

MEVLÂNÂ'NIN DİLİNDEKİ MÜZİK ALETLERİ

İslâm dünyasında, müzik aleti, doğrudan câmilere girmemekle beraber klasik müzik, camilerde de, bilhassa cemaatle kılınan namazlarda, cuma ve bayram namazlarında, bayram tekbirlerinde, hatim cemiyetlerinde, mevlitte, Şia'da mersiyelerde, halkın bu ruhî ihtiyacına cevap vermiştir.[52]

Mevlânâ düşüncesinde müzik aletleri önemli bir yer tutmaktadır. Eserlerinde Mevlânâ, tespit edebildiğimiz kadarıyla saz, davul, zurna, rebâp, kemen-

46. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, V, 4, b. 26.
47. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, I, 343, b. 3151.
48. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 83, b. 690.
49. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 257, b. 2440.
50. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 255, b. 2074-2076.
51. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 292, b. 3460-3463.
52. Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuf*, İstanbul 2000, 199.

çe, kudüm, def, tanbur, kopuz ve neyden bahsetmektedir. Şimdi bu müzik enstrümanların, Mevlânâ dilindeki yer ve konumlarını ele alabiliriz.

Naz Etmeyi Bilmeyen Saz

Mevlânâ müzik için âşıkların gıdasıdır demişse, onun enstrümanları için de benzer düşüncelere sahiptir: *"İki telli-üç telli sazlarla her gün, canınızı besleyin-gitsin."*[53] Dolayısıyla sazın çıkardığı sesler, ruhun ihtiyacı olduğu beslenme kaynağı olmaktadır.

Can çalgıcısını saza mızrap vurmaya davet eden Mevlânâ, bunun gerekçesini şöyle açıklar: *"Sarhoş gönül, bugün seher çağından beri sevgiliyi arıyor."*[54]

Aşk ateşi, Mevlânâ'yı yalnız bırakır. Ancak bu yalnızlık hali onu başka şeylerle pişirir. Pişmek, Mevlânâ için, sevgiliye kavuşmaktır. Sevgilinin sazı boş durmaz ve naz etmenin ne olduğunu bilmez, sürekli çalmaya hazır bir şekilde sarhoşluk atmosferi içerisinde sevgililerin birleşme anına şahit olur: *"Senin aşkına tutulalı, senin sevdanı benimseyip kabul edeli seninle savaştan ayrıyım, tekim; seninle barışa eş oldum ben. Beni ıspanak say da istersen ekşi pişir, istersen tatlı; neyle pişersem pişeyim, piştim mi sana kavuştum, seninle birleştim demektir. Sazı öylece durup durmada; halbuki hiç de naz etmeyi bilmezdi o saz; bir yanlışlık varsa benden oldu mutlaka, çünkü ben sarhoş bir halde sıçrayıp meydana çıktım. Sen de sarhoşsun, ben de sarhoşum, senin sarhoşluğunla benim sarhoşluğum birbirine karışmış; zaten biz, havan eliyle havangibi hem ikiyiz, hem bir."*[55]

Heyecanlandıran Davul

Belki çıkardığı sesin aşırılığındandır bilinmez ama, Mevlânâ gül bahçesinde davulun az çalınmasına taraftardır: *"Yeter, davulu az çal...çünkü bu bağda, bu gül bahçesinde senin davulunun yanı başında yirmi tane başka tagar var."*[56]

Ancak Mevlânâ şunun farkındadır ki, davul sesi insanı bambaşka alemlere taşır ve heyecanlandırır. Pervane, nasıl ki aşkından ateşi düşünmez, aşka dalan da canı düşünmez. Savaş eri, davulun sesini duyunca, bedeninden soyutlanır ve trans haline geçer. Artık onu kimse durduramaz. Çünkü o heyecanın zirvesine ulaşmıştır.[57]

---

53. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VI, 244, b. 2429.
54. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 91, b. 117.
55. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 123, b. 996-999.
56. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 528, b. 6937.
57. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, VI, 134, b. 1226-1239.

Mevlâna, davul ile birlikte zurnanın kaderlerini birbirlerine yaklaştırır. O, zurnanın ağlayışını ve davulun inleyişini kıyamette çalınacak sur sesine benzetir. O sesler ki, "*İnsanın gönlünde uyuyan hatıraları uyandırır.*"[58]

Ağlayan Zurna

Kıyametteki sur sesine benzeyen zurna, Mevlânâ düşüncesinde, sesindeki ağlama tınısı ve feryatla özdeşleşmiştir: *"Artık şehirde zurna sesinden başka bir feryat duyamazsın, hiçbir evde, çenkten başka bir ağlayış işitemezsin."*[59]

Zurna insanî kimliğe bürünür ve sevgilisinin dudaklarını bekleyen âşık gibi, kendisine hayat verecek dudakları beklemektedir. Ama yine de zurna ağlamaktan geri duramaz: *"Zurna gibi o dudakları beklemede dokuz tane göz açmışsın; mademki o dudakları görmüyorsun, o perdeden ne diye ağlayıp durursun?"*[60]

Mevlânâ zurnaya verdiği değeri onu üfleyen zurnacı için de esirgemez ve onu övgülerle yad eder: *"Dostlarım, dostlarım, o nazik-nazenin zurnacının yüzünden, nazikler-nazeninler mahallesine, her gün, bir coşkunluktur, düşer."*[61]

Âşıkların Dili ve Sesi Rebâp

Müzik aletleri içerisinde, Mevlânâ için, rebabın ayrı bir yeri vardır. Neyden sonra en çok dillendirdiği çalgının rebâp olduğu söylenebilir.

Nitekim o, kendisini rebâpla aynileştirerek aşk rebabı olduğunu söyler. Bununla yetinmeyen Mevlânâ, aşkının rebabın aşkına benzediğini, Allah'ın lütuf yayı olarak acıyı, ihsan mızrabını istediğini dillendirir: *"Ben de aşk rebabıyım, aşkım rebabın aşkına benziyor; acıyı, Tanrı'nın lütuf yayını, ihsan mızrabını istiyorum. Sevgilin yoksa ne diye aramaz, istemezsin? Sevgiliye kavuştuysan ne diye neşelenmezsin, çalıp çağırmazsın? Eşin seninle uzlaşmıyorsa niçin sen, o olmuyorsun? Rebab feryat etmiyorsa ne diye kulağını burmuyorsun?"*[62]

Rebâp, Mevlânâ'nın gözünde, âşıkların aşkın zikri olan semâ için vazgeçilmez bir enstrümandır:

---

58. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, IV, 437, b. 732.
59. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, I, 202, b. 1924.
60. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 479, b. 6580.
61. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VI, 92-93, b. 819-820.
62. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, III, 343, b. 3361-3362.

"Adımı yaya kadı tak, mahkemenin içinde de adalet sahibi de; yahut da padişahın duacısı diye çağır beni de dualara âmin diyeyim. Bu düzenle rebâpçıyı oraya bir sok; istersen adımı değiştirir; fülâneddin diye bir ad takarsın bana. Zaten halk, şekilden, addan ibarettir, ham mevyaya benzer; kimin haberi var onlardan hangisi acı, hangisi tatlı? Kadıya bir hal gelir de semâ etmek isterse bir güzelce rebâp çalarım ona, tatlı bir halde semâ'ya sokarım onu."[63]

Rebabın çıkardığı ses o kadar tesirlidir ki, mezardaki ölü akıncı bile bu sesle dirilir, mezardan çıkar, kalkıp raksetmeye başlar. Rebâp sesiyle kefeninden soyunan ölüler birer birer mezarlarından kalkarlar, hayatın akışına kendilerine kaptırırlar: *"Rebâbın sesinden Akıncı da dirilir; mezarından başını çıkarır, kalkıp oynamaya koyulur; aferin der, beğenir beni. Çalgı çalana, sarhoşçasına hırkayı çıkarıp atar gibi kefeninden soyunur, önüme atar; ondan sonra ölüler, o anda, birer-birer mezarlarından çıkarlar."*[64]

Gönül duysun diye, rebabın her damarında, her telinde bir feryat, bir ses çınlamaktadır.[65] Belki bunun için rebâp beklemekten öldüm diyor.

Her şeye rağmen rebâp yine de, Rumî için, yeri başka bir enstrümanla doldurulamayacak kadar değerlidir. Zira rebab aşkla özdeşleşmiştir: *"Ben de aşk rebabıyım, aşkım rebâpçı...Rahman'ın lütuflarındaki o rahmeti istiyorum ben."*[66]

Nihayetinde Mevlânâ, karşılaştığı her türlü sıkıntı ve sorun için teselliyi rebâpta aramakta bunda da mesafe kaydetmektedir: *"Bütün sorular da onun, cevaplar da; ben rebâba dönmüşüm...boyuna inle diye mızrap vurmada, yay çekmede."*[67]

Bununla birlikte Büyük Sufî, rebaba toz kondurmaz ve onun için hiçbir tenkide rıza göstermez: *"Rebâp, güdük kaldıysa ayıplama; uçup giden hatırda vefâ yoktur ki."*[68]

Mevlânâ, İbrahim Ethem'i sıcak kuş tüyü yatağından uyandıran bekçilerin sesiyle, güzel çalınan bir rebâp nağmelerinin amaçlarının misâkı (ahitleşme) hatırlamaktan başka bir şey olmadığını düşünür: *"İbrahim Ethem Hazretlerinin dam üstünde dolaşan bekçilerin seslerinden, yahut güzel çalınan bir rebâbın nağmelerinden maksad, iştiyak çekenler gibi "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? hitabının hatırlanması, hayâl edilmesi idi."*[69]

---

63. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 470, b. 6436-6439.
64. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 470, b. 6440-6441.
65. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 101, b. 1244.
66. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 604, b. 8016-8017.
67. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 656, b. 8732.
68. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 4, b. 25.
69. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, IV, 436, b. 731.

Gönlü canlandıran, coşturan ve çıldırtan rebâp, sesiyle insanın aklını halden hale sokar, kendinden geçirir, öte âlemlere daldırır: *"Rebabı kucağına aldı, külâhını başından çıkardı, yere koydu; baş oynatmasını görünce gönül elden gitti. Gönül, onun ibrişim tellerinden mekik gibi dönmede; öyle fır-fır dönmede ki o ibrişim bükenin gözlerine hem görünmede, hem görünmemede. Şu erganunum iki-üç telini biraz gevşek bırak; çünkü aklı halden hale sokan sesi, pek tiz geliyor."*[70]

Feryatlar ve vuruşlar, Mevlânâ'nın gönlünü bir rebaba dönüştürmüştür. Ancak o, bu halinden sıkıntı duymaz; bilakis lezzet alır. Hatta Mevlânâ, sevgilinin kendisinden rebabı çaldıkça aşk sarhoşluğu içerisinde yıkık gönlünün etrafına dönmesini arzular. Ta ki, yıkık gönlü canlanana kadar: *"Daha oyunun başı, binlerce taş yuttun; hâlâ örtü ardındasın, halbuki binlerce örtüyü yırttın. Gizliden gizliye ne feryatlar var, ne vuruşlar var gönlüme; gönlüm bir rebab, amma ne de güzel bir rebâp ki senin gibi rebabînin elinde. Gönlüm, sana bir rebâp; bedenim, senin yıkık-dökük bir alanın. Rebab çalarak dön şu yıkık-dökük alanın çevresinde sarhoşça."*[71]

Gönülleri harekete geçiren rebabın dili adeta bir insanlık/dünya lisanıdır. Herkes onun dilinden anlar, kendi ruhu ve yüreğine düşen hisseyi ondan nasiplenir: *"Rebabın şu dosdoğru sesi, ister Türk olsun, ister Rum ülkesinden, ister Arap; âşıksa onun dilincedir, onun dilidir."*[72]

Her damarında ve telinde yeni bir feryat ve haykırış olan rebabtan gönül mustağni kalamaz. Rebabın feryadı, Mevlâna Celâleddin'in gönlündeki acıyla vuslat bulup, sözle anlatılması mümkün olmayan duygular yaşatır: *"Şu rebabın her damarında, her telinde yeni bir feryat var, yeni bir ses; hem de nerde çalışıyorum, gönül duysun, anlasın diye. Yanlışlıkla çaldığımı sanmayın diye onun her feryadının gönlünü bir başka tatla yoğurmuşum ben."*[73]

Her şeye rağmen, rebabı asla mahzun bırakma ve küstürme, parmaklarının ondan yoksun kalmasın, der Mevlânâ: *"Rebab, tamaa düşer de ağlarsa o bağışlayıcı avucunu aç, ona da ihsan et."*[74]

Yüzüstü Düşen Kemençe

Rebâbın tesiri o kadar güçlüdür ki, Mevlânâ'yı kemençe gibi kendinden geçirip yüzüstü kapaklanmasına bile sebep olabilir: *"Rebâb onun yüzünden inle-*

70. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 219, b. 2043-45.
71. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 297, b. 2875-2877.
72. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, IV, 154, b. 1402.
73. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, VII, 101, b. 1244-1245.
74. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, V, 4, b. 25.

meye başladı mı, kemençe gibi yüzüstü düşerim; hatip, hutbe okumaya koyuldu mu, o anlatıştan söz açmaya koyulurum."[75]

Sonunda Mevlânâ, susmayı tercih eder. Ancak onun yanmış kavrulmuş gönlü harflere ve kelimelere döküldüğünde bütün bedenleri yakar kül eder: *"Dille söylemeden vaz geçtim, sustum ... çünkü yanmış-kavrulmuş bir gönlüm var; gönlümden söz açarsam sözlerim seni de yakar kavurur."*[76]

Lâlelerin Çaldığı Enstrüman Kudüm

Mevlânâ kültüründe kudüm musîkinin vazgeçilmez enstrümanlarından biri olarak kabul edilmektedir. Rumî, belki bu sebeple, İslâm kültür ve medeniyetinde çok önemli olan yazılışı da "Allah" kelimesine benzediği için mistik bir hale bürünmüş lalelere kudüm çaldırmaktadır: *"Lâleler kudüm çalmada, yasemin oyuna koyulmuş...süsleneceğiz sarhoş olmuş da yasemin de kim oluyor demekte."*[77]

Vuruşlara Âşık Pek Yüzlü Def

Def, sadece Mevlânâ öğretisinde değil, diğer sufî ekollerde de en zararsız ve hakkında fazla söz edilemeyecek bir müzik enstrümanı olarak gözükmektedir. Def zikir meclislerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Defin ritmi, kalbten çıkan Allah nidasıyla buluşup zâkirleri kendilerinden geçirip ötelerin ötesine taşımaktadır.

Def, Mevlânâ'ya mekânsızlık mekânının yolunu göstermede Şems-i Tebrizî'yle birlikte yol arkadaşıdır: *"Ey çalıp çağıranların safına baş olan çalgıcı, vur, vur elinle defe, vur gönlümün yolunu; zaten evin yolunu kaybettim, evi bilmiyorum ben. Ey Tebrizli Tanrı Şems'im benim, senden başkasıyla uzlaşıp birleşemem, düşerim-kalkarım, evi bilmiyorum ben."*[78]

Def, sarhoşun nefesinden gerilmez, ancak avuçla sıvazlanarak gerilir. Neye karşı defin sesi, daima hafiftir ve öyle de kalacaktır.[79] Hafif sesli defin sesini duyan beden, bir avuç can şarabı alır ve ok atmaya koyulur.[80]

Defin pek yüzüne birkaç sille vur, der Mevlânâ; sözlerine devam ederek arkasından *"feryat eden neye üfürüver."* diye seslenir.[81]

---

75. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 239, b. 3026.
76. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 239, b. 3027.
77. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 637, b. 8486.
78. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 131, b. 1065-1066.
79. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 16-17, b. 162-169.
80. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 261-262, b. 2481-2497.
81. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, VII, 4, b. 24.

Ancak aşkın galebe çaldığı ortamda, Mevlânâ, onlarca defin etkisizliğini de söylemekten çekinmez: *"Ey ay yüzlü dilber, senin vasfının ilk sözleri, başlığı bile tam yetmiş iki defter oldu da o hasetçi Zührenin elinde, tam yetmiş iki def, ıslandı, ses vermez bir hale geldi."*[82]

Vuruşlara âşık olan defin, bu özelliği onu iki büklüm hale sokmuştur. Rebab olan, ney olan Mevlânâ şimdi, aldığı darbelerin ve sıkıntıların baskısıyla def gibi iki büklüm olmuştur: *"Def gibi, ayrılığının vuruşlarıyla belim, iki büklüm oldu; ne diye şu gönlüm eline düşmezsin def gibi?"*[83]

Bazen Mevlânâ, çalgı ve kötü nağmelerin elinde kalmış bir biçâre görünümündedir: *"Canda ne çalgılar çalınmada; kaplardan neler dökülmede... kulağa def, berbat nağmeleri, şarkı sesleri gelmede."*[84]

Ama yine de Rumî, aşk çalgıcısı olmaktan şikâyetçi değildir. O bu çerçevede elindeki defi, aşk defteri olarak tasavvur etmektedir: *"Hele, ben aşk çalgıcısıyım; başkalarıysa altın çalgıcısı; benim defim aşk defteri; onların defleriyse ıslak def."*[85]

Çalgıcı pek yüzlü defe hüzünlü vurdukça Mevlânâ, aşkınlığa yaklaşıp gam ve kederinden uzaklaşmaktadır: *"Dostcağızlar, gamlı bir haldeyim; bu gamlı halimde, şu oynadığımızdan daha da bir halde oynayın; aşk atım kaçtı, ne dizgin kaldı elimde ne eğer. Ay yüzlümüzün gözü önünde sarhoşça bir oynayın; çalgıcı Allah için olsun, defe hazin-vur. Pek yüzlü def, vuruşlara âşık; o feryat eden neyin, dudağa meyli var. Defin yüzüne birkaç sille vur; o feryat eden neye üfüver."*[86]

Mevlânâ Celâleddin, çalgıcıdan defe daha da hazin vurmasını ister. Zira o, bu vuruşları, çalgıcının ibadeti olarak nitelendirir. Defe her vuruş, Büyük Sufî'nin gözünde ve gönlünde Şems içindir. Şems için defe vurulan her darbe, Mevlânâ'ya Firavun'un varlık alemine, Musa'nın yokluk aleminin işareti olan sopasını vurmasını çağrıştırmaktadır: *"Ay yüzlümüzün gözü önünde sarhoşça bir oynayın; çalgıcı Allah için olsun, defe hazin vur. Canımdaki aşk için oyna ey merhametli dost; ey çalgıcı, vur defe; def çal, senin ibadetin, ancak bu. A çalgıcı bu def çalış, Tebriz'in övüncüne, dilber padişaha, canların canına can olan Şemseddin'edir. A çalgıcı, Şemseddin, Şemseddin dedin de onun adını andın ya; bir uğurdan başımdan aklımı da kaptın-gitti, dinimi de. Madem Şemseddin dedin, sakın bu sözü düşürme ağzından; bundan başka bir ad söylersen, bir başkasını dilersen küfür olur, küfür. Çalgıcı, usandın sözlerimden, usandın... fakat dilediğini yapma; böylece süregitsin bu, süregitsin. Çalgıcı, çengi kaldır da mûsikâar çalmaya başla.. suçumdan bir ateş al, tövbeyi istiğfarı ver ateşe. Aşk Kelîmi, varlık Fi-*

82. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 15, b. 127.
83. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 479, b. 6581
84. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 260, b. 3303.
85. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 361, b. 4674.
86. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 4, b. 23-24.

ravun'unu bir uğurda yok et; Musa'nın yokluk sopasını çal başına Firavun'un."[87]

Gönülden Nağmeler Koparan Tanbur

"Giriş"te belirtildiği üzere, İhvân-ı Safâ udu, gök cisimlerinin sesi olarak tarif etmişti. İşte Mevlânâ da, Hakîmlerin yine aynı müzik alet grubundan tanburu, gökyüzünün dönüşünden çıkan sese benzetmektedir: *"Hikmet sahibi kişiler; 'Biz' derler, 'Hoşa giden bu mûsikî nağmelerini gökyüzünün ve gökyüzünde bulanan yıldızların dönüşünden aldık. Halkın tanburla çaldığı, ağızla söylediği sesler, gökyüzünün dönüşünden çıkan seslerdir.'"*[88]

Gökyüzünün dönerken çıkardığı sese benzetilen tanbur sesi, gönül hazinesinden nağmeler çıkarmaktadır: *"Tanbur, yaşayış dediğin bizim yaşayışımız diye gönülden nağmeler koparmış; can arısı, şu baldan mimarlık öğrenmiş."*[89]

Feryat Eden Kopuz

Türklerin ana yurdu Orta Asya'yla birlikte anılan ve destanlarda da adı sıkça geçen kopuz, Mevlânâ düşüncesinde mızrabına vuruldukça feryat eden bir hal yaşar. Kopuz, mızrap yedikçe de yerinde duramaz ve feryat eder: *"Mademki inanan, feryat edip ağlamada kopuzdur, kopuz, kendisine birisi mızrap vurmadıkça nerden feryat edecek? Büyükler büyüğü ferah geldi çattı, ulular ulusu ferah geldi erişti; en devamlı kerem geldi, ayların ayı geldi. Kopuz huy edinmiştir, mızrap yemedikçe duramaz, dayanamaz; çalgının ayaklarına yüz sürer, başvurur."*[90]

Mevlânâ kültür ve öğretisinde üzerlerinde birer birer durulan müzik aletleri bir tarafa, hepsine bedel ney bir tarafadır. Peki neden ney bu kadar önemli ve vazgeçilmezdir?

SEMÂ ENSTÜRÜMANI: İNLEYEN NEY

Farsça kamış anlamına gelen ney, konuşmada, Nay'ın hafiflemiş şeklidir. Kamıştan yapılan ve nefesle çalınan müzik aletine de bu isim verilmiştir..[91]

---

87. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, VII, 638, b. 8491-8499.
88. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev: Şefik Can, IV. baskı, İstanbul 2002, IV, 437, b. 733-738, 742-743.
89. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, I, 202, b. 1925.
90. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 77, 628-630.
91. Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1997, 247.

Nay-zen, ney çalan kimseye denir. Mevlevilikte, özellikle Mesnevî'nin, "Dinle, şu ney nasıl şikayet etmede; ayrılıkları nasıl anlatmada" ifadesiyle başlamasından dolayı, ney, âdeta o tarikate özgü bir müzik enstrümanı olarak algılanmıştır. Bununla birlikte neyzenleri idare eden, onların başı sayılan ve bu yüzden de tekkenin Neyzenbaşısı olan ney-zene, Türkçe Neyzenbaşı yahut Farsça Sernâyi denir. Ayrıca devrinin en güzel ney çalanına "Ney çalanların Kutbu" anlamına Kutb-u Nâyî adı verilmiştir.[92]

Neyzen, neyi iki eliyle tutup, sola doğru eğerek üflediği cihetle bakışı, yukarıdan aşağıya doğru ve göz ucuyla, özellikle de diğer yanına bakarsa şaşıca olacağı cihetle, bu çeşit şaşı bakışa, "Neyzen bakışı" denilmiştir.[93]

Gönül erbâbının elinde alelade bir kamış olmaktan çıkan ney, Allah sırlarından insana fısıldanan bir ses, bir nefes haline gelmektedir. Bu ses ve nefes, önce, Mesnevi'de *"Bu ney hikaye ediyor, ayrılıklardan nasıl şikayet ediyor."* diye dilleniyor, ney olmaktan uzaklaşıp Mevlânâ'nın kendisine dönüşmektedir. Hakikatte ney, benzi sararmış, varlığını Hakk'a adamış, Hakk aşığını simgelemektedir. Neyin üzerindeki yedi delik, insan başındaki göz, kulak, burun, ağız gibi yedi deliği ifade etmektedir. Şu halde ney, insan-ı kamili dile getirmektedir. İşte Mevlânâ, Mesnevi'de böyle bir ney idi. Bu hususu Mesnevi'yi İngilizce'ye çeviren Reynold A. Nicholson şu sözleriyle çok güzel tasvir etmektedir: *"Mevlânâ, kendisini, Çelebi Hüsameddin'in ağzından üflenen ve kendi yarattığı giryan mûsikîyi döken bir neye benzetir."*[94]

Hâsılı ney, sazlıkta biten sıradan bir kamış parçası değildir. Zira ney, âşığın elinde ateştir, gönüldür ve Allah'ın sırlarından bir sırdır. Neyle ilgili anlatılanlar içerisinden birisi öne çıkmaktadır: *"Derler ki, Peygamber Davud, bir gün bir sazlıktan geçiyormuş. Bu sırada hafif bir rüzğar esmeye başlamış. Kamışlar başlamış ötmeye.. Ama ne ötüş. Hz. Davud olduğu yerde çivilenmiş kalmış. Bu ses, ne ilâhî ses, ne içten terennüm... Bir tanesini koparmış, dudaklarına götürmüş, başlamış üflemeye... Bundan sonra Tanrı'ya olan aşk ve muhabbetini bu kamışla dile getirmiş. Bu kamış O'nun elinde kamış olmaktan çıkar, aşk haline gelirmiş. Davud'un ilâhileri ve pek meşhur davudî sesi, terennümleriyle, yanık nefesi ve sesiyle, feryat eden bir âşık misali ney'le ilgili olsa gerek."*[95]

Menkıbeye göre Hz. Davud'un sazlıktan koparıp üflediği ney Mevlânâ'nın sözlerinde sevgilinin busesini hatırlatır: *"Gizli sırlarını söylemede cihanın. O*

---

92. Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri,* 248.
93. Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri,* 248.
94. Mehmet Önder, *Mevlânâ*, Ankara trz, 111; Abdullah Cizre, "Mevlânâ Celâleddin Anadolu'ya Süleyman Paşa'dan Önce Gelmişti" *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler* (haz: Vedat Genç), II. baskı, İstanbul 1997, 99-100.
95. Önder, *Mevlânâ*, 111.

yanık ney, o yanık ney, yanık ney. Ney nedir? O busesi güzel cânânın, Öptüğü şey, öptüğü şey, öptüğü şey."

Rebâp ve ney, aşkın mekan tuttuğu evin temellerini meydana getiren yapı taşlarıydı. Bu seslere mübtela olan âşık, vecde gelir,[96] aşkın âleme seyr ü sefere çıkardı.

"'Huu' diyen neyden nefha-i ilahî (ilahî nefes) akar, Rabbânî hitap ve ses yansır; 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' (Arâf, 172) hitabındaki doyumsuz âhenk akseder. Kudüm ile yüce yaratanın 'Ol' (Yasin, 82) emri dilegelir. Varlık âlemi vücud bulur, gönüller Tanrı tecellîleriyle dolar."[97]

Sazlıktan ve nihayetinde kamışlıktan koparılan ney, ayrılık ateşiyle yanıp tutuşmakta ve bu halinden şikayetçi olmaktadır. O, kendisini ancak ayrılık acısı çekmiş, gönlü yaralı, içli insanların anlayabileceğini düşünür: *"Şu ney'in neler söylediğini can kulağı ile dinle, o ayrılıklardan şikayet etmededir. Ney kendine has bir dille, hal dili ile diyor ki: Beni kamışlıktan kestiklerinden beri, feryadımdan, duygulu olan erkek de, kadın da inlemekte, ağlamaktadır. Şu var ki beni dinleyen her insan, benim neler dediğimi anlayamaz. Benim feryadımı duyamaz. Beni anlamak, beni duymak için, ayrılık acısı çekmiş, gönlü yaralanmış, içli bir insan isterim ki, acılarımı, dertlerimi ona anlatayım."*[98]

Neyin sesindeki ayrılık, bir aşk ateşidir. Onun yakıcı ve inleyici sesi, Mevlânâ'nın Aşkın Sevgilisi'ne vuslatına setre olan perdeleri yırtmış, atmıştır: *"Ney'in şu sesi, gönlü yakan bir ayrılık, bir aşk ateşidir. Kimde bu ateş yoksa o, maddî varlığından kurtulsun, yok olsun. Ney'in sesindeki tesir, yakıcılık, onun içine düşen aşk ateşindendir. Hakikat şarabında bulunan, insanı mest eden hal de, aşk coşkunluğundandır. Ney, sevgilisinden ayrılmış olanın arkadaşıdır, dostudur. Onun yakıcı sesi, bizim Hakk'a kavuşmamıza engel olan perdelerimizi yırtmıştır."*

Mevlâna neye yüklediği anlamlar ve eylemler dünyasını şöyle ifşa eder. Onun için ney zehir, panzehir, dost ve sevgilidir: *"Ney gibi bir zehri, ney gibi bir panzehiri, ney gibi bir dostu, ney gibi bir âşıkı kim görmüştür."*[99]

Çalgıcıyla olan muhabbet ve muhataplığı, Mevlânâ nezdinde, ney hususunda da devem eder: *"Çalgıcı senin içinde; ne diye çalgıcı kemerini veriyorsun? Beden neyden değersiz değildir, an da ney üfleyenden aşağı değil."*[100]

Ney gibi iki ağzının olduğunu söyleyen Mevlânâ, bunların birisinin herkese görünen zâhir, diğerinin ise herkesten gizli bâtın olduğunu bildirir. İnsan-

96. Önder, *Mevlânâ*, 112.
97. H. Hüseyin Top, *Mevlevî Usûl ve Âdabı*, İstanbul 2001, 142.
98. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I, 13, b. 1-3.
99. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I, 14, b. 9-12.
100. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 274, b. 3509.

lara görünen ağız, neyin feryadı, inlemesindendir: *"Bizim ney gibi iki ağzımız var. Bir ağzımız onun dudaklarında gizlenmiştir. Bir ağzımız da, size görünmede, size karşı feryad edip inlemede, havaya bir hay-huydur salmada. Fakat gönül gözü açık olan bilir ki, bu taraftan gelen feryad, bu baştan çıkan figan, o taraftan, o baştan çıkmadadır. Bu neyin feryadı, inlemesi, onun nefsinden, onun üflemesindendir. Ruhun ızdırabı, acıları, hay-huyu da onun ızdırabından, onun hay-huyundandır. Ney onun dudakları ile dost olmasaydı, hemdem olmasaydı, dünyayı şeker gibi tatlı sesle doldurmazdı."*[101]

Eflâkî, Mevlânâ ve ney arasındaki gizemli ilişkiye dikkat çeken bir menkıbeyi anlatır:

"Mevlânâ'nın hizmetinde Hamza adında bir neyzen vardı. Son derece mahir ve iyi çalardı. Mevlânâ'nın onun hakkında inayetleri çoktu. Bu neyzen birdenbire hastalanıp öldü. Mevlânâ hazretlerine haber verilirken müritlerin bir kısmı da onu (gömmek üzere) hazırlamakla meşgul oldu. Mevlânâ hemen kalkıp neyzenin evine gitti, kapıdan içeri girince: "Aziz dost Hamza, kalk!" dedi. Hamza: "Buyur" diyerek kalktı ve ney çalmaya başladı. Üç gün üç büyük semâ yaptılar..."[102]

Neyin tesirinin büyük olduğu Celâleddin Rumî, ona üfürülen nefeste bile gözükür: *"Ey neye üfürülen güzel nefes, ne de şaşılacak derecede terü tazesin; nasıl olur da herkese saygı göstermezsin? Sabahadek durma, oturma."*[103]

Aslında hikmet ve aşk, neyin bizatihî kendinden mülhem değildir, Mevlânâ nezdinde. Bu aşk için maddî ve müşahhas alet ve vasıtalara hiç ihtiyaç yoktur. Bunlar sadece görünen dünyanın insanlarına gösterilmek içindir: *"İçinde çarkurup döndüğümüz âbıhayattan geliyor bu aşk; ne el çırpmadan geliyor, ne ney sesinden ne de deflerden Tanrım."*[104]

Ney, Mevlânâ'nın dilinden, insan cismine bürünür: *"Beden kamışını sen delik-deşik ettin, senin elin açtı şu delikleri, bu yüzden gece-gündüz şu feryada düşmüş, şu kavgaya girmiş a Tanrım. Çaresiz, zavallı ney, perdenin yolu nerde; ne bilsin; gören de neyzenin soluğudur, bilen de Tanrım."*[105]

Ney içindeki dayanılmaz tat ve lezzeti, kendisini dudağına götürene zerk eder: *"Bedende bir tuhaf, bir görülmemiş tatlılık belirir; neyden, çalgıcının dudağından dile, damağa bir şeker tadıdır, gelir."*[106]

---

101. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, IV, 483, b. 2002-2006.
102. Ahmet Eflâkî, *Ârîflerin Menkıbeleri I (Menâkıbu'l-Ârîfîn)*, çev: Tahsin Yazıcı, III. baskı, İstanbul 2001, 422.
103. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 16-17, b. 162-167.
104. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 33, b. 203.
105. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 33, b. 207-208.
106. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 261, b. 2485

Ancak nefâset veren ney, aynı zamanda feryat ve figanların çıktığı bir enstrümana da dönüşür: *"Ney gibi, feryatlarım, vahlarım, eyvahlarım güzel, temiz çıksın diye dağarcığımı boşalttım bu gece."*[107]

Bu anlamda varlığı bir sır olmakla birlikte sırların çok az bir cüzünü de ifşa eden ney, sevgilinin öpüşü, öptüğü şey, öptüğü yerdir: *"A ney sesi, a ney sesi, a bütün bir sır dünyasını ayağa kaldıran ney sesi. Ney nedir? O öpüşü güzel sevgilinin öptüğü şey, öptüğü şey, öptüğü şey. O elsiz-ayaksız ney, halkın elini-ayağını aldı, elini-ayağını aldı, elini ayağını aldı. Ne bahanedir; bu, neyin harcı değil; ancak o devlet kuşunun kanat sesi bu. Tanrı'dan başka bir şey yok; peki, bütün bu örtüler de ne? Fakat bu örtüler de Tanrı ehlini Tanrı'ya çekiyor."*[108]

Gece gündüz feryat eden neyin Mevlânâ'nın gönlündeki yeri, adeta kendisi ve dertleri için yanan ağlayan ve inleyen bir ademoğludur: *"Ney, gece-gündüz benim için feryat eder; çeng, dertlere düşerek, yanarak benim için ağlar, inler."*[109]

Nihayetinde Mevlânâ'nın neyle olan muhabbeti, onu neye dönüştürür: *"Neye benziyorum; hem dudağının tadını tatmadayım, hem ağlayıp inlemede. Kimsecikler benimle eş olmak ümidine düşmesin diye de soluğumu kesmedeyim. Ney feryat eder ama ondan dudağının kokusu gelir, beyne-akla vurur, gammazlık eder; o feryat, dudağının sırlarını söyler."*[110]

Bazen de sevgili neye dönüşür, Mevlânâ'nın dilinde: *"A güzelim, bütün halk senin neyin; her yer sesinle dolmuş. Semâ'a düşkün değilsen can neyine el atma."*[111] Ancak Rumî, burada bir başka ifadeye yer verir. O da "can neyi" sözüdür. Ona göre, semâ'ya düşkün olmayanların can neyiyle ilgilenmesi ve uğraşmasına gerek yoktur.

Ney, yine de feryat eder ve ayrılık onu şikayetlere gark eder: *"Neyi al, üfür; seher çağı feryat edip duruyor; zâti; çeng de senin ayrılık pençenden hüzünlü-hüzünlü şikayetler ediyor."*[112]

Ney, yeri geldiğinde ibadet eden âbidin kamet getirdiği bir hale girer: *"Gâh çeng gibi kapının önünde sana rükû etmede, gâh ney gibi soluğunu umarak kamet getirmede."*[113]

Ama neye üfürülen nefeste lezzet bir başkadır: *"Neye üfürülen nefeste şekerler gizlidir; Meryem'e benzeyen ney, o nefesten tatlılara gebe kalmıştır."*[114]

---

107. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, IV, 37, b. 301.
108. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, IV, 267, b. 2560-2564.
109. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, V, 163, b. 1064.
110. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, V, 400, b. 5212-5213.
111. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 115, b. 1436.
112. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 153, b. 1917.
113. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 154, b. 1940.
114. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 14, b. 120.

İbadet ve dua eden yaptığı kulluk, aç iken daha bir mutluluk ve arınma kazandırır. Tok karın sahibi gözlerinden hakikat âleminin düşünerek yaşlar akıtamaz. Neyin feryadının ve inlemesinin etkisi burada gizlidir: *"Karnın boş olsun da ney gibi yalvararak feryat et; karnın boş olsun da kalem gibi sırlar söyliyedur."*[115]

Yine neye bürünen Mevlânâ, Şems'in parmaklarında coşmaktadır: *"Tebrizli Şems, beni ney gibi okşadı; gam yüzünden neye, çalgıya çalgıcıya bahaneler coşmuş, fakat gerçeği bu işte."*[116]

Neyin feryat ve figanı Mevlânâ'yı bile sarsar ve üzer: *'A ney dedim, niçin böyle feryat etmedesin? Dedi ki: Soluğunu yedim, feryat etmem şart."*[117] *"Neyle kopardığım, tercî'e eş ettiğim şu feryada, şu figana acı."*[118]

Kendisi bir sır olan ney, çeşitli ortamlarda sırlardan ifşaatta bulunmakta: *"Neyin sesi, orda espriler döktürmede; çengin sesi, orda nice sırlar söylemede."*[119]

Can neyi ifadesinden sonra Mevlânâ'nın gönül dünyasında *söz neyi* sözlerine rastlanılmaktadır: *"Sus, söz neyini üfleme; mısırların var, şeker kamışlıkların var bugün."*[120]

Mevlânâ'nın sözlerinde, ilginç ve dikkat çekici bir şekilde kimi zaman ney ile def birbiriyle yan yana veya arka arkaya kullanılmaktadır:

"Ne def çalmadayım, ne ney üflemede; bir soluk işsiz-güçsüzüm ... küple değil, şarapla değil, boyuna mâmûrum ben."[121]

"Ney gibi beni feryada getiren sensin; çenk gibi akord et beni de nağmelendir. Def gibi, bana da, güzel sesin var, seslen diye silleler vuruyorsun ama. Def gibi yüzümü teslim etmişim sana; yüzümü kafa say da vur silleyi gitsin. Defle el-avuç, bir ses çıkarır; bir değilse var, birbirinden ayır onları. A ney, gece-gündüz, o dudağa eş-dostum sen; bir öpücük de bize iste, noolur? Öpüşe düşkünsün, hor-hakir olmuşsun sen; cömertlik et desem bile öğüt tutmazsın ki. A kamış, o dudakların afsunuyla şeker oldun; yürü a şeker kamışı, o dudaklara ulaştığın için şükürler et. Güzel sesin var ama şükür bu değil; şeker gibi bir sesin var ya, o sesle seslen. Sus, neyi anmayı bırak; çünkü ney, biri iki et diyor sana."[122]

"Pek yüzlü def, vuruşlara âşık; o feryat eden neyin, dudağa meyli var."[123]

---

115. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, III, 258, b. 2452.
116. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, III, 291, b. 2814.
117. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 370, b. 4796.
118. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 343, b. 4372.
119. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 166, b. 1576.
120. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 190, b. 1852.
121. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 537, b. 7040.
122. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VI, 246, b. 2449-2457.
123. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, VII, 4, b. 23.

İçi boş kamış olan ney, maddî takıntılardan arındığında şeker kamışı haline gelir: *"Kamış gibi varlığından boşaldın mı şeker kamışına döner, şekerlerle dolarsın."*[124] *"İçimiz ney gibi bomboş; sâkıy üflüyor da söylüyoruz; yoksa söz söylemeyi istemeyiz biz."*[125]

Hulasa Mevlânâ öğreti ve geleneğinin başlıca musikî aleti olarak bilinen ney (veya nây), insanların ruhlarını coşturan ve gizliliklerini dile getiren bir semboldür.[126]

SONUÇ

Mevlânâ düşüncesinde müzik ve neyin varlığı, günümüze kadar tartışma konusu olmuştur. Halbuki müzik aleti, câmilere girmemekle beraber klasik müzik, bilhassa cuma ve bayram namazlarında, bayram tekbirlerinde, hatim cemiyetlerinde, mevlitte ve mersiyelerde, halkın bu ruhî ihtiyacına cevap vermiştir. Nitekim Mevlevî semâ'ları sırasında okunmak üzere bestelenmiş âyin (mukabele) denen mûsikî eserler bulunmaktadır. Hakîkat arayışındaki mûsiki, semâ'nın rengi, tadı, tuzu ve ahengidir.

Mevlânâ öğretisinde, güzel ses dinlemek âşıkların gıdasıdır. Zira güzel sesleri dinleyişte buluşma, kavuşma hayali vardır. Gönüldeki hayaller, güzel sesle gelişir, hattâ o hayâller, güzel ses yüzünden şekillere bürünür. Demek ki mûsikî, karakterimize, huyumuza göre bize tesir etmektedir. Hoş nağmeler, iyi karakterli, mânâya düşkün bir insanı, ilâhî âleme yükseltirken; bedene ait zevklere düşkün kişiyi de aynı nağmeler cismânî zevklere, nefsânî arzulara götürür.

Can nağmeleriyle şenlenen can sesi, güzel sesler ve müzik, Mevlânâ'nın yüreğini heyecandan kaynatır, coşturur. Ondaki gaye, ancak rebâbın dilinde, kudümün sesinde, neyin ahenginde ve mutriblerin maharetinde duyulabilir.

Mevlânâ'nın eserlerinde, isimleri zikredilen müzik enstrümanları sınırlıdır. Bunların arasında rebâb, def, zurna, tanbur, kopuz, saz, davul, kudüm, kemençe ve ney söylenebilir.

Bahsedilen müzik aletleri içerisinde gizliden gizliye feryat eden rebâbın sesi, gerçekte âşıkların dilidir. Rebâbın her damarında, her telinde yeni bir feryat ve yeni bir ses vardır. Rebâb ve ney'in sesi, aşk evinin temel harcıdır. Bu

---

124. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VI, 343, b. 3537.
125. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 342, b. 4415.
126. Abdullah Cizre, "Mevlânâ Celâleddin Anadolu'ya Süleyman Paşa'dan Önce Gelmişti", *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler* (haz: Vedat Genç), II. baskı, İstanbul 1997, 99-100.

seslerden nasibini alan âşık, vecde gelir ve semâ'ya girer. Ancak bu doyumsuz aşk, ne el çırpmadan gelir, ne ney sesinden ne de deflerden. Son halde, def çalmak, Rumî sisteminde, mistik bir ibadettir. Zira pek yüzlü def, vuruşlara âşıktır.

Diğer taraftan zurnanın ağlayışı ve davulun inleyişi, Mevlânâ düşüncesinde, kıyamet gününde çalınacak olan Sûr sesine benzetilir. Halkın tanburla çaldığı, ağızla söylediği sesler, gökyüzünün dönüşünden çıkan seslerdir. Tanbur gönülden nağmeler koparırken; kopuz, feryat edip ağlamaktadır. Zira kopuz, huy edinmiştir, mızrap yemedikçe duramaz, dayanamaz. Bir diğer telli enstrüman saz, öylece durup durmada naz etmeyi bilmez. Kudüm ise, lâleler tarafından çalınır, ta ki, yasemin oyuna koyulsun.

Kamıştan yapılan ve nefesle çalınan ney, Mevlevilikte, âdeta o tarikate mahsus bir müzik aleti olmuştur. Ney, sazlıkta biten alelâde bir kamış değildir. Gönül sahibinin elinde, bir kamış olmaktan çıkan ney, âşığın elinde ateştir, gönüldür; Tanrı esrarını fısıldayan bir ses ve bir nefestir. Hakîkâtte ney, benzi sararmış, varlığını Allah'a adamış, Hâk âşığını temsil eder. Neyin üzerindeki yedi delik, insan başındaki göz, kulak, burun, ağız gibi yedi deliği ifade etmektedir.

Nihayetinde ney, "insan-ı kâmil"i dile getirir, anlatır. İşte Mevlânâ, *Mesnevî*'de böyle bir ney olur. O, kendisini, Çelebi Hüsameddin'in ağzından üflenen ve kendi yarattığı giryan mûsikîyi döken bir neye benzetir. Sonları ney, her Mevlevînin ruhunu coşturan ve gizlilikleri dile getiren bir sembol haline dönüşmüştür.

Cihanın gizli sırlarını söyleyen yanık ney, güzel cânânın bûsesidir. Âşığın öptüğü ney, "Huu" çeker. Neyden nefha-i ilahî (ilahî nefes) akar, Rabbânî hitap ve ses yansır; *"Ben sizin rabbiniz değil miyim?"* hitabındaki doyumsuz âhenk akseder. Kudüm ile yüce yaratanın *"Ol"* emri dile gelir. Varlık âlemi vücud bulur, gönüller Tanrı tecellîleriyle dolar.

Gece-gündüz feryat eden yanarak ağlayan ve inleyen ney'in sesi, gönlü yakan bir ayrılık, bir aşk ateşidir. Ney'in sesindeki tesir, yakıcılık, onun içine düşen aşk ateşindendir. Ney, sevgilisinden ayrılmış olanın arkadaşıdır, dostudur. Onun yakıcı sesi, Hakk'a kavuşmaya engel olan perdeleri yırtmıştır.

Hülâsa, ney gibi bir zehri, ney gibi bir panzehiri, ney gibi bir dostu, ney gibi bir âşığı kim görmüştür. Bu neyin feryadı, inlemesi, onun nefsinden, onun üflemesindendir.

KAYNAKÇA

Abel, Armand, "Basra'da İhvân-el-Safâ Muamması ve Bunun X. Yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Manası", çev: Nusret Hızır, *Belleten,* c. XXIX, 1965.

Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999.

Cizre, Abdullah, "Mevlânâ Celâleddin Anadolu'ya Süleyman Paşa'dan Önce Gelmişti" *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler* (haz: Vedat Genç), II. baskı, İstanbul 1997.

Çetinkaya, Yalçın, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İstanbul 1995.

Çiftçi, Elif, *Fârâbî Düşünce Sisteminde Müzik*, C.Ü.S.B.E. (Basılmamış Tezsiz Yüksek Lisans Dönem Projesi), Sivas 2006.

Eflâkî, Ahmet, *Ârîflerin Menkıbeleri I (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, çev: Tahsin Yazıcı, III. baskı, İstanbul 2001.

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)*, çev: Ahmet Arslan, Ankara 1999.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tasavvuf*, İstanbul 2000.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1997.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, çev: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İstanbul 2005.

İbn Sînâ, *Mûsikî*, çev: Ahmet Hakkı Turabi, İstanbul 2004.

İhvânu's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia, (Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde), haz. ve talı: Ârif Tâmir, Beyrut-Paris 1995.

İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, neş: Butros el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut trz, I.

Kadir, C.A., "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*, haz. Mustafa Armağan, İstanbul 1997.

Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, çev: Mahmut Kaya, İstanbul 1994.

Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev: Şefik Can, IV. baskı, İstanbul 2002.

Önder, Mehmet, *Mevlânâ*, Ankara trz.

Tibawi, "Further Studies on Ikhwân as-Safâ", *The Islamic Quarterly*, c. XX, XXI, XXII, 1978.

Top, H. Hüseyin, *Mevlevî Usûl ve Âdabı*, İstanbul 2001.

Turabi, Ahmet Hakkı, "Giriş", İbn Sînâ, *Mûsikî*, İstanbul 2004.

Turabi, Ahmet Hakkı, *Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, M.Ü.S.B.E. (Basılmamış yüksek lisans tezi) İstanbul 1996.

Ülken, Hilmi Ziya, "Irak'ta Bağdat ve Kindî'nin 1000. Yıl Dönümünü Anma Töreni", *AÜİFD.*, Ankara 1962, X.

MEVLÂNÂ'NIN HAKİKÂTİ TEMAŞÂ ETTİĞİ AYNA:* TEBRİZLİ ŞEMS**

Bayram Ali Çetinkaya***

---

* *"Bu ayna, Hakk'ın kendisidir. O sanır ki ayna ondan başkasıdır. Bununla beraber aynaya dönenlere ayna da karşılık verir. Aynanın eğiliminden dolayı onun da aynaya karşı eğilimi vardır. O tersine olarak aynayı kırmış olsaydı beni de kırardı. "Ben gönlü kırıkların yanındayım" buyurulmadı mı? Sözün kısası, aynanın kendi kendine eğilmesi ve ihtiyat göstermesi imkansızdır. O bir mehenk taşı ve terazi gibidir; eğilimi daima hakka doğrudur."* Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, çev: M. Nuri Gencosman, İstanbul 1974, 34.
"Bütün peygamberlerin öğütlerinin özeti uygun şudur: Kendine bir ayna ara! Şimdi cevap vereceksen uygun söyle, yani nasıl ki kanatlı bir kapının karşılıklı her iki kanadı iyi takılınca biri birinden ne eksik ne fazla gelirse sen de öylece soruya uygun karşılık ver." Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, 59.
"Tanrı Şems'i öyle bir güneş ki ışığı aynaya vurmuş, şuna-bunaysa hareketlerini duvarda gösteriyor ancak." Mevlânâ Celâleddin, *Divân-ı Kebîr*, haz: Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara 2000, I, 264, b. 2486.
"Ey Tebrizli Tanrı Şems'i, tertemiz aynanda Tanrı'dan başkasını görürsem kafirden de beter olayım." Mevlânâ Celâleddin, *Divân-ı Kebîr*, II, 78, b. 644.
"Ansızın Tebrizli Tanrı Şems'ini gördü mü ayna, hem hah, işte der, hem de yanar-tutuşur." Mevlânâ Celâleddin, *Divân-ı Kebîr*, II, 200, b. 1626.
"A Tebriz'in yüce padişahı, göster güzelim yüzünü; çünkü aynaya benzeyen canda şekiller gösteren sensin ancak." Mevlânâ Celâleddin, *Divân-ı Kebîr*, III, 348, b. 3421.
"Tebrizli Tanrı Şems'in düzüp koştuğu ayna, nerden paslanır, nasıl cilaya muhtaç olur?" Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 17, b. 225.
"Tanrı ve Din Şems'inin aynasında Tebriz, hem tamamıyla tüm bir şekil kesilmiş, öyle tanınmış, hem anlamlar denizi olmuş-gitmiş." Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 67, b. 910.

** "Mevlânâ'nın Hakikati Temaşâ Ettiği Ayna: Tebrizli Şems", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 29, Güz 2006, 1-27.

*** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İslâm tarih ve coğrafyasında, arkalarında tasavvufî bir miras bırakmış üç önemli "Şems" vardır: Birisi Fatih Sultan Mehmet'in hocası Akşemseddin (ö. 863/1459); diğeri aslen Zileli olmasına rağmen geldiği yerde çok sevildiğinden dolayı kendisi o yerin ismiyle anılan Şems-i Sivasî (Kara Şems) (ö. 1006/1597); diğeri de belki en önemlisi ancak bir o kadar da en az tanınanı olan Şems-i Tebrizî'dir. Onu en önemli yapan, elbette Mevlânâ'yı evrensel bir şahsiyete dönüştürmesi ve olgunlaştırmasıdır. O olmasaydı, belki de bazılarının dediği gibi, Celâleddin-i Rumî, aynı zamanda Kübreviye şeyhi de olan babası Sultanu'l-Ulema Bahâeddin Veled (ö. 628/1231) gibi bir müderris olup, yerel kalacaktı. Dolayısıyla Şems, Mevlânâ'yı yerellikten evrenselliğe taşımış isimdir. İşte bu çalışma, gizemli ve aynı zamanda daha çok Mevlânâ'nın gölgesinde, arka planda kalmış olan Şems'in kimlik ve kişiliğini daha yakından tanıtmayı amaçlamaktadır.

MEVLÂNÂ'NIN HAYATI VE ÇEVRESİ HAKKINDAKİ İLK KAYNAKLAR

Gönül dünyasının yetkin iki ismi Mevlânâ ve Şems'i daha iyi tanımak ve anlamak için öncelikle onların hayatları hakkında anlatılanları, doğru olmayan bilgilerden arındırmak ve ayıklamak gereklidir. Bunun gerçeklemesi için de, yaşadıkları döneme ait birincil kaynaklara müracaattan başka seçenek bulunmamaktadır. Bununla beraber Mevlânâ ile ilgili konularda, araştırmacıların başvurdukları ilk dönem eserlerin sayısı çok değildir. Şu an elimizde mevcut olan eserler ise şunlardır:

a) Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Arifîn* adlı eseri (Müellefi Sultan Veled Ulu Ârif Çelebi ile çağdaş)

b) Feridun Ahmet Sipehsâlâr'ın *Risâle*'si (Mevlânâ ve Sultan Veled'le çağdaş)

c) Muhyiddin Abdulkadir'in *el-Cevâhiru'l-Mudia* adlı eseri (Sultan Veled'le çağdaş)

d) Alâeddin Bahtişah b. Devletşah'ın *Tezkire-i Devletşahî* adlı kitabı.

e) İbn Batuta'nın *Rihle (Seyahatname)* adlı eseri.[1]

f) Sultan Veled'in *İbtidâ- Nâme* adlı eseri ki, bu eserin rumî 690 (zi'l-Hıccetü'l-Harâm 1394) yılında kaleme alındığı eserin sonunda belirtilmektedir:

---

1. M. Nuri Gençosman, " Önsözü", *Mevlânâ Celâleddin* (B. Fürûzanfer) içinde, İstanbul 1986, II.

"Bu cana can katan sözlere altı yüz doksan yılında başlandı dostum."[2]

Yukarda gösterdiğimiz kaynaklardan dördüncü ve beşincisinin yazarları Eflâkî ve Sipehsâlâr'ın sözü geçen risalelerinden, kısmen de halk arasında dolaşan söylentilerden faydalanmış olduklarından fazla bir değerleri yoktur.

Belirttiğimiz kaynaklar içerisinde üstün bir değer taşıyan eser, Sultan Veled'in *İbtidâ-Nâme* adlı mesnevisidir. *İbtidâ-Nâme* her cihetten en güvenilir kaynak olarak kabul edilir.[3]

ÇOCUKLUK DÖNEMİNİN GARİP VE OLAĞANÜSTÜ HALLERİ

Tebriz'de doğan Şemseddin Muhammed b. Ali b. Melikdad'ın, soyu ve ailesi de aynı şehirdendir.[4] 522 yılında doğduğuna dair rivayetler olmakla birlikte, Şems, Konya'ya geldiğinde 642/1245'te 60 yaşında olduğuna göre doğumu 582/1185'te olmalıdır.[5]

Şems, İsmailîlerin dâîsi olan Kiya Büzürk'ün neslinden olan Havend Celâlüddin'in oğludur. Ancak Havend Celâlüddin kendi atalarının mezhebini bırakmış, İslâmiyet'in inanç sistemini yaymış idi. Ayrıca Celâlüddin oğlunu yani Şems'i ilim ve edep tahsili için gizlice Tebriz'e gönderdi.[6]

İlim tahsiline başlamadan önce, Şems için, çocukluk çağı olgunluk döneminde olduğu gibi sıra dışı garip olay ve haller içinde geçmiştir. O, çekinmeden bu döneme ait anekdotlar aktarmakta bir beis görmemektedir:

> "Çocukluk çağlarında bana garip bir hal gelmişti. Kimse bu halimi anlayamadı. Babam bile ne olduğunu bilmiyordu. Bana diyordu ki, "Sen divane değilsin bilmem ki bu gidişin sebebi ne? Sende bu yola gitmek için gerek-

2. Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, çev: Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara 1976, s. 499, b. 8748.
3. Gençosman, " Önsözü", II.
4. Arif Etik, *Şems ve Mevlânâ*, Konya 1982, s. 19; Can, *Mevlânâ, Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*, İstanbul 1995, s. 47.
5. Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 68; krş. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Hayatı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*, IV. baskı, İstanbul 1996, s. 10.
6. Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*, çev: Necati Lugal, İstanbul 1977, II, s. 251; ayrıca bkz. Gölpınarlı, *a.g.e.* s. 8-9; Asaf Halet Efendi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, İstanbul 2002, s. 34; Fürûzanfer, *a.g.e.* s. 67; Derviş Ahmet, Âşık Kul Sadi, "Hayatı Şahsiyeti, Fikirleri ve Eserleri", *Mevlânâ, Mesnevî Pınarı* içinde, Konya 1979, I, s. 23; Mehmet Önder, *Mevlânâ Jelaleddin Rûmî*, translatin: P. M. Butler, Ankara 1990, s. 48; Tahsin Yazıcı, "Tebrîzî" mad., *İslam Ansiklopedisi (MEB)*, XII/1, s. 100.

> li olan ne terbiye var, ne riyazat var ne de başka bir şey". Babama dedim ki: Şu sözü benden dinle! Sen ve ben öyle bir haldeyiz ki sanki bir kaz yumurtasını tavuğun altına koymuşlar; bu yumurtadan kaz yavrusu çıkmış; biraz palazlaşınca bir su kenarına gelir, yavru hemen suya atlar. Ana tavuk etrafında çırpınır; ama o kümes kuşudur; onun suya girmesine imkan yoktur. İşte seninle ben de böyleyiz. Ey Babacığım! Ben kendimi yüzdürecek bir deniz görüyorum, benim yurdum o denizdir; halim de, deniz kuşlarının hali gibidir. Eğer sen benden isen gel! Yahut ben bu derya içinde senden değilsem git, kümes kuşlarına karış.". "Henüz erginlik çağına erişmek üzere idim ama tamamıyla erginleşmemiştim. Bu aşk üzerinden otuz kırk gün geçtiği halde hiçbir şey yemek istemiyordum."[7]

Şems, akranlarından çok farklı bir çocukluk dönemi geçirir. O kadar ki, bunların bir kısmını "sır" da olsa, bütün insanlarla daha doğrusu kendi eserinin okuyucularıyla paylaşır:

> "Benim çocukluğumdan beri Allah ilhamı olan bir halim vardır."[8] "Ben çocuktum, bana sordu; ben de başımla işaret ettim, seni isterim dedim. Başına salladı, artık hiçbir şey söyleyemedim. Bir daha ağzım açılmadı. Ama bütün içim sözlerle, deyimlerle, manalarla dopdolu idi. Öyle acayip bir hale gelmiştim ki, bu hal çocuk yaşında pek az kimselere nasip olmuştur..."[9]

Şems, o dönemde çok az kişinin sahip olduğu harikuladelikleri ifşa etmekten çekinmez ve hakikâtleri tüm çıplaklığıyla ortaya koyar:

> "Ben daha çocuk yaşta iken Hakk'ı görüyor, meleği görüyor, yüceliklerin ve aşağılıkların iç yüzünü müşahede ediyordum. Halk'ın hepsinin de böyle gördüğünü sanıyordum ama, sonunda görmedikleri anlaşıldı. Şeyh Ebûbekir de beni gördüğüm bu halleri başkalarına söylemekten men ediyordu."[10]

TEBRİZLİ YALNIZ SÛFÎ

Horasan'dan Tebriz'e gelip yerleşen basit bir dokumacının oğlu olan Şems-i Tebrizî, aldığı terbiyeden, garip olmakla beraber manalı ve hesaplı hareketle-

---

7. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, s. 42-43, 137; aynı eser, s. 291-292, s. 348; krş. Ahmet Eflâkî, *Ârifîerin Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 189.
8. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I, s.* 291-292.
9. Şems-i Tebrizî, *a.g.e. s.* 348.
10. Arif Etik, *Şems ve Mevlânâ*, Konya 1982, 72.

rinden onun bir tasavvuf eğitimi aldığı, birçok mutasavvıfla görüştüğü anlaşılmaktadır.[11]

Tebrizli Şemseddin, Rum diyarına, daha doğrusu Konya'ya gelmeden önce, şehirleri gezerek, büyük âriflerle birlikte olur. Bazen okul müdürlüğü yapar, bazen de şalvar uçkuru örmek gibi önemsiz işlerde çalışırdı. Ücret verildiği zaman onu almamak için mazeretler ileri sürer, "alacağım biriksin, sonra alırım" der, ansızın şehirden uzaklaşır, kaybolurdu.[12]

Böylece belirli bir yerde, uzun süre kalmadan ve aynı işte fazla çalışmadan sürekli gezen Şems, nihayetinde Allah'a dua etti ve şöyle yalvardı:

> "Yarabbi! Beni kendi velilerinle tanıştır, onlar ile yoldaş et! Dedim. Rüyamda seni bir veli ile yoldaş edeceğiz dediler. Sordum: O veli nerededir? Ertesi gece bu velinin, Rum diyarında (Anadolu'da) olduğunu söylediler. Bir zaman sonra tekrar gördüğüm rüyada, 'Henüz vakti gelmemiştir. Her işin bir zamanı vardır.' dediler."[13]

Bu an Sipehsâlar Risâlesi'nde biraz farklı şekilde nakledilir:

> "Şems'in bir gece kararı elden gitti, heyecan içinde idi. Allah'ın tecellilerine gömülüp mest olmuş bir halde münacatında: 'Ey Allah'ım! Kendi örtülü olan sevgililerinden birini bana göstermeni istiyorum' diye dua etti. Allah tarafından: 'İstediğin gibi herkesin gözünde saklı, güzel ve mağfirete nâil olmuş can, Belh'li Sultanu'l-Ulamâ Bahâ Veled'in oğludur' diye cevap geldi. Bunun üzerine Şems: 'Ey Allah'ım! Onun mübarek yüzünü bana göster' dedi. Allah tarafından: 'Bunun şükranesi olarak ne verirsin' diye soruldu. O da : 'Başımı' diye cevap verdi."[14]

Sonunda Şems'in, o zamanki adıyla Rum diyarına, yani Konya'ya gitmesine ruhsat verilir; hatta bu yolculuğu gerçekleştirmesi emredilir:

> "Eğer sohbet arkadaşı istiyorsan, Rum tarafına sefer et."[15]

---

11. Asaf Halet Efendi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, İstanbul 2002, s. 34.
12. Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, çev: Tahsin Yazıcı, III. baskı, İstanbul 2001, s. 275-276; Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul 1977, s. 121; B. Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev: Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul 1986, s. 72; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Hayatı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*, IV. baskı, İstanbul 1996, s. 9.
13. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I, s*. 274.
14. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 121.
15. Sipehsâlâr, *a.g.e.* s. 124.

ŞEMS'İN YAŞI

Şems ve Mevlânâ ilgili çalışmalarda, genellikle Şems'in yaşı tartışma konusu yapılmaktadır. A. Gölpınarlı, bu konuya ayrı bir önem vermiştir. O, Şems'in yaşını, daha çok Konya'ya gelişiyle ve çağdaşlarının ölüm tarihleriyle irtibatlandırarak izah etme yolunu tercih etmektedir:

> "Mâkâlât'ta Şems'in geliş tarihini, şüphe yok ki Mevlânâ'nın yazdırmasıyla şu satırlara tespit edilmiş görüyoruz:
> 'Allah bereketini daim etsin. Tebrizli Şemseddin'in gelişi altıyüz kırk iki Cumâdelahiresinin yirmi altıncı cumartesi sabahıdır'. Eflâkî de bu tarihi aynı kitaptan alıyor. Mevlânâ bir şiirinde, Şems'le altmış iki yaşındayken buluştuğunu açıklamış, bir başka şiirinde, altmışından sonra yeniden gençleştiğini[16], bir diğer şiirindeyse, pirin kendisini yeni baştan genç bir hale getirdiğini, artık hem genç, hem de ihtiyar olduğunu bildirmiştir. Altmış iki sayısı, "yüz kere söyledim, kırk yıldır, bu böyledir" gibi uzun bir müddeti anlatmak için söylenir bir söz değildir. İkinci şiirdeki altmışı anması[17], vezin yüzündendir. Şems'in yaşına gelince:
> "Pir bizi baştan gençleştirdi[18]; hasılı hem gencim ben, hem ihtiyar" beytindeki "pir", Şems'tir ve bu sözde, Şems'in, hem manevî olgunluk bakımından pir, hem de yaş bakımından ihtiyar olduğu anlaşılır.[19] Ayrıca 1273'te vefat eden Evhadeddin-i Kirmanî ile Bağdat'ta görüşüp onunla tartışan, meşrebi yüzünden onu kınayan, 1241'de Şam'da ölen İbn Arabî'nin meclislerinde bulunan, hatta onu ilzam eden, 1210'da ölen Fahreddin Râzî'den, onun Yunan felsefesi üzerine kurulmuş fikirlerinden söz edip onu, felsefeyi ve filozofları yeren, 1191'de Halep'te öldürülen Şihâbeddin-i Sühreverdî-i Maktûl'den söz eden, zamanın bütün bilgilerini bilen, uzun müddet, birçok yerleri gezip dolaşan, sûfîlerle, bilginlerle tanışıp onlarla tartışan, onları tenkit eden bir zâtın, Mevlânâ'dan daha da ihtiyar olması, hiç olmazsa aynı yaşlarda bulunması gerekir."[20]

Diğer taraftan Şems ve Mevlânâ'nın yaşları hususu, onlara ve İslâm'a karşı ön fikirli ve şartlı olanlara yönelik bir argüman olarak kullanılmaktadır. Zira, bazı Batılı hatta yerli yazar ve ressamlar, Şems'in 14 yaşlarında, sümbül gi-

---

16. Bkz. Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, (haz: A. Gölpınarlı), II. baskı, Ankara 2000, IV, 150, b. 1356.
17. Bkz. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, V, 435, b. 5911.
18. Bkz. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, IV, 150, b. 1356.
19. Ayrıca bkz. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, IV, 129, b. 1144-1147.
20. Abdülbâki Gölpınarlı "Giriş", Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr* (haz: A. Gölpınarlı), II. baskı, Ankara 2000, I, XLV.

bi simsiyah saçlı bir oğlan şeklinde tasvir etmişlerdir. Bunu halkın zihnini bulandırmak için müracaat edilen bir yöntem olarak görmek gerekir. Çünkü tarihen sabittir ki, Mevlânâ Şems ile buluştuğunda 50 yaşını aşmıştı. Şems'in ise –Mevlânâ'nın yazdığı gazellerden anlaşıldığına göre-, 70 yaşının üzerinde olduğu tahmin edilmektedir.[21]

Tahsil hayatına başlamadan önce, gizemli ve yalnız bir sûfî olan Şems'in kendisi hakkındaki en önemli bilgileri almamıza fırsat veren eseri *Makâlât*'ıkısaca tanıyıp incelemeye çalışacağız.

ZÂHİRÎ İLİMLERDE MÜDERRİS

Mâkâlât, Şems'in bilinen tek eseridir. Yalnız bu kitap bizzat Şems tarafından kaleme alınmış değildir.[22]Eser, yalnız Şems'in ve Mevlânâ'nın hayatı ve fikriyatı hakkında değil, dönemi ile ilgili ve canlı bilgiler veren önemli bir eserdir. Kesin olmamakla beraber her halde başta Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled (ö. 712/1312) olmak üzere bir grup mürid tarafından derlenmiş olabilir.[23]

Makâlât'la *Mesnevi* arasında güçlü bağlantılar bulunmaktadır. Mevlânâ *Makâlât*'ın bir çok hikayelerini, meselelerini, bahislerini *Mesnevi*'sinde toplamıştır.[24]

Makâlât'ın dışında Şems'e atfedilen içerisinde 150 beyit bulunan ve Hindistan'da basılmış olan *Mergubü'l-Kulûp (Gönüllerin Sevgilisi)* adlı bir eser vardır ki, bunun Şems'le bir ilişkisi söz konusu değildir.[25]

---

21. Arif Etik, *Şems ve Mevlânâ*, Konya 1982, s. 35 (dipnot).
22. *"Eserin konusunu, Şems'in felsefe ve kelam hakkındaki fikirleri, bazı ayet ve hadislerin tefsiri, çeşitli inançlar hakkında verilen bilgi, muhtelif vesilelerle Arap ve Fars edebiyatlarından nakledilen beyitler, kendinden önce ve devrindeki sûfîlerin sözleri ile ilgi çekici bazı hikayeler teşkil eder. Şems'in muhtelif toplantılardaki veya yerlerdeki konuşmalarının çok defa gelişi-güzel tespitinden ibaret olan bu eserde, herhangi bir tertibe rastlanmadığı gibi, okunurken, insan, süratli konuşan bir kimseye ait, güçlükle tespit edilebilmiş ve bu yüzden de bazen bir çok yerleri eksik kalmış bir metinle karşı-karşıya kalır. Nitekim mevzûlar arasında olduğu gibi, sözler arasında da çok defa sağlam bir bağ kurmak oldukça güçtür. İhtimal ki bu konuşmaları tespit edenler, Şems'in, meseleleri açıklarken, bunların izah mahiyetindeki kısımlarını bir tarafa bırakıp, daha çok neticeleri kaydetmişlerdir."* Tahsin Yazıcı, "Tebrîzî" mad., *İslam Ansiklopedisi (MEB)*, İstanbul 1993, XII/1, s. 102; B. Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev: Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul 1986, s. 122; Şefik Can, *Mevlânâ, Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*, İstanbul 1995, s. 59.
23. Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, V. baskı, İstanbul 1999, s. 27.
24. Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 122.
25. Fürûzanfer, *a.g.e.* s. 123.

Makâlât, bize zahirî ilimlerde mahir olan[26] Tebrizli Şemseddin'in tefsir, hadis, fıkıh, felsefe ve kelam bilimlerinde de önemli bir seviyede olduğunu haber vermektedir[27]:

> "Bir zaman dîn bilgini idim; ayrıca, Şafilerin fıkhı olan Tenbih adlı kitabı ve daha başka fıkıh kitaplarını da okumuştum. Ama şimdi onlardan hiç biri hatırama gelmiyor. Ancak böylece arkasından gidersem başını kaldırır, karşıma geçer. Eğer bende masal dinleme arzusu yoksa ah git der. Bari sen gel, dostlarla bir arada bulunmak gençlik çağlarından daha tatlıdır."[28] "Her ilmi, Arapça olsun, başka dilden olsun Farsça'ya çeviririm. Söyle ki söyleyeyim! Farsça odur, Arapça da budur. Onun tabiatına, arzusuna göre konuşurum..."[29]

Şems hakkındaki yaygın kanaat, her zaman siyah bir keçe giydiği, daima yer değiştirdiği ve kitabî ilimlerin düşman olduğu şeklindedir. Ayrıca onun Mevlânâ'yı kitap okumaktan menettiğine dair rivayetler de bulunmaktadır. Ancak kendisinin tahsil görmüş olduğunu ve dinî ilimler sahasında müderris olduğunu, *Makâlât*'tan ve diğer eserlerden öğrenmekteyiz.[30]

Makâlât, bize Şems'in, zamanında en yüksek İslâmî bilgilerden, tefsir, hadis, fıkıh, felsefe ve kelam bilimlerinde de uzman olduğunu ve dört mezhebin fıkıh esaslarını da bildiğini göstermektedir. Ayrıca Şafiîlerin meşhur beş kitabı *Tenbih*'i de dikkatli okuduğu, kendi eserinden öğrenilmektedir. Bununla beraber, Şems'in, Arap edebiyat ve filolojisinde de üstün bir yeteneğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Uzun süre Suriye'de Halep ve Şam gibi büyük şehirlerde bulunduğu, Araplarla ilişki kurduğu, onların dillerini konuşup yazdığı *Makâlât*'taki Arapça pasajlarla ispatlanmaktadır.[31]

Şems, ilk tahsiliyle ilgili, yakın çevresinin konuşmalarını Makâlât'a taşımıştır:

> "Şahap diyordu ki: Bu çocukcağız bana, Şam'a gideyim de tahsil edeyim diyor. Dedi ki: Allah'a sığınırım! Henüz gitmediği halde bizi bazı sorularla âciz bırakıyor. Ben bütün bu divaneliğimle nice akıllıları şarap küpüne sokmuşum. Bütün dalgınlığımla nice açıkgözleri koltuğumda götürmüşüm.

---

26. Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*, II, s. 252.
27. Gencosman, "Giriş", 12-13; Can, *Mevlânâ ve Eflatun*, s. 67.
28. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) II*, s. 49.
29. Şems-i Tebrizî, *a.g.e. s.* 33.
30. Bkz. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) II, s.* 33, 49; Ahmet Eflâkî, *Ârîflerin Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, çev: Tahsin Yazıcı, III. baskı, İstanbul 2001, s. 191; H. Ritter, "Celâleddin Rûmî' mad., *İslâm Ansiklopedisi (MEB)*, İstanbul 1988, III, s. 55.
31. Gencosman, "Giriş", s. 12-13.

> İçimde bir müjde sevinci vardı. Gûya havalarda uçuyordum, yeryüzünde değildim. Tahsil ediyorsun ama bana göre hayır. Her gün bir satır okursan böyle olur. Babanın seni tahsile göndermekten maksadı şu idi: Zamane kötüdür halk çocukları azdırır. Allah'tan korkmazlar. Bu anda Allah'a çok şükürler olsun! Senin elde ettiğin bilgiler yeter derecededir. Yolda çeşitli fenlerden söz açmıştım; diyordum ki: Yol, ev gibi değildir. Ben türlü fenlerde yetkili bir bilgin gibi önemli fen konularından konuşuyordum. Biz, bir çok yazma eserlerden daha üstün geldik. Ama Mevlânâ bizden daha üstün. Çünkü her ne varsa bir kere ondadır. Sen kendini tamamıyla ona vermezsen o da senin olmaz."[32]

Şems'i, sadece Mevlânâ'yı coşturan, heyecanlandıran rind bir derviş saymak, onun ilmini ve irfanını göz ardı etmek demektir. Hakikatte Mevlânâ gibi, Şems de sadece dinî ilimlerde üstat değil, aynı zamanda Eflâtun, Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ gibi filozofların düşüncelerinden haberdardır. *Makâlât*'ta görüldüğü gibi o, tefsir, hadis, şiir ve devrin ilimleriyle ilgilenmiştir.[33]

Zâhirî ilimlerde üstat olan Şems, nihayetinde öyle bir mertebeye ulaşır ki, bu ilimler onu tatmin etmez, aşkın alanın bilgisini, marifetullahı öncelikle Mevlânâ'ya, sonra da diğer insanlara tattırmaya gayret eder. Onun bu çabasını, Fürûzanfer'in hatırlattığı bir olayla ortaya koymak mümkündür:

> "Nasıl ki 'bir gün Vezir Nusretüddin'in Hanikâhında büyük bir toplantı olmuştu. Bir büyüğü şeyhler, bilginler, ârifler, emirler, hâkimler hazır idiler. Bunlardan her biri türlü ilimler, hikmetler, fenlerde konuşup tartışma yapıyorlardı. Meğer Tebrizli Şemseddin bir köşede sessiz sedasız oturtmuş onları seyrediyormuş. Ansızın kalkarak onlara şöyle bağırdı: Ne zamana kadar bu dedikodularla övüneceksiniz? Sizlerden hiç biriniz, Allah'ımdan kalbime şöyle ilham geldi diye bir haber vermiyor; Hadis olarak, tefsir, hikmet olarak, söz konusu ettiğiniz bu sözler, o devir adamlarının sözleridir. Bu adamlardan her biri kendi zamanlarında mevki sahibi kimseler idi. Kendi hallerinin derdinden manalar söylemişlerdi. Sizler de bu çağın adamları olduğunuza göre, sizlerin sırları, sözleri nerede kaldı?' Bu düşünceyi göz önünde tutarak, Mevlânâ'yı bile Bahaeddin Veled'in sözlerini okumaktan men ediyordu. Haberlerden anlaşıldığına göre Mevlânâ'nın, ilmin tekâmülü ile sayısız sayfalardan bir satırını bile beşerin henüz sona getiremediği sırlar âlemine ait kitapların mütalâası ile uğraşmasını, kendi şahsi ve taze fikrini, şunun bunun dedikodularına, sözlerine feda etmemesini istiyordu."[34]

---

32. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, s. 340-341.
33. Şefik Can, *Mevlânâ ve Eflatun*, İstanbul 2004, s. 67.
34. B. Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev: Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul 1986, s. 75.

İLK ŞEYHİ EBÛ BEKR SELLEBÂF

Tebriz'de ilim tahsil eden Şems'in gerek kendi eseri olan *Makâlât*'ta gerekse başka eserlerde bağlı olduğu tasavvufî şahsiyetler ve yollar için birbirinden farklı isimler ve tarikatları ileri süren veya ima eden rivayetler bulunmaktadır.[35]

Şunu belirtmek gerekir ki, Şems, ömrü boyunca iki gönül sultanıyla muhatap olmuştur. Onun sözleriyle ifade edecek olursak: *"Benim Tebriz'de Ebûbekr Sellebaf isminde bir şeyhim vardı, veliliğin bütün feyz ve esrarını ondan aldım. Ama bende bir şey vardı ki, onu şeyhim görmüyordu. Ve hiç kimse de görmemişti. Onu ancak Hüdavendigârım Mevlânâ gördü."*[36]

Ebû Bekr'in gönül derecesinin farkında olan Şems, onun hakkında Hakk ve hakikâte ulaştığı halde, halkla tekrar beraber olamamasından dem vurur:

> "O Şeyh Ebûbekr'in (Sellabâf) sarhoşluğu, Allah'dandı. Ama o sarhoşluktan sonra gelen ayıklık onda yoktu. Bu nokta, bana ilim yönünden bildirildi. Bu kulun kendi saadeti de belli oldu, ama yakın ve kesin değildi. Has kullarından birini gönderdiler ki, ona saadetini yakın olarak öğretsin, onu okşayıcı eliyle terbiye etsin. O azıcık kendi hakkında uygunsuz sözler söylerdi; kendini incitir ama Allah'ı nasıl inciletebilir?"[37]

Dolayısıyla bu iki ismin dışında Şems, her hangi bir yola bağlanmadığı gibi[38] onu belki bir tarikata mensup olduğunu iddia etmek de gerçekçi değildir.[39] Zaten, ilahî aşk coşkunluğunu tüm benliğinde yaşayan ve yaşatan Şems'i bir tarikata sığdırmak da imkansızdır.

Şemseddin-i Tebrizî'nin makamı ve mertebeleri o dereceye ulaşmıştı ki artık bunlarla kanaat etmiyor, daha yüksek bir makam arayışından ziyade[40], makam-

---

35. Bkz. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, s. 204, 377, 326; Devletşah, *a.g.e.* s. 252; Abdülbaki Gölpınarlı, *a.g.e.* s. 9; Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*, II, s. 252; Derviş Ahmet, Âşık Kul Sadi, *ame*, s. 23; Önder, *a.g.e.* s. 49; Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul 1996, s. 93-94.
36. Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri I (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 254-256, 511-512; Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 190; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 121; A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, çev: B. Demirkol, İ. Özdemir, Ankara 2000, s. 40; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, s. 57; Etik, *Şems ve Mevlânâ*, 71; Şefik Can, *Mevlânâ ve Eflatun*, İstanbul 2004, s. 59; Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlânâ ve İnsan*, IV. baskı, İstanbul 1998, s. 13-14.
37. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, s. 204.
38. Gölpınarlı, *a.g.e.* s. 66; ayrıca bkz. Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 93-94.
39. Öztürk, *Mevlânâ ve İnsan*, s. 13-14.
40. İlahî aşk içerisinde Şems'in makam ve mertebe arayışı içerisinde olması mümkün değildir. Zira bunlar, Âşıkla maşuk arasında perde olur.

sızlık derecesine ulaşma anını bekliyordu. Bu arzu ile dünyayı dolaştı.[41] Şemseddin'e, Tebriz'de, tarikat pîrleri ve hakikat ârifleri, "Kâmil-i Tebrizî", gönül sahibi seyyahlar ise, çok yer dolaştığı için "Şemseddin-i perende: Uçan Şemseddin" derlerdi.[42] Zaman zaman şalvar uçkuru örer ve geçimini ondan sağlardı.[43] Şems'in her zaman siyah bir keçe giydiği, daima yer değiştirdiği ve kitabî ilimlerin düşmanı olduğu söylenir. Ancak kendisinin kaliteli bir eğitim hayatı olduğunu ve zamanının dinî ilimlerine vakıf olduğunu *Makâlât* açıkça bildirmektedir.[44]

Yine Şems'in bu tek eseri, onun Eflatun (ö. M.Ö. 347), Sokrat (ö. M.Ö. 399), Hipokrat (ö. M.Ö. 375) gibi filozoflardan ve eserlerinden haberdar olduğunu ispatlamaktadır.[45]

"İKİZ RUHLAR"IN İLK VUSLATI

Tebrizli Şemseddin, Konya'dan önce bir müddet Erzurum'da öğretmenlik yapar. Fakat ani bir kararla şehirden uzaklaşıp, kaybolmuştur.[46] Şam'a varıp burada bir yıl kadar kalmıştır.[47] Bununla birlikte, Şems Konya'ya gelmeden önce Bağdat'ta Evhadüddin-i Kirmanî (ö. 638/1241) ile görüşmüştür.

> "Yolculuk sırasında Şems Bağdat'a varmış. Bağdat tekkelerinden birinde 'Mecaz, gerçeğin köprüsüdür, buyruğunca güzel yüzlüler, ay çehrelilerin aşkını, kendi mesleğinin aslı olarak kabul eden, onu mutlak kemâle, cemale erişmek vasıtası sayan Kirman'lı şeyh Evhadeddin ile görüştü. Ne ile uğraşıyorsun diye sordu. Ayı leğen içinde seyrediyorum, deyince, Şems; eğer boynunda çıban çıkmamışsa neden ayı gökte görmüyorsun? buyurdu. Evhadüddin'in bu sözden maksadı, latif olan insanlık görgüsünde mutlak

41. Eflâkî, *Ârifler in Menkıbeleri I (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 254-256, 511; Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 121.
42. Eflâkî, *Ârifler in Menkıbeleri I (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 255; Eflâkî, *Ârifler in Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 190; ayrıca bkz. Önder, *Mevlânâ Jelaleddin Rûmî*, s. 52; Gölpınarlı, *Mevlânâ Hayatı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*, s. 9; Etik, *Şems ve Mevlânâ*, s. 20.
43. Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 121.
44. Eflâkî, *Ârifler in Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 191; H. Ritter, "Celâleddin Rûmî' mad., *İslâm Ansiklopedisi (MEB)*, İstanbul 1988, III, s. 55; Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 72.
45. Bkz. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, s. 48-49, 169-170, 217, 223-224, 238.
46. Eflâkî, *Ârifler in Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 275-276; Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 72; Gölpınarlı, *Mevlânâ Hayatı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*, s. 9.
47. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 121-122; Eflâkî, *Ârifler in Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 191.

> cemali arıyorum demekti. Şems ona bu meseleyi aydınlattı. Eğer şehvetten, garazdan uzak kalırsan, bütün âlem, Küllî Cemâlin mazharı olduğundan dolayı her yerde. Mezahirin dışında görmeye muktedir olursun, dedi. Şeyh Evhadüddin, "Tamam rağbetle, bundan sonra senin kulluğunda olmak isterim, dedi. Şems, bizim sohbetimize takat getiremezsin diye cevap verdi. Evhadüddin, ısrarla, elbette beni kendi musahipliğine kabul edersin. Buyurdu ki, bir şartla seni kabul ederim. Bağdat pazarında herkesin önünde benimle şarap içebilir misin? Bunu yapamam dedi. Peki, bana, içimi iyi şarap getirebilir misin? deyince hayır, getiremem. Peki, ben Şarap içtiğim vakit benimle konuşabilir misin? deyince buna da hayır diye karşılık verdi. Şems, Allah erlerinin önünden yıkıl, git diye bağırdı." Bu söylediğimiz hikaye ile diğer rivayetlerden anlaşıldığı vechile Şemseddin, dış görünüşe önem vermeyen, törelere, geleneklere tekme vuran, bu yolun tek at, tek mızrak koşucularından idi. Onun bu sözlerinden maksadı tecrit, tefrit makamı idi ki, halktan vazgeçerek Ulu Allah'a yükselmek merhalesidir. Gerçekten Evhadüddin'i imtihana çekmek isteyişi idi. Himmetin tamamı, Kemâli, ihlas inceliklerine rivayetten sonra, halkın kabul etmediği fikirleri kabul etmek, onların beğendikleri fikirleri reddetmekti."[48]

Şems-i Tebrizî, Mevlânâ'yla ilk kez Suriye'de karşılaştığı zannedilmektedir. Fakat bu karşılaşma gerçekten olmuş mudur? Yoksa basit bir rivayetten mi ibarettir? Kesin değildir.[49]

Mevlânâ'yla Anadolu'da o gününün deyimiyle diyar-ı Rum'da vuslata ermeden önce, Şems'e "maksadına ulaşman için Rum diyarına git" diye ilham gelir. Devletşah'a göre Tebrizî'ye bu sözü Şeyh Rükneddin Sincâbî söylemiştir: *"Şeyh Şemseddin'e: "Şemseddin senin Rûm diyarına gitmen lazımdır. Rûm'da bir yüreği yanık vardır. Onun yüreğine ateş salmak zarurîdir."*[50] Şems'inbunun üzerine Rum'a geldiğini söylerler. Konya'ya varınca doğruca Şeker-fıruşân =Şekerciler hanına gider. Kaldığı hücrenin kapısına da kendisini büyük bir tâcir sansın diye iki üç dinar kıymetinde nâdir bir kilit takar. Halbuki kaldığı han odasında eski bir hasır, kırık bir ibrik ve bir tuğla yastıktan başka bir şey yoktu. On, on beş günde bir, kuru ekmeği paça suyuna batırıp tirit yapar, onunla ayakta kalmayı başarırdı.[51]

---

48. Bkz. Eflâkî, *Ârifîerin Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 191-192; krş. Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 72-74; Etik, *Şems ve Mevlânâ*, s. 49; Nezihe Araz, *Aşk Peygamberi Mevlânâ'nın Hayatı*, İstanbul 2004, s. 47-49.
49. Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutu*, çev: Ergun Kocabıyık, İstanbul 2001, s. 306.
50. Bkz. Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*, II, s. 253.
51. Eflâkî, *Ârifîerin Menkıbeleri I (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 254-256; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 121, 124; Bkz. Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*, II, s. 253.

Peki Şems ilk defa Konya'ya ne zaman gelmiştir? O, Konya'ya, Mevlânâ'nın gönüldaşı Burhaneddin'in (ö. 638/1241) ölümünden üç dört yıl sonra, yani 23 Ekim 1244'te[52] gelmiş ve Mevlânâ ile buluşmuştur. Bu olay, Mevlânâ'nın hayatında büyük bir değişiklik meydana getirmiştir.[53]

Şems'in Mevlânâ'yla ilk karşılaşması farklı şekillerde anlatılmasına rağmen ilginçtir. Şems Mevlânâ'ya bir takım cevabı güç sorular yöneltir. Cevaplarını alınca da bir rivayete göre bayılır.

> "Şemseddin'in gözü Hüdavendigâr hazretlerine ilişti. Sevgi nuru ile gayp âleminde işaret edilenin o hazret olduğunu anladı, fakat hiçbir şey söylemedi. Hüdevandigâr hazretleri gelip, diğer bir sedirde karşısına oturdu. Uzun zaman birbirlerine baktı ve kutsal bir dil ile birbirleriyle konuştular. Bir süre sonra, Mevlânâ Şemseddin, başını kaldırıp, Hüdavendigâr'a: "Efendim, Bayezid'den nakledilmiş olan şu iki farklı halin açıklanması hakkında nasıl bir yorumda bulunuyorsunuz: Bayezid, Peygamber hazretlerine o derecede uyuyordu ki, onun kavunu ne şekilde yediğini bilmediği için, bütün ömrü boyunca kavun yemediği halde: "Ya Rabbi benim şanım ne de büyüktür" ve bazen de "Cübbemin içinde Allah'dan başka bir şey yoktur" diyordu. Halbuki Peygamber hazretleri sonsuz olgunluğuna rağmen: "Bazen kalbim paslanır; onun için her gün yetmiş kere Allah'dan mağfiret dilerim" buyuruyor dedi. Bunun üzerine Hüdavendigâr hazretleri: "Bayezid olgun velilerden ve gönül sahibi eren âriflerden ise de, onu, kendince malum olan makamdaki velilik dairesinde tuttukları ve oraya tespit ettikleri, o makamın ululuk ve mükemmelliğini kendisine açtıkları vakit, kendi makamının yüksek vasıflarından ve birleşmeden (ittihâd) dolayı bu sözü söylüyor. Halbuki Peygamber hazretlerini her gün ilki ikincisi ile hiç münasebeti bulunmayan yetmiş bin makamdan geçirdikleri için ulaştığı ilk makamda, o makamın yüksekliğinden dolayı şükrediyor ve onu sülûkünün sonu biliyordu. İkinci dereceye ulaşınca derece itibarı ile ilkinden daha yüksek ve şerefli bir makam gösterdikleri vakitte, o makamla kanaat edip mağfiret diliyordu" buyurdu. Sonra Şems'le birlikte aşağı inip birbirleri ile sarılıp el sıkıştılar. Nitekim ilk seferinde altı ay serbestçe Şeyh Selahaddin Zerkûb'un hücresinde birbiri ile sohbet ettiler. Öyle ki asla aralarında yeme içme, beşerî ihtiyaçlar yoktu ve odalarına şeyh Selâhaddin'den başka kimse giremiyordu."[54]

---

52. Fürûzanfer, bu tarihi şöyle verir: Tebrizli Şemseddin 26 Cemazelâhir 642/29. 11. 1244 Cumartesi sabahı. Bkz. Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 75. Füruzanfer, bazı yerlerde de bu tarihi 1245 olarak verir. Bkz. Aynı eser, s. 68.
53. Gölpınarlı, *Mevlânâ Hayatı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*, s. 8.
54. Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 125. Bu olay farklı şekillerde de nakledilir. Krş. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns (Evliyâ Men-*

Mevlânâ, Şems'le ilk buluşmalarında tam altı ay birliktelik sergilemişlerdir. Artık ders vermeyi terk eden Mevlânâ, zahirî ilimlerle ilgisini keserek münzevî olarak yaşamıştır.[55] Çünkü o, daima Şems'i arar onunla görüşür, onunla gezer ve halvette bulunurdu.[56] Şu olay Mevlânâ'nın Şems'le tanışma döneminde gerçekleşmiş önemli bir vakıadır:

> "Bazılarının anlattığına göre Şemseddin Tebrizî Konya'ya gelince Mevlânâ'nın meclisine gitti. Mevlânâ bir huzurun yanında oturuyordu. Önünde birkaç tane kitap vardı. Şems-i Tebrizî sordu: Bu kitaplar nedir? diye sordu. Mevlânâ: Buna kîl ü kâl derler. Şems, Senin bunlarla ne işin var? dedi ve bütün kitapları suya attı. Hz. Mevlânâ çok üzüldü ve: Behey derviş ne yaptın! O kitaplardan bazıları babamın notları idi ki, bulmak mümkün değildir, dedi. Şeyh Şemseddin elini suya sokup o kitapları bir bir sudan çıkardı. Hiç birisi ıslanmamıştı. Hz. Mevlânâ: Derviş bu ne sırdır? diye sorunca, Şemseddin: Bu zevk ve haldir. Sen bundan ne anlarsın! dedi. Sonra birbiri ile sohbete başladılar."[57]

Bu halin devam etmesi üzerine ulema ve dostları isyan ettiler: *"Yalınayak başı kabak biri türedi çıktı. Müslümanların pişvasını yoldan çıkarıyor."* diye aleyhinde ileri geri konuşmalar yaptılar.[58]

Şems, *Makâlât*'ta bu konuda şunları söyler:

> "Biri der ki: "Filan zatın oğlu, Tebriz'li bir yabancının arkasından niçin yürüsün? Horasan toprağı, Tebriz toprağına mı uyruk ve bağı olsun?" O sofuluk ve safa ehli olmak davasındadır. Onda bu kadar akıl yoktur ki toprağa itibar olmadığını anlasın. Bir İstanbullu, "Mekke bu âlemden, madde âlemindendir; iman ise öteki âlemden yani mânâ âlemindendir" dese, bura-

---

kıbeleri), çev: Lâmiî Çelebi, haz: S. Uludağ, M. Kara, II. baskı, İstanbul 1998, s. 640-641; Eflâkî, *Ârifler Menkıbeleri I (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 256-257; Eflâkî, *Ârifler Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 193-195; Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârîhî'l-Mevleviyye*, haz: Cem Zorlu, İstanbul 2003, s. 165; Etik, *Şems ve Mevlânâ*, s. 24; Eva De Vitray Meyerovitch, *İslâm'ın Güleryüzü*, çev: Cemal Aydın, IV. baskı, İstanbul 2002, s. 65.

55. Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 46; Gencosman, "Giriş", s. 18; Hasan Şahin Seyfullah Sevim, *Tasavvuf*, Ankara 2002, s. 113; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1998, s. 188; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994, s. 73-74.
56. Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*, II, s. 253; Gölpınarlı, *Mevlânâ Hayatı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*, s. 14-15.
57. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)*, s. 641-643; ayrıca bkz. Etik, *Şems ve Mevlânâ*, s. 29.
58. Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*, II, s. 253.

> da Mekkeliye düşen vazife İstanbulluya uymaktır. "Vatan sevgisi imandandır" hadisinde Hazreti Muhammed'in maksadı nasıl Mekke sevgisi olabilir ki, Mekke bu âlemdendir, iman ise bu âlemden değildir. Şu halde iman konusundan olan şeyler bu âlemden değildir; öteki âlemdendir. Nasıl ki, "İslâm garip olarak başladı, garip olarak da geri dönecektir" hadisinde de maksat aynıdır. Madem ki İslâm gariptir, o başka âlemden gelmiştir; nasıl Mekke'ye mahsus olabilir? Bunun sadece Mekke'ye ait olacağını söyleyenler sevginin ilk basamağından kalmış olanlardır."[59]

Şems-i Tebrizî'nin gelişiyle, *fünye ateş aldı, bomba infilak etti. Maneviyat dünyası, "Konya Okulu"nu kazanmış Doğu ve Batı birleşmişti. Anadolu ruhunun yüksek fırınlarından biri hararetle çılgınca yanmaya başlamıştı.*[60]

Sezai Karakoç'un sözlerini ödünç alırsak;

> "Sems-i Tebrizî'nin gelişi, Mevlânâ'nın kendine gelişi, kendi kendini buluşudur. Gönlünün ilk silahını denediği nişan tahtasıdır. Bir yankıdır Şems-i Tebrizî. Şems-i Tebrizî ile konuşmak, Mevlânâ için monologdur. Ayniyle Şems-i Tebrizî için de Mevlânâ öyledir. İkiz ruhlardır onlar. Büyük yolculukta kader arkadaşı, kader yoldaşıdırlar. Mevlânâ ve Şems-i Tebrizî'nin varlıkları, aynı ruhun iki yüz ve bir elmanın, bir olmanın iki yarısı gibidirler."[61]

Emirlerin, bilginlerin ve sufîlerin cenderesinde sıkışıp kalan Mevlânâ, Şems'le buluşmasıyla, medresenin tekdüze hayatından koparak yenilenme[62] evresine geçti. Kendisi için kapı aralandı. Bu kapı ki, sonsuzluğa açılır, bir daha da asla kapanmaz.

Nihayetinde Şems tazyik, tahrik ve tacizlere dayanamaz ve habersiz olarak aniden Şam'a gider. Yalnız bu ayrılışı sadece bu nedene bağlamak bizi doğru sonuçlara ulaştırmaz. Belirttiğimiz zahirî bir sebep olarak gösterilebilir. Hakikatte ise, Şems'in Mevlânâ'yı bırakıp gitmesindeki ana neden bu olamaz. Gidiş Mevlânâ'nın içerisinde parlayan aşk ateşini, ayrılık ateşiyle körüklemek içindir. Böylece Mevlânâ yandıkça yanacak ve sonunda pişecektir.

Bu ayrılıştan sonra Mevlânâ, herkesten uzaklaşır ve köşesine çekilir. Bir süre o dert ve keder içinde zamanını geçirir. Birdenbire Şam'dan, yani Şems'ten mek-

---

59. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, s. 202-203; krş. Eflâkî, *Ârifler Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 209-210.
60. Karakoç, *Mevlânâ*, s. 39.
61. Karakoç, *a.g.e.* s. 39.
62. Recep Bilginer, "Çağdaşımız Mevlânâ", *Uluslar arası Mevlânâ Şöleni* (15-17 Aralık 2000), Ankara, s. 147-148.

tup gelir. Bundan sonra Mevlânâ aşk ve şevk içinde tekrar semâ'a başlar; insanı aşan şiirler ve gazeller[63], görünmeyen alemden gelerek görünen aleme düşer.

KONYA'YA İKİNCİ GELİŞ

Bu ani gelişmenin neticesinde Sultan Veled, Şemseddin'i aramak üzere müridlerden bir topluluk ile Şam'a gittiler. Ayrıca Mevlânâ, Şemseddin'in gelmesi isteği ile bir gazeli Sultan Veled'le birlikte gönderdi. [64]

Sultan Veled ve beraberindekiler, getirmiş oldukları altın ve gümüş paraları Şems'e sunup Mevlânâ'nın mektubunu ilettiler. Şems gülümseyerek: *"Bizi gümüş ve altın ile ne aldatıyor? Bizim Muhammed yaratılışlı Mevlânâ hakkındaki isteğimiz yeter derecededir; onun söz ve emrinden dışarı çıkmak nasıl mümkün olur?"* dedi.[65]

Yine de Şems-i Tebrizî, bir taraftan da mazeretler ileri sürerek ve direnerek geri dönüş hususunda gönülsüzdür.[66]

Zorla elde edilen bir iknadan sonra Sultan Veled kendiliğinden, aşk ve istekle Şems'in üzengisi yanında yaya olarak hareket etti. Şemseddin-i Tebrizî, ne kadar: "Bahâeddin, falan ata bin" diye ikaz etse de o utana sıkala *"Hüdavendigârım, padişah atlı, köle atlı, bu nasıl olur?"*[67] diye uyarıları duymazlıktan geldi. Konya'nın dış mahallelerinde, daha doğrusu şehir girişinde, Mevlânâ, umera ve ulemayla beraber onları karşılamaya çıktı. O ana kadar, ayrılık ateşiyle körüklenen Mevlânâ, şimdi ise mecazda maşukla buluşma atmosferini teneffüs etmeye başladı ve artık bambaşka bir iştiyak hali yaşıyordu. İki gerçek güneş (Mevlânâ ve Şems) bu hal üzerine birbiriyle ilk karşılaşmayla Şems, Sultan Veled'den memnuniyetini ifade etti. Mevlânâ, Şems ile daha fazla kaynaşıp[68] sonu gelmeyen, adeta bitip tükenmeyen sohbetler içerisinde kayboldu.

Böyle bir ortamda Mevlâna müridlerine ve dostlarına Şems'e karşı davranışlarında dikkatli olmaları konusunda ciddi uyarılarda bulunuyordu. Bu konuda *Makâlât*'ta bazı işaretler bulmak mümkündür:

---

63. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 126-127. Ayrıca bkz. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 148, b. 1248-1295; V, 456-457, b. 6213-6242.
64. Sipehsâlâr, *a.g.e.* s. 127-128.
65. Sipehsâlâr, *a.g.e.* s. 128; krş. Eflâkî, *Ârifler in Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 277-278.
66. Bkz. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, s. 200-201.
67. Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 59. b. 950.
68. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 129; Ahmet Eflâkî, *Ârifler in Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 278.

Mevlânâ buyurdu ki: *"Siz, Allah yüceliğini arttırsın! Hüdavent Şemseddin-i Tebrizî'ye karşı ufacık bir hoşnutsuzluk ve cefa eseri gösterirseniz benim size verdiğim öğütlerle, sizin aşırı duyarlığınız sizin için kapalı kalacaktır. Şeytan, kurt sizin bu içten duygularımıza karşı gözlerinize kar savuracak yani sizi yine şaşırtacaklar."*[69]

Bir müddet sonra Şems-i Tebrizî, Mevlânâ'nın yetiştirmesi olan Kimya adında bir kız ile evlenmek istedi. Bazı kaynakların haberlerine göre ki (bu rivayet bizce de daha güvenilirdir), bizzat bu isteğin Mevlânâ'dan geldiği yönündedir ki bu şekilde Mevlânâ, Şems'i Konya'da tutabilmeyi amaçlamaktadır. Mevlânâ bu isteği memnuniyetle kabul etti. Kış olduğu için holun sofasında bir yer hazırlattı. O kış orasını kendisine oda edindi. Mevlânâ'nın oğlu Alâeddin Çelebi (ö. 661/1262)[70], her zaman baba ve annesinin elini öpmeye geliyor ve sofadan geçip hole gidiyordu. Şems'in velilik kıskançlığı harekete geçiyordu. Nihayet bir gün Alâeddin'e: "Ey gözümün nuru! Her ne kadar dış ve iç edeple süslenmiş isen de, bundan böyle bu evde hesaplı gidip gelmen gerekir." dedi. Bu söz üzerine, gücenen Alâeddin, duygularını kontrol edemeyip dışarı çıkınca bir topluluğa bunu anlattı ve bunlar fırsatı kullanarak aralarında gizli tuttukları planlarını harekete geçirdi ve *"Garip bir iştir, bilgi peşinde çok gezen bu kişi gelmiş, Hüdavendigâr'ın evine girip onun oğlu ve göz bebeğini kendi evine sokmuyor."* dediler. Bunun genel sonucunda gerek ortaya atılan gerekse yüzüne karşı yapılan söylenti ve hareketlerden bunalan Şems, bir gün Sultan Veled'e bahsedip: *"Bu sefer, izimi hiçbir yaratığın bulamayacağı şekilde kaybolacağım bilinsin."* dedi ve hemen o süre içinde kayboldu. Mevlânâ, sabahleyin medreseye girip de evi boş bulup "kadim" dostu Şems'i göremeyince Sultan Veled'in evine koştu ve: *"Bahaeddin! Ne uyumuşsun, kalk şeyhini ara; zira yine burnumun onun güzel kokularından mahrum kaldığını görüyorum."* dedi.[71]

KAYBOLUŞ/SON GİDİŞ VEYA RUHUN BEDENDEN UÇUŞU

Artık suyunu gereği kadar tutan barajın bendi yıkılmış ve Aşk pınarının suyuyla arzın sulanma vakti geldiği için, Şems aradan çekilmiştir. Ancak bunun dünyevî gerekçelerini izah etmek isteyenlerin kanaatleri ise, Şems işin çığırın-

69. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, s. 315.
70. Alâeddin'in kişisel ve sosyal özellikleri için bkz. Eflâkî, *Ârifler in Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 354; Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, s. 295-296; Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 103 (186 nolu dipnot).
71. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 129-130.

dan çıktığını, herkesin kendisine düşman olduğunu görünce, bir gün ansızın kayboluverdiği[72] yönündedir.

Makâlât, Şems'in gidişini, Mevlânâ'nın sözleriyle şöyle ifade eder:

> "Gidin, arayın! O Şems'i göremedim. Halep'te mi acaba? O iradesini yitirmiş müritlerinin üzüntüsünden olacak ki, o da onlar gibidir. Birkaç adım gider, sonra buz gibi soğurlar. Ama eğer beni göreydi hizmetlerde bulunurdu; bırakmazdı geleyim. Bu gümüşler de yanımda kalırdı."[73]

Şems'in aniden ortadan kaybolması veya öldürülmesi günümüze kadar Mevlânâ ile ilgili her araştırmanın muhtevasında önemli bir yer tutar. Şems'le ilgili incelemelerin sonucunda herkes tarafından onaylanmasa da onun şehit edildiği yönündeki haber ve rivayetler bizce daha makul gözüküyor. Ancak sorulması gereken bir sorudan da kaçmıyoruz.

Sultan Veled Şems'in öldürüldüğünü bildiği halde neden Şam'a gidiyor? Çünkü Sultan Veled babası Mevlânâ Celaleddin'in Şems'e olan sevgi ve muhabbetin sınırsız ve ölçüsüz olduğunun bilincindeydi. Belki de babasının durumu kabullenemeyip bu olaya tahammül edemeyeceğini düşündü.

Az önce belirttiğimiz gibi Şems'in kayboluşu veya öldürülüşüyle ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Rivayetler bazen birbirini desteklerken, bazı zamanlar da birbirlerini nakzeder:

> Bir gece Hz. Mevlânâ ile Şemseddin Tebrizî bir halvette oturmuşlardı. Birisi kapının dışında Şemseddin'i dışarı çıkması için işaret etti. Hemen yerinden kalktı ve Mevlânâ'ya: Beni öldürmek için çağırıyorlar, dedi. Bir müddet bekledikten sonra, Hz. Mevlânâ: "Dikkat ediniz ki, hem yaratmak, hem emretmek ona mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah, ne kadar yücedir." (A'raf, 56) mealindeki ayeti okudu.
> Yedi kişi sözleşmiş dışarıda pusu kurmuşlardı. Bıçaklarla Şeyhe saldırdılar. Şeyh bir nara attı, öyle ki yedi kişi kendilerinden geçip yere düştüler. İçlerinden birisi Hz. Mevlânâ'nın ortanca oğlu Alâeddin Muhammed idi. Suikastçılar kendilerine gelince yerde birkaç damla kandan başka bir şey göremediler. O günden bu güne o mana sultanından bir iz bir nişane görülmedi. Bu iş 645/1247 yılında vuku bulmuştur. O alçaklar da kısa zamanda birer belaya uğrayıp helak oldular. Alâeddin Muhammed de bir acâyip hastalığa yakalanıp o günlerde öldü. Hz. Mevlânâ onun cenazesine gitmedi.
> Bazıları: "Şeyh Şemseddin, Mevlânâ Bahâeddin'in yanında medfundur." demişlerdir. "Onu öldürenler kendisini bir kuyuya attılar." diyenlerde var-

72. Can, *Mevlânâ ve Eflatun*, s. 61.
73. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, s. 257.

dır. Bu son görüşü benimseyenlerin rivayetlerine göre, bir gece Sultan Veled onu rüyasında gördü. Şemseddin: "Filan kuyuda yatıyorum." diye ona işaret etti. Sultan Veled gece yarısı yakın dostlar ile toplanıp onu kuyudan çıkardılar ve Mevlânâ'nın medresesinin bânisi olan Emir Bedreddin'in yanına defnettiler. Doğrusunu Allah bilir.

Şems, Makâlât'ta kendisine gelebilecek tehlikeleri adeta önceden sezmiş hatta görmüş gibidir: Bizim nefesimizi keserler, ağzımızı tıkarlar yahut bu gece aralarında konuşur belki de öldürürler...[74]

Bizim de katıldığımız görüşe göre, Şems'in öldürülüş sırrı, Mevlânâ hayattayken yalnız Sultan Veled ve birkaç has müridi arasında kalmış, ancak Mevlânâ'nın vefatından sonra Eflakî'ye (ö. 761/1360) söylemiş, o da bunu eserine kaydetmişti. Mevlânâ'nın vefatından sonra da Şems'in üzerine türbe yaptırılmış, yine de (burada mezar var) denmemiş, Mevlânâ'nın ruhu incinir diye kimse Şems'in şehit edildiğinden bahsetmemiş, gerçekleri bilen dervişler *"Şems kayboldu, burası da türbe değil makamdır"* demekten başka bir şey yapmamışlardır[75]

Hatta Annemaria Schimmel'in (ö. 2003) ulaştığı bulgulara göre, Şems'in öldürülmesini bir türlü aklına getirmeyen veya belki de daha doğrusu böyle düşünmek istemeyen Mevlânâ, Alâeddin'in de trajedide suç ortağı olduğuna dair işaret alıyordu. Rûmî, bu oğlu 1262'de öldüğünde cenaze namazında bulunmadı. Onun çocukları ailenin öteki üyeleri tarafından hakikî akraba olarak kabul edilmediler.[76] Ancak Alâeddin'le ilgili ileri sürülen ve var olan bilgiler net ve kesin değildir. Aksine düşünenlerin varlığı da bir gerçektir.

Nihayetinde Mevlânâ, Şems'i bulmak üzere ve yakınları ile birlikte Şam'a gittiler[77] ve orada bulundukları sürece her yerde Şems'in durumunu soruşturdular. Maalesef beklenilen ve umut edilenle karşılaşamayan topluluk, Konya'ya geri dönmek durumunda kaldı. Mevlânâ, tekrar semâ ve gerçekleri dile getiren şiirler söylemeye ve incelikleri açıklamaya, müridleri ve ahalinin nefsini terbi-

74. Bkz. Şems-i Tebrizî, *a.g.e.* s. 304; krş. Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*, II, s. 256; A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, çev: B. Demirkol, İ. Özdemir, Ankara 2000, s. 48 (18 nolu dipnot); Feridun Nafiz Uzlak, "Çevirenin Önsözü", *Mevlânâ Celâleddin* (B. Fürûzanfer) içinde, İstanbul 1986, s. XIV.

75. Bkz. Eflâkî, *Ârîflerin Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, s. 282-283; Mehmet Önder, *Mevlânâ*, Ajans Türk Kültür Yay. Basım yeri ve tarihi yok, s. 63; Meyerovitch, *İslâm'ın Güleryüzü*, s. 66-69.

76. Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, çev: Senail Özkan, II. baskı, İstanbul 2000, s. 24.

77. Bkz. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 159, b. 1390-1398.

ye ve tezkiye etmeye başladı. Mevlânâ, Selaheddin-i Zerkub'u (ö. 657/1258) Şems'in yerine oturtup onunla sohbette bulundu.[78]

Mevlânâ hakkındaki en yetkin uzmanlardan Fürûzanfer'e göre, Mevlânâ'nın Şems'i aramak için iki defa Şam'a gidişi, *İbtidanâme*'deki şiirlerin doğruluğuna bir delil oluşturabilir. Eğer bu olay, Mevlânâ tarafından kabul edilmiş olsa idi, iki sene onu aramasına, onu bulmak arzusuyla şehirleri dolaşmasına gerek duyar mıydı? Şems'in öldürüldüğü hakkında, tezkere yazarlarınca ileri sürülen rivayetlerin hepsi doğru olmayan bir kaynağa dayanır. *İbtidanâme*'nin rivayeti, *Devletşah*'ın şüphesi, *el-Cevârihü'l-Muzia* müellifinin tereddüdü, haricî karineler, onun kayıp oluşuna, yolculuğuna delalet eder. Bundan dolayı Fürûzanfer der ki: "*Kuvvetli bir ihtimalle denilebilir ki, Şems Konya'da öldürülmemiş, Konya'dan ayrıldıktan sonra akibetinden bir haber ve eser bulunamamıştır. Onun akibeti doğru olarak belli değildir. Kaybolma tarihi ittifakla 645/1247-48'dir.*"[79]

Bugün Konya'da Şems makamı olarak ziyaret edilen ve bir camide bulunan türbenin Şems'in olduğu tahmin edilmektedir. Şu halde bu rivayetlerden hangisi gerçektir? Acaba Şems gerçekten, "*Öyle bir gidiş gideceğim ki izimi kimse bulamayacak*" dediği gibi kayıplara mı karıştı? Dönülmez bir seyahate mi çıktı? Yoksa şehit mi edildi?

Bu farklı düşünmeye sevk eden rivayetler, şu minvaldedir:

> "Şems, Mevlânâ'nın yanında iken dışarı çağrılmış, bir daha Mevlânâ'nın yanına dönmemiş ve ortalıkta görülmemiş. Onu çağıranlar onu alıp götürdüler mi? Öldürdüler mi? Onun Konya'dan başka bir yere gitmesini mi sağladılar? Acaba Şems, evvelce gittiği Şam'a mı gitti? Bütün bunlar kesin olarak bilinmemektedir. Bilinen bir hakikat varsa o da Mevlânâ'nın, Şems'in şehit edildiğini bilmediğidir. Bu faciayı Mevlânâ'ya duyurmadılar mı? Yahut böyle bir facia vuku bulmadı mı? Mevlânâ gibi büyük bir veliden bu hakikat nasıl saklanabilir? Eğer şehit edildiği ona malum olsaydı, Şam'da hem de iki defa gidip aramayacaktı."[80]

ŞEMS'İN KAYBOLUŞUNUN MEVLÂNÂ'DAKİ YANSIMALARI

Şems'in Konya'dan aniden ve habersiz ayrılışından sonra Mevlânâ'nın yazdığı şiir ve gazellerde, onun öldürülmüş olduğuna dair bir işarete rastlanılma-

78. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 130-131.
79. B Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 107.
80. Can, *Mevlânâ ve Eflatun*, s. 66.

maktadır. *"Olaydan kırk gün sonra Mevlânâ başındaki beyaz sarığı atıyor; duman renkli sarık sarıyor ve matem nişanesi olan Yemen hırkası, Hint ferecisi giyinerek ömrünün sonuna kadar bu kıyafeti devam ettiriyor."*[81]

Şems'in öldüğü söylentilerine, Mevlânâ uzun süre inanamamış, *Divan-ı Kebir*'in en içli ve hazin şiirlerini söylemiştir. Bu olay ve konu ile ilgili bir rubâisinde oldukça hüzünlüdür:

Kimdir o? Hayat kaynağı eş öldü dedi!
Kimdir o? Ümit söndü, ateş öldü dedi...
Mel'un, dama çıktı yumdu bir an gözünü,
Düşmandı ya Şems'e "Bak güneş öldü" dedi. [82]

Şems-i Tebrizî'nin ayrılığının arkasından Mevlânâ çok defa onun ismini kullanarak, bazen onun ağzından *Divan-ı Kebir*'in birçok gazel ve rubâilerini terennüm edip kaleme almıştır. Burada Şems'i sembol gibi göstererek ilâhî aşkı, vahdet-i vücud görüşü içinde "yanmış" bir ruhun duygularını dillendirmiştir.[83]

Mevlânâ, en güzel şiirlerini bundan sonra yazmıştı. Her şiirinin sonunda Şems'in adını anarak ona karşı duyduğu iştiyaktan bahsediyordu. Hatta Eflâkî'ye göre bir gün Mevlânâ'ya birisi: *"Şems'i gördüm diye haber vermiş; Mevlânâ üstünde bulunan ferâceyi ona bağışlamış. Bu adamın yalan söylediğini, böyle bir şeyin olmasını imkansız gördüklerini söylenenlere karşı: Bunu onun yalanına bağışlıyorum. Eğer doğru söylemiş olsaydı canımı verirdim!"* demişti. Mevlânâ ancak son dönemlerinde onun öldüğüne ikna olduğu söylenir.[84] Bu ani ayrılıktan sonra Mevlânâ hayatının son anlarına kadar "ikiz ruh"u Şems'in bu beklenmedik ayrılığının negatif enerjisiyle şiirler söylemiştir.

Şems'le aynîleştiğini anlamasının üzerinden çok geçmeden, Mevlânâ Celâleddin, yeni ilham kaynağını arayıp bulur.[85] Rumî'nin hayatında üç büyük tasavvufî aşk süreci vuku bulur:

---

81. Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, 35; Gencosman, "Giriş", s. 22.
82. Hamza Tanyaş, *Mevlânâ'dan Rubâiler*, II. baskı, İstanbul 1998, s. 19.
83. Tanyaş, *a.g.e.* s. 20. Ayrıca bkz. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 210-212, b. 1694-1722; 267-269, b. 2169-2192.
84. Eflâkî, *Ârîflerin Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, 224; Asaf Halet Efendi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, s. 42-43, 82; Gölpınarlı, *Mevlânâ Hayatı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*, s. 15; Can, *Mevlânâ ve Eflatun*, s. 66.
85. Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, s. 25; ayrıca bkz. Gölpınarlı, *a.g.e.* s. 15.

> "Şems'le olan aşkı göklere çıkan ateşinden hemen sonra bir berraklık dönemi gelir ki, bu dönemde Selâhaddin Zerkûbî ile ilişkileri devam etmektedir. Bundan sonra yay tekrar yeryüzü istikametine eğilir. Hayatının son yılının yarısında Mevlânâ, zamanını muhabbet ve sevgiyle genç dostu Hüsameddin'e ayıran bir hoca olur. Zira sûfîlerin ifade ettiğine göre, "kavis" alçaldıkça" sûfî en yüksek mertebeye ulaşır. Bu mertebede o artık bütün bilgisini öğrencilere aktarmak mecburiyetindedir."[86]

GÖRÜNMEYEN ÂLEMİN İNSANI ŞEMS'İN ULAŞTIĞI AŞKIN HÂL

Gizemli ve sıra dışı bir sufî olan Şems, belli bir yerde uzun süre kalmayan zor isimdir. Zor bilmeceler, manası derin sorularla insanın beynine bir şüphe kurdu soktuktan sonra aniden kaybolmuştur. Şems, uykuda olan gönüllere kozmik bir şok uygulamış ve bu hareketiyle Mevlânâ'da büyük bir ilgi meydana getirmiştir.[87]

Hüdavendigar ve ilgi odağı haline gelen Şems arasındaki farkı, şu cümleler ne kadar da güzel bir şekilde tasvir ve tasavvur eder:

> "Şems-i Tebrizî, zeka gibi görünen ruh, çılgınlık gibi açılımlar, kavisler çizen maneviyat mantığıdır. Dersin nasıl iptal edileceğini ders kürsüsünde anlatmaya kalkışan müderristir O. Resmiyetin, teşrifatın dışındadır Şems-i Tebrizî. Som samimiliktir O. Ama Mevlânâ, ne kadar adetlerin dışına çıkarsa çıksın, belli bir resmiyet içindedir, görevi gereği. Onun dışında olan alana Şems-i Tebrizî memurdur. Asıl merkezi göstermek için çevreden dolaşacak olan O'dur. Işığa işaret etmek için O'nun etrafında dolaşan pervane odur."[88]

Mevlânâ, Şems'i, özgür ruhlu ve çekici bir insan olmanın yanı sıra, içsel varlık düzeyinde bir okyanus kadar çok sembolü anlayabilen bir kişi olarak görür. Şems sırların sırrı ve aydınlanmanın nurudur. Hiç kimse ne onun gibisini görmüş, ne de onun çekim gücüne sahip olmuştur. Bir rehber olarak o, ulaşılması ve anlaşılması zor bir şahsiyet ve irfana sahiptir.[89]

Dünya metasına önem vermeyen Şems'in, pejmürde, garip, eski, zahirî dünyaya hitap etmeyen bir kıyafeti vardı. Dünyanın nimet ve ihtiraslarından kendini soyutlamıştı. İlim irfan ve kerametleriyle övünmediği gibi, başka insanları da hakir görmezdi.[90]

---

86. Schimmel, *a.g.e.* s. 38.
87. Asaf Halet Efendi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, s. 34.
88. Karakoç, *Mevlânâ*, s. 43.
89. İbrahim Emiroğlu, *Sûfi ve Dil (Mevlânâ Örneği)*, İstanbul 2002, s. 17.
90. Derviş Ahmet, Âşık Kul Sadi, "Hayatı Şahsiyeti, Fikirleri ve Eserleri" *Mevlânâ*, I, s. 24.

Önde gelen oryantalistlerden Baron Carra De Vaux'unun da anlattığı gibi Şems herhalde başkalarının üstünde manyetik çekiciliğini kullanarak etki meydana getirmekten haz duyan bir kişilik yapısına sahipti.[91] Bu tarzıyla kendini halktan gizleyen bir kimliğe bürünmüştür.

"Benim sohbetime yol bulan kimsenin alameti şudur ki: Başkalarının sohbeti ona soğuk ve tatsız gelir."[92] diyecek kadar da kendine inanır ve güvenirdi. Zaten o muhatabının benimsediği tavra göre anında tavır geliştirirdi. Bu özelliğini herhangi bir komplekse girmeden ve ifşa olmaktan çekinmeden şu ifadeleriyle gösterir: *"Ben samimi olarak niyazda bulunanlara karşı çok mütevazi davranır, alçak gönüllük gösteririm. Ama diğerlerine karşı, çok kibirli ve gururla davranırım."*[93] der.

Kendisinden beklenen davranışları sergilemeyen veya ne tepki vereceği tahmin edilemeyen, dolayısıyla standart bir kişiliğe ve kimliğe sahip olmayan Şems, *bir taraftan bazı kimselerce evliya derecesinde saygı duyulabilen, bazılarınca da iğrenç ve sinik görülerek nefret duyulabilen bir hale gelebiliyordu. Ama o yine de, âlim olmakla beraber şiddetli ruhanî bir cezbenin etkisinden kendisini kurtaramıyordu.*[94]

Kaynaklar, Şems'i eleştirerek, *yorumları ve sert sözleriyle insanları şoke eden, tuhaf davranışlı, tahammül edilmez* bir kişi olarak gösterir.[95] *Makâlât*'ta bu özellikleri gösteren işaretler kolaylıkla görülebilir.

Bununla birlikte, Mevlânâ *Mesnevi*'de, Şems'teki mükemmelliği *"bireysel-sizlik içinde bireysellik"* şeklinde sunar. Şöyle ki, kişi, artık bilinçli varlık düzeyine ulaşmıştır. Bu düzeyde kişi artık sadece toplumsal insan ve düşüncesiyle var olan bir 'ben' değil, bundan daha çok, bir kendiliğindenlik (doğallık) ve anlamlılık bütünü olarak yaşayan ve sezginin kendisine yardım ettiği evrensel bir insan moduna geçer.[96]

Yerellikten evrensellik aşamasına geçen Celalleddin-i Rumî,

> "Makâlât'ta[97] Şems'i, arayışını güçlendirmek için kendisine ulaşmanın sırrını anlatan biri olarak; Divân'da ise, çok az konuşan bir insan olarak ta-

91. Asaf Halet Efendi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, s. 35.
92. Etik, *Şems ve Mevlânâ*, s. 67.
93. Etik, *a.g.e.* s. 70.
94. Asaf Halet Efendi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, s. 35.
95. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutu*, s. 306.
96. Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, s. 40.
97. Bilindiği gibi, *Makâlât*'ta sadece, Şems'in sözleri değil, Mevlânâ'nın da ifadelerini rastlanılmaktadır.

> nıtmaktadır. Onun Mevlânâ'ya ilk nasihati derin iç anlayışın açığa çıkması için dışarıya karşı sağır olmasını istemek olmuştur. Onların birkaç aylık görüşmesini anlattığı sanılan Makâlât, Şems'i açıklık, samimilik, sadelik ve olgunluk sahibi bir insan olarak tanıtır. Bu mükâlemede karakterler; Allah, Mevlânâ ve Şems'dir. İnançların ardındaki hakiki olan ve hakiki olmayan gerçekleri tartışırlar; onlar, insanın fikirlerinin canlı ve cansız eşyanın ardında olduğunda anlaşılır."[98]

Görünen dünyanın cazibesine kendisini kaptırmayan Şems, yeri geldiğinde dış görünüşe bağlı kalanların düşüncelerine ve inançlarına muhalif tavır sergiler[99], böylece onların beklenti ve umutlarını boşa çıkarırdı.

Müslüman coğrafyanın önemli merkezlerini gören Şems-i Tebrizî, bu yerlerdeki gönül erenlerinden bir çoğunun sohbetine dahil olmuştu. *"Dış sülukta, iç gidişte yüce bir yeri vardı. Söz biliminde, hal remizlerinde esaslı olgunluğa sahipti."*[100]

Dışa açık inandığı ideallerini sonlu hiçbir güçten –buna Mevlânâ da dahildir- çekinmeden söyleyen ve savunan Şems, kendisi için prensip edindiği özgürlüğü ve serbestliği, karşısındaki insana da tanımaktan kaçınmaz:

> "Benim bir âdetim vardı. Yanıma gelenlere sorarım: 'Efendi! Konuşacak mısın yoksa dinleyecek misin?' 'Konuşacağım' derse, üç gün üç gece arka arkaya dinleyebilirim. Meğerki o kaçsın da ben kurtulayım. Eğer, 'Ben dinleyeceğim' derse, ben de 'O halde birbirimizle uyuşuruz' derim. Ben söze başlarım, o da laf arasında konuşur."[101]

Serbest ve özgürlükçü düşünme hareket tavrı ve tarzı içindeki Şems, bilinen tek eseri *Makâlât*'da, geniş bir bilgiye ve gelişmiş, eleştirel bir zekaya sahip olan, insanı çok iyi tanıyan ve onun eylemlerinin doğurduğu problemleri iyi tahlil eden, tanınmaktan kaçan Melâmî-meşrep bir derviş profili çizer.[102] Buna şu noktayı da eklemekte fayda vardır: Onun kendine özgü yeteneklerinden biri de, adeta bir psikiyatrist gibi muhatabının vereceği tepkiyi önceden sezebilme ve onun kişilik ve karakterini çözebilme kabiliyetidir.

Şöhreti afet olarak kabul eden ve deşifre olmaktan sakınan Şems, bu özelliğini bir tüccar edası ve kıyafetiyle perdeler.[103]

---

98. Arasteh, *a.g.e.* s. 42.
99. Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 101-102.
100. Fürûzanfer, *a.g.e.* s. 121.
101. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, s. 274.
102. Yazıcı, "Tebrîzî" mad., *İslam Ansiklopedisi (MEB)*, XII/1, s. 103.
103. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 121.

Kendisini gizlemesine rağmen o, olgun, olgunlaştıran, söz (kal), hâl ve keşif sahibi bir Allah dostuydu. Bunun için ona ilâhî bilgi ve hakikat arayıcıları müracaat ederdi. Cennet yolcularına keşif ve vuslat yolunun istikametini tahayyül ettirirdi. *"Konuşma ve Allah'a yakın olmada Musa'nın, sıyrılıp bir köşeye çekilmede ise, İsâ'nın (a.s) meşrebine sahipti. Daima müşahadeye girer ve zamanını mücahede ile geçirirdi... Daima kerametleri inkar ederdi."*[104] Sipahsâlâr "kerametleri inkar ederdi" derken, herhalde kendisinden zuhur eden harikulade hallerin ifşa olmasını kastediyor olsa gerek. Zaten gönüllerin gönlü için başka bir şey düşünmek yersizdir.

Kendisinin diğer yaratılmışlardan ayrıştırılmasına tahammül edemeyen hatta fırsat bile tanımayan Şems, bizden biri olup, bize tüm varoluşumuzla bizi anlatan ve bizi yaşatandır.

Zaten bunun için "kimi zaman Şems-i Tebrizî bir sembol haline gelmektedir. Kimi zaman nefsimizi sarsan ruhtur o. Kimi zaman bir aynadır ki, bize bütün eksikliklerimizi, kusurlarımızı, çirkinliklerimizi haykırır."[105]

"Bir haber, bir icazetnâme, bir mektup ve bir muştu",[106] olan Şems-i Tebrizî, katettiği mesafenin, ulaştığı makam ve mertebenin farkındaydı. Yükü ağırdı. İşte yükünün ağırlığını ispatlayan ulaştığı sufî hallerin zirvesine bir örnek:

> "Şemseddin-i Tebrizî birbiri arkasından gelen Allah görüntülerine gömüldüğü ve insan gücünün o mücahadeye dayanamadığı her zaman, o hali savmak için kendisini bir işle meşgul ederdi ve kendini tanımayan birinin yanına rençberliğe gider geceye kadar çalışır, ücret verdikleri zaman: "Borcum var. Hep birlikte vermem için toplanmasını istiyorum der ve o bahane ile ücretini bırakır, bir süre sonra da kaybolurdu."[107]

Şems'i, onunla ilgili araştırmacıların sandığı ve tanıttıkları gibi basit bir Bâtınî dervişi olarak görmek, onu hafife almak anlamına gelir. Zira çocukluktan beri aşkın varlıkla olan -madde evrenini aşan- kaynaşmasıyla o, yüzyılların yetiştirdiği büyük gönül sultanları arasında üstün vasıflarla donatılmış irfan ehli bir âriftir. Aksi durumda, Mevlânâ gibi zâhir ve bâtın ilimlerinde yüksek derecelere ermiş, zamanında müderrislik ve müftülük mertebelerine yükselmiş seçkin bir insanı, ilahî bir aşk ve iştiyak ateşiyle *yakıp pişirebilir* miydi? Onun sözle anlatılamayan cazibesi, Mevlânâ'ya bütün normal hayatını alt üst ederek, işini gücünü, medresesini ihmal ettirerek, onu madde âleminin son-

104. Bkz. Sipehsâlâr, *a.g.e.* s. 121.
105. Karakoç, *Mevlânâ*, s. 42.
106. Karakoç, *a.g.e.* s. 47-48.
107. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, s. 123.

landığı başka bir âleme götüren; ona mânâ âleminin perdelerini ve kapılarını aralayan bu Tebrizli Âşık olmuştur. Şu halde, bu nitelikte ve bu yetenekte olan ulu bir ârifin bayağı bir Bâtınî derviş olmasının imkansız olduğu; onun, gönlü yüce hakikatlerle dolu bir irfan ve irşad kaynağı ve merkezi olduğu hususunda şüpheye mahal yoktur.[108]

Sıradanlık ve basitlik Şems'in ruhuyla uzlaşmaz bir haldir ki, bu durum onda gurur ve kibire de yol açmaz. Bunun içindir ki, kaybolmasından sonra onun adı ve şöhreti Anadolu sınırlarından taşmıştır.

Hatta o kadar ki, Şems-i Tebrizî, Hindistan'da menkıbevî bir şahsiyet olmuş ve genellikle aşk şehitleri arasında kabul edilmiştir.[109] Hatta kendisi daha ileri giderek Âşıklık makamından mâşukluk makamına ulaştığından dem vurmuştur[110] ki, bulunduğu hal, onun gönül evreninin zenginliğine işaret eder.

Herhangi bir sufî okulunun mensubu olmadığını yukarda belirtmemize rağmen, bazı araştırmacıların iddialarına göre, Şems'in rind ve kalender bir derviş olması itibariyle kendisinde mevcut olan Melâmilik, dolaylı olarak Mevlânâ'ya da tesir etmiştir.[111]

Öyle görünüyor ki, Şems, üstadının, hayatın sırlarını çözmek için artık kendisine yol gösteremeyeceği bir varoluş seviyesine varmıştı. Bundan sonra o, seyahat etmeye ve şöhreti şehirlerin dışına taşmış âlimlere soru sormaya başladı. Deliller, onun geleneksel hayatın sınırlılıklarının farkına vardığını; hatta, kişiye tasavvufun ilkelerini öğreten ve Allah'la veya keramet ehliyle özdeşleşmeyi öğreten klasik tasavvuf anlayışını pek dikkate almadığını bildirmektedir. O, otoritenin her çeşidinin kendisini özgürleştirir ve sadece diğerlerinin fikirlerini tekrar eden geleneksel alimleri ve kelamcıları eleştiri sağanağına tutar. Başkalarını kendisi için model almaktansa, gerçek benliğini keşfetmek için içe döner. Seyahatleriyle ve kendisini sürgün ettirmesinin sonucu nihaî kemâlât katına varır. Çaresizlik ve umutsuzluk içerisinde geçen yılların sonunda, cana yakın bir ruh arayışından, en nihayetinde, kendi potansiyel ruhunu Mevlânâ'da bulur.[112]

Mevlânâ, Şems'i özgür, manyetik (çekici) evrensel insan olarak, içsel varlık düzeyinde bir okyanus kadar çok sembolü anlayan bir kişi olarak tasvir eder. Mevlânâ'ya göre Şems, çokluğun arkasındaki birliği görmüş ve birliğin nasıl çokluğa dönüştüğünü anlamıştı. Varlıktaki vahdetle kesret arasında gidip gelmeleri varlığına sindiren Şems, kendisinin görünen alemin üstünde var edilmiş

108. Gencosman, "Giriş", s. 12-13.
109. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutu*, s. 319.
110. Schimmel, *a.g.e.* s. 306.
111. Asaf Halet Efendi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, s. 68.
112. Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, s. 40.

bir varlık olduğunun farkındaydı. Dünyevî bir varlığın kolaylıkla taşıyamayacağı ağırlığın yükünü kanıksamıştı. Hayatı, bütün varlığı ve hayatın özünü tecrübe etti. Şems evrenin gelişmekte olan hafızasında insanlığın açığa çıkmasını ve kendini gerçekleştirmesini sembolize ediyordu. O mutluluğa ulaştı, zevk deneyimini yaşadı ve arayışını sonlandırdı. Çünkü o, arayış içindeki varoluş düzeyini ortadan kaldıran ve maddeyi anlayan aydınlatıcı safhasına erişmişti. Sıfat ve nitelik engellerini yırtıp bir tarafa atarak en nihayet onların olaylar âleminde nasıl tekevvün ettiğini keşf ve müşahede etti. O, varlıktan yokluğa ve onun da ötesine, hatta "ötelerin de ötesine" ulaştı.[113]

Ve Şems devam eder, ulaştığı makam ve aşk düzeyinin hazzını duyarak ve duyumsayarak:

> "Şu tarzda konuşuyordum. Dün hem kendi kendime söyleniyor, hem de hendeğin çevresini dolaşıyordum. Sözün sonu gelmiş, yenilgiye uğramıştım sanki. Sözün altında kalmıştım. Yenilginin verdiği güçsüzlükle ne yapayım diyordum. Eğer mimberde de söz bana böyle üstün gelir beni yıkarsa artık minbere çıkmam. Efendi yalan gerekse yalan söyleyeyim, vaaz etmiyorum ki.
> Söz benim içimdedir. Her kim benden söz dinlemek isterse, benim iç âlemime gelir, ancak orada bir kapıcı oturtmuştur."[114]

Gizlemeyip ifşa ettiği bu mertebelere ulaşan Şems, sohbetinde bulunduğu insanlar onu kendilerine bağlayıp mürit edinmeye yeltendiklerinde sert bir kayaya çarpmaktadırlar ve Şems'i kaybetmektedirler. O, bir aşk, vecd, hakikat ve divanelik timsalidir. Şems, asla özgürlüğünden taviz vermeyen yürüyen hür Adem modelidir. Alışılmış kalıpları ve kitlelerin sınırlarını zorlamak, özellikle riyakârlığın kalıntılarını yok etmek, Şems'in en büyük ideali ve hem de görevidir.[115]

Özü ve sözü bir olan Şems-i Tebrizî, insanın yaratılmışlar arasındaki üstünlük ve farklılığını, ulaşabileceği mertebeleri anlatarak ortaya koymaya çalışır. O, bunu yaparken doyulmaz bir ruhanî zevk ve haz aldığını okuyucuya hissettirir:

> "İnsanoğlu bütün geçici varlıklardan ve yaratıklardan üstündür. Çünkü onun görüşü, bütün arşı, kürsüyü, yerleri ve gökleri ve her ikisi arasında bulunan yaratıkları kapsayan bir genişliktedir. Allah'a ait sıfatları kapsayan bir genişliktedir. Allahâ ait sıfatlara ortak olan bu yaratığın görüşü, bütün görüşlerden daha yücedir. Ne gariptir ki, ulu Allah, bütün sıfatları ile bu yaratıktan belirir. "Nerde olsanız, o sizinle beraberdir" mealindeki

113. Arasteh, *a.g.e.* s. 41.
114. Şems-i Tebrizî, *a.g.e.* s. 309-310.
115. Öztürk, *Mevlânâ ve İnsan*, s. 14.

> ayetin hikmeti anlaşılır. Nasıl ki bu basiret, görüş sayesinde Allah herkese bir yöne, bir alan göstermiştir. Başka tarafı görmesinler ve sapmasınlar diye. Birine kuyumculukta uzmanlık yolunu göstermiştir. Ötesine mücevhercilik ve kimya ilminin inceliklerini, sihir, bahane, büyücülük fenlerini öğretmiştir. Bir başkası mantık, tartışma yolunda uğraşır; fıkıh, usul bilir. Daha başkaları öteki âlemin rahat ve sefası ile dolu olarak nuru ve Allah'ı görür. Biri de şehvet, güzellik, aşk ile uğraşır, güldürü edebiyatı ile maskaralıktan hoşlanır. Yine başka biri de melekleri, hurileri, arşı ve kürsüyü bilir; bunlardan zevk alır. Bunlardan her birine bu köşke bir görüntü penceresi açılmıştır, âlemi başka bir balkondan seyretmektedir. Bunun halinden ötekinin haberi yoktur. Öteki de berikinin halinden ve işinden anlamaz."[116]

Allah'ın insana bahşettiği güzellikleri böylece şeffaf ve duru bir şekilde özetleyen Şems, dinlere karşı tutumunu da aynı açıklıkta ifade etmekten kaçınmaz. Şems'in dinlere ve mensuplarına gösterdiği toleransı anlatan şu cümleleri, herhalde Mevlânâ'nın cihanşümul olan ve adeta onunla özdeşleşmiş *"Ne olursan ol yine gel, ister kafir, ister Mecusi, ister putperest... olsan da yine gel"* sözlerine kaynaklık yaptığını akla getirmektedir. Şimdi Şems'in konuyla ilgili ilginç düşüncelerine yönümüzü çevirelim:

> "Diyorlar ki: Bize Mevlânâ Şemseddin'den gönül açıklığı gelmiyor. Benden gönül açıklığı isteyen ancak bir Mecusîdir. O beni bulur ve benden gönül hoşluğu arar. Sen o Mecusî değilsin. Müslümansın, müminsin. Müslüman insanı incitmez, ayıpları örter. Meselâ bir keşiş, bir Müslümanı öldürse; senin evine sığınarak, kendisini arayanlardan kaçtığını söylese ve "Ben ancak sığınacak yer olarak seni buldum. Beni koru!" dese, ona karşı, "Müslüman, Müslümanı öldürse bile aman verilmez" demezsin; ancak onu korursun. Ola ki, o da Müslümanlığa heves eder. Sen gerçi Müslümansın fakat bu kadarcıkla yetinme, daha da Müslüman ol! Her Müslümanın bir zındığı, her zındığın bir müslümanı olmak gerektir. Müslümanlıkta ne lezzet var? Lezzet küfürdedir. Bazen Müslümandan hiçbir Müslümanlık nişanı ve yolu bulamazsın. Ama bir zındıktan, Müslümanlık yolu bulursun. "Aranılanın son merhalesi arayandır" demişlerdir. Ama ondan daha yüksek bir söz söylemek gerekir. Ancak onlar bizim konuşma tarzımızı bilmezler. Başları döner."[117]

Peki, fikir ve dinlere karşı bu derece müsamahakar olan Şems'in karizmatik ve sufî kimliği, diğerlerine nasıl görünüyor:

---

116. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, 311.
117. Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, s. 147.

> "Pir Muhammed'e sordular: Kâmil-i Tebrizî'nin hırkası önünde ne hale geliyorsun? Tıpkı doğan pençesine tutulmuş, bir serçeye dönüyor, sonra da diyorsun ki, "Doğanı öldüreyim de kendimi kurtarayım, çünkü o kendi hesabına yaşıyor."[118]

Yaşadığı ve müşahede ettiğinden bazı safhaları aktaran Şems, içinde bulunduğu ruhsal halin dışa yansımasını kendisi şöyle anlatır:

> "Bana her dört günde biraz gevşeklik, bir uyuklama hali gelir. Biraz sonra da bu hal geçer. O zaman bir lokma bile yutamam. "Sana ne oldu?" derler. "Bana hiçbir şey olmadı, öyle birinin divanesiyim ki, üstümü başımı yırtarım. Sana gelirsem senin elbiseni de yırtarım" "Bir şey yemiyor musun" derler. "Hayır yemiyorum." Bugün yarın, o bir gün, başka bir gün de..."[119]

Sözlerin ve kelimelerin anlatmada güçlük çektiği makamlara erişen Şems, çıktığı en uzun yolculuk ve bunun sonucundaki gurbeti öyle ifade eder ki, ailesine ve özellikle babasına yabancılaşan bir kimliğe bürünür. Bu o derece hüzünlü bir gurbettir ki, adeta sürgündeki bir Şems'i görürüz. Şems'in ifadeleri, bu noktada iç burkar, vicdan sızlatır bir düzeye ulaşır:

> "Hemşeri nedir ki, benim babamın bile benden haberi yok! Kendi şehrimde bile garibim. Babam bile bana yabancı. Gönlüm ondan ürküyor. Öyle sanıyorum ki, üstüme yıkılacak; bana güzellikle söz söylerken bile beni dövecek, evden kovacak sanıyordum ve kendi kendime diyordum ki: Eğer benim manevî varlığım, onun manasından doğmuş olsaydı, gerekirdi ki, bendeki mana onun yavrusu olsun; onunla uyuşsun, anlaşsın ve olgunlaşsın. Kümes tavuğunun altına konmuş bir kaz yumurtasıyım sanki."[120]

Dünyevî bilgilerin ötesinde irfan aleminin bilgisine sahip bir kişi[121] olan Şems'in nurlu yüzünü görünce Mevlânâ, sırların sırrı ile karşı karşıya kaldı. *"Adeta Şems'in yüzünün nurunda yok oldu."* Şems de hiçbir velide göremediği ve elde edemediğini Mevlânâ'da bulunca, iki mânâ okyanusu birbiri üzerine kapandı.

Bu yakınlıkta, bu dostlukta, bu ilâhî sevgide, "Kim, kime mürşit oldu? Kim müritti?" diye üstünlük muhabbette ve dostlukta aranmaz.

---

118. Şems-i Tebrizî, *a.g.e.* s. 147.
119. Şems-i Tebrizî, *a.g.e.* s. 234.
120. Şems-i Tebrizî, *a.g.e.* s. 234.
121. İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, II. baskı, İstanbul 2000, s. 12.

Emir Hüsrev-i Dihlevî'nin bu iki Hak âşığının vardıkları kimlikler ve benlikler ötesi safhayı şöyle seslendirir:

> "Ben, sen oldum, sen de ben oldun. Ben, ten oldum; sen can oldun. Artık bundan sonra kimse, 'Ben ayrıyım, sen ayrısın" diyemez."[122]

SONUÇ

Şems-i Tebrizî, kimliği ve kişiliği hep tartışıldığından dolayı bazılarınca saygın bir veli, bazılarınca da "iğrenç" ve "patavatsız" biriydi. Ancak bazı kimseler tarafından evliya derecesinde hürmet gören, bazıları tarafından da iğrenç ve sinik görülerek nefret kazanmış bir insandır.

Başkalarının üstünde tesir yapmaktan hoşlanan bir kişiliğe sahip Şems dış görünüşü dikkate almazdı. Hatta dış görünüşü önemseyenlerin düşüncelerinin aksine tavır geliştirirdi. Bununla birlikte Şems, kendisinden beklenen davranışları sergilemeyen veya ne tepki vereceği tahmin edilemeyendir.

Aşk, vecd ve hakikat dervişi Şems, özgürlüğünden kolay kolay taviz verecek bir model değildir. O aynı zamanda keskin bir zeka, insanları iyi tanıyan bir bilge ve şöhretten kaçan bir sufîdir. Özgür ruhlu ve çekici bir insan olan Şems, sırlar sırrı ve aydınlanmanın nurudur. Bir rehber olarak ulaşılması zor bir yetenek ve irfana sahiptir.

Dışa açık, inandığı ideallerini sonlu hiçbir güçten –buna Mevlânâ da dahildir- çekinmeden söyleyen ve savunan Şems, kendisi için prensip edindiği özgürlüğü ve serbestliği, karşısındaki insana da tanımaktan kaçınmaz

Şöhreti afet olarak kabul eden ve deşifre olmaktan sakınan Şems, geniş bir bilgiye ve gelişmiş, eleştirel bir zekaya sahip olan, insanı çok iyi tanıyan ve onun eylemlerinin doğurduğu problemleri iyi tahlil eden, tanınmaktan kaçan bir derviş profili çizer.

Sıradanlık ve basitlik Şems'in ruhuyla uzlaşmaz bir haldir ki, bu durum onda gurur ve kibre de yol açmaz. Kendisinin diğer nefislerden ayrıştırılmasına tahammül edemeyen hatta fırsat bile tanımayan Şems'e yakışan da bu olsa gerektir. Zira o, bizden biri olup, bize tüm varoluşumuzla bizi anlatan ve bizi yaşatandır.

Sözlerin ve kelimelerin anlatmada güçlük çektiği makamlara erişen Şems, çıktığı en uzun yolculuk ve bunun yansıması olan gurbet sonucunda ailesine ve

---

122. Can, *Mevlânâ ve Eflatun*, s. 59-60.

en yakınlarına yabancılaşan bir kimliğe bürünür. Bu o derece hüzünlü bir gurbettir ki, adeta sürgündeki bir Şems ortaya çıkar.

Şems'in kayboluşu veya öldürülüşüyle ilgili meselede ise, mevcut farklı rivayetler bezen birbirini desteklerken, bazı zamanlar da birbirlerini nakzeder.

Ömrü boyunca Şems'in, Tebriz'de Ebûbekr Sellebaf ve Konya'da Mevlânâ olmak üzere iki gönül sultanının dışında herhangi bir bağlantısı yoktur.

Şems olmasaydı, Mevlânâ belki de babası gibi ikinci bir Sultanü'l-Ulema olarak medrese hocası olacak dar bir coğrafyada tanınıp bilinecekti. Bu Şems için de geçerlidir. Mevlânâ olmasaydı, onu da kimse bilmeyecek, tanımayacaktı. Ancak şu da bir gerçektir ki, bilinmemek ve tanımamak Şems'in doğasında mevcuttur.

Şems ile Mevlânâ'nın buluşması, yakınlaşması ve nihaî aşamada bir olması, hem maddî hem de gönül cihanında ender gerçekleşmiş hadiselerdendir. Bunu aşırı şekilde büyütmemizin ve yüceltmemizin sebebi, evrensel vuslatın sonuçları itibariyledir. Aslında sonuç, birleşmenin, dostluğun ve muhabbetin zirvesidir, kısaca "ikiz ruhlar"ın iki ayrı bedende ama tek bir ruhta kavuşmasıdır.

Hakiki veli ve hakiki dost olarak nitelendirdiği Mevlânâ için methiyeler düzen Şems, kendisini onun karşısında hiçliğe indirmektedir. Her ne kadar Mevlânâ, başlangıçta Şems'e karşı bir derviş gibi davranmışsa da aralarındaki ilişki, bir dervişle şeyh arasındaki yahut bir şakirtle üstat arasındaki ilişkiyi akla getirmez. Bu bağlantı, iki dostun zaman zaman rollerini değiştirdikleri bir muhabbet şeklinde tezahür eder.

Şems'in hayat lügatinde dostluk, Mevlânâ'yı gördükten sonra nefsini öldürmektir. Dostluk, Mevlânâ ve Şems'te doruğa ulaşmıştır. Şems-i Tebrizî'nin kaybolmasından sonra Mevlânâ çok defa onun ismini kullanarak, bazen onun ağzından olmak üzere birçok gazel ve rubâilerini yazmış, Şems'i sembol gibi göstererek ilâhî aşkı, vahdet-i vücud görüşü içinde mistik bir ruhun duyguları halinde dile getirmiştir. Ayrıca *Makâlât*'la Mesnevi arasında çok kuvvetli bir bağlantı vardır. Mevlânâ *Makâlât*'ın bir çok hikayelerini, meselelerini, bahislerini *Mesnevi*'sine almıştır.

Tebrizli Şems, Mevlânâ'yı ateşlemiş, fakat öyle bir infilâk karşısında kalmıştı ki onun alevleri içinde kendisi de yanmıştı. Aslında Şems-i Tebrizî'nin gelişi, Mevlânâ'nın kendine gelişini, kendi kendini buluşunu doğurmuştur. Mevlânâ, kaybolan Şems'i kendi ruh ve bedeninde bulmaktadır.

Şems, Mevlânâ'ya salt aklın, rasyonalizmin zincirinden kurtulmanın formülünü vermiştir. Sufîlik yaşadığı bir tecrübe olmasına rağmen yine de sıradan bir din bilgini olarak yaşayan Mevlânâ, Şems'le tanıştıktan sonra aşkından coşan ve kaynayan okyanus halini almıştır.

Okyanusların birbirlerinde buldukları fakat başkalarının bulamadıkları en önemli zenginlik, zahirî dünyada bulunmayan *aynaydı*. Bunlar, şeyhlik, mürşitlik, halifelik, müritlik makamlarının daha da ötelerini aşarak birbirlerine ayna oldular.

KAYNAKÇA

Arasteh, A. Reza, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, çev: Demirkol, B., Özdemir, İ., Ankara 2000.

Araz, Nezihe, *Aşk Peygamberi Mevlânâ'nın Hayatı*, İstanbul 2004.

Asaf Halet Efendi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, İstanbul 2002.

B. Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev: Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul 1986.

Bilginer, Recep, "Çağdaşımız Mevlânâ", *Uluslar arası Mevlânâ Şöleni* (15-17 Aralık 2000), Ankara.

Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)*, çev: Lâmiî Çelebi, haz: S. Uludağ, M. Kara, II. baskı, İstanbul 1998.

Can, Şefik, *Mevlânâ, Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*, İstanbul 1995.

Can, Şefik, *Mevlânâ ve Eflatun*, İstanbul 2004.

Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994.

Derviş Ahmet, Âşık Kul Sadi, "Hayatı Şahsiyeti, Fikirleri ve Eserleri" *Mevlânâ, Mesnevî Pınarı* içinde, Konya 1979.

Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah)*, çev: Necati Lugal, İstanbul 1977.

Eflâkî, Ahmet, *Ârîflerin Menkıbeleri II (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, çev: Tahsin Yazıcı, III. baskı, İstanbul 2001.

Emiroğlu, İbrahim, *Sûfi ve Dil (Mevlânâ Örneği)*, İstanbul 2002.

Etik, Arif, *Şems ve Mevlânâ*, Konya 1982.

Fürûzanfer, B., *Mevlânâ Celâleddin*, çev: Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul 1986.

Gölpınarlı, Abdülbâki, "Giriş", Mevlânâ Celâleddin, Dîvân-ı Kebîr (haz: A. Gölpınarlı), II. baskı, Ankara 2000.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, V. baskı, İstanbul 1999.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Hayatı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*, IV. baskı, İstanbul 1996.

Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, (haz: A. Gölpınarlı), II. baskı, Ankara 2000.

Meyerovitch, Eva De Vitray, *İslâm'ın Güleryüzü*, çev: Cemal Aydın, IV. baskı, İstanbul 2002.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sufîliğine Bakışlar*, İstanbul 1996.

Önder, Mehmet, *Mevlânâ Jelaleddin Rûmî*, translatin: P. M. Butler, Ankara 1990.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Mevlânâ ve İnsan*, IV. baskı, İstanbul 1998.

Ritter, H., "Celâleddin Rûmî' mad., *İslâm Ansiklopedisi (MEB)*, İstanbul 1988.

Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârîhî'l-Mevleviyye*, haz: Cem Zorlu, İstanbul 2003.

Schimmel, Annemarie, *Ben Rüzgârım Sen Ateş Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, çev: Senail Özkan, II. baskı, İstanbul 2000.

Schimmel, Annemarie, *İslâm'ın Mistik Boyutu*, çev: Ergun Kocabıyık, İstanbul 2001.

Sipehsâlâr, Ferîdûn b. Ahmed-i, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Risâle)*, çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul 1977.

Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, çev: Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara 1976.

Şahin, Hasan - Sevim, Seyfullah, *Tasavvuf*, Ankara 2002.

Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, çev: M. Nuri Gencosman, İstanbul 1974.

Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1998.

Uzlak, Feridun Nafiz, "Çevirenin Önsözü", *Mevlânâ Celâleddin* (B. Fürûzanfer) içinde, İstanbul 1986.

Yazıcı, Tahsin, "Tebrîzî" mad., *İslam Ansiklopedisi (MEB)*, İstanbul 1993.

SADREDDİN KONEVÎ

Betül Güçlü*

HAYATI

Tam adı Sadreddin Ebu'l-Maâlî Muhammed b. İshak b. Yusuf olan Konevî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, genel kabul gören görüş onun 605/1207 yılında doğduğu yönündedir. Malatya'da doğup büyüyen Konevî 652/1254 yılında Konya'ya gelerek, ölümüne kadar bu şehirde kalıp talebeler yetiştirdiği için Konya şehrine nisbetle *Konevî* adıyla meşhur olmuştur.[1] Doğum yeri olan Malatya'nın o dönemde Selçukluların önemli bir kültür şehri olması, babası Şeyh Mecdeddin İshak'ın Anadolu Selçuklu şehzâdelerinin hocası, kendisine büyük değer verilen bir âlim, aynı zamanda sultan ve şehzâdelerin danışmanı ve bir diplomat olması Konevî'nin hem müreffeh bir hayat sürmesi hem de üst düzey kültürel bir ortamda yetişmesini temin etmiştir.[2] Tasavvuf tarihinde Konevî "Şeyh-i Kebîr" lakabı ile anılırken, İbn Arabî "Şeyh-i Ekber" olarak anılır.

---

* Arş. Gör., Necmettin Erbakan Ün. İlahiyat Fakültesi.

1. Konevî'nin hayatı ve eserleri için bkz. İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, Beyrut 1986, s. 467; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, Tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, Marifet Yay. İstanbul 1993, s. 632; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire 1316, s. 286; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifîn fî Esmâil-Müellifîn ve Âsâri'l-Musannifîn*, İstanbul 1951, c. II, s. 130; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm:Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, Beyrut 1969, c. VI, s. 254; Ömer Rıza Kehhâle, *el-A'lâm:Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, Beyrut 1969, c. IX, s. 43.
2. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, MEBKAM Yay., Konya 2007, s. 1-2.

İbn Arabî, Sadreddin Konevî'nin babası Mecdeddin İshak ile 600/1203 yılında Mekke'de karşılaşmış ve onunla birlikte Anadolu'ya gelmiş, iki yıl sonra da Sadreddin doğmuştur. Mecdeddin'in vefatından sonra İbn Arabî'nin onun eşiyle evlendiği ve böylece Konevî'nin üvey babası olduğu bazı rivayetlerde yer almaktadır.[3]Ancak bu önemli bilgiye ne Konevî ne de İbn Arabî hiçbir eserinde yer vermemiştir. İbn Arabî ve Konevî hakkında çalışmalarıyla tanıdığımız Nihat Keklik, İbn Arabî'nin Konevî'nin annesiyle evlendiği görüşüne karşı çıkarak, bu bilgilerin ikisi arasındaki ilmî münâsebetten ve yakın ilişkiden kaynaklandığını belirtmektedir.[4]Böyle bir evlilik gerçekleşmiş olsun veya olmasın, Sadreddin Konevî, İbn Arabî'nin en yakın öğrencisi olmuş ve ona kendisinin (İbn Arabî'nin) tüm eserlerini okutması için icazet vermiştir.[5] Mecdeddin İshak'ın Anadolu Selçuklu sultanları nezdinde yüksek bir mevkîye sahip olduğu, siyasî şartlar sebebiyle Anadolu'dan ayrılıp Suriye'ye gittiği bir dönemde Sultan Keyhüsrev tarafından yazılan uzun bir şiirle dönmesi için ikna edilmesinden ve Malatya'da resmî bir merasimle karşılanmasından anlaşılmaktadır.[6] İbn Arabî'yi Selçuklu sultanlarına tanıtan ve onun ihtiyaç duyduğu rahat ortamın temin edilmesini sağlayan kişi aralarındaki dostluk sebebiyle hiç şüphesiz ki Mecdeddin İshak olmuştur.

İbn Arabî 617-618/1220–1222 yıllarında Anadolu'ya çok yakın olan Halep'te ve daha sonraki 619/1223-638/1240 seneleri arasında da devamlı olarak Şam'da bulunmuştur. Muhtemelen Konevî de bu tarihlerde gerek tahsil görmek ve gerekse tasavvufî incelikleri öğrenmek amacıyla İbn Arabî'nin yanına gel-

---

3. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 632, Şeyh Musâ es-Sadrî, *Regâyibü'l-Menâkıb*, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 56.
4. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1977, s. XII.
5. William Chittick'in naklettiğine göre, İbn Arabî'nin kendi el yazısı ile yazılmış olan *Futûhât* okumasına katılanların listesinde, Sadreddin Konevî İbn Arabî'nin "oğlu" (veled) olarak kaydedilmiştir. Bu kayıt yakın ailevî ilişkilerinin güçlü bir kanıtı olabileceği gibi aynı terim (veled/oğul) manevî evlatlık için de kullanılmış olabilir. Dolayısıyla bu, kesin sonuç niteliğinde bir delil değildir. Bu konuyu tam olarak ortaya koyabilmek için İbn Arabî'nin, Konevî'nin veya onlara çok yakın isimlerden birinin eserlerinden bunu kat'î olarak dile getiren bir bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü Konevî'nin hocası ile ilişkisine dair değerlendirmelerini kesin bir şekilde açıklayan, dile getirilmeye değer birçok paragraf bulunmaktadır. Bkz. William Chittick, "The Central Point-Qunawi's Role in The School of İbn Arabi", *Journal of the Muhyiddin Arabi Society*, sy. 35, Oxford 2004, ss 25-46; "Merkezî Nokta İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü" trc.: Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, ss. 669-684.
6. Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, trc.:Atila Ataman, Sûfî Yay., İstanbul 2009, s. 286.

miş, onun eserlerini tahsil etmiştir. Hatta Muhyiddin İbn Arabî'nin *Futûhât-ı Mekkiyye* (Konya Akşehir İlçe Halk Kütüphanesi, d. no: 128); *Makâmü'l-Kurbe* (Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyyüddin, d. no: 1759); *Mefâtîhu'l-Gayb* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, d. no: 2813); *Fenâ fi'l-Müşâhede* (Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, d. no: 986); *Hilyetü'l-Ebdâl* (Yusuf Ağa Kütüphanesi, d. no: 4868) adlı eserlerini istinsah etmiştir.[7] Konevî büyük bir ihtimalle hocasının vefat tarihi olan 638/1240 yılına kadar onun yanından hiç ayrılmamıştır. Bu bakımdan 615-638/1218-1240 yıllarında Konevî'nin ilmî seyahatlerini, İbn Arabî'nin hayatına paralel olarak düşünmek yerinde olacaktır.

Konevî'nin tanıştığı ve öğrenim gördüğü tek sûfî İbn Arabî değildir. Onun yanında Evhadüddin Kirmânî ve babasının arkadaşı olan Sadeddin Hammûye ile de yakın ilişki içinde olmuştur. Ancak görüştüğü kişiler arasında İbn Arabî ile birlikte, öne çıkan isim Kirmânî'dir. Nitekim Konevî, Kirmânî'den aldığı bir seccadenin mezarına bırakılmasını vasiyet etmiştir.[8] Bu onun Kirmânî'ye olan bağlılığının bir göstergesidir. Konevî menâkıbnâmesinde kendisinin: "İki bilginden yararlandım: biri Evhadüddin diğeri İbn Arabî" dediği rivâyet edilmektedir.[9] Evhadüddin, İbn Arabî için de önemli bir dost ve arkadaştır. Nitekim İbn Arabî, Kirmânî'den *Futuhat-ı Mekkiyye*'de birtakım söz ve olaylar aktarmıştır.[10]

ESERLERİ

Hocası İbn Arabî'nin aksine Sadreddin Konevî, çok az sayıda eser vermiştir. Ancak onun eserleri, kullandığı üslubun ağırlığı, üzerinde durduğu temel konu olan ilm-i ilâhînin muhtevâ yoğunluğu, içerdiği anlam ve taşıdığı mesaj açısından ciltlerce kitaba bedeldir. Bu yoğunluğu analiz etmek amacıyla Şeyh-i Kebîr'in en önemli eseri olan *Miftâhu'l-Gayb* ve muhtasar bir kitap olan *Nusûs* üzerine çok sayıda şerh yazılmıştır. *Miftâh* şarihi olan Molla Fenârî'nin Konevî'nin bir cümlesini sayfalarca açıklaması eserlerin yoğunluğunu gösteren bir örnektir. Her ne kadar kitaplarının ana konusu ilm-i ilâhî ve metafizik olsa da, Konevî tefsîr, hadis şerhi, Esmâ-i Hüsnâ şerhi gibi dînî ilimlerin popüler sahalarında da eserler vermiştir. Eserlerini şöylece sıralayabiliriz:

---

7. Gerald Elmore, "Sadr al-Din al- Qunawi's Personal Study-List of Boks by İbn Arabi", *"Journal of Near Eastern Studies*, sy. 3, University of Chicago Press, Chicago 1997, s. 171.
8. Sadreddin Konevî, "Vasiyetnâme", Sadreddin Konevî Sempozyumu -*Bildiriler*-, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2004, s. 140.
9. Musa es-Sadrî, *Regâyibü'l-Menâkıb*, s. 50.
10. Demirli, *Sadreddin Konevî,* MEBKAM Yay., s. 6.

1. *İ'câzü'l-Beyân fî Keşfi Ba'zi Esrâri Ümmi'l-Kur'ân*: Konevî'nin en hacimli eserlerinden biri olan *İ'câzü'l-Beyân,* bir Fatiha Suresi tefsiridir. Bu eser Konevî'nin diğer te'liflerinde ortaya koyduğu hemen hemen tüm görüşlerini içermesi bakımından önemli bir yere sahiptir.
2. *Miftâhu Gaybi'l-Cem' ve'l-Vücûd fi'l-Keşf ve'ş-Şuhûd*: Sadreddin Konevî'nin eserleri içerisinde en önemlisi diyebileceğimiz kitabı kısa adı *Miftâhu'l-Gayb* olan bu eseridir. Sadreddin Konevî'nin "yeni dönem tasavvufunu" konu, mesele ve ilkeleri ile ele alıp Metafiziği bir ilim olarak tanımladığı eseridir.
3. *en-Nusûs fi Tahkîki Tavri'l-Mahsûs*: Konevî'nin hacim bakımından küçük eserlerinden birisidir, fakat yapılan şerhler bakımından etkili kitaplarındandır.
4. *en-Nefahâtü'l-İlâhiyye*: Konevî hakkında biyografik bilgiler vermesi açısından hususî bir önem taşıyan bu kitabın müellifin son eseri olma ihtimali vardır. Konevî burada kendisine ait birçok eseri zikrettiği gibi eserin içindeki 672/1273-74 tarihinin bulunması böyle bir görüşü doğrulamaktadır. Bu dönem müellifin en olgun devirleri, ömrünün son zamanlarıdır. Bu da eseri diğerlerine göre daha orijinal hale getirmiştir.
5. *el-Fükûk fî Müstenidâti Fusûsi'l-Hikem*: *Fusûsu'l-Hikem'in* ilk şerhi olan *Fukûk, Fusûs* şerhlerinin en önemlilerinden sayılır. Aslında bir şerh olmaktan çok Fusûs'un arka planının anlaşılmasında katkısı büyük olan bir çalışmadır.
6. *Şerhu'l-Hadîsi'l-Erbaîn*: Tasavvuf tarihi boyunca birçok sûfî hadis ile meşgul olmuştur, nitekim Sadreddin Konevî de muhaddis sûfîlerden biridir. Konevî eserinin mukaddimesinde "Ümmetimden dînî konulara dair kırk hadis ezberleyip rivayet eden kimse kıyamet gününde âlim ve fakih olarak haşrolunacaktır."[11] hadisini zikrederek kitabını yazma nedenini anlatmıştır.
7. *el-Mürâselât beyne Sadriddîn el-Konevî ve Nasîriddîn et-Tûsî:* Sadreddin Konevî ve Nasîruddin Tûsî arasındaki yazışmalardan oluşan bu eserde Konevî özellikle İbn Sina felsefesine odaklanarak filozofların çeşitli meselelerdeki görüşlerine eleştiriler yöneltir ve buradan hareketle felsefenin ve aklın imkânlarını tartışır.
8. *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*: Cenâb-ı Hakk'ın isimlerinin bir şerhi ve bir Esmâ-i Hüsnâ literatürü olmakla birlikte diğer kitaplarında olduğu gibi Konevî, konuyla ilgili görüşlerini daha çok tasavvufî düşünce ekseninde ortaya koymaktadır.

---

11. Bkz. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ,* Beyrut 1405, c. II, s. 246.

9. *Vasiyyetü'ş-Şeyh Sadriddin Inde'l-Vefât*: Adından da anlaşılacağı gibi Konevî'nin vasiyetnâmesidir.
10. *Tabsıratü'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l-Müntehî*: Konevî'nin tasavvuf adabına dair unsurlar ihtiva eden bu eseri Farsça olarak kaleme alınmıştır. İfadeleri oldukça açıktır. Konevî'nin bu eseri vahdet-i vücûdu bir ekol haline getirme hedefine yönelik gayretlerini içermektedir. İspatlanmamakla birlikte bu eserin Konevî'ye ait olmadığı yönünde iddialar da vardır.
11. *et-Tevecciihü'l-Etemm Nahve'l-Hakk Celle ve Alâ*: Cenâb-ı Hakk'ın anılmasıyla ilgili pratik talimatlar vardır. Esmâ-i Hüsnâ şerhi sayılabilecek bir eserdir. Konevî eserinde tasavvufta riayet edilmesi, ibadetlerde tatbik edilmesi gereken tavır ve hareketleri anlatmıştır
12. *Mir'âtü'l-Ârifîn fî Mültemesi Zeyni'l-Âbidîn*: Konevî'nin kendi tarzında kâinatı tahliline dâir kısa bir çalışmadır.
13. *Şerhu'ş-Şecereti'n-Nu'mâniyye fî'd-Devleti'l-Osmâniyye*: *Eş-Şeceretü'n-Numâniyye fi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, İbn Arabi'ye atfedilen, geleceğe ait hadiselerin ehlince anlaşılabilecek birtakım rumuzlarla ele alındığı bir risâledir. Eser bu risâlenin şerhidir.

MEVLÂNÂ İLE İLİŞKİSİ

Konevî'nin İbn Arabî dışında çağdaşı Mevlânâ ile olan yakın dostluğu da bilinir. Aralarındaki ilişki hakkında genellikle Mevlevî kaynaklarda abartılı menkıbevi olaylar aktarılmaktadır. Doğruluğu tam olarak bilinmemekle birlikte zikredilen rivayetlerden bu iki mütefekkir mutasavvıfın arasında büyük bir yakınlık olduğu çıkarımı yapılabilir. *Menâkıbü'l-Ârifîn* müellifi Ahmed Eflâkî, Mevlânâ ile Konevî'nin ilişkisini iki döneme ayırmış ve önceleri aralarındaki tasavvufî tavır farklılığından dolayı Konevî'nin kendisini Mevlânâ'dan ayırdığını ancak görülen bir rüya üzerine Şeyh-i Kebîr'in bu tavrını değiştirdiğini ve aralarında samimi bir dostluğun meydana geldiğini söylemektedir. Mevlânâ'nın cenaze namazını Sadreddin Konevî'nin kıldırmasını vasiyet etmesi de bu samimiyetin açık bir nişanesidir.[12]

Tasavvuf tarihinin nadide şahsiyetleri olan Mevlânâ ve Konevî'nin dostluğunun metafiziksel düşünceye yansıması ise Osmanlı Mevlevî ve Ekberî geleneklerinde kendini göstermiştir. Zira *Fusûs* ve *Mesnevî* şerhlerinde Mevlânâ,

12. Mevlânâ ve Konevî'nin ilişkisine dair anekdotlar için bkz. Ahmet Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, M.E.B. Yay., İstanbul 1989, s. 101, 128, 162, vd.; Musa es-Sadrî, *Regâyibü'l-Menâkıb*, haz.: Mehemt Emin Agar, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 70-71.

İbn Arabî ve Konevî fikriyatı birbirini hem izah hem de tamamlama sadedinde kullanılmıştır. Özellikle Mesnevî şârihleri, vahdet-i vücûd düşüncesiyle irtibatlı beyitleri şerh ederken Sadreddin Konevî'nin *Miftah, İ'câzü'l-Beyân, Nefahât ve Şerh-i Esmâillahil'l-Hüsnâ* gibi eserlerine atıflar yaparak, Mevlânâ düşüncesinin metafiziksel boyutlarını Konevî vasıtasıyla keşfetmeye çabalamışlardır. Kısaca Sadreddin Konevî'nin tasavvuf düşüncesinin şârihler üzerinde yüksek seviyede bir tesiri vardır.[13]

METODU

Soylu ve zengin bir aileye mensup olan Konevî, iyi bir eğitim almıştır. Kütüphanesindeki kitaplar ve eserlerindeki derinlik, bu eğitimin güçlü bir kanıtı sayılabilir. Kütüphanesinde felsefeden, mantık, doğa bilimleri, Arapça, fıkıh, hadis, tefsir ve tasavvufa kadar pek çok kitap bulunmaktaydı. Şeyhin, sahip olduğu bu birikimi ve büyük düşünürlerden aldığı eğitimi, özgün bir tarz ve yaklaşımla İslam düşünce tarihinde bir kurucu düşünür olarak somutlaşmıştır.

Aralarındaki sıkı ilişkiye rağmen Konevî'nin İbn Arabî ile üslûp ve yaklaşım tarzları birbirine benzemez. Konevî'nin ifade ve sunuş tarzı Şeyh-i Ekber'in metodundan tamamen farklıdır. İbn Arabî görüşlerini adeta "doğaçlama" aktarırken Konevî ifadelerini başından sonuna kadar düzenli ve mantıksal bir sistem içerisinde yazmaktadır. Bu bakımdan Sadreddin Konevî, geleneksel müellif bir sûfîden ziyade sistematik bir filozofa benzemektedir. Şeyhi İbn Arabî'nin görüşlerini, onun öğretilerinden ayrılmadan netleştirerek değerlendirir ve sistemli hale getirir.[14]

Konevî'nin metodunun Şeyh-i Ekber İbn Arabî'den farklı olduğu ifade edilirken unutulmamalıdır ki, onun hayatındaki en önemli isim İbn Arabî'dir. Görüşlerini inşâ etmede genellikle kimseden etkilenmediğini ve alıntı yapmadığını söyleyen Konevî'nin, eserlerinde en çok atıfta bulunduğu isim İbn Arabî'dir. O, çoğunlukla Eş-Şeyh, el-İmam veya şeyhî/şeyhim gibi tabirlerle hocasının ismini zikretmektedir. Bu nokta Konevî ile başlayan gelenekte, fikrî alt yapının İbn Arabî'nin eserleri olduğunu, Konevî'nin de kendine has üslûp ve değerlendirme tarzıyla bu metinlerden bir sistem ve akım oluşturduğunu ifade edebiliriz. Sadreddin Konevî'nin metot ve görüşlerini oluştururken istifade ettiği kaynaklarını tespit etmek genellikle mümkün olmamaktadır. Bunun nedenle-

13. Semih Ceyhan, "Osmanlı Mesnevî Şerhçiliğinde Sadreddin Konevî Tesiri", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM Yay, Konya 2010, s. 55.
14. William Chittick, "The Last Will and Testament of Ibn Arabi's Foremost Disciple, Sadr al-Din Qunawi", *Sophia Perennis*, sy, IV, 1978, ss. 43-58.

rinden biri onun ilham aldığı kişi ve eserleri zikretme konusundaki ketumluğu, bir diğeri de herhangi bir kaynak ve yazardan yararlanmamasıdır. Bunu da eserlerinde açıkça belirtir. Meselâ Fatiha Sûresi tefsirinde bunu şöyle ifade etmiştir: Ben bu kitapta kasıt ve çaba olmaksızın Hakk'ın akla getirdiği basit birkaç söz dışında, ne şeyhin ne de bir başkasının sözünü nakletme niyetinde değilim. Hak, bunları kendi cömertliğinin nefhaları olarak akla getirir. Nitekim bu durum şeyhimiz ve zevk mensuplarının çoğunda zaman zaman olurdu. Bu durumun hakikatini bilmeyen kimse, bu tarz bilginin, kasıtlı ve çabaya dayanan mütâlaa, araştırma ve derleme ile meydana gelen bir nakil olduğunu zanneder, halbuki durum böyle değildir.[15] Konevî, özgünlüğünün bir gereği olarak hiçbir kaynaktan faydalanmadığını söylerken, aynı zamanda sınırlı bir muhatap kitlesine de hitap ettiğini açıkça belirtir. Eserlerini sıradan insanlar için değil hatta havâs için bile değil havâssü'l-havâs için yani elit, entelektüel bir tabakaya hitaben yazdığını ifade etmektedir.

Konevî'nin eserleri, yıllardır süregelen felsefî ve teolojik problemlere, kendi bağımsız bakış açısı ve teknik terminolojisiyle odaklanan kompleks teorik metinlerdir. Onun bu çabaları dönemin hem kelam hem de felsefî geçmişi olan elit tabakaya İbn Arabi'yi daha ilginç ve kabul edilebilir hale getirmiştir.

Sıkça ifade edildiği gibi İbn Arabî ve Konevî ile teorik tasavvuf yeni bir döneme girmiştir. Bu dönemin önemli özelliklerinden biri de kendine ait bir terminolojiye sahip olmasıdır. Bu terminolojinin membâı *Fusûsu'l-Hikem*'dir. Zira onunla birlikte pek çok yeni terim ortaya çıkmıştır. Bu dönemde ilk defa kullanılan bazı terimlerin yanı sıra İbn Arabî ve Konevî'nin tasavvufta kullanılan bazı terimlere daha geniş çerçeveler kazandırdığı görülür. Meselâ daha çok sâlikin ruh halini anlatan terimlerin İbn Arabî ve takipçileriyle birlikte varlığı açıklayan terimlere dönüşmesi daha doğrusu terimlerde böyle bir anlam genişlemesi söz konusu olmuştur. Söz gelimi kabz ve bast ilk sûfîler için sâlikin yaşadığı iki hal iken İbn Arabî bu terimleri varlığın iki durumu olarak yorumlamıştır. Bu bağlamda Konevî, Ferganî, Cendî, Kayserî gibi müellifler terimlerin tanıtılmasına önem vermişler kitaplarında bunlar için özel yerler ayırmışlardır.[16]

ÖĞRENCİLERİ

Konevî, İbn Arabî düşüncesinin büyük şârihlerinin hocası konumundadır. Kendisi hayatta iken etrafında, gerek onun gerekse hocası İbn Arabî'nin eserlerini okuyan, istinsah eden pek çok öğrencisi bulunmaktaydı. Bu öğrenciler

15. Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, s. 193-194.
16. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul 2009, s. 87.

onun yol gösterme ve telkinleriyle şerh ve te'lifler yapmaktaydılar. Sâdeddin Fergânî, Müeyyidüddin Cendî, Fahreddin Irakî'nin eserleri, bulundukları yelpazede önemli yerlere sahiptirler.

Konevî'nin öğrencileri arasında olan ve onun *Fusûs* derslerine devam eden Fahreddin Irakî'nin her dersten sonra odasında murakabeye çekildiği ve lem'a (pırıltı) adını verdiği bazı beyitler inşâd ettiği rivayet edilir. *Fusûs*'un bölümleri sayısınca 27 kısma ayrılmış olan meşhur *Lemaât* isimli eser bu şekilde meydana gelmiştir.[17] Konevî küçük hacimli bir şerh yazdığı *Fusûs*'u en önemli talebelerinden biri sayılan Cendî'ye şerh ettirmiştir. Bu anlamda Müeyyidüddin Cendî'nin kitabı Konevî'ye ait sayılmıştır. Çünkü Cendî kitabını Konevî'nin isteğiyle ve ondan dinlediklerinden hareketle yazdığını belirtmektedir.[18] Yaygın kanaate göre *Fusûs*, İbn Arabî'nin *Fütûhât* gibi diğer kitapları ışığında yorumlanmaktan ziyade Konevî'nin metinleri anlayışına göre değerlendirilmiştir.[19] Konevî ile başlayan şerh geleneği odak eserler olarak İbn Arabî'nin *Fusûs*'unu ve İbn Fârız'ın *Tâiyye*'sini merkeze almışlardır. Yani Şeyh-i Kebîr, öğrencilerine özellikle bu iki kitabı okutmuş ve şerh ettirmiştir. Ondan bizzat ders alan talebelerinden Müeyyidüdin Cendî ve Irakî'nin *Fusûs* şerhleri Fergânî'nin ise hem *Fusûs* hem *Tâiyye* şerhi vardır. Cendî'nin öğrencisi Kâşânî yine hem *Fusus* hem *Tâiyye*'yi şerh eden müellifler arasındadır. Kâşânî'nin en önemli talebelerinden olan Davud-ı Kayserî de *Fusûs* ve *Tâiyye*'yi şerh etmiştir. Ekberî gelenek Konevî'nin yönlendirmesiyle tıpkı bir zincirin halkaları gibi tarih boyunca uzayarak bu şekilde günümüze kadar gelmiştir.

TESİRLERİ

Geleneksel İslâm düşüncesinde metafizik ve felsefe anlayışının şekillenmesinde Ekberiye ekolünün etkisi çok açıktır. Bu ekolün mimarı ise hem kendi kaleme aldığı eserlerle sağladığı katkı hem de yetiştirdiği öğrencilerle gerçekleştirdiği etki sayesinde Sadreddin Konevî'dir. İbn Arabî'nin fikirleri bir bakıma onun perspektifi ile sistemleşmiştir. Konevî'nin İbn Arabî'nin görüşlerinin sistemleşmesindeki katkısı Abdurrahman Câmî tarafından şöyle dile getirilmiştir: Şeyh Sadreddin Hz. Şeyh'in sohbet ve hizmetinde terbiye gördü. Vahdet-i Vücuda dair görüş ve sözlerini akla ve şeriata uygun gelecek tarzda Şeyh'in maksadını iyice anlayarak güzelce yorumlamıştır. Onun bu konudaki araştırma ve yorumlarını görmeksizin meseleyi gereği gibi anlamak mümkün

17. Mahmut Erol Kılıç, "Fusûs'ul-Hikem", *DİA*, İstanbul 1995, c. XIII, s. 232.
18. Demirli, *Sadreddin Konevî*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 131.
19. Chittick, "The Central Point-Qunawi's Role in The School of İbn Arabi", s. 2.

değildir.[20] "Büyük Şeyh" anlamındaki Şeyh-i Kebîr lakabının Şeyh-i Ekber (en büyük şeyh) olarak bilinen İbn Arabî'den sonra Konevî'ye verilmesi[21], onun tasavvuf tarihindeki yerini gösteren açık bir örnektir. Bu lakap, onun Ekberiye ekolündeki kilit rolüne ve İbn Arabî'den sonra gelen ikinci isim olduğuna da işaret etmektedir. Aslında bu isimlendirme onun Ekberiye geleneği içinde Cendî, Fergânî veya Kaşânî gibi diğer şârihlerle aynı kategoride değerlendirilmediğini gösterir. Zira Konevî, bu şarihlerden biri gibi görülmemiş bizzat İbn Arabî ile aynı konumda tutulmuştur.[22]

Konevî'nin tasavvuf tarihine katkısı, tasavvufu sübjektif süreçlerden oluşan bireysel bir ahlak ve ibadet hareketi olmaktan çıkarıp, onun formel bilimler arasında yer edinmesini sağlama çabasıdır. Bu amaçla tahkik kaideleri denilen kurallardan bahseden ilk sûfî Konevî'dir. Gazâlî'nin tasavvufu hakikate ulaştıran bir yöntem olarak ifade etmesi[23] ile başlayan süreç İbn Arabî ile farklı bir döneme girmiştir. Şeyh-i Ekber ile birlikte varlık, tanrı, tanrı-âlem ilişkisi gibi konular tasavvufun temel meseleleri haline gelmiştir. İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i bahsi geçen konular için en önemli metin olarak bir alt yapı mahiyetindedir. Başta Konevî olmak üzere onun tedrisinden geçen öğrencileri tarafından kaleme alınan *Fusûs* şerhleriyle birlikte bu yeni dönem kendi klasiklerini oluşturmaya başlamıştır. Bu eserlere ilave olarak tasavvuftaki sübjektif bilgiyi objektif kriterlere bağlamanın yollarını işleyen *Miftâhu'l-Gayb* ise yeni dönem tasavvufunun el kitabıdır, denilebilir. Zira burada müellif Konevî, varlık konusundan bilgi görüşüne, riyazat ve mücâhede yöntemlerinden ahlak meselelerine varıncaya kadar tasavvufun hemen hemen her alanında miyar ve mizan işlevi görecek kural ve ilkeleri koyma çabasındadır. Bunun için de yeni dönemde sûfîlerin ana konusu haline gelmiş olan ilm-i ilâhî veya marifetullahı İbn Sînâ'nın terminolojisiyle Metafizik'i bir bilim hüviyeti ve disipliniyle temellendirmeye çalışır.[24] İbn Arabî ile zirveye ulaşan Tasavvufî düşünce, Sadreddin Konevî ile bir sistem kazanıp, kendine ait bir yazı dili ve yöntem geliştirerek daha ayrıntılı olarak anlaşılır hale gelmiştir. Bundan sonra ise yeni bir dönem başlayacaktır. Şerhler dönemi dediğimiz bu süreci başlatan Konevî'dir. Çünkü o, gerek İbn Arabî'nin *Fusûs*'una yazdığı şerh ile gerekse kendi öğren-

---

20. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 632.; Konevî'nin İbn Arabî fikriyatının anlaşılmasında bir giriş kapısı olduğu açıktır. Konuyla ilgili geniş malumat için bkz. Demirli, *Sadreddin Konevî*, İSAM Yay., ss. 23-26.
21. Mehmet Emin Dede, *Sadreddin Konevî Menâkıpnâmesi*, (Marifet Yolcusuna Klavuz adlı eserin sonunda) İz Yay., İstanbul 2002, s. 119.
22. Demirli, *Sadreddin Konevî*, İSAM Yay., s. 23.
23. Ebû Hamîd el-Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, Şâmil Yay., İstanbul trz., s. 70.
24. Demirli, *Sadreddin Konevî*, MEBKAM Yay., s. 23; (a. mlf.), *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul 2005, s. 59-60.

cilerini Şeyh-i Ekber ve İbn Fârız gibi sûfîlerin eserlerini şerh etmeye teşvik etmesiyle, bu sürecin başlamasını sağlamıştır. Bu yeni dönem, *Fusûsu'l-Hikem* ve *Miftâhu'l-Gayb*'a odaklanarak şekillenmiştir.[25] Çünkü İbn Arabî'nin eserleri içerisinde *Fusûs* kadar; Konevî'nin eserleri içinde de *Miftâh* kadar şerh edilen ve ilgi gören başka bir eser yoktur, diyebiliriz.

Burada üzerinde durulması gereken şöyle bir husus vardır ki, daha önceki sûfîlerin marifetullah, Hakk'ın varlığı, varlık ve mâhiyeti gibi konularda eksik oldukları intibâı ortaya çıkmamalıdır. İbn Arabî ve diğerleri gibi düşünür sûfîlerin yüzyıllar boyu ortaya koydukları birikimin sistemli hale gelmesinin Konevî ile mümkün olduğu söylenebilir.

Konevî'nin İbn Arabî'yi yorumlamasıyla gelişen İslâm düşüncesinin formel ve tarihi karakteristiğiyle ilgili olarak dört ayırıcı özellik söylenebilir:

Birincisi onun İbn Arabî'nin eserlerine odaklanmış olması, bu eserlerin başında da *Fusus*'un gelmesidir. Bu bağlamda yapılan çalışmalar da genel olarak vahdet-i vücûd, ontolojik açıdan ilâhî mertebeler ve insan-ı kâmil anlayışını tüm yönleriyle açığa kavuşturmaya adanmıştır.

İkincisi: Bu geleneğe ait yaklaşımın şöhreti ve etkisi Osmanlı toprakları, Asya'nın merkezi, Müslüman Hindistan ve Pers bölgelerini de içine alan doğu İslam dünyasında zirveye ulaşmış hatta Konevî ile birlikte hem ulemâ hem de sûfîler arasında yayılmıştır.

Üçüncüsü: Bu ekol küçük bir başlangıçtan kıtalara ulaşan bir üne sahip olmuştur. Bunun ardında ise Nasıruddin Tûsî tarafından taşınmış olan İbn Sînâ felsefesi ve Fahreddin Razî ve el-Îcî'nin kelam anlayışları gibi farklı entelektüel geleneklerin birbirleriyle etkileşerek yaygınlık kazanması da yatmaktadır.

Dördüncüsü: İslam düşüncesinin felsefe, kelam ve tasavvuf alanlarındaki bu üç geleneği, kendilerine ait manevî veya felsefî metodlara sahip olmakla birlikte şeklen kelâm dili ve problematiğini kullanmışlardır. Böylece her bir ekolün temsilcileri, karşıt grubun literatür ve terminolojisinden haberdar olmuştur.[26]

GÖRÜŞLERİ

Tanrı

Tanrı bir ve zorunlu olan Mutlak Varlık'tır. Bu zorunlu varlığın mümkinlerle ilişkisini ifade eden Tanrı-âlem münasebetini Konevî, Tanrı'nın bilinme

25. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 83.
26. James Morris, "Ibn Arabi and His Interpreters Part II Influences and Interpretations", *Journal of the American Oriental Society*, sy. 107, Michigan 1987, ss. 101-119.

arzusunun neticesi olarak görür. Bu arzu aslında celâ ve isticlâ olarak adlandırılan Hakk'ın iki tür kemâlinin müşahhaslaşması talebidir. Bir diğer ifadeyle ilâhî isim ve niteliklerin kemallerini görme arzusudur. Buna göre birinci tür kemâl Hakk'ın yalnızca zatına ait olup âlemle herhangi bir münasebeti yoktur. İsticlânın kemâli ise ilâhî isim ve niteliklerin kemâlidir ki bunun bir gereği olarak âlem yaratılmıştır. Söz konusu celâ ve isticlânın kemâli âlemin ve Allah'ın bizzat maksadı olan insan-ı kâmilin yaratılmasının sebebidir. İnsan-ı kâmilin dışındakiler de ona tâbîlik yoluyla ve kendisinden dolayı Allah'ın maksatlarıdır. Tâbîlik yoluyla kastedilen maksada götüren şeyin de matlup olmasıdır.[27]

Varlık

Konevî'nin varlık anlayışı birlik esasına dayanır. Çünkü Mutlak Varlık, Bir'dir ve bir şeyin kendisine zıt veya kendisini nakzeden bir şeyi meydana getirmesi mümkün olmadığı için de yalnızca "Bir"i meydana getirir. Birin birden başkasını izharı mümkün olmadığı için vahdet-i vücudu, varlığının birliği itibariyle Hak'tan sadece bir sadır olur. Hak'tan sâdır olan bu bir ise tüm mahlukatın hakikatlerine feyz veren genel varlık tecellisi yani "el-vücûdu'l-âmm ve'l-müşterek"tir, genel ve ortak varlıktır.[28] Bahsi geçen genel varlık bütün mümkinler arasında ortaktır ve aynı zamanda bu mümkinleri Hakk'a bağlayarak aralarında bir irtibat temin eder. Yaratmanın ilk zuhur ettiği şey olan Genel Varlık, Konevî'nin sudur/zuhûr anlayışının ayırıcı unsurudur. Zira Tanrı'nın yaratmasının varlık vermek olmasının bir sonucu olarak var olan her şey bu genel ve ortak varlık sayesinde doğrudan Tanrı'ya bağlanmış olmaktadır. Böylece Tanrı her şeyle beraber olmaktadır. Konevî vahdet-i vücûd anlayışını bu şekilde Hakk'ın eşyâ ile beraberliği şeklinde terimleştirmiştir. Bu yönüyle vahdet-i vücûd diye kavramlaştırılan düşüncenin Tanrı'nın mutlaklık ve münezzehliğini dengeleyen içkinlik ve teşbih yönüyle ilgili olduğu unutulmamalıdır.[29]

İnsan

Gerek âlemin ve gerekse insanın yaratılışı her düşünürün sisteminde bir şekilde yer almakta ve birçok rasyonalist filozof kâinatın yaratılmasını "ilâhî

27. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 53.
28. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23.
29. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 266.

düşünce" ile açıklamaya çalışırken, Konevî onların ilâhî düşünce telakkisinin yerine, sûfî geleneğinde yer alan "ilâhî sevgi" anlayışını yerleştirmekte; Allah ile varlıklar arasındaki ilgiyi göstermek için de Rahmet ismi üzerinde ısrar etmektedir. Çünkü bu isim bir taraftan kainatın ve insanın yaratılması için sebep teşkil ederken diğer taraftan da Allah ile varlık arasında devamlı surette onları bağlayıcı bir unsur özelliği taşımaktadır.[30]

İnsan, Hak Teâlâ'nın bâtınının zâhirine tecellisi ile yaratılmıştır. Bu tecellinin sebebi Hakk'ın zâtının şe'nlerinin taayyünleridir. Bunlar asılda bir olan ve belirtilen şe'nlerin çokluğu açısından da çoğalan Hakk'ın varlığı ile zuhur etmişlerdir. Bütün bu tecelli ve çoğalmalar Hakk'ın iradesine bağlı olarak "muhabbet" âmili sayesinde gerçekleşir.[31]

Hakikati ve mertebesi açısından insan ile Hak arasında hiçbir vasıta yoktur. Çünkü insanın hakikati vücûb ve imkan hükümlerini birleştiren berzahlıktan ibarettir.[32] Konevî'nin Hak ile insan arasında doğrudan bir bağ olduğundan söz etmesi insanın Hakk'ı bilmesini de sağlamaya dönüktür. Bir şeye dair bilginin gerçekleşmesi, bilinen şey ile bir olmaya, bir olmak ise bileni bilinenden ayıran her türlü unsurun ortadan kalkmasına bağlıdır.[33] Hak ile insan arasındaki bahsi geçen irtibat, aradaki farklılık hükümlerini kaldırarak Tanrı'yı bilginin konusu haline getirmektedir. Marifetullah bu sayede elde edilmektedir.

Bilgi konusunda Konevî insanı gerçeğe ulaştıran iki yöntemden söz eder:

Birincisi, delilden hareketle gerçeğe ulaşmayı amaçlayan yöntemdir. Konevî'nin istidlal yöntemi dediği bu yol, öncelikle filozoflar ve kelamcılar tarafından kullanılmakla birlikte sûfîler de belli konularda onu kullanabilirler.

İkinci yöntem ise kalbin arındırılması; ahlakın yetkinleştirilmesi, iyi huylar kazanılması gibi riyazat ve mücahedelerle gerçeğe ulaşmayı hedefleyen tasavvufî yöntemdir. Konevî bu yöntemin insanı hakikate nasıl ulaştırdığı hususunda ayrıntılı açıklamalar yapar ve istidlal yöntemini tenkid eder. Çünkü aklın bilgiye ulaştıran gücü kıyas yönteminden ileri gelir. Ancak bu yöntem özellikle metafizik bahislerde ve Tanrı hakkındaki bilgi konusunda zorunlu olarak başarısız kalır. Aklın başarısız kaldığı bu meselede tasavvufî yöntem devreye girer ve insanı salt hakikate ulaştırmayı üstlenir.[34]

---

30. Keklik, *Sadreddin Konevî Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan*, s. 174.
31. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 163.
32. Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, s. 20.
33. Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 48.
34. Demirli, "Sadreddin Konevî" *DİA*, c. 35, s. 422.

OLUŞTURDUĞU EKOL

İbn Arabî geleneği diye de adlandırılan ve İslâm düşünce tarihinde yeni bir dönem başlatan Ekberiye Ekolü Şeyh-i Ekber'in takipçileri tarafından asırlar içinde oluşmuştur. Bu geleneğin ilk ve dönüşüm yaratan halkası elbette ki Sadreddin Konevî'dir. Bu etkiyi o, daha önce bahsi geçtiği gibi hem yazdığı ve yazdırdığı eserlerle hem de yetiştirdiği öğrencileriyle oluşturmuştur. Şeyh-i Kebîr'in katkısı göz önünde bulundurulursa Ekberî geleneğe, Ekberî-Konevî şeklinde de bir isim vermek yanlış olmaz.

Bu geleneğin Osmanlıdaki yansımasına baktığımızda ise son derece üretken müellifler görmekteyiz. Konuyu Konevî üzerinden devam eden silsile açısından daralttığımızda ilk karşımıza çıkan isim aynı zamanda ilk *Miftâh* şârihi Molla Fenârî olacaktır. Fenârî gerek Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislamı olması, gerekse Osmanlı medrese sisteminin kurucularından olması sebebiyle ilmî çevrelerde nüfûz sahibi bir ilim adamıdır. Onun bu özelliği *Misbâhu'l-Üns*'ün ve *Miftâh* şerhçiliğinin, dolayısıyla İbn Arabî geleneğinin Osmanlı ilim adamları arasında yayılmasına hizmet etmiştir. Molla Fenârî yüksek hakikatlere yalnızca teorik bir çabayla değil müşâhede ve ıyân (görme) yöntemi birlikte kullanılarak ulaşılabileceği kanısındadır. *Miftâh*'ta açıkça vurgulanan bu anlayışını şerhine verdiği isim son derece veciz bir şekilde ifade etmektedir. Türkçe'ye "akledilen ile müşâhede edilen arasında ünsiyet kandili" olarak çevirebileceğimiz *Misbâhu'l-Üns beyne'l-Ma'kûl ve'l-Meşhûd* adlı eser, Konevî ile başlayan yeni dönemin Osmanlı'daki açık bir yansımasıdır. Fatih dönemine bakıldığında ise bizzat Sultan'ın emri ile iki *Miftâh* şerhinin yazıldığı görülür. Bir Konevî hayranı olan Fatih Sultan Mehmet, Fenârî şerhindeki kapalılıkların giderilmesi için Kutbuddinzâde İznikî (v. 885/1480)'den *Miftâh*'ı şerhetmesini, Molla Ahmed İlahi (v. 879/1474)'den ise eseri hem Farsça'ya tercüme etmesini hem de bir şerh kaleme almasını istemiştir. *Miftah* üzerine şerh yazan diğer müellifler, Şeyh Ahmed İlahî (v. 886/1481 tahminen) Ahmed b. Abdullah Kırımî (v. ?), Osman Fazlı Atpazârî (v. 1102/1691) Mevc-zade Abdurrahman Rahmi Bursevî (v. 1173/1759)'dir. Şarihlerin yaşadıkları yüzyıllar dikkate alındığında tüm Osmanlı tarihi boyunca *Miftah*'ın etkisinin canlı olduğu görülecektir. Bu sayede Osmanlı'nın ilmî ve fikrî yükselişinin temel dinamikleri arasında Ekberî-Konevî geleneğinin tesiri saptanacaktır. Bu ekolün Osmanlı'da meşhur olan bir diğer müellifi ise İznik medreselerinde müderrislik yapan Dâvud-ı Kayserî'dir. Kayserî, hem *Fusûs*'u hem de İbn Fârız'ın *Tâiyye*'sini şerh etmiştir. Kayserî aynı zamanda bir diğer *Fusûs* şârihi olan Kâşânî'nin de öğrencisi olması münasebetiyle, Ekberîye geleneğinde hocasından sonra bayrağı taşıyan önemli bir isimdir. Dolayısıyla İbn Arabî takipçileri, bir şekilde Konevî'den geçen bir silsile ile İbn Arabî'ye ulaşmaktadır.

SONUÇ

Nazarî Tasavvuf tarihinde şüphesiz en etkili mutasavvıf Konevî'dir, denilebilir. Zira Tasavvuf ilmi, İslam düşüncesindeki yerini İbn Arabî ve Konevî ile kazanmıştır. Konevî'den itibaren başlayan ve onun teşvikiyle ivme kazanan şerh geleneği tasavvuf tarihinin en bereketli sistemlerinden biridir. Bu bağlamda Konevî hem kendi eserlerinde ortaya koyduğu sistemle hem de talebeleri vasıtasıyla oluşturduğu silsileyle Ekberî anlayışın gidişatını belirlemiştir. Burada Konevî'nin farklı bir yönüne de değinmek yerinde olacaktır ki, o da şudur: İbn Arabî üzerine yaptığı meşhur biyografi çalışmasıyla bilinen Claude Addas'a göre Şeyh-i Kebîr yalnızca bir nazariyatçı ve şârih değil bizzat şeyhtir. Nitekim eserinin sonunda verdiği silsileler incelendiğinde Ekberiye'nin intikalinde merkezi bir yeri olduğu görülmektedir.[35]

Sadreddin Konevî'yi tasavvuf tarihinde öne çıkaran özelliği onun İbn Arabî ile zirveye çıkmış olan tasavvufî düşünceyi sistematize etme çabasıdır. Hakk'ın zuhûr ve tecellilerinin âlemle irtibatı olan İlm-i İlâhî'nin birtakım temel kaidelerinden söz etmesi, keşf ve müşahede gibi subjektif bilgi kaynaklarını objektif zemine oturtmaya çalışması bu çabanın ana unsurlarındandır. Konevî'nin bu noktada en önemli kitabı *Miftâhu'l-Gayb*'dır. Zira bu eserde Konevî, İlm-i İlâhî'yi konusu, meseleleri, ilkeleri ve tahkik kâideleri açısından incelemektedir. Bu teorik ilkelerin izah edilmesi, İlm-i İlâhî'nin ana meselesi olan Hakk'ın âlemle irtibatının bilinmesi için açılan bir kapı niteliğindedir.

> Konevî'nin içinde bulunduğu vahdet-i vücut geleneğine göre insanı, varlık dairesinin merkezine yerleştirmesi modern insana kaybettiği yerini bulmasında yardımcı olacaktır. Çünkü insan tüm ilâhî isimleri yani Cenâb-ı Hakk'a ait olan isimleri ihtivâ eden bir formda yaratılmıştır. Bu özelliği ona eşyayı sadece fizyolojik olarak yani biyolojik varlığının izin verdiği ölçüde değil, dikey bir boyuttan, Yaratıcı ile ilişkisini içerir tarzda bir tanıma fırsatı vermektedir. İşte bu bakış açısı insana unuttuğu ya da modern zihniyetin kendisine unutturduğu kapasitesini ve potansiyelini hatırlatacaktır. Bireyi, uğruna yaratıldığı kemâli yani ontolojik mükemmelliği gerçekleştirmeye sevk edecektir. Bilginin modern formu, insanı biyoloji, nöropsikoloji, genetik, antropoloji, psikoloji, tarih, ekonomi gibi dar alanlara odaklanmış disiplinlerin terimleriyle tanımlayarak sahteleştirmekte, aslından uzaklaştırmaktadır. Modern entelektüel akımlar, medya ve popüler kültür insanları sınırlı bir alana ait olan yanlış düşünceden rahatsız olmama (hatta bununla yetinme) noktasına getirmiştir. İşte tüm kâinatın tek ve

35. Addas, *Muhyiddin İbn Arabî*, s. 294. İçerisinde Konevî'nin de yer aldığı Ekberiye silsileleri için bkz. *A.g.e.* s. 406-413.

mutlak varlık olan Allahü Teâlâ ile bağını onunla olan varlıksal ilişkisini izah eden bu gelenek bireye bu bağı sağlam tutmasını da öğütleyecektir. Dolayısıyla Konevî'nin içinde olduğu gelenek, modern dünyanın kimlik kaybetme sorununa bir çözüm olarak hazır durmaktadır.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 1405.

Addas, Claude, *Muhyiddin İbn Arabî- Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, trc.:Atila Ataman, Sûfî Yay., İstanbul 2009.

Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifîn fî Esmâil-Müellifîn ve Âsâri'l-Musannifîn*, İstanbul 1951.

Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, Tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, Marifet Yay. İstanbul 1993.

Ceyhan, Semih, "Osmanlı Mesnevî Şerhçiliğinde Sadreddin Konevî Tesiri", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM Yay., Konya 2010.

Chıttıck, William, "The Central Point-Qunawi's Role in The School of İbn Arabi", *Journal of the Muhyiddin Arabi Society*, sy. 35, 2004, ss 25-46; "Merkezî Nokta İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü" trc.: Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, ss. 669-684.

———, "The Last Will and Testament of Ibn Arabi's Foremost Disciple, Sadr al-Din Qunawi", *Sophia Perennis*, IV, 1978.

Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevî ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri", *Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildiriler*, Konya 2004.

———, "Sadreddin Konevî", *DİA*, c. 35, İstanbul 2008.

———, *Nazarî Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî: Hayatı Eserleri Düşünceleri*, İSAM Yay. İstanbul 2008.

———, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İnsan Yay., İstanbul 2005.

———, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay. İstanbul 2009.

Eflâkî, Şemseddin Ahmet, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, çev. Tahsin Yazıcı, M.E.B. Yay., İstanbul 1989.

Elmore, Gerald, "Sadr al-Din al- Qunawi's Personal Study-List of Boks by İbn Arabi", *Journal of Near Eastern Studies*, sy. 3, University of Chicago Press, Chicago 1997.

Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, trc.: Ahmet Suphi Fırat, Şâmil Yay., İstanbul trz.

İbnü'l-Mülakkın, Ebu Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, Beyrut 1986.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Beyrut trs.

Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevi Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1977.

Kılıç, Mahmut Erol, "Fusûsu'l-Hikem" *DİA*, c. XIII, İstanbul 1996.

Konevî, Sadreddin Ebu'l-Meâlî Muhammed b. İshak, *İlâhî Nefhalar*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004.

———, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.

———, "Vasiyetnâme", trc.: Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî Sempozyumu -*Bildiriler*-, Konya Büyükşehir Beld. Yay., Konya 2004.

———, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.

———, *Tasavvuf Metafiziği*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.

———, *Vahdet-i Vücûd'un Esasları*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.

Morris, James Winston, "Ibn Arabi and His Interpreters (Part II) Influences and Interpretations", *Journal of the American Oriental Society*, sy. 107, Michigan 1987.

Musa Es-Sadrî, *Regâyibü'l-Menâkıb*, haz.: M. Emin Agar, Anka Yay., İstanbul 2002.

Şa'rânî, Abdülvehhab, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire 1316.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm:Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, Beyrut 1969.

KONEVÎ VE TEFSİR

Ali Akpınar*

Şeyh-i Kebîr Ebü'l-Meâlî Muhammed b. İshâk Sadrüddin el-Konevî Malatya'da doğmuş (yaygın görüşe göre 606/1209 veya 600/1203), Konya'da yaşamış ve orada vefat etmiştir (v. 673/1274). Tasavvuf'ta *Şeyhayn* denildiğinde İbnü'l-Arabî (v. 638/1240) ve Konevî kast edilir. İbnü'l-Arabî, babasının vefatından sonra Konevî'nin annesi ile evlenerek onun babalığı ve mürşidi olmuştur.

Annesinin saray asıllı olması hasebiyle *Sultanoğlu* diye anılan ve dokuz on yaşlarında iken yetim kalan Konevî, annesinin İbnü'l-Arabî ile evlenmesi üzerine Şam'a gider ve 38 yaşlarında Konya'ya döner ve oraya yerleşir. Mevlânâ ile Şam'da tanışır, daha sonraları bu tanışıklık Konya'da derin bir dostluk ile devam eder. Mevlânâ'nın, Konevî'nin hankâhının sayısız ziyaretlerinden birinde söylediği, *Bizim aramızda birliktelik vardır, duyarsızlık ve ayrılık değil*[1] cümlesi bu dostluğun derinliğini gösterir.

Konevî'nin yaşadığı dönem, adaletiyle meşhur, ilim adamlarının hâmisi Selçuklu hükümdarı Sultan Alâüddin'dir. Konevî'nin babası Mecdüddin İshak iyi bir bilgin ve sûfî, aynı zamanda üst düzey yöneticidir. 20 den fazla kitabı, kırktan fazla risalesi olan Konevî'nin eserleri, mürşidi İbn Arabî'nin görüşlerinin takrir ve şerhi mesabesindedir. İbn Arabî'yi anlamak Konevî ile kolaylaşır

---

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

1. Ahmed Eflâkî, Ariflerin Menkıbeleri; (Terc: Tahsin Yazıcı), s. 271, İstanbul 2006.

ve kemale ulaşır. Kendisinden bir yıl önce vefat eden Mevlânâ'nın cenaze namazını, vasiyeti üzerine Konevî kıldırmıştır. Konevî'nin İbn Arabî ile olan akrabalığı ve hoca talebe ilişkisi, Mevlânâ ile dostluğu onun düşünce dünyasının oluşmasına, şekillenip gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.

İbn Arabî ile Konevî arasında bazı üslup ve yaklaşım farklılıkları vardır. Konevî, İbn Arabî'ye göre daha sistemli ve düzenli bir ilim adamıdır. İbn Arabî daha geniş bir kitleye hitap ederken, tasavvufun çok özel alanlarında eser veren Konevî'nin hitap ettiği kitle daha özel ve entelektüeldir. Bunun için İbn Arabî için *sufî-hakîm* ünvanı kullanılırken, eserlerinde felsefî üslup ağır basan Konevî için *hakîm-sûfî* ünvanı kullanılır. Buna göre Konevî'nin filozofluğu, sûfîliğinden öncedir. Konevî, İbn Arabî'nin *vahdet-i vücud* nazariyesini, akla ve şer'a uygun hale getirmiştir. Kendi ifadesine göre o, İbn Arabî'nin gerçek varisidir. O ele aldığı tüm meseleleri, belirli kaide ve esaslara bağlı olarak inceleyip yorumlayan sistematik bir ilim adamıdır.

Benzer şekilde çağdaşı Mevlânâ, *geleneksel anlamıyla bir mutasavvıf* iken, Konevî *zahir ehli bir ilim adamıdır.* Geniş kitlelere hitap eden Mevlânâ'ya karşın Konevî, yine entelektüel kesimlere hitap etmektedir.[2]

Konevî Mevlânâ'ya hitaben, *"Mülûkane geçinelim, fakirâne yatalım."* demiş, o da kendisine *"Fakirâne geçinelim, mülûkane yatalım."* diye karşılık vermiştir. Bugün Melânâ'nın muhteşem türbesine karşılık, Konevî'nin türbesi, mermerden ve üstü-etrafı açıktır.[3] Zira o, vasiyeti üzere, fıkıh kitaplarında belirtildiği gibi değil, hadis kitaplarında belirtildiği gibi yıkanıp techiz tekfin edilmiş ve defnedilmiştir. Adı geçen vasiyetnamesinde, şeyhi İbn Arabî'nin elbiseleriyle kefenlenmesini, kabrin üstüne ne bir bina, ne bir türbe ve ne de tavan yapılmasını istemiştir.

Anadolu'nun Müslümanlaşmasında, Moğol istilaları sonrası zayıflayan merkezî otorite sebebiyle medenî hayatta görülen boşlukların doldurulmasında sûfîlerin yeri ve önemi göz ardı edilemez. Sûfîler, üst düzey yöneticilerle sürdürdükleri ilişkiler ile hem yönetim hem de tebaa arasında çok önemli bir köprü vazifesi üstlenmişler, halkın eğitimi ve irşadı ile onları hayattan kopmadan olumsuzluklarla birlikte yaşamasını ve onların üstesinden gelmek için çaba ve gayret gösterilmesinin gereğini öğretmişlerdir. Konevî de bu konudaki örneklerin başında gelen bir şahsiyettir. Bir ilim ve gönül adamı olması yanında yöneticilik görevi de olan bir babanın oğlu olması yanında, zamanın önde gelen ilim irfan ehlinden aldığı ilim ve irşadlarla iyi yetişmiş ve her kesimden insanların gönüllerine girebilmiş bir kimsedir. O, birikimini yetiştirdiği talebeleri,

---

2. Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *DİA*, XXXV, 420-421; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî Fatih Suresi Tefsîri*, İstanbul 2007, Önsöz, s. 9-12.
3. Bkz. Azmi Bilgin, *'Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddin Konevî'*, s. 43-49, Uluslar arası S. Konevî Sempozyumu, MEBKAM Yayınları, Konya 2010.

yazdığı eserleri yanında, uygulamalarıyla da başkalarıyla paylaşmasını becerebilmiş ilim ve irfan adamlarından biridir.

Konevî'nin ölümünden kısa bir süre önce yazdığı vasiyetnâmesinde, bıraktığı kütüphanede bulunan felsefe ile ilgili eserlerin satılarak gelirinin fakirlere dağıtılmasını, tıp-tefsîr-hadîs ve fıkıh kitaplarının Şam'a götürülerek ilim ehlinin hizmetine sunulmasını, kendi te'lîf ettiği eserlerin de damadı Afîfüddin'e hatıra olarak bırakılmasını vasiyet etmiştir. Birbirinden kıymetli eserlerden oluşan bu kütüphanenin satılmasına ve Şam'a götürülmesine yakınlarının gönülleri razı olmamış ve kütüphane vefatından sonra vakfiye düzenlenerek kalıcı hale getirilmiştir. Kaynaklarımızdaki bilgilere göre kütüphanesi, diplomatlık yapmış olan babasının seyahatlerinde topladığı eserler, üvey babası İbn Arabî'nin kendi te'lif ettiği ve Mağribden getirdiği eserler ve Konevî'nin kendi kaleme aldığı eserlerden oluşmaktaydı.[4] Bu bilgilerden Konevî'nin o dönemde bir kütüphane oluşturduğu, bu kütüphanenin içinde bulundurduğu eserleriyle din bilimleriyle fen bilimlerini, zahirî bilimlerle batınî bilimleri bir araya getirdiğini söyleyebiliriz ki bu durum, Konevî'nin düşünce haritası hakkında bize bilgiler vermektedir. Konevî, vefatından sonra âtıl kalacağı endişesi taşıyarak eserlerin ilim dünyasına ulaşmasını arzulamaktadır. Bu da onun evrensel bir ilim adamı olduğunu göstermektedir. Konevî, sürekli düşünen, gündemi takip eden, yazan, not tutan bir bilim insanıdır.

ESERLERİ VE KUR'ÂN KARŞISINDAKİ DURUŞU

Konevî'nin başlıca eserleri, olgunluk dönemi yeni tasavvufun etrafında şekillendiği metin olan *Miftâhu'l-Gayb,* Fâtiha suresinin geniş bir tefsiri olan *İ'câzü'l-Beyân,* tasavvuf anlayışının odağını oluşturan ilahî isimleri ele aldığı *Şerhü Esmâillahi'l-Hüsnâ,* şeyhi İbn Arabî'nin *Fususü'l-Hikem*'inin bazı yerlerini şerh ettiği ve Fusûs şerhlerine temel olan *el-Fukûk,* yirmi dokuz hadisin işârî usulle/sufi bakış açısıyla şerhini yaptığı *Şerhü Erbeîne Hadîs,* vâridât kabilinden bazı tecrübe ve düşüncelerini anlattığı ve bir kısım mektuplarından oluşan *en-Nefehâtü'l-İlahiyye,* belli başlı görüşlerini veciz bir üslupla açıkladığı *en-Nusûs,* Tûsî ile yazışmalarının yer aldığı *el-Mürâselât,* marifet ve velâyet konusunda sâliklere rehber olarak hazırladığı *Tebsiratü'l-Mübtedî*'dir.[5]

Eserlerinden de anlaşılacağı üzere Konevî, Kur'ân ve Sünneti işârî söylemle ifade etmeye çalışmış, bunun için de Fâtiha suresi tefsiri ile bazı hadisler üzerine yaptığı şerhi örnek olarak sunmuştur. Onun bu çalışmalarından, sûfî bakış açı-

4. Bkz. Bekir Şahin, *'Sadreddin Konevî'nin Yusufağa Kütüphanesinde Bulunan Bir Günlüğü'*, s. 199-202, Uluslar arası S. Konevî Sempozyumu, MEBKAM Yayınları, Konya 2010.
5. Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", DİA, XXXV, 424-425.

sıyla ayet ve hadislere nasıl yaklaşılacağını, nasıl anlaşılıp yorumlanacağını çıkarmak mümkündür. Onun Kur'ân karşısındaki sûfî-filozof duruşunun anlayabilmek için Fâtiha tefsirini temel özellikleriyle tanımamız gerekecektir. Zira onun bu tefsîri, tüm eserlerinde ele almış olduğu konulara dair fikirlerini ihtiva etmektedir.

Fâtiha suresi, aslında kendisinden önceki 103 kutsal kitabın müheymini/denetleyicisi olan Kur'ân'ın en veciz özetidir. Bunun için her Müslüman, kıldığı namazın her rekatında Fâtiha suresini okur ve bir günde Fâtihayı onlarca kere okuyarak hayat kitabını gönlünde ve zihninde tutmaya gayret eder. Kur'ân'ın önsözü ve özeti olan Fâtiha suresinde, Kur'ân'ın üslup, muhteva bakımından tüm güzellikleri mecz olunmuştur. Pek çok müfessir, yalnızca Fâtiha suresi üzerinde müstakil çalışmalar yaparak Kur'ân'ın bu muhtevalı suresi üzerinde birikimlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Aslında Fâtiha suresi tefsiri yapmak, Kur'ân'ın tümü üzerinde yoğunlaşmak demektir. Konevî de bu deneyimi yapanlardan biridir. Üstelik onun Fâtiha suresi tefsirî yalnızca alışılmış zahirî tefsîr değil, yanı sıra batınî manaları öne çıkaran işarî bir tefsîrdir.

İŞÂRÎ/SÛFÎ TEFSÎR

İslâm'ın özünden kaynaklanan gerçek tasavvuf hareketinin tesirini, İslâm ilimlerinin birçoğunda görmek mümkündür. Özellikle tefsîr ilminde tasavvufun ayrı bir yeri ve tesiri vardır. Zira tefsîr bir anlamda, tasavvufun da temelini oluşturan Kur'ân ilmidir.

İşârî Tefsîr, yalnız süluk erbabına açılan ve zahir mana ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlam ve işaretlere göre Kur'ân'ın tefsîridir. Bu tefsîrde ilk anda akla gelmeyen, fakat ayetin işaretinden kalbe doğan manalar söz konusudur. Daha açık ifadeyle işarî/sûfî tefsîr; Allah Teâlâ'nın görüş ufuklarını aydınlatması ile Kur'ân'ın sırlarına vakıf olan yahut Cenab-ı Hakk'ın ilham ve fetih yolu ile zihinlerine ince / dakik manalar ilka ettiği süluk ve müşahede erbabı ilim ehli kişilerin, zahirine uygun düşecek şekilde, ama zahiri manasının dışında Kur'ân'ı tefsîr etmesidir.[6]

İşârî tefsîr Kur'ân ayetlerinde zahiri mananın ötesinde bâtınî manalar arama teşebbüsünden ortaya çıkmıştır. Yani o, Kur'ân'ın bâtınî manalar yönü ile tefsîridir. İşârî Tefsîr, Kur'ân'ın kendi özünde mevcud olan zühd, takva, ihlâs ve ihsan gibi kavramlar üzerine bina edilmiş; çeşitli mizaç, meşrep ve seviyelerdeki ilim erbabının Kur'ân lafız ve manalarında yoğunlaşmaları sonucu gelişmiş bir tefsîr ekolüdür.

---

6. Zehebî, *el-Bürhan Fî Ulumi'l-Kur'ân*, III,18; Sâbûnî, *et-Tibyan Fî Ulumi'l-Kur'ân*, s. 169; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 19

Zahirî tefsîrlerin İsrailiyat, mevzuat ve benzeri şeylerin tesirinde zaman zaman kalabildiği gibi, işârî tefsîrin de kabulü mümkün olmayan ve İslâm'ın ruhuna aykırı düşen bâtınî bir takım mana ve yorumların etkisi altında kaldığı söylenebilir.

Kur'ân ayetlerinin zahiri manaları yanında bâtınî manalarının olduğunu bize haber veren hadisler mevcuttur. Onlardan biri şöyledir: *"Kur'ân, yedi harf üzerine indirildi. Ondaki her harfin, bir zahiri bir batını vardır. Yine her harfin, bir haddi ve bir matlaı vardır."*[7]

Hadislerde geçen *zahir, batın, had ve matla'* kelimeleri hakkında serdedilen görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz:

Onun zahiri, onun lafzı; batını ise te'vilidir... Geçmiş milletler hakkında Allah'ın anlattığı kıssalar O'nun zâhiri; sonrakilerin bu kıssalardan ibret alması O'nun bâtınıdır. İlim ehli için zâhir olan manalar O'nun zâhiri; Allah'ın hakikat ehline müyesser kıldığı manalar da O'nun batınıdır...

Harfin haddi: Allah'ın murad ettiği manalardan ulaşabildiği mana; yahut her hükmün sevap ve ıkab miktarıdır.

Haddin matla'ı: Marifet ehlinin ulaşabileceği ince/derinlikli manası; yahut ahirette muttali olacağı hak ettiği sevab yahut cezasıdır.[8]

Hz. Ali (r.a.) "yalnız Fâtiha suresi hakkında yetmiş deve yükü kitab yazabileceğini" söyleyince, yanında bulunan Ebu Cuhayfe *"Yanınızda Kur'ân'dan başka bir vahiy mi var?"* diye sormuş, o da şöyle cevap vermiştir: *"Hayır, ancak Allah bir kula, kitabı hakkında üstün bir anlayış verirse o başka."*[9] Hz. Ali'nin bu sözü, biraz mübalağalı bir ifade olsa bile, onun Kur'ân ayetlerini son derece veciz ve anlamlı bularak, kısa bir suresinden bile pek çok şeyi çıkarabileceğini söyleyebiliriz. Nitekim büyük tefsirci *Fahreddin Râzî de* sadece *Fâtiha suresinden on bin mesele* çıkarabileceğini[10] söyler ve tefsirinde bu sureye tam bir büyük cilt ayırır.

Dahhak'ın rivayet ettiğine göre *Tercümânü'l-Kur'ân olan İbn Abbas* şöyle demiştir: *"Kur'ân bölümler ve ilimler ihtiva eder. Onun zahirî ve bâtınî yönü vardır. Onun ilginçlikleri bitmez tükenmez. Onun sonuna erişilmez..."*[11]

Ebu'd-Derda'nın ise şöyle dediği rivayet edilir: "Bir kimse Kur'ân'ı çeşitli yönleriyle tanımadıkça manasını anlayamaz."[12]

---

7. Taberî, *Camiu'l-Beyan,* I, 9; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim,* I, 347, I, 529.
8. Zerkeşî, *el-Bürhan,* II, 169; Suyûtî, *el-İtkân,* II, 236; Zehebî, *el-Burhân,* III, 20-23
9. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* II, 301-302; Zehebî, *el-Bürhan,* I, 59 ve III, 39
10. Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* I, 3.
11. Zehebî, *el-Bürhan,* III, 20
12. Zehebî, *el-Bürhan,* III, 30

Konulu tefsir çeşitlerinden sayılan sure tefsirleri, Kur'ân surelerinin bir bütünlük içerisinde anlaşılmasında önemli bir yer tutar. Kur'ân'ın anası, ana fikri, önsözü, anahtarı, özeti kabul edilen Fâtiha suresi en fazla müstakil tefsir çalışması yapılan surelerdendir. Tespitlerimize göre elliye yakın Fâtiha suresi ile ilgili müstakil çalışma yapılmıştır. Bu kısa özet bilgilerden sonra Konevî'nin tefsîrinin temel özelliklerine geçebiliriz:

SÛFÎ MÜFESSİR OLARAK KONEVÎ

Sadruddin Konevî'nin Fâtiha suresi tefsiri olan *İcâzü'l-Beyân fî te'vîli'l ümmi'l-Kur'ân*, işârî bir tefsirdir. Eserin *Giriş* bölümünde Konevî, eseri kaleme alma amacı yanında kendi bilgi görüşünü ortaya koyan çok önemli açıklamalara yer verir. Eserin ikinci bölümünde ise Fâtiha suresinin tefsiri ayet ayet ele alınır.

Konevî bu eserinde hakikate ulaşmanın iki yolu saydığı Nazarî deliller ve kıyas yolu olan *Burhan yolu* ile Hakka süluk ile elde edilen *Müşahade yolu*nu mecz etmiştir. O serdettiği görüşlerini *aklî, şerî ve keşfî deliller* ile sistematik bir şekilde ortaya koyar. Ona göre, salt aklın mutlak gerçeğe ulaşması imkânsızdır. Konevî, kendine açılan ve her kapıyı açacak sırların bir kısmını *ilahî yoldaki kardeşlerine ve ebrâra açıklamak için kaleme aldığını* söyler.

Onun bu hacimli eserinde öne çıkan özelliklerini şu şekilde özetleyebiliriz:

Konevî, Hz. Peygamber'in Fâtiha suresi ile ilgili bir hadisinden yola çıkarak Fâtiha suresini üç bölümde tefsir etmiştir. *Cenab-ı Hakka ait olan bölüm:* İlk dört ayet. *Kula ait olan bölüm:* 5. ayet. *Hem Hakka hem kula ait olan bölüm:* Son iki ayet. Fatiha suresi, Allah-âlem ilişkilerini özetleyen en veciz metindir. Surede ilahî ve kevnî gerçekler özetlenmiştir. Şöyle ki: *Cenab-ı Hak, sureti itibarıyla büyük olan âlemi, isimlerinin ve ilmin surelerini taşıyan bir kitap yapmıştır. İnsan-ı kâmil de suretiyle küçük âlemdir ve isim ile müsemmayı meczeden orta kitaptır. Kur'ân ise, Allah ile mahlûkat ilişkilerini açıklayan ilahî nüshadır, Fâtiha ise bu nüshanın en veciz özetidir...* Konevî'ye göre *Fâtiha, Kur'ân'ın enfüsüdür. Kur'ân'ın ikizi insanın da enfüsü. Kur'ân'daki her ayet Fâtiha ile yorumlanabilir. Kur'ân tümüyle insanı, Fâtiha da Fahr-i Kâinatı temsil eder.*

Konevî'ye göre, Kur'ân'ın zahrı, batnı, haddi ve matla'ının olduğunu beyan eden hadise göre, *nass birden fazla anlam derecesine sahiptir. Buna göre ilahî kelamdaki her kelimenin, hatta her harfin belirli bir hikmet ve gayesi vardır. Zira ilahî kelamda tesadüf ve anlamsız bir sözün bulunması muhaldir. İnsanların vazifesi bu hikmet ve manaları idrak etmeye çalışmaktır.* Onun bu yaklaşımı, engin ufuk ve bakış açısını, sonuçta zengin ve renkli yorumlar ortaya koymasını sağlamıştır. Çünkü bu bakış açısı, derinlemesine düşünmeyi, araştırmayı ve yeni şey-

ler üretmeyi teşvik ve tahrik eder. *Konevî*, bir taraftan her bir ayetin birden fazla manaya sahip olması ve bunun bütün varlıkların yapılarındaki genel bir ilkenin tezahürü olması fikrini tekrarlarken, öte yandan varlıkta ve nasslarda tam bir hikmet ve nizamın var oluşunu tespit eder. Ona göre, *Kur'ân'ın dili, manaların, şer'î emir ve haberlerin zarfıdır. Bir insan, dilin sınırlarını taşmadığı sürece, dilediği her anlamı ayetlerde bulabilir. Kur'an'da bulunan herhangi bir kelimenin dilde çeşitli manaları var ise, bütün bu anlamlar Cenab-ı Hak tarafından kast edilmiştir. Herhangi bir kimse, Hakkın kelâmına dair Kur'an'ın nazil olduğu dilin gerektirdiği bir şey söyleyip, kesin şer'î kurallar da bununla çelişmezse, bu yorum haktır ve Allah'ın irâde ettiği şeydir... Kur'ân, bu sıfatın sureti veya ilmi nispetidir, şu halde Kur'ân da, ihata edicidir. Nitekim Allah, şu âyetle buna dikkat çekmiştir: "Kitapta hiç bir şeyi ihmal etmedik." (Enam, 38) Bu konudaki başka bir âyet de şudur: "Kuru ve yaş hiç bir şey yoktur ki, apaçık bir kitapta bulunmasın." (Enam, 59)*

Konevî, ilâhî kelâmın yorumunu, esasta dil kuralları ve kesin şer'î kurallara bağlamaktadır.

Konevî surenin ayetlerini önce zahir ehlinin usullerine göre incelemiş, dil bilimsel ve anlam bilimsel açıklamalara yer vermiş; ardından sufî neşvesi ile işarî açıklamalarda bulunmuştur. Kapsamlı bir çalışma olan bu eserde, herkesin kolayca anlayamayacağı pek çok felsefî açıklama da yer almıştır. Nitekim Konevî, Fâtiha suresi tefsirine başlarken şunları söyler: *Ben burada ne müfessirlerin ne mütefekkir olan veya olmayanların sözlerini naklederek bağdaştırma niyetinde değilim. Bu kitabı Fâtiha suresinin bazı sırlarını açıklamak için yazdım... Ben bu eserde ne şeyhim İbnü'l-Arabî'nin ne de başka birisinin sözlerini nakletmeyi istemedim.* (s. 189) O bu sözleriyle bilinenleri tekrarlamak yahut söylenenleri nakletme niyetinde olmadığını, orijinal bir eser ortaya koymayı murat ettiğini açıklamaktadır. Zahirî tefsîr kabilinden bilinen şeyleri ise, yapacağı açıklamaları temellendirmek için zikreder.

Onun tefsirinde Yüce Allah hakkında söylediği şu sözler son derece anlamlıdır: *Önceki ayetlerde Yüce Allah'ın ibadete layık olduğuna dikkat çekildi, bu inanç tazelendi. Ey ilk üç âyetlerde sayılan sıfatların sahibi, yalnızca Sen ibadete layıksın, biz de Sana ibadet ediyoruz. Bizim zihnimizde oluşan şeye değil, Yüce Allah'ın tanıttığı zata ibadet ediyoruz. Zira insan zihni, Mabud-u bi hakkı, layıkıyla tasavvur edemez. Zihnimizde tasavvur ettiğimize değil, bizzat O'nun bize tanıttığına kulluk edeceğiz.* (s. 320-323) *Yüce Allah'ın bütün isim ve sıfatlarıyla tanıyıp O'na yönelmek esastır. O'nun birkaç ismini öne çıkarıp O'na yönelmek değil.* (s. 326)

İbadetlerde şekil mana bütünlüğü konusunda ise şunları söyler: *Bilinmelidir ki: Amel cesettir, ruhu da ibâdettir. Amel, cennet ve benzeri bir karşılık ister; fakat amel bu gibi şeyleri, mutlak anlamda değil, aksine mertebesi vahdet ve hükmü şâmil bir asla istinadı açısından talep eder. İbâdet ise, "mabûd" talep eder.* (s. 332)

Kur'ân'ın en anlamlı dua cümlelerinden oluşan sureyi açıklarken dua hakkında şu çarpıcı açıklamalar yer verir: *Sual ve dua, bazen zahir lisanı, yani suret ile olur, bazen ruh lisanı, bazen hâl, bazen makam lisanıyla olur; bazen ise, gayb mertebesindeki zâtî-küllî ve aynî istidat lisanı ile olur.* (s. 389)

Açıklamalarını sunarken kimi zaman *Rububiyet ve Ubudiyet lisanlarını konuşturarak* canlı anlatımlar sunar:

Adeta, kul "Bizi sırâta ulaştır" dediğinde, rubûbiyet lisanı şöyle der:

– "Hangi sırâtı/yol istiyorsun? Çünkü sıratlar pek çoktur ve hepsi de bana aittir.

Bunun üzerine ubudiyet lisanı şöyle der:

– "Bunların içinden "müstakim" olan sıratı istiyorum.

Rubûbiyet lisanı ise, şöyle cevap verir:

– Bütün yollar/sıratlar müstakimdir. Çünkü ben, bütün yolların gayesiyim. Bütün yollarda yürüyen kimseler, nihayette bana ulaşacaklardır. O halde, sen talebinde bunlardan hangisini istiyorsun?

Bunun üzerine ubudiyet lisanı şöyle der:

– Bütün bunların arasından kendilerine nimet verdiklerinin yolunu istiyorum.

Rubûbiyet lisanı, şöyle der:

– Ben, kime nimet vermedim ki? Varlıkta, benim rahmetimin kuşatmadığı ve nimetimin kapsamadığı bir şey var mıdır?

Ubudiyet lisanı şöyle karşılık verir:

– Bildim ki, senin rahmetin kuşatıcı ve tamdır; nimetin, her şeye ulaşmakta ve her şeyi şâmildir. Fakat ben, sadece ve sadece zahir ve bâtın nimetlerini verdiğin kimselerin yolunu talep ediyorum; onlara verdiğin nimet, gazâb ve gazabın sıkıntısından, dalâlet ve onun şaibesinden temizdir. Çünkü nimet hidâyet nimetleriyle çevrelenmiş olarak bana gönderilmediği sürece, gazâbın belalarından salim olmak, beni tatmin etmez. Bu nimet, çöllerdeki şaşkınlık sıkıntısından ve de kuşku, şüphe ve ifsat vartalarından halis olmalıdır. Yoksa aynı anda bâtınım sükuna engel kuşkuların hücumlarıyla ve zan ve şüphelerin taşlamalarıyla yaralı iken, zahirimin nimetlendirilmesinde ne fayda vardır ki?"

Şu ha]de, şaşkın kimsenin yarından umduğu şeyleri bırak ki, Hz. Peygamberin Rabbinden haber verdiği şey tahakkuk etsin. Hz. Peygamber, Allah Telâlâ'nın şöyle buyurduğunu bildirmiştir: "Bunlar kuluma aittir. Kulum, her istediğini elde edecektir."

Şu halde nasıl istenileceğini bilirsen, Allah'ın ihsanından umulacak şeyleri de elde edersin! (s. 397-398)

Konevî, *nimet* hakkında da şu kapsamlı tanımı verir: *Nimetin, işaret ettiğimiz aslının bir sureti, bir ruhu ve bir de sırrı vardır. Binaenaleyh nimetin as-*

lının sureti, İslâm ve boyun eğmek; ruhu imân ve ihsan; sırrı ise, tevhit ve kesin imândır. (s. 398)

Konevî beyni zorlayan açıklamalarını derç ettiği eserinde *Allah'a yemin olsun ki! Maksadımı anladığını zannetmiyorum, şu var ki Allah sana yardımcı olursa ne demek istediğimi anlarsın* diyerek okuyucuyu düşünmeye, yeni fikirleri üretmeye, yeni yorumlarla onu buluşturmaya tahrik eder. Onun işi yalnızca bilinenleri aktarmak değil, düşünce deryalarına dalıp yeni yorumlara kapı aralamak, yaptığı derinlikli yorumları anlamak için çaba sarf etmektir.

Son derece derûnî yorumlar yapan Konevî, vasiyetnamesinde, *anlaşılması güç ve kapalı olan bilgilere dalmaları konusunda insanları hadlerini bilmeye davet etmiş, kendisinin ve şeyhinin sarih açıklamaları ile yetinmelerini, bunların dışında kalanların ise te'vilini düşünmemelerini vasiyet etmiş, kendisinden sonra da bu yolun kapatıldığını söylemiştir.*[13] *Bunu anla, burada açıklanması mümkün olmayan derin sırlar vardır...* (s. 114) *Dikkat çektiğim hususu düşün ve anlamaya çalış! Bu konunun detaylarından da uzak dur!* (s. 123) *Bu ifadelerimden, neredeyse hiçbir şey anlamadığını zannediyorum!* (s. 387)

O, bu sözleriyle söylediklerinin alanın uzmanlarının anlayabileceği çok özel derûnî manalar olduğunu belirtirken, muhatabının onları anlayabilmek için çaba sarf etmesini istemekte ve onu anlamaya teşvik etmektedir.

Müfessir, bütün birikimini adı geçen eserine yansıtmıştır. Sözü uzatmamak için bazı bildiklerini zikretmediği de olmuştur. Sırlara vakıf olabilmesi için muhatabını sürekli düşünmeye, halini düzeltmeye davet etmekte ve bu konuda ona sürekli dualar etmektedir.

Son olarak *Konevî*, disiplinler arasında tartışma konusu olan isim-müsemmâ ilişkisi, ilim malum ilişkisi, vahdet-i vücûd, vahdet-i şühûd gibi... konuları tartışmış ve bu konularda kendi tercihlerini belirtmiştir.

SONUÇ

Bu genel özellikleri yanında *Konevî*, tefsirinde şu özlü manalara yer vermiştir:

Fâtiha suresi, Allah-âlem ilişkisini özetler. Buna göre insan, küçük âlem; âlem, büyük insandır.

Fâtiha, İlahî ve kevnî tüm hakikatleri özetler.

Konevî'ye göre her ayetin birden fazla anlamı vardır ve bu bütün varlıkların yapılarındaki genel ilkenin tezahürüdür.

---

13. Ahmet Şeref Ceran, *Şeyh Sadrüddin Konevî*, Konya 1995, *s.* 43-46.

Varlıkta ve nasslarda tam bir hikmet ve nizam vardır. Kevnî ayetler, şerî ayetler birbiriyle uyumludur, birbirlerini tefsir ederler. Bunun için iki kitabı birlikte okumak gerekir. Kâinat kitabı ve Kitab-ı Hakim olan Kur'ân'ı birlikte okuyup anlamak gerekir.

Fâtiha, Kur'ân'ın enfüsüdür. Kur'ân'ın ikizi insanın da enfüsüdür. Kur'ân'daki her ayet Fâtiha ile yorumlanabilir. Kur'ân tümüyle insanı, Fâtiha da Fahr-i Kainatı temsil eder. Fâtiha'nın sırları ve tezâhürleri Hz. Peygamber'de kendini göstermiştir. Dolayısıyla özelde Fatiha'yı, genelde Allah Kelamı'nı anlayabilmek için, Peygamber'ini iyi tanımak gerekmektedir.

Amel cesettir, ruhu da ibadettir. Amel, cennet ve benzeri bir karşılık ister; fakat amel bu gibi şeyleri, mutlak anlamda değil, aksine mertebesi vahdet ve hükmü şâmil bir asla istinadı açısından talep eder. İbadet ise, "mabûd" talep eder.

Biz yalnızca Sana ibadet ederiz cümlesinin manası şudur: Biz, her şeyimizle, tüm cüzlerimizle, içimiz dışımız, özümüz sözümüz, maddemiz manamızla tüm hücrelerimizle Sana ibadet ederiz. Biz, cemaatle, tüm ümmet olarak Sana ibadet ederiz. Aynı şekilde hidayet isterken biz, her şeyimiz için hidayet istiyor, tüm organlarımızın ve tüm müminlerin gerçek anlamda hidayetini talep etmiş oluyoruz.

Yüce Allah'ın bütün isim ve sıfatlarıyla tanıyıp O'na yönelmek esastır. Doğru olan, O'nun birkaç ismini öne çıkarıp O'na yönelmek değildir.

Tam bu noktada *Konevî* muhatabına şöyle seslenir: *Bilmiyor musun ki, kendi zihninde inşa ettiğin şey, senin gibi bir edilgendir/münfail; hatta o -onu sen inşa ettiğin için- senden daha aşağı bir derecededir.*

Ey bu durumdaki şahıs! Yemin olsun ki, kendine dönmen gerekir! Gör: Bu şekildeki bir hal veya itikadın herhangi bir neticesi olabilir mi? Ya da, itikadında, ibadetlerinde ve namaz veya herhangi bir ibadetinde ulvî himmet sahibi bir kimse, bundan razı olabilir mi?

Hakka kendi zannınca teveccüh eden kimsenin "Ancak sana ibadet ederiz" sözü, tam bir yalandır. Çünkü bu kişi, bu ifadesiyle, ancak ve ancak sınırlı aklıyla veya vehmiyle veya hayaliyle ve zayıf düşüncesiyle yaratmış olduğu zihni surete hitap etmektedir. Esası bu olan bir ibadetin veya namazın herhangi bir neticesi olabileceği nasıl ümit edilebilir ki? *"Namazı kendim ile kulum arasında taksim ettim.",* Hakkın Fâtihayı ve kısımlarını zikredip, *"Kulum beni övmüştür.", "Bana tevekkül etmiştir.", "Bu, benim ile kulum arasındadır.", "Bunlar kuluma aittir, kuluma her istediği verilecektir."* diye buyurması nerede kalmıştır?

Özetle söyleyecek olursak, Konevî'nin Fâtiha suresi tefsiri, onun çok yönlü birikimlerini yansıtan, her cümlesi üzerinde dikkatle durulup okunması gereken ve onun birikimlerini yansıtan işârî bir sure tefsiridir.

HACI BEKTÂŞ VELİ

Cengiz Gündoğdu*

GİRİŞ

Hacı Bektâş Velî, yaygın bir şöhrete sahip olmasına rağmen, hayatı ve tarihî kişiliği hakkında bir araştırmacının arzu edeceği tafsilat, nerede ise yok denecek kadar azdır ve olanlar da genelde menkabeler ve sözlü rivâyetlere dayanmaktadır. Ancak ilgili malumatın bize menkabeler ve sözlü rivâyetlerle ulaşmış olması ve sonraki dönem yazılı kaynaklarındaki bilgilerin de sınırlı olması onun tarihî kişiliğine gölge düşürmemektedir. Kaldı ki yetersiz de olsa söz konusu kaynaklar, Hacı Bektâş Velî hakkında genel olarak fikir edinmemize imkân sağlamaktadırlar. İhtilaf onun hayatının detaylarındadır. Bunları -az da olsa- tarihî kaynaklar ve onların şâhitliğinde menkabevî bilgilerin her birinin dayandığı tarihsel ve sosyal özü yakalayarak çözümlemek mümkün olabilmektedir.

Bu noktada asıl problem Hacı Bektâş Velî ve Bektaşîlik gibi çok geniş bir araştırma alanının genel karakteristiklerini, dinî, tasavvufî, sosyo-kültürel alt yapısını ve bu yapıyı oluşturan parametreleri tespite yönelik araştırmalarda iki önemli açmazın ortaya çıkmış olmasıdır. Bunlardan biri, araştırmacıların mevcut kaynakları incelerken, 'seçmeci' bir yol takip ederek arzuladıkları içerikleri ön plana çıkarmaları ve "olan" üzerinde yoğunlaşmak yerine "olması istenen" kabul etmeleri, diğeri de dinamikleri ve değişkenleri dikkate almadan yapılan ve sistematik olmayan yorum denemeleridir.

---

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Hacı Bektâş Velî ve Bektâşîlik hakkında incelemeleri, analizleri ve sonuçları birbirinden farklı çok sayıda eser ortaya çıkmasına neden olan bu hususlar, Hacı Bektâş'ın şahsiyeti ile öğretisinin teşekkülü ve kurumsallaşma süreci gibi farklı problemleri yekpare bir bütünlük içinde ele alarak tek başına bir Hacı Bektaş portresi ve Bektâşîlik çerçevesi çizilmesini de zorlaştırmaktadır.

Bu bağlamda ortaya çıkan problemlerden biri de bazıları tarafından Hacı Bektâş Velî'nin öğretisinin kuramsal esaslarının belirlendiği eserinin (*Makâlât*) dışarıda bırakılması veya ihmal edilmesidir. Bu durum, onun öğretisinin halk belleği ve nesilden nesile aktarılırken oluşan değişikliklerle, temel sayılabilecek unsurların perdelenmesine veya tanınamaz hale gelmesine sebep olduğu gibi, tarihî durumları örtmesini de beraberinde getirmiştir. Araştırmacılar da, sözlü ve menkabevî anlatımları çözümlemeden, adeta birer tarihî sonuç gibi değerlendirdikleri için, okuyucuların tarihsel gerçeklerden uzaklaşmalarına neden olmuşlardır.

Böylesi bir yaklaşımdan dolayıdır ki, Hacı Bektâş Velî'nin temel öğretisinden ziyade menkabevî şahsiyeti öne çıkmıştır. Mesela bu bağlamda, tarihen mümkün olmamasına rağmen onun Orhan Gazi devrinde yaşadığı bile ileri sürülmüştür. Hatta daha da ileri gidilerek, bazen tarihî sîması çok ehemmiyetsiz bir dereceye çekilmek sûretiyle, onun mevcudiyetinden bile şüphe edilmiştir. Bu arada Bektâşîliğin Hacı Bektâş Velî ile ilgisinin kurulamayacağı, bir halk adamının eğitimsiz göçmen kitleler üzerindeki etkisi çerçevesinde meydana gelmiş bir hareket olduğu gibi, tarihî ve ilmî dayanağı olmayan iddialar ileri sürülmüştür.

Diğer taraftan Hacı Bektâş Velî'nin kimliği ile ilgili olarak inanç ve pratikler bağlamında değerlendirmeler yapılırken bazıları onu şerî'ate bağlı Sünnî bir mürşid, kâmil bir mutasavvıf olarak tanıtırken; bazıları da batınî fikirlere sahip, şerî'atın emirlerine karşı la-kayt, zâhiren İslâmî renge bürünmüş bir "Şaman", "Babaî", "Kalenderî", "Şi'a-i isnâ 'aşeriyye esaslarına bağlı "heterodoks" bir Türkmen babası olarak değerlendirmişlerdir. Böylece Hacı Bektâş Velî, sosyal tarih perspektifinden uzak anakronik bir yaklaşımla ele alınarak, değişik ideolojik eğilimlerle birçok kılığa büründürülerek gerçek kimliğinden uzaklaştırılmıştır. Tanıma ve tanımlamaya yetmeyen ve araştırmacıyı ihtimaller arasında tercih yapmaktan öteye götürmeyen bu yaklaşımlar, günümüzde Hacı Bektâş Velî ve Bektâşîlik olgusunun tartışılan noktalarının zihinsel alt yapısı ve bilgi düzeyinin ulaştığı aşamayı da göstermektedir.

A. HACI BEKTÂŞ VELÎ'NİN HAYATI VE YAŞADIĞI ZAMAN DİLİMİ

Hacı Bektâş Velî'nin doğumu, yetişmesi ve Anadolu'ya gelmeden önceki hayatı ile ilgili söylenenler, genelde menâkıbnâmeler ve sözlü rivâyetlerden

derlenmiş nakillerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu zaman dilimiyle alakalı olarak *Hacı Bektâş Velî Vilâyetnâmesi*'nde yer alan menkabevî bilgiler dışında fazlaca bulguya rastlanmamaktadır. Ekseriyetle *Vilâyetnâme* referans alınarak verilen bilgiler şöyledir: Hacı Bektâş Velî, Horasan'ın Nişabûr şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası, Mûsâ-i Sânî ve Zeynep Hatun'dan olma İbrahîm-i Sânî diye anılan Seyyid Muhammed, annesi Nişabûr ulemâsından Şeyh Ahmed'in kızı Hâtem (Hâteme) Hatun'dur[1]. Hacı Bektâş Velî, dinî tahsilini ve manevî terbiyesini ise bu bölgede bulunan âlim ve sûfîlerden almış olmalıdır. Orta Asya'dan Anadolu'ya vuku bulan derviş göçleri sırasında kendisine bağlı Türkmen aşiretiyle beraber Anadolu'ya gelmiştir.

Hacı Bektâş Velî'ye yakın bir dönemde yaşayan Abû'l-Ferec el-Vâsıtî (ö. 674-744/1275-1343)'nin eserinde Hacı Bektâş Velî ismen yâd edilmekte, silsilesi Ahmed-i Yesevî'ye bağlamaktadır.[2] 718-754/1318-1358 yılları arasında kaleme alınan *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de onun Mevlânâ'nın çağdaşı olduğuna dair rivâyetler yer almaktadır. 1481 ila 1501 tarihleri arasında yazıldığı tahmin edilen *Vilâyetnâme*'de zikri geçen Hacı Bektâş Velî an'anesine bağlı şahısların XIII. yüzyılın ikinci yarısında sağ oldukları ve bunlardan bazılarının ölüm tarihleri bilinmektedir. Kırşehir'de oturan ve kitabını 1502'de yazan Âşıkpaşazâde de onun Osmanlılar'a yetişmediğine işaret etmekte ve Baba İlyas'la görüştüğünü bildirmektedir.[3] Bu hususla ilgili bir takım vakıf kayıtları da mevcuttur ve bu kayıtlardan genelde Hacı Bektâş Velî'nin 690/1291-92 tarihlerinden önce vefât ettiği anlaşılmaktadır.[4]

Ancak Ali Emiri, Hacı Bektâş Velî'nin doğum ve ölüm tarihiyle ilgili olarak verilen bilgilerin birbiriyle çeliştiğini ve kesinlik arzetmediğini söylemektedir. Ona göre; "Hacı Bektâş Velî'yi Mevlânâ'ya muâsır göstererek aralarında geçen bazı hâdiseleri zikreden *Menâkıbbü'l-Ârifîn*'in te'lîf tarihi dikkate alındığında, Hacı Bektâş Velî'nin bu tarihte hayatta olmadığı anlaşılır. Aynı şekilde Şeyh Sü-

---

1. *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî "Vilâyetnâme"*, haz. A. Gölpınarlı, İstanbul, tsz., s. 1-4 (Bu eser bundan sonraki dipnotlarda "Vilâyetnâme" olarak geçecektir).
2. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makālât*, haz. Esad Coşan, İstanbul 1971, s. XXXIII. Bu eser bundan sonraki dipnotlarda (Coşan, Makālât...) şeklinde verilecektir.
3. Coşan, *Makālât*, s. XXIV.
4. Vakıf kayıtlarıyla ilgili olarak bkz. Hilmi Ziyâ, "Anadolu Tarihinde Dînî Rûhiyât Müşâhedeleri", "Hacı Bektâş Velî", *Mihrab Mecmûası*, 15-16 (1340/1924), s. 515: Alî Emîrî, *Târîh ve Edebiyyât Mecmûası*, yıl: 2, 20 (Mart 1334/1915), s. 470, dip. 2; J. Kingsley Birge, *Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul 1991, s. 44-45; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1984, s. 203, dip. 30; C. Hakkı Tarım, *Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar I*, Kırşehir, 1938, s. 84; *Vilâyetnâme*, s. 118; Abdulbaki Gölpınarlı, "Bektaş", Türk Ansiklopedisi, MEB Yay., Ankara, VI, 32; Coşan, *Makālât*, s. XXIV-XXV, dip. 25; E. Ruhi Fığlalı, *Türkiyede Alevîlik-Bektâşîlik*, Ankara, 1990, s. 141-142.

leymân Velî'nin 695/1295 tarihli vakıfnâmesinde bazı arazinin hudûdunu beyân sırasında 'merhûm Hacı Bektâş Velî'nin arazisine bitişik' tabiri zikrediliyor ki, bu onun 695/1295 tarihinden önce vefât etmiş bulunduğunu isbât etmektedir. Ahî Evren'in 706/1306 tarihli vakıfnâmesinin iki yerinde hudûdu beyân sırasında kazaen Hacı Bektâş Velî ibâresi yazılmıştır. Hâlbuki Hacı Bektâş Velî zamanında orasının ismi Karaöyük'tür. Demek ki Hacı Bektâş Velî, 706/1306 senesinden önce vefât etmiş ve hem de nâm-ı âlîleri teşkil olunan kazaya yâdigâr kalmıştır. Bu gibi mühim vesikalar elde mevcûd olduğu hâlde Hacı Bektâş Velî'nin 738/1337 senesine kadar hayatta olduğuna hükmedilemez. Bu tarihi vermekten maksat, Hacı Bektâş Velî'yi Orhan Gazi zamanına ait yeniçeri teşkilatına yetiştirmek, yeniçeri ismini vaz' ettirmek ve bunlara duâ aldırmaktır."[5]

Biz de bu tespitleri dikkate alarak, Hacı Bektâş Velî'nin 606/1209'da doğup 669/1270'de vefât ettiğine dair bulguların şimdilik en tutarlı tarihler olduğunu düşünmekteyiz.

Aslında evliyâların doğum ve ölüm tarihlerinden çok, toplum üzerinde bıraktığı izler, önemli kabul edilmektedir. Bektâşîlere sorulduğunda, bu tarihlerin kanıtlanmasının onlarca önemi bulunmadığını, kendilerinin de böyle bir çaba içinde olmadıklarını, zamanın sadece 'ân-ı tarif' için gerektiğini, asıl olanın 'ân-ı dâim' olduğunu vurgularlar.[6]

ADI VE LAKAPLARI

Hacı Bektâş Velî'nin asıl adı *Vilâyetnâme*'ye göre "Bektâş"tır.[7] Vakfiyelerde ise "Hacı Bektâş" olarak kaydedilmiştir. *Künhü'l-Ahbâr*, *Mir'âtu'l-Makāsıd*[8] gibi sonraki bir takım kaynaklarda ise asıl adının "Muhammed b. Muhammed b. İbrahîm b. Mûsâ..." olduğu belirtilmiştir.[9] Bazı kaynaklarda[10] "Bektâş"ın bir lakab, isminin Muhammed olduğu nakledilmiştir. Tarîkat icâzetnâmelerinde de genelde onun isminin "Muhammed" olarak kaydedildiği görülmektedir.[11]

---

5. Alî Emîrî, *a.g.m.* s. 470, dip. 2.
6. Belkıs Temren, *Bektâşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*, Ankara, 1994, s. 63.
7. *Vilâyetnâme*, s. 4
8. Ahmed Rif'at, *Mirâtu'l-Makāsıd fî Def'i'l-Mefâsid*, İstanbul 1293/1876, s. 179.
9. Coşan, *Makālât*, s. XX.
10. Bandırmalızâde Ahmed Münîb, *Mirâtu't-Turuk*, İstanbul 1306/1888, s. 22; Filibeli Ahmed Hilmi, *Hikmet Yazıları*, Haz. Ahmet Koçak, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, s. 115; Ahmed Rıfkı, *Bektâşî Sırrı*, Bekir Efendi Matb., Dersaâdet 1325/1907, I, 21
11. Mesela 1287/1870 tarihli bir icazetnâmede şöyle bir ibare yer almaktadır: "sâhib-i ilm-i ledüni el-hacc Muhammed Bektâş-ı Velî." Bkz. İsmail Onarlı, "Saruhanoğulları Beyliği'nin Ulu Evliyası: Hamza Baba", *HBVAD*, yıl: 8, 21 (2002), s. 194.

"Bektâş", "Hünkâr", "Velî", "Hacı" gibi lakablar onun hem dünyevî, hem de dînî-manevî konumunu vurgulamaktadır. Hacı Bektâş'ın ruhanî vasıflarını pekiştiren bir başka lakabı da "seyyid"dir. Mesela *Vilâyetnâme*[12] ve diğer bazı kaynaklar, Hacı Bektâş Velî'yi baba tarafından Hz. Ali soyuna mensup saymakta, el-Vâsıtî'nin eserinde de ondan "Seyyid" diye bahsedilmektedir. Bütün bunlar, Hacı Bektâş Velî'nin ilk zamanlardan itibaren Hz. Peygamber soyundan sayıldığını göstermektedir.[13]

Netice olarak Hacı Bektâş Velî hakkında sıraladığımız toplumsal hedefli bir dinî yaşayışın boyutlarını kucaklayan bu içerik ve tanımlamaların, onu idealleri belirleyen, başkalarını etkileme konusunda üstün yeteneklere sahip bir kitle örgütleyicisi ve lideri konumuna getiren özelliklerdir. Lider şahsiyet çok yönlüdür. Bundan dolayı birkaç meziyet ve istidat belirten sıfatlarla vasıflanır. Hacı Bektâş Velî'nin toplum nezdinde kazandığı karizma, ruhânî bir kişi olarak taşıdığı bu özelliklere dayanmaktadır. Dinî otoritenin özel bir tipini karekterize eden bu dinî-ruhânî nitelikler yanında diğer kaliteler de onun karizmasını kuvvetlendirmiş, böylece hemen her alandaki maharet ve kabiliyetleri, üstünlüğünü kabul noktasında çevresindekileri ikna eder duruma sokmuştur. Neticede o, bu saydığımız farklı özellikleri ve dinî-ruhânî nitelikleri ile dönemin toplumsal belleğindeki karizmatik ve kristalize olmuş bireyi tanımlayan adlarla anılmıştır.

ÖĞRETİSİNİN KAYNAKLARI: ORTA ASYA TASAVVUF GELENEĞİ

Hacı Bektâş Velî'nin Anadolu'ya göçmeden önce bulunduğu Horasan bölgesinin "ümmehât" adı verilen en önemli merkezleri, kaynaklarda Nişabûr, Merv, Belh ve Herat olarak geçmektedir. XIII. yüzyıla kadar pek çok medrese, cami, hankâhların yapıldığı Nişabûr, medreselerin ve ilmin beşiği kabul edilmiştir. Etnik yapıdaki farklılık nedeniyle bu bölgede Arapça, Farsça ve Türkçe yaygın olarak kullanılan diller olmuştur. Çok eski yerleşim alanlarına, tarım, ticaret, şehirleşme gibi medenî gelişmelere sahne olmuş olan bu bölge, göç ve istîlâ yolları üzerindeki bir kavşak noktasında bulunduğundan değişik ırk ve dinlere mensup kişilerden meydana gelen bir nüfusa sahiptir. Çeşitli din ve mezheblerin yayılıp geliştiği Horasan'ın, tarihte İslâm mezhebleri ve tarîkatleri açısından da önemli bir yeri vardır. Bölgede Emevîler ve Abbasîler döneminde başta Haricîler olmak üzere, Mutezile, Şia, Mürcie, İsmailiyye gibi çeşitli itikadî mezheb ve fırkalar faaliyet göstermiştir.

---

12. *Vilâyetnâme*, s. 1.
13. Coşan, Mak*ālât*, s. XXXIII. Coşan, Hacı Bektâş Velî'nin Hz. Ali soyundan olduğunu kabulde şartların lehde olduğunu söylemektedir. Coşan, *Makālât*, s. XXI.

Horasan'ın İslâmlaşmasının hemen ardından Belh, Nişabûr ve Merv şehirlerinde tasavvufî hareket yaygınlık kazanmıştır. İlk olarak Belh'in meşhûr olduğu bu tasavvufî merkezin III/IX. asrın ortalarında ilk melâmetî ricalinin ortaya çıktığı Nişabûr'a intikâl ettiği görülmektedir. III/IX. asırdan itibaren İslâm dünyasında adından sözettiren Haris el-Muhâsibî'nin temsil ettiği Bağdat ve Hamdun el-Kassâr'ın temsil ettiği Nişabûr ekolleri, aynı zamanda tasavvuf düşüncesinin iki farklı eğilimini de ifade etmektedir. Bunların birincisinde daha ziyâde "tevhîd" ve "marifet", ikincisinde "melâmet" ve "fütüvvet" konuları ağırlık kazanmıştır.[14]

VI/XII. yüzyılın ortalarında ise, önce doğu Türkistan'a, oradan Maveraunnehre, Harezme, Bulgar'a, Horasan'a, İran'a yayılan özellikle Orta Asya'da çok geniş bir bölgeyi etkisi altına alıp faaliyetlerini Anadolu'ya da kaydıran Yesevîlik, Horasan ve Nişabûr'da da dal budak salıp, kendisini hissettiren en önemli tasavvufî oluşumlardan biri olmuştur.

Vilâyetnâme'de Hacı Bektâş Velî ile Yesevî geleneği birlikte mütalaa edilmiş ve Yesevî geleneğinin Hacı Bektâş Velî ile sürdürüldüğü vurgulanmıştır.

AHMED-İ YESEVÎ İLE BAĞLANTISI

Hacı Bektâş Velî, Ahmed-i Yesevî'den çok uzak yörelerde ve bir yüzyıldan fazla bir zaman farkı ile yaşamış olsa da, yine Ahmed-i Yesevî'nin mürîdleri arasında sayılmıştır.[15]

Köprülü, Hacı Bektâş Velî'nin Yesevî mürîdlerinden olduğuna dair mevcut rivâyetleri, 'Osmanlıların teşekkülünden önce Anadolu'ya bir çok Yesevî dervişlerinin gelmesi sebebiyle onun da bunlardan sayıldığı tarzında te'vil ve tefsîr olunabileceği gibi, hakîkaten Hacı Bektâş Velî'nin Yesevî mürîdlerinden olmak ihtimali de vardır' şeklinde değerlendirmektedir.[16] Ona göre aslında Bektâşîler, halk arasında mevcut an'aneleri alarak arasına Hacı Bektâş Velî'yi sokuşturmak gibi basit -fakat bu suretle yeni bir şekle sokulmuş menkabenin umûmî efkâra büsbütün yabancı gelmemesini temin ettiği cihetle mahirâne- bir usul takip ettikleri için, Ahmed-i Yesevî ile Hacı Bektâş Velî arasında bir bağ oluşturmaya çalışmışlardır.[17]

---

14. Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 239.
15. İrène Mélikoff, *Hacı Bektâş Efsâneden Gerçeğe*, İstanbul 1999, s. 46-47; a.g.mlf., "Anadolu İslâm Gizemciliğinin Orta Asya Kökenleri", *Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevilik*, çev. İ. C. Erseven, İstanbul 1997, s. 20-21.
16. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 112
17. Köprülü, *a.g.e.* 58. Yılmaz da, Ahmed Yesevî ile Hacı Bektâş arasında kurulan bu bağın daha sonra halk muhayyilesince, Anadolu'ya Orta Asya'dan gelen ilk ve en köklü

Bektâşî an'anesinin dayandığı *Vilâyetnâme*[18] dışında Hacı Bektâş ile Ahmed-i Yesevî arasında doğrudan münasebetin olduğuna dair tarihî kaynaklarda herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Dolayısıyla *Vilâyetnâme*'de yer alan bilgiler her iki şahsın tarihen buluşmalarının mümkün görünmemesi açısından tutarlı addedilemez. Bununla beraber tarihî mahiyeti her ne olursa olsun, IX/XV. yüzyılda teşekkül etmeye başlayan Bektâşî an'anesi, Hacı Bektâş ile Ahmed-i Yesevî ilişkisine dair menkabevî bir çok bilgiyi yaşatmıştır.[19]

Bektâşî geleneği, zaman boyutunu dikkate almaksızın, Hacı Bektâş Velî'yi Ahmed-i Yesevî'ye tarîkat silsilesi ile de bağlamakta ısrarlıdır. Bugün elimizde mevcut pek çok silsilenâmede Hacı Bektâş doğrudan Ahmed-i Yesevî'ye bağlanmıştır. Yine *Hacı Bektâş Velî Vilâyetnâmesi*'nin tam ve mensûr nüshalarında, onun Şeyh Lokman-ı Perende'nin mürîdi olduğu ve bu zatın Ahmed-i Yesevî'den el aldığı anlatılır. Fakat bu bağlılığın tarihen de mümkün olamayacağı dikkate alınarak olsa gerek, oluşturulan silsilenâmelerde ikisi arasına Lokman-ı Perende yerleştirilmiştir.

Ahmed-i Yesevî ile Hacı Bektâş arasında bir başka bağlantı da her iki şahsın yazdıkları eserlerdeki benzerlik dolayısıyla kurulmuştur. Bu yaklaşımın da çok tutarlı olduğunu söylemek zordur. Mesela Coşan, Yesevî'nin *Fakrnâme* adlı eserinin muhtevasıyla *Makālât*'ın muhtevasının yer yer aynı denilecek kadar birbirine benzediğini, bu benzerliklerden ötürü Hacı Bektâş Velî'nin Yesevî tarîkatına mensup olduğunun aşikâr olduğunu söylemektedir.[20] Yesevî'nin *Fakrnâme*'de "dört kapı kırk makām"dan bahsetmiş olması ve Hacı Bektâş Velî'nin *Makālât*'ının da bu örgü üzerine kurulmuş olmasından hareketle, bu iki şahıs arasında tarîkat bağlantısı kurulmaya çalışılmıştır.[21]

Kanaatimize göre, eserlerdeki muhteva benzerliğine bakarak, bir etkilenme ve bağlılık ilişkisini gündeme getirmek yerine Hacı Bektâş Velî'nin Ahmed-i Yesevî ile olan bağlantısı, "Sâde, fakat te'sirli dili, ihlâsı, îmânı ve şerîat hududlarına saygılı heyecan ve coşkunluğu ile değil yalnız zamanına, Türklüğün kader dünyasına, asırlarca yol göstermiş ve göstermekte olan bir canlı prensip ve sönmeyen bir Orta-Asya meş'alesi olan Ahmed-i Yesevî'nin"[22] aydınlık ufkun-

---

tarîkat olması sebebiyle Yesevîliğe duyulan saygı ve sevgi sebebiyle yakıştırılmış olacağını söylemektedir. H. Kamil Yılmaz, "Anadolu ve Balkanlar'da Yesevî İzleri", *Ahmet Yesevî, Hayatı-Eserleri-Tesirleri*, İstanbul 1996, s. 574.

18. Bkz. *Vilâyetnâme*, 10 vd.
19. Köprülü, *a.g.e.* s. 49.
20. Coşan, *Makālât*, s. XXXIV
21. Bkz. Coşan, *Makālât*, s. XXXVI; Y. Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektâşîlik*, Yeni Boyut, İstanbul 1995, s. 128
22. Mustafa Tahralı, "Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde Dînî-Tasavvufî Unsurlar", *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl: 20, 1 (Ocak 1991), s. 50.

da ve onun meş'alesinden aldığı ateşi kendi çizdiği yol haritasıyla insanlığa sunmuş olmasında aranmalıdır.

ANADOLU'YA GELİŞİ VE GEREKÇESİ

Hacı Bektâş Velî Anadolu'ya muhtemelen, kendi aile çevresi ve muhibleriyle birlikte gelmiş olmalıdır. Türkistan erenlerinin pîri sıfatıyla Onun etrafında bulunanların da Ahmed-i Yesevî geleneğinden beslenmiş olabileceklerini söyleyebiliriz.

Âşıkpaşazâde, onun kardeşi Menteş ile birlikte Baba İlyas ile görüşmek üzere Anadolu'ya geldiklerini söyler: "*O zamanda Baba İlyas gelmiş, Anadolu'da oturur olmuştu. Meğer onu görmek isteğiyle gelmişler.*"[23] Son araştırmalarda 1239 veya 1240'da öldürüldüğü belirlenen Baba İlyas'ın o sırada sağ olması dikkate alındığında bu bilgi bize Hacı Bektâş'ın Anadolu'ya geliş tarihiyle ilgili yaklaşık bir fikir vermektedir.[24]

Bazı tarihi kaynaklar onu I. Murat (1362-1389)[25] bazıları ise Orhan (1326-1362) devri ulemâsı arasında zikretmektedirler.[26] Bu bilgilerin, Hacı Bektâş Velî'nin Yeniçeri Ocağı ile irtibatını sağlamak ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda hisse sahibi kılmak isteyenlerce ortaya atılmış tarihî gerçekliği henüz ispatlanmamış iddialar olarak görülmeli[27] ve Aşıkpaşazâde'nin; "*Her kim ki Hacı Bektâş, Osmanlı Hânedânından birisi ile konuştu derse yalandır.*"[28] şeklindeki ifadelerine itibar edilmelidir.

Vilâyetnâme'de Hacı Bektâş Velî'nin Anadolu'ya gelmeden önceki irşâd misyonuna dikkat çekilirken, kâfirlerin İslâmlaşması için çalıştığından bahsedilir ve buna dair pek çok menkabe zikredilir. Bu menkabelerde bizzat Ahmed-i Yesevî tarafından bu misyonla görevlendirilmesine dair vurgu, onun Anadolu'ya geliş gerekçesine de ışık tutmaktadır. Hacı Bektâş Velî'yi Anadolu'ya iten gerekçenin inanç ve irşâd boyutuna da işaret eden bu menkabeler, diğer vilâyetnâmeler-

23. *Âşıkpapaşaoğlu Tarihi*, haz. Nihal Atsız, Ankara, 1985, s. 195.
24. Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, s. 63
25. Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye*, thk. Ahmed Suphi Furat, İstanbul 1405/1985, ss. 14-20.
26. Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr*, İstanbul 1277/1860, V, 52; Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Târihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye)*, haz. Cem Zorlu, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 215; Şemseddîn Sâmî, "Bektaş", *Kāmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1316/1898, II, 1332; Rıfkı, *Bektâşî Sırrı*, I, 118.
27. Fığlalı, *a.g.e.* s. 140-141.
28. Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 204.

de de benzer versiyonlarla aktarılır. Bektâşî nefeslerinde de, Hacı Bektâş Velî, Rûmeli'yi feth ve irşâd eden biri olarak takdim edilir. Bu durum gösteriyor ki, yeni coğrafyada (Anadolu) yaşanan problemleri çözmeye yönelik yeni bir model veya dünya görüşüne ihtiyaç vardır ve Hacı Bektâş Velî de bu ihtiyacı karşılayacak bir misyonla Anadolu'ya gelmiş veya gönderilmiş dervişlerden biridir.

ANADOLU'DA İRTİBATLI OLDUĞU ÇEVRELER

Vilâyetnâme'de, Hacı Bektâş Velî'nin Türkistan'dan Rûm ülkesine hareket edince önce hacca niyet edip, Necef üzerinden Mekke'ye varıp Kâbe'yi tavaf ettiği, sonra Medine, Halep, Elbistan, Kayseri güzergâhından Rûm ülkesine[29] yaklaşıp, Türkmenlerin bulunduğu Zülkadirli iline Bozok'tan girdiği yazılıdır.[30] Âşıkpaşazâde de bu seyri "Sivas'a, Sivas'tan Baba İlyas'a geldiler. Oradan Kırşehir'e, Kırşehir'den Kayseri'ye geldiler" şeklinde sürdürür.[31] Bu durumda Hacı Bektâş Velî'nin Anadolu'daki ilk uğrak yerleri muhtemelen Samsad, Kefersud-Adıyaman, Maraş ve Elbistan civarlarıdır.[32]

Vilâyetnâmelerde, Hacı Bektâş Velî'nin bu güzergahda çeşitli ziyâretlerde bulunduğu, erba'inler çıkardığı ve halkı irşâd edip muhiblerini çoğalttığından bahsedilmektedir.[33]

Hacı Bektâş Velî'den önce, Horasan ve Irak bölgelerinden buraya gelip yerleşen bir çok derviş bulunmaktadır. Bunlar arasında Anadolu'nun dinî-siyasî tarihinde önemli yer edinen şu üç önemli şahsiyet bulunmaktadır: Dede Garkın, Baba İlyas ve Baba İshak. Hacı Bektâş Velî'nin bu civarda faaliyetlerine tanık olduğu Baba İlyas ile olan münasebetleri ve faaliyetlerine tanıklığının onun öğretisini inşa etmede önemli olduğu söyleyebiliriz.

---

29. "Rûm" kelimesi memleket, bölge anlamında Roma İmparatorluğunun hâkimiyetini telmihan, bazen bütün Anadolu'ya, XV ve XVI. asırlarda ise daha küçük ve muayyen bir mıntıkaya delalet ediyordu. Bu coğrafî ıstılahın kullanılış yerlerini XIV. asır sonlarından itibaren kroniklerde Memleket-i Rûm, münhasıran Sivas, Tokat ve Amasya bölgesini işaret için kullanılmıştır. (Tayyib Gökbilgin, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", *Vakıflar Dergisi*, VI, (1965), s. 51)
30. *Vilâyetnâme*, s. 21-22. Sahîh Ahmed Dede, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Nişabur'dan yola çıktığında 27 yaşlarında olduğunu nakletmektedir. Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Târihi*, s. 188
31. Âşıkpaşazâde, *a.g.e.* s. 204
32. Sahîh Ahmed Dede onun uğraklarını şöyle sıralamaktadır: Bağdad, Mekke, Medine, Şam, Kudüs, Haleb, Ayıntab, Elbistan, Ashab-ı Kehf, Kayseri (Sahîh Ahmed Dede, *a.g.e.* s. 188-190).
33. *Vilâyetnâme*, s. 17-18.

Ocak, Hacı Bektâş Velî'nin, aşiretiyle birlikte Anadolu'ya geldiğinde burada yeni bir sûfî çevreye intisap etmiş olabileceğini söylemektedir. Bu çevre XIII. yüzyılda, önce Dede Garkın tarafından Anadolu'ya getirilen ve daha sonra da halîfesi Baba İlyas-ı Horasânî tarafından bugünkü Amasya yakınlarında bulunan İlyas Köyü (eski adıyla Çat Köyü)'nde kurulan zâviye ile temsil olunan Tâcu'l-Ârifin Ebü'l-Vefâ el-Bağdadî (ö. 501/1107)'yenisbet edilen Vefâîlik tarîkati çevresidir.[34]

Ocak, Hacı Bektâş Velî'nin Anadolu'ya geldikten sonra Vefâi olduğunu, ayrıca Vefâîliğin de tıpkı Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi "heterodoks" bir tarîkat olarak algılanması gerektiği söylemektedir ki[35] bu, onun öteden beri Hacı Bektâş Velî'yi hererodoks bir derviş gösterme gayretine dayanak oluşturmak için ortaya attığı bir iddiadır. Ayrıca Vefâî silsilesini doğrudan Kalenderîlik ya da Haydarîliğe bağlamamıza neden olabilecek bir kanıt da bulunmamaktadır.

Yine Hacı Bektâş'ın Anadolu'ya geldikten sonra Vefâîliğe girdiği, Bektaşiyye'nin de Vefâiyye'nin bir kolu olduğunu söylemeye yetecek veriler bulunmamaktadır. Bu hususta mevcut bilgilerden hareketle ancak Hacı Bektâş'ın Vefâî neş'esinden haberder olduğu veya bu çevreyle ilişki içerisinde bulunduğu söylenebilir.

BABA İLYAS İLE İLİŞKİSİ VE İSYANA KARŞI TAVRI

Baba İlyas[36] çok muhtemel olarak, Moğol istîlâsı sırasında Harezmşahlar devletinin yıkılışını takiben Anadolu'ya sığınarak Selçuklu Sultanı I. Alaaddîn Keykubâd'ın emrine girmiş[37] bulunan Harezmli bir Türkmen şeyhidir.[38] Bâyezid Ktp., nr. 3633'de bulunan *Garibnâme*[39] adlı eserde Âşık Paşa'nın, Hemedân'lı olduğu kayıtlıdır. Bu açıdan Âşık Paşa'nın büyük babası olan Baba İlyas'ın da aslen Hemedân'lı olduğu söylenebilir.[40]

---

34. A. Yaşar Ocak, "Hacı Bektâş-ı Velî", *DİA*, XIV, XIV, 456; a.g.mlf., *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK Yay., Ankara, 1992, s. 64.
35. Bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 64.
36. Tam adı Ebu'l-Baka Şeyh Baba İlyas b. Ali el-Horasanî'dir.
37. Claude Cahen, "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri", trc. İ. Kayaoğlu, *AÜİFD*, XVIII, (1970), s. 197.
38. Mecdî onun Horasanlı olup Cengiz fitnesinde Rûm'a gelerek Amasya yakınında bir yere yerleştiğini aktarır. (Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'mâniyye ve Zeyilleri Hadâiku'ş-Şakâik*, nşr. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989, s. 22).
39. Bkz. Aşık Paşa-yı Veli, *Garipname*, çev. B. Noyan, Ankara 1998.
40. Noyan, *a.g.e.* s. 500. Aksüt'ün değerlendirmelerine göre; Baba İlyas adlandırmasının ilk bölümü olan "Baba", onun göçebe topluluktaki yerini, "İlyas" ise, hangi göçebe topluluğun üyesi ya da temsilcisi olduğunu belirtmektedir. Buna göre Baba İlyas, "İl-

İsyandan ve ayrıca Baba İlyas'tan bahseden kaynakların hiç birinde, onun Anadolu'ya göç etmeden önceki hayatı hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Sadece Elvan Çelebi, şeyhin Anadolu'ya nasıl geldiği ve Amasya'ya nasıl yerleştiği hususunda biraz bilgi vermektedir.[41]

Hacı Bektâş Velî'nin Babaîler ayaklanması zamanında yaşamış ve Baba İlyas'la aynı çevreden gelmiş olması genelde söylenmekle birlikte, onun Baba İlyas'la ilişkisi her iki şahsın da Horasanlı olmasından ileri gitmemektedir. Nitekim *Vilâyetnâme*'de Baba İlyas ile ilgili hiç bir ifade ve kayda rastlanmadığı gibi[42] Âşıkpaşazâde de Hacı Bektâş Velî'nin, kardeşi Menteş'le birlikte Baba İlyası ziyâret ettiğini belirtirken, dolaylı da olsa ona intisabından bahsetmemekte[43], yine Baba İlyas'ın halîfelerinden bahsederken[44] onlar arasında Hacı Bektâş Velî'yi anmamaktadır. *Menâkıbu'l-Ârifin*'de onun Baba İlyas'ın "ileri gelen halîfesi" olduğu kaydedilir.[45] Eflâkî'nin Babaîler kadar, Ahîlere ve Bektâşîlere karşı tavrının olumsuz olduğu bir gerçektir. Böyle olunca onun Hacı Bektâş Velî'yi Baba İlyas'ın öz halîfesi olarak göstermesi, hiçbir tarihî değer taşımamaktadır. Kısaca bu iki şahıs arasındaki ilişki, tarîkat anlamında bir mensûbiyetin değil, bir hemşehrilik ve fikirdaşlığın belirtisi olabilir. Burada Baba İlyas'la tarîkat anlamında bir beraberlik arz etmemekle beraber, uzlaşma halinde oldukları ve bir çok konunun onları dayanışmaya sevk ettiğini de söyleyebiliriz.

Kaynaklarda Hacı Bektâş Velî'nin bu bölgedeki faaliyetleri ve ayrılış gerekçesine dair bir tarih belirlemek mümkün olmamakla beraber, onun bu bölgede Babaîler İsyanı arefesine kadar kaldığı söylenebilir.

Âşıkpaşazâde, Hacı Bektâş Velî'den bahsederken, onun Anadolu'ya geldiğinde yerleştiği bölgelerdeki faaliyetlerini atlayarak doğrudan Baba İlyas'a uğradığından bahseder ve şu bilgileri verir:

---

yas adlı Türkmen topluluğunun babası" anlamında bir adlandırmadır. İlyas topluluğu, Eymür boyunun obalarındandır.Obanın Malatya İli Arguvan İlçesi Eymür Köyü'ne ait olduğu, Osmanlı tahrir defterlerinde "İlyas Eymürü "Eymür İlyaslu" biçimlerinde açık olarak ifade edilmiştir. (Hamza Aksüt, "Baba Resul Olayının İki Önderinin Kimlikleri", *HBVAD*, 25 (Bahar 2003), s. 152-153;

41. Aşıkpaşazâde'ye göre Baba İlyas Anadolu'ya Ertuğrul ile gelmiştir. (Âşıkpaşazâde, Ahmed b. Yahya, *Âşıkpaşazâde Târihi (Tevârih-i Âl-i Osman)*, nşr. Âli Beğ, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332/1913, s. 199). Cahen, I. Alaaddîn Keykubâd'ın oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından zehirlendikten sonra Baba İlyas'ın mürîdleriyle Amasya, Diyarbekir, Antalya, Konya taraflarında mücâdele ettiğini nakletmektedir. (Claude Cahen, "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri", trc. İ. Kayaoğlu, *AÜİFD*, XVIII, (1970), s. 197).
42. Coşan, *Makâlât*, s. XXXII
43. Bkz. Âşıkpaşazâde, *a.g.e.* s. 204.
44. Âşıkpaşazâde, *a.g.e.* s. 199.
45. Ahmed Eflâkî, *Ârifler in Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, MEB Yay., İstanbul 1989, I, 411.

"Hacı Bektâş'ın Anadolu'ya gelmesini beyan edeyim.Bu Hacı Bektâş, Horasan'dan kalktı. Bir kardeşi vardı, Menteş derlerdi. Birlikte kalktılar. Anadolu'ya gelmeye heves ettiler. O zamanda Baba İlyas gelmiş, Anadolu'da oturur olmuştu. Meğer onu görmek isteğiyle gelmişler. Onun dahi hikâyesi çoktur. Hacı Bektâş kardeşiyle Sivas'a, Sivas'tan Baba İlyas'a geldiler. Oradan Kırşehir'e, Kırşehir'den Kayseri'ye geldiler. Hacı Bektâş kardeşini Kayseri'den gönderdi. Vardı Sivas'a çıktı. Oraya varınca eceli yetişti onu şehit ettiler..."[46]

Âşıkpaşazâde sadece *"onu görmek isteğiyle gelmişler"* deyip detaya girmemeklebizim için Hacı Bektâş Velî'nin Baba İlyas'la buluşma gerekçesine ve belki de onun neden Sulucakaraöyük'e yöneldiğine dair ışık tutacak önemli bir ayrıntıyı atlamıştır. Diğer taraftan o, Hacı Bektâş Velî'nin Anadolu'ya gelişinde Baba İlyas'a uğradığını söylemesine rağmen, *Vilâyetnâme*'de bu buluşmadan bahsedilmez (*Vilâyetnâme* Baba İlyas'ın isminden hiç bahsetmez) ve onun doğrudan Sulucakaraöyük'e yerleştiği bilgisi yer alır.

Hacı Bektâş Velî'nin isyân arafesinde Baba İlyas'a uğradığında kaynaklar ittifak halindedirler. Ancak bu iki şahsın buluşma esnasında neler görüştükleri, Hacı Bektâş Velî'nin onun yanında kalıp isyâna neden katılmadığı ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Kanaatimize göre Hacı Bektâş Velî, Baba İlyas'a gitmeden önce Baba İshak'ın Baba İlyas'ın halîfesi sıfatıyla bulunmuş olduğu yörelerdeki faaliyetlerine ve eylem hazırlığına şâhit olmuştur. Böylece isyân arafesinde oluşan tabloyu tesbit edip buradan ayrılarak Baba İlyas'a gitmiştir. Baba İlyas'la buluştuklarında da bu hususu görüşmüş, fikir teatisinde bulunmuş olmalıdırlar. Baba İlyas'ın Baba İshak'a haber göndererek bulunduğu bölgeye gelmemesi, fitneye sebebiyet verecek davranışlarda bulunmaması için ona uyarıda bulunmasının[47], bu görüşmeden sonra gerçekleştiği düşünülebilir. Âşıkpaşazâde'nin *"Meğer onu görmek isteğiyle gelmişler."* deyip detayına girmediği hususun gerekçesi kanaatimize göre bu olabilir.

Hacı Bektâş Velî, Baba İlyas'tan ayrılarak Kayseri ya da Eskişehir dolaylarına hareket etmiştir. *Vilâyetnâme*'de bu bölgede Karaca Ahmed'in gözcülüğünde Rûm erenlerinin iştirak ettiği bir toplantının yapılmakta olduğu belirtilir[48], ancak toplantının gerekçesine değinilmez. Öyle anlaşılıyor ki bu yörelerde gelip yerleşmiş olan Rûm erenlerinin bir takım sıkıntıları vardır ve isyan arefesinde bunları halletmek, belki de isyana katılıp katılmama konusunda karar almak için bir araya gelinmiştir.

---

46. Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 204.
47. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye*, haz. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara, 1995, s. 48 vd.
48. *Vilâyetnâme*, s. 18.

Rûm Erenlerinin Hacı Bektâş Velî ve yanındakileri hiç de dostça karşılanmadıkları *Vilâyetnâme*'de şöyle ifade ediliyor: "Rûm erenlerinin gözcüsü Karaca Ahmed; halîfelerinden Diyâr-ı Rûm'a Irak'tan gelmiş bulunan Hacı Doğrul'u doğan donuna sokar ve Güvercin donuna bürünüp, Sulucakaraöyük'e konan Hacı Bektâş Velî ile karşılaşmaya gönderirler."[49]

Vilâyetnâme de, Babalar isyânından bahsetmemekte, Rûm erenlerinin karşı çıkışlarını bu sebebe bağlamaktadır. Kanaatimize göre Rûm erenlerinin Hacı Bektâş Velî henüz bu bölgeye gelmeden önce bir araya toplanmaları, söz konusu dönemde ağırlaşan şartlar yanında, yaşadıkları sıkıntının çözülmesi için bu vasatı fırsat bilip soydaşlarıyla Selçuklu yönetimine karşı isyâna katılma isteğinden de doğmuş olabilir.

Sonuçta Hacı Bektâş Velî, karizmatik vasfı ve bu noktada Anadolu toplumu adına ortaya koyduğu uzlaşı ile ulusal bütünlüğün ve dayanışmanın korunması için gayret etmiş, isyana katılmayarak bütünlüğün ve dayanışmanın devamını sağlayacak öğretisini kendi özgün paradigması ile şekillendirmiştir.

HALİFELERİ

XIII. yüzyıl, Anadolu'da Hacı Bektâş Velî merkezli düşüncenin etkinlik gösterdiği ve hoşgörü söyleminin aktif nitelik kazandığı dönemdir. Hacı Bektâş Velî önderliğinde Anadolu'ya taşınan bu söylem, burada yurt, ocak tutmuş gönül erbabının himmetleriyle kök salmıştır. XIII. yüzyılda tarihî kimliğini Hacı Bektâş Velî ile ifade eden bu düşünce geleneği, Hacı Bektâş Velî ile beraber hareket eden onlarca tarihî kişilikle temsil edilmiştir. *Hacı Bektâş Velî Vilâyetnâmesi*'nde adı geçen Tapduk Emre, Yunus Emre, Karadonlu Can Baba, Sarı Saltık, Ahî Evren, Karaca Ahmed Sultan, Kolu Açık Hacım Sultan, Seyyid Cemâl Sultan gibi birçok Türkmen dedesi Anadolu'nun hatta Balkanların dört bir yanında bu felsefenin temellenmesini sağlamışlardır.[50]

Vilâyetnâme, Hacı Bektâş Velî'nin halîfelerinin sayısını, üçyüz altmış tanesi her zaman yanında duran otuz altı bin kişi olarak vermektedir.[51] Hiç şüphesiz

---

49. *Vilâyetnâme*, 18-19. Bu menkabe ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Martin Van Bruinnes, "Hacı Bektâş, Şah Mina Sahib Sultan Sahak ve Yürüyen Duvarla İlgili Söylenceler", *Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevilik*, çev. K. Bozkurt, İstanbul 1997, ss. 163-179; Ertuğrul Danık, "Alevi ve Bektaşi Mitolojisinde Aslana Binenler, Yılanı Kamçı Yapanlar ve Duvar Yürütenler", *Alevilik*, haz. İ. Engin-H. Engin, İstanbul 2004, ss. 101-119.
50. Coşkun Kökel, "Güvenç Abdal Ocağı Üzerine Bir Değerlendirme", *HBVAD*, 35 (2005), s. 47-48.
51. *Vilâyetnâme*, s. 79.

bu rakam bir mübalağa olmaktan öteye gidemez; fakat eserde geçen bazı isimler en azından bunlardan bir kısmının Hacı Bektâş Velî'ye bizzat halîfe olduklarını gösterecek niteliktedir.

Yine *Vilâyetnâme*'de, Hacı Bektâş Velî'nin Sulucakaraöyük'e yerleştikten sonra ününün yayıldığı, her taraftan ziyâretine gelenlerin olduğu, bunlardan bazılarının halîfelik alıp değişik yerlere gittikleri ve oralarda mürîd edinip halkı irşâd ettikleri anlatılmakta ve bunlar arasında özellikle Bektâşîlik tarihinde önemli yerleri olan şu halîfelerden bahsedilmektedir: Seyyid Cemâl Sultan, Saru İsmail Sultan, Kolu Açık Hacım Sultan, Rasûl Baba Sultan, Pîr Ebî (Pîrab) Sultan, Huy Ata, Kara Donlu Can Baba, İbrahim Hacı, Bostancı Bahaeddin. İsmini saydıklarımızdan başka *Vilâyetnâme*'de Hacı Bektâş Velî'nin halîfesi olarak zikredilen başka birçok şahıs da yer almakta, ancak bunların Hacı Bektâş Velî ile doğrudan ilişkileri hususunda tarihî bakımdan münasebet kurmanın mümkün olmadığı görülmektedir.[52]

Hacı Bektâş Velî, Sulucakaraöyük'te bir Türkmen şeyhi olarak bir yandan kendi cemaati içinde mürşidlik görevini sürdürürken diğer taraftan da bugünkü Ürgüp yöresindeki Hıristiyanlarla sıkı ilişkiler geliştirip onların ihtidasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca Şamanist Moğollar'ın da Müslümanlığı kabul etmeleri için yoğun faaliyet göstermiş bu amaçla halîfelerini Anadolu ve Balkanların dört bir köşesine yollamıştır. Hacı Bektâş Velî'nin ayakta kalan hatırası *Vilâyetnâme*'nin değindiği bu takipçileri tarafından yaşatılmıştır.[53]

Hacı Bektâş Velî ile şeyh-halîfe ilişkisi kurmak bakımından güçlü verilere sahip olmasak da *Vilâyetnâme*'nin bahsettiği halîfeler için biçilen başlıca misyonun İslâmı tebliğ olduğu dikkate alındığında, velîlikle gaziliği esrarlı biçimde kaynaştıran Hacı Bektâş Velî'nin öğretisinin Anadolu'dan Balkanlara hatta Mısır'a kadar uzanan coğrafyada yayılmasının hangi nedene dayandığını da görmüş oluyoruz.

Anadolu ve Balkanlar'daki 'çerağ'ları olan şeyh ve dervişlerin temsil ettiği manevî ve sosyal değerler sayesinde onun öğretisi, Türk kültürünün yayılmasında çok önemli bir rol oynarken, bu kentli veya kırsal kökenli dervişler, hoşgörüleriyle, coşkulu İslâm anlayışlarıyla gayrimüslimlerin İslâmı kabul etmesini de kolaylaştırmışlardır. Ya da en azından, dinî olduğu kadar sosyal amaçlı birliktelikler sağlayarak, karşılıklı saygı içinde yakın ilişkilerle bir arada yaşamayı sağlamışlardır. Fetih ordularının manevî ve sosyal kolu olan bu sûfîler,

---

52. Bedri Noyan, kendisinde bulunan bir yazma *Vilâyetnâme* nüshasında; Seyyid Cemâleddîn, Resûl Baba, Pîrab Sultan, Seyyid Recep Baba, Sarı Kadı, Ali Baba, Bahâeddin, Yahya Paşa, Atlaspûş, Dost Hüdâ isimleri kaydedildikten sonra söz uzamasın diye bu isimlerin icmâl üzere kısa tutulduğunun kaydedildiğini nakletmektedir. Bkz. Bedri Noyan, *Bektâşîlik Alevilik Nedir?*, Ant/Can Yay., İstanbul 1995, s. 528.

53. Ahmet T. Karamustafa, "Kalenderler, Abdallar, Hayderiler: 16. Yüzyılda Bektâşîliğin Oluşumu", çev. Derya Öcal, *HBVD*, 11 (1999), s. 62.

hem "gazi"dirler hem de son derece hoşgörülü, dogmatizimden uzak insanlardır. Sadece Anadolu'da değil, Balkanlarda da Türk kültürünün Hristiyan toplulukları etkilemesinde Hacı Bektâş Velî bağlılarının büyük rolü inkâr edilemez. Balkanlarda İslâmî misyonerlik hareketini Bektâşî dervişlerinin başlatmış olması, buralarda diğer Sünnî tarîkatlara göre Bektâşîlik'in daha bir yaygın ve kurumlaşmış olmasını da sağlamıştır.[54]

Bu sayede onun önderlik ettiği idealleri, dünya görüşü ve inançları, gelenek ve görenekleri, bir "öğreti"şeklinde bütünleştiren kitle her zaman var olmuştur.

Sonuç olarak XIII. yüzyılda yaşayan ve başlangıçta, bu yüzyılda pek çok rastlanan diğer kerâmet erbabı arasında, ancak herhangi biri olan münzevi bir velî olarak görülse de, öbürleri unutulup giderken, Hacı Bektâş Velî'nin adı ve öğretisi halife ve muhibleri tarafından tarihî bir gerçeklik olarak günümüze kadar ulaştırılmıştır.

POST-NİŞÎNLERİ

Hacı Bektâş Velî'nin halifeleri hakkında kaynaklarda yeterli ve tutarlı bilgiler yer almadığı gibi onun ölümünden sonra tekkesinde post-nişîn olanlar hakkındaki rivâyetlerde de tutarlılık yoktur.

Âşıkpaşazâde'ye göre Bektâşî geleneği ve tarîkat silsilesinin başı Hatun Ana'dır. Ancak bir kadının tarîkat silsilesinde yer alması tarîkat geleneği açısından kabul edilmediğinden, Âşıkpaşazâde'nin bu beyanlarını doğru olarak kabul etmek zordur.

Vilâyetnâme'deonun en sevdiği halîfelerinden Saru İsmail'e yaptığı vasiyetinde, kendisinden sonra Fatıma Ana oğlu Hızır Lâle Cüvân'ın, ondan sonra oğlu Mürsel Bâlî ve sonra da Yusuf Bâlî'nin yerine geçmesini bildirdiği rivâyet edilir.[55] Fakat *Vilâyetnâme*'de Hacı Bektâş Velî'nin postnişîn veya baş halîfesi yani onun yerini alan kişi hakkındaki bilgiler çelişiktir. Bir yerde, posta geçen kişinin Kadıncık Ana oğullarından Habîb Emirci[56] olduğu söylenirken, bir başka yerde de postnişîn olarak yine Kadıncık Ana'nın diğer oğlu Hızır Lâle[57] gös-

54. Mehmet İbrahim, "Eski Yugoslavya Sınırları Dahilinde Tarîkat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi", *Vakıflar Dergisi*, XXIV, 1994, s. 297
55. *Vilâyetnâme*, s. 88.
56. Noyan, kendinde bulunan bazı *Vilâyetnâme* nüshalarında Hünkâr vefat ettikten sonra Habîb'in seccadeye otuduğunun kayıtlı olduğunu bir nüshada ise Habîb Emircem isminin geçtiğini ve bu kişinin, Emirci, Emircem diye Vilâyetnâmeler'de geçen Emircem Sultan olabileceğini söylemektedir. (Noyan, *a.g.e.* s. 529-530).
57. *Vilâyetnâme*, s. 88.

terilmektedir. Bu arada *Vilâyetnâme*'de Hacı Bektâş Velî hayatta iken Kadıncık Ana'nın oğullarından Mahmûd'un vefat ettiği, Habîb'le Hızır Lâle'nin hayatta kaldıkları söylenirken[58] *Mir'âtu'l-Makāsıd* ve *Bektâşî Sırrı*'nda Mahmûd ile Habîb'in Hünkâr hayatta iken vefât ettikleri nakledilmektedir.[59]

Vilâyetnâme'de Yusuf Bali'den sonra postnişîn olanların isimleri yazılı değildir.[60] Daha sonraki eserlerde Hacı Bektâş Velî'den sonra tekkede postnişîn olanların listesi birbirinden kısmen farklı olarak Balım Sultan'a kadar şu sıralamalarla verilmiştir:

"Hacı Bektâş Velî, Hızır Balı Sultan (İdris Hoca'nın oğlu), Rasûl Bâlî Sultan (Hızır Bâlî'nin oğlu), Yusuf Bâlî (Rasûl Bâlî'nin oğlu), Mürsel Baba Sultan (Yusuf Bâlî'nin oğlu), Balım Sultan (Mürsel Baba'nın oğlu)..."[61]

"Hacı Bektâş Velî, Hızır Lâle Sultan, Mürsel Balı Sultan, Balım Sultan..."[62]

"Hacı Bektâş Velî, Sarı İsmail Sultan, Hızır Lâle Balı Sultan, Mürsel Balı Sultan, Yûsuf Balı Sultan, Rasûl Balı Sultan, Balım Sultan..."

"Hacı Bektâş Velî, Seyyid Ali Sultan (Timurtaş b. Hacı Bektâş), Rasûl Bâlî (Seyyid Ali Sultan'nın oğlu), Mürsel Bali (Seyyid Ali Sultan'nın oğlu), Balım Sultan (Mürsel Baba'nın oğlu)..."[63]

Balım Sultan'ın 922/1516 tarihinde vefatından sonra dergâhda bir çok halîfe ve derviş kalmış ise de, Rasûl Balî'nin oğlu Mahmûd Çelebi'nin oğlu Hudâdâd Çelebi ile Kalender Çelebi (Mürsel Bali'nin oğlu) arasında başlayan post kavgaları[64] sebebiyle Çelebiler, Mürselli ve Hudâdâdlı diye iki kola ayrılmışlardır[65]. Balım Sultan'ın vefatını müteakip dergâh'ın Çelebi postu, Mürselli koluna tahsis edilmiş olmasına karşın[66], zaman zaman Hudâdâdlı koluna mensup olanlar da Çelebi postuna oturmuş, bu durum iki kol arasında çekişme ve münazaaların artmasına yol açmış, hatta bu konuda, Padişah ferman ve berâtları neşredilmiştir.[67]

---

58. *Vilâyetnâme*, s. 64.
59. Rif'at, *Mir'âtu'l-Makāsıd*, s. 184; Rıfkı, *Bektâşî Sırrı*, II, 10.
60. Gölpınarlı buradan hareketle, *Vilâyetnâme*'nin Yusuf Bali'den sonra menkabeler toplanarak kaleme alındığını söylemiştir. Gölpınarlı, *Vilâyetnâme*, s. XXIX.
61. Rif'at, *a.g.e.* s. 182; Rıfkı, *a.g.e.* II, 11; Ahmed Sâfî, *Sefîne-i Sâfî*, Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arş. Nr. 2096, III, 301.
62. Baki Yaşa Altınok, "Hacı Bektâş Velî Hakkında Yazılmış Bir Menâkıbnâme ve Bu Menâkıbnâmede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları", *HBVAD*, 27 (Güz 2003), s. 179.
63. Çelebi A. Cemâleddîn, *Bektâşî Sırrı Nâm RisâleyeMüdafaâ*, 1328/1910, s. 36-37.
64. Rıfkı, *Bektâşî Sırrı*, II, 17, 115. Ayrıca bkz. Noyan, *a.g.e.* s. 51.
65. Rıfkı, *Mukabele*, s. 47, 51-52.
66. Rıfkı, *Mukabele*, s. 51-52
67. Müfid Yüksel, *Bektaşîlik ve Mehmed Ali Hilmî Dedebaba*, İstanbul 2002, s. 221-222. Padişah tarafından verilen bu ferman ve berâtlar için bkz. Çelebi A. Cemâleddîn, *a.g.e.* s. 48 vd.

Çelebiler arasında zuhûr eden rekabet ve dışardan vukû bulan müdaheleler nedeniyle, mücerred babalar otuz altı sene Hacı Bektâş Dergâhı'nda posta oturamamıştır.[68] Böylece dergâh 958/1551 senesine kadar bir fetret dönemi geçirmiştir. 1551'de dergâhtaki faaliyetler Kanûnî Sultan Süleyman'ın mücerred babalardan Sersem Ali Baba'yı post-nişînliğine atamasıyla tekrar başlamışsa da, Çelebilerin postu ve dergâhı ele geçirme çabaları mücerred (Babagân) kolu ile aralarında kavgaların artmasına sebebiyet vermiş, Bektâşîlik, Çelebiler ve Babagân kolu diye temelde ikiye ayrılmıştır.[69] Neticede devlet, Hacı Bektâş Tekkesi'nin diğer tekkeler üzerine otoritesini tanımış, şeyh atamaları bu merkez tekkenin teklifi ile İstanbul tarafından yapılmıştır.[70] İki grup arasında post kavgasından başka bir şey olmayan bu ayrılık ve çekişmeler, daha sonraki dönemlerde artarak devam etmiştir.

ESERLERİ

Hacı Bektâş Velî'nin gerek tasavvufî kimliği gerekse öğretisinin Sünnî anlayışın içinde mi yoksa dışında mı şeklindeki tartışmalar, ona nisbet edilen eserlerin mevsukiyetiyle doğrudan alâkalıdır. Bu eserler onun gerçek tarihî kişiliği ile Bektâşîlerin inançlarında yaşayan kişiliğini mukayese imkânı vermesi bakımından fevkalade önemlidir ve bu hususu çözmeden ne Hacı Bektâş Velî'yi tanımak ne de Bektâşîliği anlamak mümkündür.

Bugün itibariyle Hacı Bektâş Velî'ye nisbeti tartışmalı olsa da, *Makâlât*, *Şerh-iBesmele*, *Kitâbu'l-Fevâid*, *Şathiyye*, *FatihaSûresiTefsîri*, *Makâlât-ı Gaybiyyeve Kelimât-ı 'Ayniyye*, *Hurde-nâme*, *Üssü'l-Hakîka* gibi eserler onun görüşlerini yansıtan eserler olarak düşünülmüş ve bunların ona aidiyeti hususunda akademik çalışmalar da yapılmıştır.

Bu eserlerin kiminin kayıp, kiminin de Hacı Bektâş Velî'ye aidiyetinin münakaşalı olması, Hacı Bektâş Velî'yi tanıma adına şimdilik en sağlam kaynağın *Makâlât* olduğu söylenebilir. *Makâlât* dışındaki eserlerin Hacı Bektâş Velî'ye aidiyeti, şimdilik kesinlik kazanmamış olsa bile, ona nisbet edilmiş olmalarının, eserlerin yazıldığı dönem itibariyle onun düşünce yapısının hangi bağlamda değerlendirildiğine dair bir fikir örgüsü oluşturması bakımından önemlidir.

---

68. Rif'at, *a.g.e.* s. 189. Sersem Ali Baba'dan sonraki mücerred babalar silsile için bkz. Rif'at, *Mirâtu'l-Makāsıd,* s. 187-188; Rıfkı, *a.g.e.* II, 17-18, 121; Noyan, *a.g.e.* s. 52-53.
69. Rıfkı, *Bektâşî Sırrı*, II, 29; Abdulbaki Gölpınarlı, "Kızılbaş", *İA*, IV, 794.
70. Faroqhi, "Çatışma Uzlaşma ve Uzun Dönemli Bektâşî Düzeni ve Osmanlı Devleti 16.-17. yy", çev. Derya Öcal, *HBVAD*, 12 (1999), s. 154.

Makālât ve Hacı Bektâş Velî'ye Aidiyeti

Hacı Bektâş Velî'ye nisbeti bazılarınca tartışılabilir olsa da *Makâlât* onun en yaygın ve tanınmış eseridir. Bu eserin Hacı Bektâş Velî'ye aidiyeti konusunda ilk ciddi tezi ileri süren Köprülü'dür. O, son asırlarda istinsah edilmiş muhtelif yazmalarına tesadüf edilen bu matbu küçük risâlenin önceleri XV. hatta XVI. asırda tertib ve Hacı Bektâş Velî'ye isnâd olunduğunun zannedildiğini, ancak XV. yüzyıl sûfî şairlerinden Hatipoğlu adında bir Osmanlı şairinin, 812/1409'de yazdığı Türkçe manzûm bir *Makâlât* tercümesine rastladığını söylemektedir. Köprülü, Hacı Bektâş Velî hakkında çok saygılı bir ifade kullanan mütercimin, "Hacı Bektâş Velî'nin bu eseri Arapça yazdığını ve kendisinin de bunu tercüme ederek yaymaya çalıştığı" şeklindeki ifadelerden hareketle bunun, *Makâlât*'ın Hacı Bektâş Velî'ye aidiyetini kesinlikle ispat ettiğini belirtmektedir.[71]

Makālât'ınıki Arapça mensûr yazma nüshası ile birçok Türkçe mensûr nüshasını tespit eden Coşan, Arapça aslı ile manzûm ve mensûr tercümelerinin metinlerini ana nüshaya en yakınını bulma maksadıyla hazırlayarak tenkidli neşrini yapmıştır. Coşan'ın tespitleriyle birlikte, Köprülü'nün *Makâlât*'la ilgili "ipucu" bilgileri açığa kavuşturulmuş ve *Makâlât* günümüz araştırıcısı için, Bektâşîlik konusunun temel eseri olarak kullanılması zorunlu bir kaynak haline getirilmiştir.[72]

Bu kitap, Bektâşîler tarfından *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş Velî* ve *Vilâyetnâme*'ye nisbetle "Küçük Vilâyetnâme" diye anılmıştır.[73] Ahmed Rıfkı; "Hacı Bektâş Velî'nin *Vilâyetnâme* isminde bir te'lîfi bulunduğu mâlumdur. Bu te'lîfin Kütüphâne-i Umûmî'de nr. 646'de mevcut bir bir nüshanın en başında bir dava şehâdeti için verilen şerhiyyâttan 750/1349 tarihinde yazıldığı anlaşılmaktadır."[74] dedikten sonra söz konusu eserden bazı metinler aktarmaktadır ki, bu metinlerin *Makâlât*'a ait olduğu açıktır. Bu da eserin, *Vilâyetnâme* adıyla da anıldığı ve bu adla istinsah edildiğini göstermektedir.

Hacı Bektâş Velî'nin aslı bugün ortada bulunmayan "*Makâlât*" adlı Arapça risâlesinin elimizde iki tercümesi vardır. Mensûr tercüme, *Bektâşî Vilâyetnâmesi*'nde Molla Sa'düddîn diye anılan ve şiirleri, çağdaşı Yunus Emre'nin şiirlerine

---

71. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. M. Akkuş, A.Yılmaz, İstanbul 2006, I, 493; M. Fuad Köprülü, "Bektâşîliğin Menşe'leri", *Türk Yurdu*, II/8 (1341/1925), s. 138.
72. Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, s. 16
73. Abdulbaki Gölpınarlı, "Bektâş, Hâcî", (Müellifin muhtemelen Ansiklopedi maddesi olarak hazırladığı bu metin, fotokopi halinde, İSAM Ktp., "Bektâşîlik" dosyasında bulunmaktadır). Birge'ye göre, *Küçük Vilâyetnâme*, Hacı Bektâş-ı Velî'nin "*Makâlât*"ıdır. *Büyük Vilâyetnâme* ise Hacı Bektâş Velî'nin menkıbelerinin bir derlemesidir (J. Kingsley Birge, *Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul 1991, s. 38, 1 dip. 1).
74. Rıfkı, *Bektâşî Sırrı*, I, 28.

karışan Said Emre'nindir. Manzûm tercüme ise 1409'da Hatiboğlu tarafından meydana getirilmiştir.[75] Manzûm ve mensûr *Makâlât*, Hacı Bektâş Velî hakkında kullanılan tavsiflere varıncaya dek, birbirinin aynıdır, aralarında fark yoktur. Mensûr *Makâlât*'ta; "Ol ârifler sultanı ve meşâyihler madeni Seyyid Sa'düddîn buyurur", (Mevlânâ Müzesi; A. Gölpınarlı Yaz. No 187, 20 safer 820'de yazılmış nüshadan 1087'de Mustafa b. Timur'un istinsah ettiği vr. 6b) "Ol ârifler Sultanı ve muhakkıklar serveri Seyyid Sa'düddîn lütfundan birkaç beyt buyurur" (vr. 15b) gibi sözlerin bulunması, kitabın mütercimininin Sa'düddîn olduğunda şüpheye düşürse de, o çağlarda, bir eseri istinsah edenin, metne böyle sözler katması, hatta sonraki şairlerden beyitler alması görüle geldiğinden, *Makâlât*'ın Hacı Bektâş Velî'ye aidiyetini, ondan sonra da halîfesi Hacım Sultan'a intisab eden Said Emre'nin Türkçeye çevirdiğini kabule engel değildir.[76]

Coşan, *Makâlât* içinde Molla Sa'düddîn'den üçüncü bir şahıs olarak hürmetle bahsedilip, bazı şiirlerinin de iktibas edilmesinden hareketle, bir yazarın kendisinden bu tarz bahsedemeyeceğini, dolayısıyla tercümeyi Sa'düddîn'in yaptığının kabul edilemeyeceğini söylemektedir. *Vilâyetnâme*'deki rivâyetin de, eserde Sa'düddîn adının bulunmasını yanlış manalandırmaktan doğmuş olabileceğini, bundan dolayı şimdilik, eldeki eserin Molla Sa'düddîn'in ilk tercümesinden faydalanan biri tarafından kendi zevkine göre ilâvelerde bulunmuş bir başka kişiye ait olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre *Makâlât*'ı Hatiboğlu'nun Arapçadan tercüme ettiği de kabul edilemez, çünkü onun eseri, mensûr tercümenin muhtevası karışmış olan nüshalar grubuna benzemektedir.[77]

Makâlât'ın ne zaman yazıldığına dair kesin bir tarih vermek şimdilik mümkün görünmemektedir. *Vilâyetnâme*'deki, Hacı Bektâş Velî'nin *Makâlât* adlı bir eserinin olduğu ve bunun Said adlı mürîdi tarafından nesren Türkçe'ye tercüme edildiğine dair ifadeler,[78] bu eserin hiç olmazsa XV. yüzyılda tanındığını gösterdiği gibi, 812/1409'da nazma çekilmesi ve bu tarihten daha eskiye ait mensûr tercümelerinin mevcudiyeti, eserin XIV. yüzyılda var olduğunun göstermektedir.[79] Hacı Bektâş Velî zamanına çok yaklaştırılabilen eserin gerek fi-

75. Gölpınarlı, "Bektâş", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1953, VI, 32-33; Hilmi Ziyâ, "Anadolu Tarihinde Dînî Rûhiyât Müşâhedeleri", "Hacı Bektâş Velî", *MihrabMecmûası*, 15-16 (1340/1924), s. 517. Manisa Ktp., nr. 1311'de kayıtlı olan "*Makâlât*"'ın manzûm nüshasının neşri için bkz. Hatiboğlu, *Bahrü'l-Hakāyık*, haz. İ. Hikmet Ertaylan, İstanbul 1960.

76. Gölpınarlı, "Bektâş, Hâcî", s. VII-VIII; a.g.mlf., *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1992, s. 204-207.

77. Coşan, *Makālât*, s. XLVIII-XLIX.

78. "*...Said'i kazandan çıkardılar. Said bundan sonra hoş bir hale büründü; Hünkâr'ın Makālât'ını Türkçeye çevirdi.*" (*Vilâyetnâme*, s. 61).

79. Coşan, *Makālât*, s. XLII.

lolojik[80] gerekse muhteva bakımından o devrin tasavvuf anlayışına uyması da ayrıca dikkate alınması gereken bir hususdur.[81]

Coşan, *Makālât*'ın muhtevasının Yesevî'ye ait *Fakrnâme* adlı eserle de ilgisine dikkat çekip, bu eserle *Makālât*'ın muhtevasının yer yer aynı denilecek kadar birbirine benzediğini,[82] bu benzerliklerden ötürü Hacı Bektâş Velî'nin Buhara'nın Yesevî rüzgârından esinlenmiş, aynı terbiyeyi almış, aynı bilgiyi, aynı an'aneyi devam ettirmiş olmasının *Makālât*'ın kime ait olduğu hususuna ışık tuttuğunu söylemektedir.[83]

Nişabur ve çevresinde yaşayan Kuşeyrî, Sülemî, Ahmed ve Muhammed Gazzalî vb. sûfîlerin bulundukları ortamda konuşulan dilin ağırlıklı olarak Arapça olmasından dolayı, aynı çevrede yaşamış olan Hacı Bektâş Velî'nin eserini de Arapça olarak kaleme almış olabileceği muhtemeldir.[84] Hacı Bektâş Velî'nin yaşadığı devirde Arapça bilenlerin, eserlerini Arapça yazmaları çok doğaldır. Bu durum dikkate alındığında ve tabii karşılandığında, eserin dilinin Arapça oluşu, onun Hacı Bektâş Velî'ye aidiyeti konusunda bir şüpheye mahal bırakmaz. Yazılan eserin diline bakarak, onu yazanın o dili kullanan kişinin kimliğine işaret ettiğini söylemek doğru değildir. Kültür tarihimizde bunun örnekleri sayılamayacak kadar çoktur.

Şimdilik mevcut verilerden hareketle diyebiliriz ki, *Makâlât*, Hacı Bektâş Velî'ye ait olup, önce Arapça ve mensûr olarak kaleme alınmış, daha sonra Türkçe manzûm tercümesi yapılmıştır.

Makālât'da yer alan "Hz. Hünkâr buyurdular" tarzındaki ifadelerden hareketle, bu eserin Hacı Bektâş Velî'ye nisbet edilmiş olabileceği şeklindeki de-

---

80. Köprülü, "*a.g.m.*", s. 138-139.
81. Coşan, *Makālât*, s. XLII.
82. *Makālât* ile *Fakrnâme* arasındaki benzerlikler için bkz. Abdurrahman Güzel, "Ahmed Yesevî'nin Fakr-nâme'si ile Hacı Bektâş Velî'nin Makâlâtı Arasındaki Benzerlikler", *Ahmed-i Yesevî, Hayatı-Eserleri-Tesirleri*, haz. M. Şeker, N. Yılmaz, İstanbul 1996, s. 335-374.
83. Coşan, *Makālât, s.* XLII.
84. Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi*, İstanbul 1990, s. 53. Gölpınarlı, 'Makālât', 'Maarif', ilâhî sohbetlere ve bu sohbetlerin zabtından meydana gelen kitaplara dendiği cihetle, eserdeki sözlerin, Hacı Bektâş Velî tarafından Türkçe söylendiğini, bunların zabtından meydana gelen kitabı Molla Sadüddin'in, zamanında ilmî dil olan Arapçaya çevirdiğini, sonra da gene onun tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş olabileceğini söylemektedir. Gölpınarlı, "Bektâş, Hâcî", s. VI. Bayram da, Anadolu Selçukluları zamanında Türkmen çevreleri çoğunlukla eserlerini Farsça olarak yazdıklarını, Hacı Bektâş Velî'nin de günümüze gelen risâlelerinin Farsça olduğunu bu bakımdan *Makālât*'ın aslının da Farsça olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre Hatiboğlu, eseri Farsçadan Türkçeye tercüme etmiş olmalıdır. Fakat eserin Farsçası günümüze kadar gelmemiştir. Arapçası da Türkçesinden meydana getirilmiş muhtasar bir tercümedir. Mikail Bayram, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Konya, 2003, s. 144-145, dip. 1.

ğerlendirmeleri de tutarlı bulmamaktayız. Öğretilerin sözlü olarak sunulması ve bu sunumların başkaları tarafından zapt edilip kayda geçirilmesi gelenek olarak pek tabiidir ve bir çok eser bu tarz konuşma metinleri tespit edilerek hazırlanmıştır.[85] Bu tür eserlerin söyleyeni ihmal edilerek aktarımda bulunanlara nisbet edilmesi doğru değildir. Yani bir çok eserin hazırlanmasında olduğu gibi onun düşünce ve öğretilerinin de kimi bağlılarınca toplanarak zaman içerisinde yazıya geçirilmiş olması normaldir.

Makālât'ın Hacı Bektâş Velî'nin ürünü olduğunu kesin gören Coşan, eserin kendi içinde bir bütünlüğü olduğunu, kesinlikle toplama olmadığını, "doğrudan yazarının kaleminden çıkmış" bir bütünlük gösterdiğini belirtir.[86] Coşan'ın bu yaklaşımını da ihtiyatla karşılayarak, eserin müstensihler tarafından tertip edilmiş olabileceğini düşünmenin daha doğru olacağını zannediyoruz. Söz konusu kayda geçirme işinde sözlü aktarımları zapt edenlerin veya sonradan bu eserleri istinsah edenlerin bu metinleri farklı dillerde hazırlamış olabileceğini düşünmemize de engel yoktur.

Ocak, bazı araştırmacıların Hacı Bektâş Velî'nin Sünnî olduğunu ortaya koymak için *Makālât*'ı ona nisbet ettiklerini iddia etmekte ve "*Makālât*'ın gerçekten Hacı Bektâş Velî tarafından yazıldığının henüz ispat edilememiş olduğunu söylemektedir. Ona göre isbat edilmiş olsa bile bu eser, mürîdlere basit seviyede tasavvufu öğretmek için yazılmış bir el kitabı olup, bu tip popüler mahiyette ve aşağı derecede mürîdler için yazılmış eserlerde, Türkiye'deki gibi, Sünnîliğin hâkim durumda olduğu bir orta çağ ülkesinde kolay kolay Sünnî İslâm'a muhalif şeylere rastlanamayacağını iddia etmektedir. Bu itibarla *Makālât*'a bakarak Hacı Bektâş Velî'nin heterodoks bir Türkmen babası değil, Sünnî bir mutasavvıf olduğunu ileri sürmek kesinlikle ikna edici değildir.[87]

Ocak'ın fikirlerine dayanak oluşturduğunu düşündüğümüz Mélikoff'da; *Makālât*'ı Hacı Bektâş Velî'ye mal eden görüşün göz ardı edilmemesi gerektiğini söylemesine rağmen, onun Hacı Bektâş Velî'ye ait olamayacağını bazı gerekçelerle kabul etmemektedir.[88]

Mélikoff'un ve Ocak gibi bazı araştırmacıların *Makālât*'ı Hacı Bektâş Velî'ye aidiyeti hususunda kuşku duymaları, kanaatimize göre bu şahısların,

---

85. Mélikoff'a göre de, "Makālât" deyişi, mürîdlerinin, en azından aralarında yazıyı bilenlerin, mürşid'in sözlerini yazmış olduklarını düşündürmektedir. Ahmed-i Yesevî ve Yunus Emre'ye ait sözler de bu yolla tespit edilmiştir. (Mélikoff, *a.g.e.* s. 105).
86. Coşan, *Makālât,* s. XLIII.
87. A. Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 180; a.g.mlf., *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 219; a.g.mlf., *Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 3.
88. Mélikoff, *Efsâneden Gerçeğe,* 106.

Bektâşîlik araştırmalarını "ortodoks-heterodoks" ekseni üzerinde yürütmelerinden kaynaklanmaktadır. *Makâlât*'ın metin ve muhtevasının Kur'ân ve Sünnetin verilerine uygun Sünnî bir çizgiyi yansıtması, Hacı Bektâş Velî ve öğretisini "heterodoks" bağlamda değerlendiren bir araştırmacı için elbette kabulü zor bir durum olacaktır.

Makālât'ın mevsukiyeti ile ilgili Köprülü ve Coşan gibi mudakkik araştırmacıların ortaya koyduğu delillerin, Bektâşîlik konusunda varılan sonuçlarda ve verilen hükümlerde, bugüne kadar hemen hemen hiç esas alınmadığını görmek, gerçekten şaşırtıcı, fakat o ölçüde de üzücüdür.[89]

Bizim de Hacı Bektâş Velî'nin ve öğretisinin "heterodoks" bağlamla açıklanmasının doğru bir yaklaşım olmadığı şeklindeki kanaatimiz, önce *Makâlât*'ın Hacı Bektâş Velî'ye aidiyetini kabule, sonra da ona mensup olan bazı kesimlerin ana bünyeye bağlı "duruş"larına dayanmaktadır. Şüphesiz bu oluşuma dâhil olan zümreler arasında Sünnîlik dışı eğilimler sergileyenler yok değildir. Fakat hem ana bünyeyi hem de o bünyeye bağlılığını sürdüren zümrelerin tümünü Sünnîlik dışı eğilimlere bağlamak ve tanımlamak doğru olmaz, Sünnî zümre içinde Sünnîlik dışı tavırlar sergileyenlerin olması bütün Sünnî kesimi bu bağlamda değerlendirmenin doğru olmayacağı gibi.

Netice olarak, *Makālât*'ın bulunuşu bize, sonraki zamanlarda görülen Bektâşîlik ile, kurucu pîrin paradigması arasındaki farkları tespit ederek bu tarîkatin tarih içindeki değişim tezahürlerini görmemizi sağladığı gibi, bu değişim ve dönüşümüne rağmen, *Makālât*'ın öğretisine bağlı kalanları heterodoks kıskacın dışında değerlendirmemize de yardımcı olmuştur.

Hacı Bektâş Velî'ye Ait Olduğu Söylenen Diğer Eserler

Makālât dışında Hacı Bektâş Velî'ye nisbet edilen başka eserler de bulunmaktadır. Bu eserlerden şimdilik tespit edilenler şunlardır:

Kitâbu'l-Fevâ'id[90]: *Makâlât* paralelinde *"Dört Kapı Kırk Makâm"* anlayışı üzerine oturtulan bu eserin I. Faide'sinde, "Şerî'at", "Tarîkat", "Marifet",

89. Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, s. 17.

90. Bu eserin Hacı Bektâş'a nisbetiyle ilgili değerlendirmeler için bkz. Fuad Köprülü, "Bektâşîliğin Menşe'leri", *Türk Yurdu*, II/8 (1341/1925), s. 139. Gölpınarlı, "Bektâş, Hâcî", VIII-IX; Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 107, dip. 97; Coşan, *Makâlât*, s. XXXIX, XL; Fığlalı, *a.g.e.* s. 159. Aslı Farsça olan bu eser Türkçeye çevrilerek basılmıştır. *Hazreti Hünkâr Hacı Bektâşî Velînin Vasiyetnâmesi (Kitâbu'l Fevâid)*, haz. İ.Ö., İstanbul 1959. Eser daha sonra Öz, tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. Bkz. Hacı Bektaş Veli, *Kitâbu'l-Fevâid (Yararlı Öğütler)*, haz. Baki Öz, İstanbul 1996.

"Hakîkat" makāmlarının bir özeti verilmektedir.[91] Ayrıca Hz. Peygamber'in nübüvvet makamına ulaşmasının merhaleleri ele alınmakta ve bu merhaleler iman, âbid, zâhid, ârif ve velâyet makamları olarak değerlendirilmektedir."*Fevâ'id*", "*Makālât*"a göre daha az kuramsal, daha basitleştirilmiş ve daha halka yöneliktir. "*Makālât*"taki düşünceler basitleştirilerek yalın bir anlatımla halka verilmeye çalışılmıştır. Öğütler biçiminde oluşu bu nedenledir.

Kitâb-ı Tefsîr-i Besmele: Manisa Ktp., nr. 3536'da kayıtlı, *Kitâb-ı Tesfir-i Besmele ma'a Makālât-ı Hacı Bektâş Rahmetullah* başlığını taşıyan ve 827/1422 yılında Ca'fer b. Hasan tarafından istinsah edilmiş 57 sayfa tutarındaki risâle, Hacı Bektâş Velî'nin *Makālât*'ı ile birlikte erken bir tarihte istinsah edilmiştir.[92]

Küçük, fakat anlamlı olan bu eserde, "besmele"nin fazîleti, Allah'ın lütfu, ihsânı ve bağışlayıcılığına vurgu yapılarak, insanlar arasındaki ilişkilerin aynı temalar üzerine oturtulmaya çalışıldığı görülmektedir. Rızâ ve teslimiyet içinde olanlara Allah'ın rahmetinin ulaşacağı fikri ile çeşitli tasavvufî makām ve ıstılahların işlendiği eserde, bu konular Hasan-ı Basrî, Cüneyd-i Bağdadî, Serî-i Sakatî gibi sûfîlerin sözleriyle zenginleştirilmiştir.[93]

Fâtiha Sûresi Tefsîri: Bu eserden ilk defa Baha Said, *Türk Yurdu*'nda yayımlanan makalesinde;[94] bahsetmiş, Köprülü[95], Coşan[96] ve Noyan[97], Baha Said Bey'in bahsettiği ve yanan Tire Kütüphânesi'nde bulunduğu söylenilen "Fatiha Tefsîri"nin nüshasına tesadüf edemedikleriniz söylemişlerdir. Son dönemlerde Hüseyin Özcan, İngiltere'de British Museum Library'de Hacı Bektaş Velî'nin *Makalât*'ıyla bir arada istinsah edilmiş bir *Fâtiha Tefsiri*'ne rastlamış daha sonra eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir başka nüshasını bularak neşretmiştir. Özcan'a göre *Fâtiha Tefsiri*, Hacı Bektaş Velî'nin tefsir tarzındaki bir başka

---

91. Gölpınarlı, "Bektâş, Hâcî", s. IX.
92. Öztürk, *a.g.e.* s. 15; Noyan, bu eserikendisinin de tetkik ettiğini ve 58. sayfasında Hasan Oğlu Ca'fer'in 827/1452'de yazdığını gösteren bir kaydın olduğunu söylemektedir. (Bkz Bedri Noyan, *Bektâşîlik Alevîlik Nedir?*, İstanbul 1995, s. 40-41).
93. Eserle ilgili değerlendirme için bkz. Noyan, *a.g.e.* s. 40-41. Eser ilk önce, Rüştü Şardağ tarafından, 1985 tarihinde ilmî neşir kaidelerine bağlı kalmaksızın yayınlanmıştır (Bkz. Rüştü Şardağ, *Her Yönü ile Hacı Bektâş-ı Velî ve En Yeni Eseri (Şerh-i Besmele)*, İzmir, 1985.). Daha sonra, yazma nüshasının tıpkıbasımıyla birlikte, transkripsiyon sistemine uygun bir tarzda, günümüz Türkçesine çevrilerek Türkiye diyanet Vakfı Alevî-Bektâşî Klasikleri dizisinin ilk kitabı olarak neşredilmiştir(Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, haz. H. Duman, Ankara 2007. Eser daha önce, yine H. Duman tarafından yeni yazıya çevrilerek yayınlanmıştır. Bkz. Hamiye Duman, "Besmele Tefsiri", *HBVAD*, 33 (2005), s. 461-473).
94. Baha Said, "Bektaşiler", *Türk Yurdu*, c. V, sayı: 28, Nisan 1927, ss. 305-341.
95. Bkz. Köprülü, "Bektâşîlik'in Menşe'leri", s. 139
96. Coşan, *Makâlât*, s. XL.
97. Noyan, *a.g.e.* s. 39

eseri olan *Besmele Tefsiri* ile bazı ortaklıklar taşımaktadır. Bu eser de *Besmele Tefsiri* gibi yine Hacı Bektaş Velî'nin bir diğer eseri *Makâlât*'la birlikte arka arkaya istinsah edilmiştir. *Fatiha Tefsiri*'nde kullanılan metot, üsluptaki benzerlikler ile ortak kelime ve cümleler her iki eserin müellifinin aynı olduğu kanaatini vermektedir.[98]

Şathiyye: Hacı Bektâş Velî'nin iki sayfa kadar tutan bir *Şathiyye*'si olduğunu söyleyen Gölpınarlı, 1091/1680 yılında Enverî mahlaslı Hurûfî ve Nakşî meşrebde bir müellif tarafından nazım ve nesir karışık olarak "*Tuhfetü's-Sâlikîn*" adıyla şerhedildiğini söylediği bu risâlenin yerini zikretmemiştir.[99] Gölpınarlı'ya göre bu şerh, Sünnî inançları, Nakşbendî kanaatlerini aksettirmektedir. Muâviye'ye dil uzatanları, adının söylenişine benzediği için mavi renkli elbise giymeyenleri bile hoş görmemektedir. Türkmen babalarının, zikir esnasında cezbeye kapılarak bu çeşit sözler söyledikleri düşünülürse, "*Tuhfetü's-Sâlikîn*" adı verilen bu şerhde, yeşil boyayla yazılmış *Şathiyye*'nin Hacı Bektâş Velî'ye ait olması ihtimal dâhilinde olmakla beraber şerhe şiirleri karışan Enverî'ye aidiyeti daha muhtemeldir."[100]

Makālât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye: *Fevâ'id* ile aynı tarzda Farsça olarak yazılmış olan bu eserin 1079/1668 tarihinde istinsah edilmiş bir nüshası, İstanbul Belediyesi Kütüphânesi Osman Nuri Ergin Yazmaları nr. 948/1'de bulunmaktadır. 61 bölümden oluşan ve muhtelif tefsîrlerden, sûfîlerin sözlerinden nakiller yapılan eserin *Fevâ'id*'i tertipleyen tarafından hazırlanmış olduğu anlaşılmaktadır.[101] Bu nüsha ile İran İslâm Şurası Kütüphânesi'nde bulunan bir diğer nüshası tercüme edilerek metinleriyle birlikte yayınlanmıştır.[102] Bir diğer nüshası ise Mevlânâ Müzesi, nr. 178'de bulunmaktadır. Eserin başında yer alan ifadeler[103] ve metnin muhtevası, nasihatnâme türünde hazırlandığını göstermektedir.

Hacı Bektâş Velî'nin öğretisine yönelik olduğunda şüphe olmayan bu eserde, *Makālât*'taki "dört kapı kırk makām"ın yorumları yapılmakta, nefsi tezkiye, kalbi tahliye ederek ruhu yüceltip Hakk'a yönelme, iman, akıl, bilgi, marifet, varlık mertebeleri, ibadet, zühd, takva, tevbe, fakr, fenâ, riyazet, mücâhede, nefsin mertebeleri, inâbet, şeyh mürîd ilişkileri gibi konulara açıklık getiril-

98. Hüseyin Özcan, "Hacı Bektaş Veli'nin Fatiha Tefsiri", *Millî Folklor*, 2008, Yıl 20, Sayı 80, s. 40-41.
99. Gölpınarlı, "Bektâş, Hacı Bektâş-ı Velî", VI, 33; Krş. Fığlalı, *a.g.e.* s. 160-161.
100. Gölpınarlı, "Bektâş, Hâcî", s. XI-XII.
101. Gölpınarlı, "Bektâş, Hâcî", s. X-XI.
102. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, çev. Davut Duman, Ankara, 2004.
103. Bkz. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makālât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, Mevlânâ Müzesi, nr. 178, vr. 1.

mektedir. Ayrıca yine *Makâlât*'ta olduğu gibi, insanlar; âbidler, zâhidler, ârifler ve muhibler olmak üzere manevî mertebelerine göre tasnif edilmekte ve bu mertebelerde bulunanların hâllerinden bahsedilmektedir. Eser mürîdlere yapılan vasiyetlerle son bulmaktadır.[104] Bu vasiyetlerin İmâm Azam'ın İmâm Ebû Yûsuf'a yaptığı nasîhatlerle[105] benzerlik göstermesi oldukça dikkat çekicidir.

Makâlât istisna tutulacak olusa bu konuda araştırma yapanlar, zikrettiğimiz eserlerin Hacı Bektâş Velî'ye aidiyetleri hususunda kesin kanaat belirtmemekte, sadece ihtimaller üzerinde durmaktadırlar. Fakat bu, söz konusu eserlerin mutlaka Hacı Bektâş Velî'ye ait olmadığı anlamına da gelmemektedir.

Hacı Bektâş Velî'ye aidiyeti kesin olmasa da zikrettiğimiz eserlerin tasavvufî, ahlâkî muhtevâyı yansıtmaları ve ona nisbet edilerek kaydedilmiş olmaları, Hacı Bektâş Velî'nin sûfî kimliği ve ilmî kişiliği hakkında kanaat sahibi olmamıza yardımcı olmaktadır.

Hacı Bektaş Velî'nin "Kâmil İnsan-Fâzıl Toplum" Paradigmasının Temel Dinamikleri

Hacı Bektâşı Velî'nin paradigması, "kâmil insan-fâzıl toplum" ideali etrafında şekillenmiştir. O bu idealin gerçekleşmesi için belirlediği ilâhî sevgi esaslı "davranışlar kuramı" ile, barış ve hoşgörü temelinde uygulamalarla, sadece mensûbu olan zümrelere değil, bütün insanlığa açılarak sevgi dağıtmayı hedeflemiştir. Yani o, fâzıl bir toplum için kâmil insan modeli inşa etme peşinde olmuştur. Bunun için kullandığı neş'e ise kendisinin de bağlı bulunduğu İslâm tasavvuf geleneğidir.

Hacı Bektâş Velî, Müslüman toplumu ayakta tutan temel dinî değerlere, Sünnî-tasavvufî perspektiften yaklaşmış biridir. Onun, bilinçli ve yaptığı amellerin şuurunda olan bir toplum özlemi içinde, amelsizliğe en ağır sorumluluğu yükleyen titiz bir sûfî olarak öğretisini inşa ettiğini söyleyebiliriz.

Onun paradigmasının belirlediği sınırlar ve bu bağlamda savunduğu üç esas; sevgi, hoşgörü ve toplumsal barış olarak tezahür etmiş ve bunlar, "yetmiş iki milleti ayıplamama" sözüyle ilkeleştirilmiştir.

Hacı Bektâş Velî bu misyonuyla, değişik sosyo-kültürel yapıda yetişmiş kişiler ve grupların farklılıklarını bir mânâ birliği etrafında toplamış, temel inanç esaslarına bağlı farklı meşrepteki zümreleri bu şekilde kucaklama yoluna gitmiştir. İnsan sevgisi ve hoşgörü erdeminin bir gereği olan bu kucaklama, bir-

104. *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, vr. 32a-33a
105. Krş. Muhammed Kerderî, *Menâkıbu Ebi Hanîfe,* Beyrut/Lübnan, tsz., II, 365 vd.

çok dinî-mistik kültür kalıntılarının, İslâm anlayışıyla karışması anlamına gelen bir senkretizm olarak görülmemelidir[106].

Hacı Bektâş Velî, öncelikle bireyin, dinî pratikler ve manevî tecrübelerle "kendini bilme ve tanıma" olgusundan hareket ederek iç ve dış dünyasını algılayacağını, böylece gerçeğin ne olduğunu ve neyin iyi neyin kötü olacağını kavrayarak ferdî ve toplumsal kemâlin yolunu bulacağını düşünmüştür. Bunun için kullandığı malzeme kendisinin de bağlı bulunduğu tasavvufî gelenektir. Bu gelenek, manevî tecrübe ve pratiklerin bütün bir topluma sunulmasını ve paylaşılmasını öngörmektedir. Bu açıdan baktığımızda onun "yol haritası", yani birlik ve dirlik esasına yönelik "kâmil İnsan-fâzıl toplum" öğretisi, dostluk ve barışı hedefleyen; savaş, kıyım, itilmişlik ve acı karşındaki paylaşımı, din, dil, etnik ve mezhep ayrımlara tercih eden, bütün insanlığı kucaklama heves ve niyeti taşıyan fikrî-manevî oluşlarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Onun bu yol haritasında belirlemiş olduğu temel ilke ve davranış modelleri şunlardır:

İLKE: BİRLİK VE DİRLİK İÇİN SULH VE SÜKÛN

Hacı Bektâş Velî'nin, Babalar isyânına fiilen katılmamış olsa bile, isyânı müteakiben başlatılan takibattan kurtulmak için bir süre izini kaybettirmiş olduğu[107] veya ayaklanmanın bastırılışından sonraki kıyım sırasında, kaçarak kurtulduğu[108] şeklinde yorumlar yapılmıştır.

Oysa Hacı Bektâş Velî'nin Babaîlerle birlikte hareket etmesi durumunda bu takibattan kurtulması mümkün olmaz, isyanın bastırılmasının ardından o da yakalanırdı. Ayrıca Hacı Bektâş Velî bu ayaklanmaya katılmış olsaydı, isyan sonrası Babaî kılıç artıklarının onun yanına toplanmalarından devlet kuşkulanır, bu tür bir oluşuma izin vermez, dahası Hacı Bektâş Velî cezalandırılırdı. Bunlar olmadığına göre Selçuklu Devleti'nin Hacı Bektâş Velî'den kuşkusu yoktur. Bu da Hacı Bektâş Velî'nin o güne kadar devlet nezdinde kötü ve kuşku duyuracak bir izlenim bırakmadığını göstermektedir.[109]

Burada dikkat etmemiz gereken önemli bir nokta, Hacı Bektâş Velî'nin Babalar isyanında olduğu gibi daha sonra yaşanan ayaklanmalarda rol almamış olmasıdır. Elvan Çelebi'nin de dediği gibi Hacı Bektâş Velî'nin iktidarların

---

106. Bkz. Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş Velî, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007.
107. Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 174; a.g.mlf., "Hacı Bektâş-ı Velî", XIV,456; a.g.mlf., *Kalenderîler*, s. 205.
108. Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 32.
109. Öz, *a.g.e.* s. 59.

devrilmesinde ve "sultanların tacında" gözü yoktur.[110] Yani o, şeyhlikten şâhlığa geçme heves ve niyetinde olmadığı gibi, kılıçla devlete karşı hak arayan biri de değildir. O, Horasan'dan atılan yanmış dalın peşinde, çöken Selçuklu hânedânının yarattığı boşluğu birlik ve dirlik duygusuyla yeşertmeye çalışan ve gönüllere padişah olma niyetinde olan bir erendir. Dolayısıyla onun, elinde kılıçla isyândan isyâna koşan biri değil, "elinde çapası" ile elinin emeği ve alnının teriyle dağ başlarında yer açıp yerleşen, bağ ve bahçe yetiştiren; göçebe ruhunu şehirleştirip medenîleştiren, onlardan imanlı, şuurlu, kendini bilen yepyeni bir "Türkmen toplum" yaratma isteği taşıyan birisi olduğunu söyleyebiliriz.

İnsanoğlunun bizzat kendisiyle barışmaması halinde, kitlelerin huzur, sükun ve adalet içinde olabilmesi; içtimai, iktisadî ve sair buhranların dinmesi mümkün değildir. Bu bakımdan diyebiliriz ki o, ne kadar haklı sebeplere dayanırsa dayansın, neticede "bozguncu" sıfatını almak yerine, hikmet, irfan ve sevgiden örülü şuurlu dayanışma, basiretli görüş, dengeli davranış, şeref, namus, hak ve adalet ölçüleriyle "mücâhid fi sebilillâh" olmayı, en büyük cihâdın da insanın kendi nefsiyle savaşı olduğunu yaşayarak göstermeyi hayat felsefesi edinmiş; bu sebepten de hem Babaîler hem de Ahî Evren'in Kırşehir isyânına katılmayıp, Sulucakaraöyük'te sevgi, hoşgörü ve emeğe dayalı ocağını tüttürmeyi tercih etmiştir.[111] Böylece Babalar isyânından sonra dağılan Türkmenler için Çat köyü zâviyesinin yerini iki zâviyenin almasıyla yeni bir aşama başlamıştır. Bu zâviyelerden biri Sulucakaraöyük'te Hacı Bektâş Velî tarafından kurulan zâviye, diğeri ise, Şeyh Edebalı tarafından önce Larende (Karaman) sonra da Bilecik'te kurulan zâviyedir.[112] Hacı Bektâş Zâviyesi Babaî isyânından sonra dağılan Türkmen zümreler için adeta bir emniyet ocağı haline gelmiştir. Bu ocakta üretilen aydınlık düşünce iklimi, toplumun bütün katmanlarına ışık tutmuş bu sebeple sadece Türkler ve Müslümanlar değil, diğer dinî topluluklar da onun etki alanına girmiştir.

O, dünyevî kavga niteliği taşıyan sosyal ve siyasî olaylara göre öğreti inşa etmek yerine, kavgalara sırt çevirerek kitmânı tercih etmiş, tâc-ı sultânı göze almayarak sosyal ve siyasî nizamı muhafaza adına duygusal bir reaksiyon oluşturacak yeni bir paradigma peşinde olmuştur. Bu paradigma ortada bazı haksızlıklar olsa da, birlik ve beraberliğin devamı için sabır göstermek ve haksızlığın ayaklanmalarla değil başka yollardan giderilmesini öngörmektedir. Hülasa onun "kâmil insan-fâzıl toplum" diye adlandırdığımız bu yol haritasında öngördüğü temel çizgide, gerçek şavaşımın, insanın kendi nefsine karşı yaptığı mücâdele olduğu ortaya çıkmaktadır.

---

110. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 169.
111. Fığlalı, *a.g.e.* s. 149-150
112. Ocak, *Kalenderîler*, 64-65.

STRATEJİK HEDEF: YERLEŞİK HAYATA GEÇİŞ

Babalar isyânına karşı takınmış olduğu tavır ile söz konusu zümreleri kendine cezbeden Hacı Bektâş Velî'nin yol haritasının temel dinamiklerinden biri de, göçebe toplulukların yerleşik hayata geçişini sağlamaktır.

Hacı Bektâş Velî, her ne kadar Anadolu'ya geldiğinde kendisini siyasal bir kargaşa içinde bulsa da, aynı dönemde, Anadolu'nun bazı bölgeleri oldukça müreffeh görünmektedir. Fakat o, geliş yolunu izlediğimiz zaman göreceğimiz gibi zenginlik ve kültürel yoğunluk olarak dönemin gelişmiş kentleri yerine Sulucakaraöyük'e yönelmiştir.

Kanaatimize göre bu yöreyi tercih ederken konar-göçer Türkmen topluluklarının yerleşik düzene geçişini hedeflemiş olmalıdır. Bunu yaparken bir lider olarak toplumu kontrol etmekten çok, ona hizmet etmeye yönelik hareket etmiştir. Hacı Bektâş Velî, Sulucakaraöyük'te belirlediği üretim stratejisi ile ekonomik ve ticari hayatın gelişmesi yönünde teşviklerde bulunurken, medenileşmenin bir ölçüsü olan yerleşik hayat ve şehirleşme adına topluma önderlik etmiştir. Kısaca Hacı Bektâş Velî bu çabalarıyla, insan unsurunun, fiziki çevreye hâkim olabildiği sürece medeniyetler meydana getirebileceğini, üretmeden ve yerleşik hayata geçmeden kurumsallaşmanın mümkün olmayacağını ortaya koymuş ve böylece kurucu-yönetici dehasıyla çevresindeki guruplara düşüncelerini aktaracağı zemini oluşturmuştur.

KURAMSAL ESASLAR: MAKĀLÂT VE DÖRT KAPI KIRK MAKĀM

Hacı Bektâş Velî, *Makâlât* adlı eserinde "dört kapı kırk makām" örgüsü içerisinde bireysel ve toplumsal yaşamı şekillendiren bir dizi davranış modelleri ortaya koymuş ve bunların nasıl yapılması gerektiğine dair temel ilkeler belirlemiştir. Onun "Kâmil insan-fâzıl toplum" idealine yönelik bu davranış ve öneriler paketi, hem kendi çağı hem de daha sonraki dönemler için her arayışa referans olabilecek dinî-tasavvufî bir muhteva taşımakta olup, İslâm tasavvuf geleneğinin temel kriterleriyle bire bir örtüşmektedir.

Hacı Bektâş Velî, "kâmil insan-fâzıl toplum" idealinin gerçekleşmesi için belirlediği ilâhî sevgi esaslı, barış ve hoşgörü temelinde uygulamalarla, sadece mensûbu olan zümrelere değil, bütün insanlığa açılarak sevgi dağıtmayı hedeflemiştir. Fakat bunu gerçekleştirirken bireyin öncelikle pratik tecrübelerle "kendini bilmesi ve tanıması"ndan yola çıkarak, toplumsal olgunluğa yönelik ilkeleri inşa etmeye çalışmıştır. Yani o, fâzıl bir toplum için kâmil insan modeli inşa etme peşinde olmuştur. Bunun için kullandığı malzeme ise kendisinin de bağlı bulunduğu tasavvufî gelenektir. Kısaca onun yol

haritasında belirlediği sınırlar ve bu bağlamda savunduğu üç esas; sevgi, hoşgörü ve toplumsal barış olarak tezahür etmiştir. Horasan Erenleri'nin ortak düşünce tarzını oluşturan bu hedef, Hacı Bektâş Velî'nin *Makālât*'ında hakîkatin makāmlarından ikincisi olarak gösterilen "yetmiş iki milleti ayıplamamaktır"[113] sözüyle ilkeleştirilmiştir. Hacı Bektâş Velî bunu, yalnız kendi milletine hasretmemiştir. Ona göre mürşidin vazifesi, akideyi bütün âleme neşretmektir.[114] Bu sebeple, kendi varlığından soyutlanıp vahdete ermeye kadar giden yol haritasında şiddetten sakınma, bütün insanlara acıma ve şefkât telkin edilmiş, iyi bir Bektâşînin, davranışlarında, insanlar arasında ayırım gözetmemesi istenmiştir.[115]

Makālât, Hacı Bektâş Velî'nin, "tevhîd", "marifet", "melâmet", "fütüvvet", "aşk" ve "vecd" anlayışlarının harmanlandığı, Horasan ve bilhassa Nişapur'un şerî'ata bağlı fikrî, tasavvufî, fıkhî ve amelî cereyanlarıyla örtüşen[116], özellikle Yesevî geleneğini kendi özgün öğretisi ile şekillendirdiği eseridir.

Makālât, Kur'ân ve Sünnet'ten kaynaklanan İslâmî düşünce ile bu iki kaynağa ters düşmeyen Türk hassasiyet, duygu ve bir ölçüde de töresinin mükemmel bir kompozisyonudur. İlk dikkat çeken husus, düşüncelerin Kur'ân ayetlerine ve hadîslere dayandırılmış olması ve Kur'ân ile sünnet dışında hiçbir rehber tanımamasıdır. Temel inanç ve boyutlar bakımından *Makālât* veya Hacı Bektâş Velî öğretisi, Kur'ân ve Sünnet kaynaklı genel sufî düşüncenin de tamamen içindedir.[117]

Allah, kâinat ve insan sevgisi temelinde açıklamalarla kendisini belirleyen Hacı Bektâş öğretisi, teorik ve pratik karakterli, yani Allah'ın buyruklarından türetilmiş ve toplumsal olduğu kadar bireysel yaşamı da şekillendiren davranış örneklerinden oluşmaktadır. Hacı Bektâş Velî, *Makālât*'ta Kur'ân ve Sünnet yanında genel sûfî düşüncenin temel ilkelerine de vurgu yaparken, bu ilkelerin ortaya koyduğu olgulardan hareketle özgün bir anlayış ortaya koymakta ve bunları kendi düşüncesi etrafında sistematize edip, "dört kapı kırk makām" örgüsü içinde sunmaktadır. Kısaca *Makālât*, genel sûfî düşüncenin temel ilkelerini kendi özgünlüğünü içinde "dört kapı-kırk makām" örgüsüyle sistematik olarak yansıtan bir eserdir.

---

113. *Makālât*, s. 30.
114. Hilmi Ziyâ, "Hacı Bektâş Velî", s. 519.
115. Frederick William Hasluck, *Bektâşîlik Tetkikleri*, çev. Râgıp Hulûsî, Sad.: Kâmil Akarsu, Ankara, 2000, s. 44.
116. Coşan, *Makālât*, s. XXXVIII. Hilmi Ziyâ'ya göre de Hacı Bektâş, fıkıhla örfü, Oğuz töresiyle Kur'ân ve Sünnet'i te'lîfe çalışan biridir. Bektâşîlik, bütün Türkmenler arasında yayılınca, bu müceddidin hayatı, Kızıl-başların lisanında mitoloji haline dönüşmüştür." (Hilmi Ziyâ, "Hacı Bektâş Velî", s. 523).
117. Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, s. 97-98.

Dört kapının her birinde (Şeriat, tarikat, marifet ve hakîkat), onar tane olmak üzere kırk makām bulunmaktadır. Bunlar, kulun hem dünya hem de âhiret hayatını düzenleyen kurallar bütünü olup[118], her biri manevî bir bilinci simgeleyen ruhanî olgunluğun dört aşamasını temsil eder.

Şeriat kapısında İslâm dininin temel ilkeleri öğretilir. Bu kapı, bir yasa niteliğinde olup genel düzeni sağlamanın yollarını bildirir. Şeriata bağlılığı mükemmel olmayan kimseye tarikat, marifet ve hakikat mertebeleri de kapalı kalır. Bu mertebeleri usûlüne uygun olarak tamamlayan kimse sonradan şeriata bağlılığını bozarsa, tarikat, marifet ve hakikati de bozmuş olur. Tarikat kapısında Bektaşiliğe girme yolları, bir mürşide bağlanma kuralları öğretilir. Marifet makāmında kul Allah'tan gayrısından müstağni olarak hayatını sürdürür böylece kendini bilip tanır, nefsin nankörlüğüne kapılmaz. Hakikat kapısında insan, Tanrı'ya ulaşarak varlığın sırrına erer. Toprak gibi tevazu sahibi olur, yetmiş iki milleti bir görüp onları ayıplamaz, elinden geleni esirgemez, başkalarına zarar vermez.

Tasavvufun ideal insan modeli olan "İnsan-ı kâmil" kavramı, Hacı Bektâş Velî'nin düşünce sisteminde işte bu "dört kapı kırk makām"ı yaşamış olan insanı simgeler. İnsanla Allah arasındaki irtibatın bir tezahürü olan merhamet olgusu, *Makālât*'ın da temel örgüsünü oluşturmuştur. O, merhamet olgusundan hareket ederek hoşgörü erdemini; affedici, sevgi dolu olma hali olarak açıklamaktadır. Bu Yunus Emre'nin ifadesiyle "yaratılanı yaratandan ötürü sevme" düsturudur.

BİRLİK İDEALİ: SOSYAL BÜTÜNLEŞME

Hacı Bektâş Velî'nin, yol haritasında, tabii-organik bağlar dikkate alınmakla birlikte, *Makālât*'ında da görüldüğü gibi esas olarak dinî-manevî bağlar ön plana çıkmaktadır. O, birlik ruhu ve dayanışmayı oluşturan hususları imanî pratiklerle îzâh etmeye çalışarak, hayrı, iyiliği, insanî, ahlakî ve sosyal yararı toplumda inşa etmeyi, üretmeyi ve geliştirmeyi teşvik etmektedir. Bu noktada onun kullandığı temel ilke "tevhid" yani "birlik ve dirlik"dir.

Hacı Bektâş Velî'nin, tevhîd ilkesinden hareket ederek, değişik toplumsal olaylar karşısında takip edilecek tutum ve davranışların belirlenmesinde ve paylaşılmasında din kardeşliğine dayalı bir zihniyet oluşturmaya çalıştığı görülür. Bu yapılırken çizilen karekter tipleriyle bireyin sosyal yapıya uygun rol-

118. Hüseyin Özcan, *Bektâşî âdâb ve Erkânı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Gazi Üniv. Sos. Bil. Enst. Ankara 2001, s. 14; Hüseyin Özcan, "Bektâşîliğin Sosyo-Kültürel Çevresi", *HBAD*, yıl: 8, 22 (Yaz 2002), s. 144.

lerini öğrenip içselleştirmeleri, böylece sosyal hayata uydurmaları yani sosyalleşmeleri de hedeflenmektedir.

Fakat Hacı Bektâş Velî'ye göre fertler bu sosyal rollerini, dış şartların etkisinden ziyâde iç dünyalarında değişimle sağlarlar. Yani ona göre toplumsal değişim, ferdin iç dünyasındaki değişimle başlar ve pratiklerle sürer. Böylece pratikten yola çıkarak düşünme ve değişim gerçekleşir. Neticede birey bu yolla sosyal hayata ayak uydurma becerisi kazanır ve sosyal hayattaki rolü işlevsel hale gelir. Bunu kâmil insandan fâzıl topluma gidiş olarak da ifade etmek mümkündür.

Hacı Bektâş Velî, insanlara dünyada ve toplum içinde başarılı olmalarını sağlayacak değer yargılarını telkin ederken, hizmet ve görev sorumluluğu olarak, onlara hayatın anlamını kavramaları, kendilerini bilmeleri, hem iç dünyalarıyla hem de toplumla barışık bir şekilde birlikte var olma bilincini öngörür.

Kabile düzeninin hâkim olduğu, kültür seviyesi düşük, çeşitli inanç, kültür ve ırklardan insanların etrafında topladığı Hacı Bektâş Velî, onları birlikte yaşamaya çağırırken, bu çağrısını belli bir millete, sosyal çevreye veya gruba has kılmamakta, "yetmiş iki millete bir gözle bakma" ilkesiyle hitabını bütün insanlığa yönelterek ona evrensel bir özellik vermektedir. İnsanlar ve inananlar çeşitli millet, kültür, sosyal çevre ve mevkiden olabilirler. Ancak onlar Allah katında birdirler. İşte Hacı Bektâş Velî, toplulukları bu anlamda bir birlik ve beraberliğe, sevgi ve dostluk içinde anlaşıp kaynaşmaya çağırmakta, bu ideal birlik ve bütünleşmeye teşvik edici barış ve kardeşlik üzerinde durmaktadır.

Hacı Bektâş Velî, bu misyonuyla, farklı sosyo-kültürel statülerdeki kişiler ve grupların farklılıklarını bir mana birliği etrafında toplamış, temel inanç esaslarına bağlı farklı meşrebdeki zümreleri kucaklamıştır. Bu kucaklama bir çok dinî-mistik kültür kalıntılarının, İslâm anlayışıyla karışması anlamına gelen bir senkrtizm değil, insan sevgisi ve hoşgörü erdeminin bir gereği olan kucaklamadır.

Bu sevgi esaslı davranış modeli, daha çok, Hacı Bektâş öğretisinin ana bileşenlerinden biri olan hamiyetle kendini ortaya koymaktadır. Merkezde insan ve sevgi yer alınca hamiyet, hangi ırk ve zümreden, hangi inanç ve gelenekten gelirse gelsin, farklılıkları kucaklayan bir misyon olarak ortaya çıkmaktadır. Bu zümrelerin düşünce yapıları, öğretinin ana ilkelerine inanç bağlamında uygun gözükmese de kucaklanan insandır. İşte bu husus göz önüne alınmadığından dolayı onun öğretisi, kucaklanan zümrelerin duruşlarıyla alâkalı olarak farklı bağlamlarda değerlendirilmiştir. Burada belirleyici olması gereken, yol haritasını oluşturan öğretidir.

Böylece söz konusu zümrelerin uzlaşmacı, barışçı, hoşgörülü bir kimlik etrafında toplanıp, örgütlenmelerini, kültürlerini zenginleştirmelerini sağlamıştır. Yaptığı çalışmalar sonucu bilinçlenen halk da, birlik ve bütünlük içinde yaşama becerisi kazanmıştır. İşte bu çerçevede yaşam tarzı, gelenek ve görenek-

leri, idealleri, dünya görüşü, inançları ile bir çerçeveye oturan paradigma, Kırşehir dolaylarında filizlenip, Anadolu ve Balkanlara kadar yayılmıştır.

SONUÇ

Bektâşîlikle ilgili yazılan kitapların içinde birer bölüm halinde veya müstakil monografiler şeklinde, Hacı Bektâş Velî hakkında birçok yayın yapılmıştır. Bu yayınlarda Hacı Bektâş Velî, siyaset, mensûbiyet, tarafgirlik ve hamiyetperverlik gibi sahip olunan ideolojilerin veya yaşam biçimlerinin doğrulanması adına bir çok kılığa büründürülmüştür. Yapay bir tarihsel geçmiş oluşturma çabalarına yönelik olarak değerlendirilebilecek bu eserlerin hemen hemen hepsi de bilimsel tarih perspektifinden yoksunluk, Hacı Bektâş Velî'yi anakronik bir yaklaşımla ele alma noktasında birleşen, değişik eğilimleri yansıtan eserler olarak kaleme alınmış,[119] böylece Hacı Bektâş Velî'nin kimliği ve öğretisi ile alâkalı olarak oldukça farklı değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Bu değerlendirmelerde Hacı Bektâş Velî, bazen, inançlarında ve pratiklerinde Türk kültürünün İslâm öncesi unsurlarını barındırdığı iddiasıyla, İslâm'ın Türkmen yorumcusu olarak; bazen Alevîliğin inanç meşe'lerini oluşturan bir kişi olarak; bazen de dinin kural ve kurumlarına (şerî'at) sâdık büyük bir Sünnî mutasavvıf olarak değerlendirilmiştir.

Temelde bu tür yaklaşımlar göstermektedir ki, Hacı Bektâş Velî bazen lineer/çizgisel bir zihniyetle algılanmaya çalışılmış, bazen de, çok genel normatif (kural koyucu-değer yüklü) kavramlarla tanımlanarak kategorik (istisnası bulunmayan) yaklaşımlar sergilenebilmiştir. Sonuçta Hacı Bektâş Velî ve Bektâşîlik olgusunu tanımlamaya yetmeyen ve araştırmacıyı ihtimaller arasında tercih yapmaktan öteye götürmeyen bu yaklaşımlar, onu muğlak kılmaktan öte, bir "esâtir düğümü" haline getirmiştir.

Hacı Bektâş Velî ve Bektâşîlikle ilgili yapılan çalışmalarda genelde normatif yaklaşımların öne çıkmasının temelde iki sebebi vardır. Biri; öğretiyi tanımlamada kullanılacak kaynakların yetersizliği ve mevcut malzemenin de bazen birbirine zıt rivâyetlerle örtülü menkabelerden kurulmuş olması, diğeri; öğreti üzerinden, sahip olunan ideolojilerin veya yaşam biçimlerinin onaylatılması çabasıdır. Bu iki husus yanında bütüncül bir yöntem takip edilmemesi ve tarihî süreçte anlam arayışına bitişik olarak gelişen değişimlerin fazlaca dikkate alınmamasının da rolü olmuştur.

İlkeli yorum ve değerlendirmeler, şahısların ortaya koymuş oldukları düşüncelerin temel dinamikleri ile bu dinamiklerin amacına ve varlık nedeni-

---

119. A. Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı,* İstanbul 1996, s. 176, dip. 69.

ne yabancılaşmış değişkenlerini tespitle ortaya çıkar. Bu nedenle, Hacı Bektâş Velî'nin kimliği ve Bektaşîlik olgusunun mahiyeti, tarihî inkişafı ve değişim süreci hakkında doğru teşhiste bulunabilmek için, onu üreten toplumsal yapıyı, tarihsel arka plânını ve gelişim sürecini ihmal ederek, anlamaya ve değerlendirmeye çalışmak sağlıklı neticeler vermeyecektir.

"Kimlik", bireylerin kendilerini görme biçimi ile başkalarının onları görme biçiminin kesişmesiyle belirdiğinden, Hacı Bektaş Veli'nin kimliğini tanıma ve tanımlamaya çalışırken, sağlıklı neticelere ulaşmak için, yaklaşım önceliklerimizden biri belki de en önemlisi onun "okuyucu"ya ne kadar uzakta veya yakında olduğu değil, kendisini ne ile ve ne şekilde sunduğu olmalıdır.

Kanaatimize göre, tarihî kaynak yetersizliği nedeniyle, hakkındaki bilgilerin nesnel yorumlaması yapılmadan sözlü rivâyetler ve menkabeler yoluyla ulaştırılması faaliyeti sürdükçe, Hacı Bektâş Velî'ye dair birbirine zıt spekülasyon üretiminin tarihî gerçeklikleri geri plânda bırakmaya, tarih şuurunu bulandırmaya devam edecektir.

Bu noktada, Hacı Bektâş Velî'nin yol haritası olan "kâmil insan-fâzıl toplum" öğretisinin içeriğini yansıtan; bütün insanları sevme, yetmiş iki milleti ayıplamama, uzlaşma, barış, hoşgörü, vb. değerler, tanıma ve tanımlama yöntemimize katkı sağlayacak önemli parametrelerdir. Bu parametrelerin kullanması durumunda; insanları toplumsal katmanlara ayıran yaklaşımlar ortadan kalkacak ve onları daha sağlıklı tanıma imkânı doğacaktır.

KAYNAKÇA

Ahmed Eflâkî, *Ârifler in Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, MEB Yay., İstanbul 1989.

Ahmed Rıfkı, *Bektâşî Sırrı*, Bekir Efendi Matb., Dersaâdet 1325/1907.

Ahmed Rif'at, *Mirâtu'l-Makāsıd fî Def'i'l-Mefâsid*, İstanbul 1293/1876.

Ahmed Sâfî, *Sefîne-i Sâfî*, Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arş. Nr. 2096, III, 301.

Aksüt, Hamza, "Baba Resul Olayının İki Önderinin Kimlikleri", *HBVAD*, 25 (Bahar 2003).

Akyol, Taha, *Osmanlıda ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999.

Alî Emîrî, *Târîh ve Edebiyyât Mecmûası*, yıl: 2, 20 (Mart 1334/1915).

Altınok, Baki Yaşa, "Hacı Bektâş Velî Hakkında Yazılmış Bir Menâkıbnâme ve Bu Menâkıbnâmede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları", *HBVAD*, 27 (Güz 2003).

Aşık Paşa-yı Veli, *Garipname*, çev. B. Noyan, Ankara 1998.

Âşıkpapaşaoğlu Tarihi, haz. Nihal Atsız, Ankara, 1985.

Âşıkpaşazâde, Ahmed b. Yahya, *Âşıkpaşazâde Târihi (Tevârih-i Âl-i Osman)*, nşr. Âli Beğ, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332/1913, s. 199).

Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevi Bektâşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, Haz. İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.

Baha Said, "Bektaşiler", *Türk Yurdu*, c.V, sayı: 28, Nisan 1927, ss. 305-341.

Bandırmalızâde Ahmed Münîb, *Mirâtu't-Turuk*, İstanbul 1306/1888.

Bayram, Mikail, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Konya, 2003.

Birge, J. Kingsley, *Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul 1991.

Cahen, Claude "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri", trc. İ. Kayaoğlu, *AÜİFD*, XVIII, (1970).

Coşan, Esad, *Hatiboğlu Tâceddin ve Eserleri*, (Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makâlât'ının Türkçe Manzum Tercümesi), Ankara 1965.

Çelebi A. Cemâleddîn, *Bektâşî Sırrı Nâm RisâleyeMüdafaâ*, 1328/1910.

Çetin, Osman "Horasan", *DİA*, XVIII, 239.

Danık, Ertuğrul, "Alevi ve Bektaşi Mitolojisinde Aslana Binenler, Yılanı Kamçı Yapanlar ve Duvar Yürütenler", *Alevilik*, haz. İ. Engin-H. Engin, İstanbul 2004.

Duman, Hamiye, "Besmele Tefsiri", *HBVAD*, 33 (2005).

Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye*, haz. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara, 1995.

Faroqhi, "Çatışma Uzlaşma ve Uzun Dönemli Bektâşî Düzeni ve Osmanlı Devleti 16.-17. yy", çev. Derya Öcal, *HBVAD*, 12 (1999).

Fığlalı, E. Ruhi, *Türkiyede Alevîlik-Bektâşîlik*, Ankara, 1990.

Filibeli Ahmed Hilmi, *Hikmet Yazıları*, Haz. Ahmet Koçak, İnsan Yayınları, İstanbul 2005.

Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr*, İstanbul 1277/1860.

Gökbilgin, Tayyib, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", *Vakıflar Dergisi*, VI, (1965).

Gölpınarlı, Abdulbaki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1992.

Gölpınarlı, Abdulbaki, "Bektâş", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1953, VI, 32-33.

Gölpınarlı, Abdulbaki, "Bektâş, Hâcî", (Müellifin muhtemelen Ansiklopedi maddesi olarak hazırladığı bu metin, fotokopi halinde, İSAM Ktp., "Bektâşîlik" dosyasında bulunmaktadır).

Gölpınarlı, Abdulbaki "Kızılbaş", *İA*, IV, 794.

Gölpınarlı, Abdulbaki, *Yunus Emre, Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, İstanbul 1957.

Güzel, Abdurrahman "Ahmed Yesevî'nin Fakr-nâme'si ile Hacı Bektâş Velî'nin Makâlâtı Arasındaki Benzerlikler", *Ahmed-i Yesevî, Hayatı-Eserleri-Tesirleri*, haz. M. Şeker, N. Yılmaz, İstanbul 1996, s. 335-374.

Güzel, Abdurrahman *Hacı Bektaş Veli ve Makâlat*, Ankara 2002.

Hacı Bektaş Veli, *Kitâbu'l-Fevâid (Yararlı Öğütler)*, haz. Baki Öz, İstanbul 1996.

Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, haz. Esad Coşan, İstanbul 1971.

Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, çev. Davut Duman, Ankara, 2004.

Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, Mevlânâ Müzesi, nr. 178.

Hasluck, Frederick William *Bektâşîlik Tetkikleri*, çev. Râgıp Hulûsî, Sad.: Kâmil Akarsu, Ankara, 2000.

Hatiboğlu, *Bahrü'l-Hakâyık*, haz. İ. Hikmet Ertaylan, İstanbul 1960.

Hazreti Hünkâr Hacı Bektâşî Velînin Vasiyetnâmesi (Kitâbu'l Fevâid), haz. İ.Ö., İstanbul 1959.

Hilmi Ziyâ, "Anadolu Tarihinde Dînî Rûhiyât Müşâhedeleri", "Hacı Bektâş Velî", *MihrabMecmûası*, 15-16 (1340/1924).

Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, haz. H. Duman, Ankara 2007.

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. M. Akkuş, A.Yılmaz, İstanbul 2006.

Karamustafa, Ahmet T. "Kalenderler, Abdallar, Hayderiler: 16. Yüzyılda Bektâşîliğin Oluşumu", çev. Derya Öcal, *HBVD*, 11 (1999).

Kökel, Coşkun "Güvenç Abdal Ocağı Üzerine Bir Değerlendirme", *HBVAD*, 35 (2005).

Köprülü, Fuad "Bektâşîliğin Menşe'leri", *Türk Yurdu*, II/8 (1341/1925).

Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatındaİlk Mutasavvıflar*, Ankara 1984.

Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'mâniyye ve Zeyilleri Hadâiku'ş-Şakâik*, nşr. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989.

Mehmet İbrahim, "Eski Yugoslavya Sınırları Dahilinde Tarîkat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi", *Vakıflar Dergisi*, XXIV, 1994.

Mélikoff, İrène, "Yunus Emre ile Hacı Bektaş", *TDED*, XX (1972-1973).

Mélikoff, İrène, "L'Islam Hétérodokxe en Anatolie", *Turcica*, XIV (1982).

Mélikoff, İrène, *Hacı Bektâş Efsâneden Gerçeğe*, İstanbul 1999.

Mélikoff, İrène, "Anadolu İslâm Gizemciliğinin Orta Asya Kökenleri", *Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevilik*, çev. İ. C. Erseven, İstanbul 1997.

Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî, "Vilâyetnâme", haz. A. Gölpınarlı, İstanbul, tsz.

Muhammed Kerderî, *Menâkıbu Ebi Hanîfe*, Beyrut/Lübnan, tsz.

Noyan, Bedri, *Bektâşîlik Alevilik Nedir?*, Ant/Can Yay., İstanbul 1995.

Ocak, A. Yaşar, "Hacı Bektâş-ı Velî", *DİA*, XIV, 456.

Ocak, A. Yaşar, *Babaîler İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yay., İstanbul 1996.

Ocak, A. Yaşar, *Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983.

Ocak, A. Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK Yay., Ankara, 1992.

Ocak, A. Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 1996.

Onarlı, İsmail, "Saruhanoğulları Beyliği'nin Ulu Evliyası: Hamza Baba", *HBVAD*, yıl: 8, 21 (2002).

Özcan, Hüseyin, "Hacı Bektaş Veli'nin Fatiha Tefsiri", *Millî Folklor*, 2008, Yıl 20, Sayı 80.

Özcan, Hüseyin, "Bektâşîliğin Sosyo-Kültürel Çevresi", *HBAD*, yıl: 8, 22 (Yaz 2002).

Özcan, Hüseyin, *Bektâşî Âdâb ve Erkânı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Gazi Üniv. Sos. Bil. Enst. 2001.

Öztürk, Y. Nuri, *Tarihi Boyunca Bektâşîlik*, Yeni Boyut, İstanbul 1995.

Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Târihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye)*, haz. Cem Zorlu, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Şardağ, Rüştü, *Her Yönü ile Hacı Bektâş-ı Velî ve En Yeni Eseri (Şerh-i Besmele)*, İzmir, 1985.

Şemseddîn Sâmî, "Bektaş", *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1316/1898.

Tahralı, Mustafa, "Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde Dînî-Tasavvufî Unsurlar", *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl: 20, 1 (Ocak 1991).

Tarım, C. Hakkı, *Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar I*, Kırşehir, 1938.

Taşköprîzâde, 'Isâmu'd-dîn Ebi'l-Hayr, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye*, thk. Ahmed Suphi Furat, İstanbul 1405/1985, ss. 14-20.

Temren, Belkıs, *Bektâşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*, Ankara, 1994.

Turan, Şerafettin, *Türk Kültür Tarihi*, İstanbul 1990.

Van Bruinnes, Martin, Hacı Bektâş, Şah Mina Sahib Sultan Sahak ve Yürüyen Duvarla İlgili Söylenceler, *Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevilik*, çev. K. Bozkurt, İstanbul 1997.

Yılmaz, H. Kamil, "Anadolu ve Balkanlar'da Yesevî İzleri", *Ahmet Yesevî, Hayatı-Eserleri-Tesirleri*, İstanbul 1996.

Yüksel, Müfid, *Bektaşîlik ve Mehmed Ali Hilmî Dedebaba*, İstanbul 2002.

HACI BEKTAŞ-I VELÎ'DE İNSAN FELSEFESİ*

Bayram Ali Çetinkaya**

Bilgi ve teknolojinin aklın sınırlarını zorlayan ürünlerinin ve ürettiklerinin kıskacındaki modern insan/birey, çoğu zaman varlığının ve var oluşunun anlamını (hikmetini), kendine verilen ismin de çağrıştırdığı gibi (insan, nisyan/unutan kökünden gelen bir kelimedir) unutmaktadır. Böyle yalıtılmış bir atmosfer içerisindeki düşün(mey)en varlık, tefekkür deryasının ve şarabının hazzını alabilir mi? Yaşadığımız zamanların insanı için, tefekkür ve onun en önemli ürünü tezekkür ve nihayetinde bunlardan hâsıl olan arınma ne anlam ifade edecektir? Bu onun için bir kaygı ve ihtiyaç mıdır?

Ortaya çıkan suallerin cevapları madem ki insanda aranacaktır. O halde insan için ehemmiyeti öncelikli alan ve organ olan kalp üzerinde bir nebze durmak gerekmektedir. *Yürek* olarak da isimlendirilen kalp neyi ifade etmektedir? Kalbin insan türü için var oluş anlamı nedir? Bu azâ neden diğer organlardan fazla önem kazanmaktadır? İnsanın tefekkür ve tezekkür mekânı ve merkezi olan kalp hangi anlamlara karşılık gelmektedir? Bu çerçevede insan nedir?

Kalbi Olan ve Tefekkür Eden Varlık: İnsan

İnsanın mahiyeti, madde ile mânânın birleştiği yer, akıl ve ruh, Allah'ın tecelli ettiği mahal ve ilâhî latife gibi birçok anlama gelen kalp, başka dillerde tam

---

* "Hacı Bektaş-I Velî'de İnsan Felsefesi", "Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Uluslararası Sempozyumu (Nevşehir, 17-18 Ağustos 2009), 59-88.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

olarak karşılıkları olmayan "gönül ve can" gibi kelimeleri de ifade eder.[1] Kelime anlamı "dönmek, çevirmek" olan kalp, sürekli dönen ve tarayan bir radar gibidir. O hiçbir şeye sabitlenemez ve bağlanamaz; dolayısıyla sürekli kutsalı arar ve araştırır. "La ilâhe illallah turnusol testi ile" kalp, var edilenlere tapılmayacağını ve kulluk edilmeyeceğini hatırlatarak tevhide işaret eder.[2]

Derin zekâ ve irfanı içinde barındıran kalp, aynı zamanda marifetin de mekânı ve merkezidir. Sûfîler için varılmak istenen maksat; yumuşak, duyan, hisseden ve şefkat dolu bir kalp geliştirmek ve kalbin derin kavrayışını tekâmüle erdirmektir. Kalbin bu derin kavrayışı, aklın soyut zekâsından daha sağlam köklere dayanan bir kavrayışı haber verir. Kalp gözü açıldığında, görünmeyen âlemin kapıları açılacak ve ötelerin ötesi temaşa edilecektir. Kalp kulağı açıldığında ise, sözlerin ötesinde gizlenen hakikatin derin sessizliği tüm varlığıyla hissedilecek ve duyulacaktır.[3]

Kutsalı Arayan Mabet/İnsanın İçindeki Mabet

İlahî kıvılcım, ruh ve aşk kalpte mekân bulur. Nitekim kalp, kutsalı arayan kutsal bir mabet ve tapınaktır. Sûfîler, bu muhteşem mabedin mihmandarları olduklarından bütün insanlığa saygı, hürmet ve nezaketle muamele ederler ve karşılık verirler. Nitekim bu mukabele ile hâsıl olan ve aynı zamanda tasavvufun da özü olan sevginin mekânı da kalptir.[4]

Hakk'ın var ettiklerinin merkezini yerleştirdiği tapınak da kalptir. Kutsal kıvılcımın mekânı olarak insanın içinde hâlkedilen mabet için kutsî bir hadiste Azîm olan Allah şöyle buyurur: "Bütün göklere ve yerlere sığmayan Ben, ihlâslı müminin kalbine sığarım." (Hadisçiler, bu hadisi sıhhatini doğrulamamışlardır). İnsanın içindeki mabet yani kalp, yerkürenin en kutsal tapınak ve ibadetgâhlarından daha değerlidir. Bir insanın kalbini ve gönlünü kırmak ve incitmek, en büyük ibadet mahallerine zarar vermekten daha büyük hakkı ve sorumluluğu içinde barındırır.[5]

Hiçbir mekânla sınırlandırılmayan Hakk'ın "sığdığı kalp", erdemli akıl ve ruh mimarlarının doğrudan muhatabı ve terbiye alanı olan gönüldür. Gönülle-

---

1. İbn Manzur, *Lisânu'l-Ara*p, Beyrut trz, I, 687; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara1997, 422-423; Ferid Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, XIII. baskı, yay. haz: A. S. Güneyçal, Ankara 1996, 483.
2. Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, çev: İbrahim Kapaklıkaya, II. baskı, İstanbul 2003, 48.
3. Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, 28.
4. Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, 28.
5. Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, 48.

rin imarı ve irşadı, Türkistan'dan Garb'ın merkezlerine kadar ulaşan/erişen "gönül felsefesi"nin tefekkür ve tezekkür külliyâtıyla beslenlenmiştir/bezenmiştir.

Anadolu coğrafyasının gönül inşacıları, asırlardır hem bu topraklara hem de üzerinde yaşayanlara hayat ve nefes vermiş, ruh taşımışlardır. Bu öyle canlı ve dinamik bir ruhtur ki, insana insanlığını hatırlatmış, hazzın ve kontrol altına alınamayan duyguların terbiye edilip güzelleştirilmesini sağlamıştır. İşte bu akıl ve gönül mürebbilerinden birisi de, kökü Orta Asya bilim ve hikmet merkezlerine dayanan fakat kendi tesiri ve düşüncesi yerel alanların dışına çıkıp evrenselleşmiş kâmil bir insan, erenlerin ocağının velisi; yani Hacı Bektaş-ı Velî'dir.

ERENLER OCAĞININ VELİ'Sİ

Peygamber Neslinden Bir Veli

Bektaşî geleneğine göre Hacı Bektaş'ın (ö. 669/1270) soyu, Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Altıncı imam Musa el-Kazım (ö. 183/799) neslinden Horasan'ın hükümdarı olan Seyyid İbrahim-i Sâni ile Hatem Hatun'dan Nişabur şehrinde dünyaya gelen Bektaş, Lokman-ı Perende adlı bir mutasavvıf tarafından yetiştirilmesinin ardından Türkistan'ın büyük şeyhi Ahmet Yesevi'nin manevî işareti üzerine Anadolu'ya gelmiştir. Kırşehir civarında Sulucakarahöyük'te yerleşerek burada birçok derviş ve halife yetiştirmiş ve bunları çeşitli yerlere irşat görevi ile göndermiş, nihayet orada vefat etmiştir.

Geniş kitleleri etkileyen Hacı Bektaş Kutbeddin Haydar, Hacım Sultan, Akçakoca, Sarı Saltuk, Karaca Ahmet, Osman Gazi, Alaeddin Keykubat, Kırşehir Emiri Nureddin b. Cece gibi bir kısım siyasî ve sufî liderlerle görüşmüştür. *Vilâyetnâme* olarak tanınan *Menâkıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Velî*, Bektaşîler için Hacı Bektaş hakkında bilgilerin ana kaynağıdır. Özellikle Ahmed Yesevi ile ilgili anane ve menkâbelerin Anadolu'daki metinlerini içeren en eski yazılı kaynak olması itibariyle önemi büyüktür.[6] Asıl adı "Bektaş" olan Hacı Bek-

6. Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, haz. A. Nihal Atsız, Ankara 1985, 5; Ahmet Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev: Tahsin Yazıcı, IV. Baskı, İstanbul 1986, I, 57; Abdülkadir Gölpınarlı, *Vilâyetname Menakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, İstanbul 1958, 99, 137; Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1980, 166; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 199, 49-51, 112; Esat Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, Ankara trz, XXXIII-XXXV; Irene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev: Turan Alptekin, İstanbul 1998, 93-100; Y. Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşîlik*, III. Baskı, İstanbul 1995, 54-56; Mehmet Eröz, Türkiye'de Alevilik, Bektaşîlik, İstanbul 1997, 53; Yılmaz Sovyer, *Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşî Geleneği*, İstanbul 1996, 104; Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, II.

taş'ın babası, İbrahim-i Sâni diye bilenen Seyyid Muhammed b. Musa Sâni'dir. Yaşadığı döneme yakın kaynaklarda ve vakfiyelerde de kendisinden daima "Hacı Bektaş" şeklinde bahsedilmektedir.[7]

Bektaş'a "Hacı" denilmesi, gençliğinde gösterdiği bir keramete bağlanır:

> "Hocası Lokman-ı Perende hacca gitmiş, hac törenlerini yerine getirmiş, Arafat'a çıktığında yanındakilere "Bugün arafe günü; bizim evde yemek pişiriyorlardır." demiş. Horasan'daki Bektaş-ı Velî'ye bu söz malum olmuş; bir tepsiye yemek koyup bir anda tepsiyi Mekke'de Arafat'a götürmüş, halk bu olayı duyunca, ona Hacı Bektaş el-Horasanî demişler."[8]

Ahilikle Bağlantısı

Horasan'dan gelen Hacı Bektaş ile Anadolu'da Ahiler diye adlandırılan fütüvvet erbabı arasında birtakım bağlantıların bulunması doğal bir olay olmakla birlikte; gerçekten, Horasan Melâmet ekolüne mensup Mevlana gibi Hacı Bektaş'ın da çevresinde Ahi ünvanlı kişilere tesadüf edilmektedir. Mesela, Hacı Bektaş *Vilâyetnâmesi*, Anadolu esnaf ve zanaatkârlarının piri addedilen Ahi Evren ile Hacı Bektaş'ın çok samimi iki dost olduklarını yazmaktadır.[9]

İlk Hacı Bektaş sevenlerinin ahilikle ilgileri sebebiyle Bektaşîlik'teki tarikata giriş ayini, eşik öpme, kuşak bağlama törenleri, aynı kâseden şerbet içme âdeti, kıyafetle ilgili teferruat, ayinlerde okunan dualar tamamıyla ahilikten alınmıştır.[10]

Baskı. Ankara 1997, 53; Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, (Basım yeri yok) 1998, I, 11 vd; Abdurrahman Güzel, *Hacı Bektaş Velî Hayatı, Eserleri ve Fikirleri,* Ankara 1998, 16-33; Abdurrahman Güzel, "Hacı Bektaş Velî'nin Hayatı ve Eserleri", *Genç Erenler*, sayı: 35, 1998, 5-8; John Kingsley Birge, *Bektaşilik Tarihi,* çev: Reha Çamuroğlu, İstanbul 1991, 35-56; Kadir Özköse, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü", *CÜİF Dergisi*, sayı: 7(1), Sivas 2003, 249-279; ayrıca Hacı Bektaş Velî'nin eserleri için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, "Bir Anadolu Ereni Hacı Bektaş Velî: Hayatı, Eserleri ve İnsan Anlayışı", *CÜİF Dergisi*, sayı: 3, Sivas 1999, 348-350; Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî,* Ankara 2007, 36-56.

7. Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 195-196; Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, XX-XXI; Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, I, 56.
8. Gölpınarlı, *Vilâyetname Menakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, 6; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 50.
9. Gölpınarlı, *Vilâyetname Menakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, 50-123; ayrıca bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*,153-159).
10. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, XX-XXI; bkz. *İslâm Ansiklopedisi*, 1993: X, 402-403; Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, 157-159.

Osmanlı'nın Bektaşî Geleneğine Saygısı

Osmanlı hükümdarları Yeniçerilerin piri sayılan Hacı Bektaş için, türbesinin etrafına binalar yaptırmışlar, vakıflar kurmuşlar, sebiller inşa etmişlerdir.

"Zamanla 'Hacı Bektaş Köçekleri' diye anılmaya başlanan yeniçerilerin ortasında daima bir Hacı Bektaş vekili bulunur; değişen Bektaşî babalarının tacı yeniçeri ağası tarafından merasimle giydirilirdi. Bu iki teşkilatın birbirine karşılıklı sempati duyması ve işbirliği yapması, II. Mahmud'un 1826'da Yeniçerileri ilga ederken Bektaşî tarikatının da kapatılmasına sebep olmuştur.[11]

Gönül Sultanı'nın Erdemleri ve Hayat Felsefesi

"Hacı Bektaş-ı Velî, insancıl davranarak mümin olmayanları İslâmiyet'e ısındırmaya çalıştı ve böylece her türlü ibadeti hoş karşıladı. Ehli Beyt sevgisini, yaratılmışlar içerisindeki tüm sevgilerin en önüne koyan Gönül İnsanı, bu aşkı tüm insanların kalbine nakşetti. Türk diline canlılık vererek, duaların Türkçe yapılmasını devam ettirdi. Sohbet toplantılarında ilahiler ve nefesler okunması âdetini sürdürdü. Şeref ve namusa önem verdi. Din kardeşliği esasından hareket ederek, insan sevgisini yayan Hacı Bektaş, din ve vatan sevgisi üzerinde de durdu. Allah için ve yurt savunması için fedakârlık yapılmasını istedi. Bunun için şehitliğin manevi derecesini hadislere uygun olarak övdü."[12]

Misafirperverlik üzerinde de duran Hacı Bektaş-ı Velî, insan gönlünü incitmenin sakıncalarını ve komşu hakkının önemini dile getirmiştir. Büyük Velî, haksızlık ve zulüm yapanları sohbetlerinde ikaz ederek, toplumsal dayanışma ve yardımlaşmayı kurmaya çalıştı. Küskünlerin barışmasını ve helalleşmesini toplumsal prensip haline dönüştürdü. Tembellik ve miskinliği yererek, tasavvufun inceliklerini cemiyet içinde işledi. İslâmiyet'i, hakikat ve marifeti açıkladı. Haramdan sakınmayı, gönül ve niyet temizliğine ağırlık verdi. İslâmiyet'i, eski Türk gelenek ve görenekleriyle uzlaştırarak sunmaya çalışan Hacı Bektaş, Kur'an yolundan da asla ayrılmadı. Kendisi hakkında çok yazılar yazılıp farklı yorumlar yapıldı. Belki bunun bir sonucu olarak kendisine ait olmayan düşünceler de ona mal edildi. Tüm bunlara rağmen büyük mutasavvıfın fikirleri, zaman içerisinde İslâm coğrafyasının büyük bir kısmını etkiledi.[13]

---

11. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, XXIX).
12. İ. Agah Çubukçu, *Türk-İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler*, Ankara 1987, 213.
13. Çubukçu, *Türk-İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler*, 213-214; ayrıca bkz. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 3-4, 7-9, 14, 16, 29, 45, 112-121).

Bu girişten sonra öncelikle şu hususu belirtmemizin yerinde olacağını düşünüyoruz: Ele aldığımız çalışma, Hacı Bektaş-ı Velî'ye ait olduğunu kabul ettiğimiz *Makâlât* isimli eser çerçevesinde ortaya konmaktadır.

ÂDEM'İN RUHU (CAN) VE CİSMİ (TEN): İNSAN

Hacı Bektaş, *Makâlât*'ında Hz. Âdem ve insanın yaratılışı hakkında uzun uzun açıklamalarda bulunmuştur.[14]

İnsanın topraktan yaratıldığı hükmünün bir neticesi olarak Hacı Bektaş, bedenin her bir organının belirli coğrafyaların toprağından halk edildiğini bildirir. Bununla birlikte bu insanın yaratıldığı toprak, yeryüzünün medeniyet havzalarını işaret eder:

> "Âdem'in vücudunu Medine toprağından yarattı. Başını Beytü'l-Makdis (Kudüs) toprağından; yüzünü, Ka'be toprağından; kulağını, Tûr-ı Sinâ toprağından; alnını, Medine'nin batı toprağından; ağzını, Medine'nin doğu toprağından; burnunu, Dımaşk toprağından; dudaklarını, Berberiyye toprağından; sakalını, cennet toprağından; dilini, Buhara toprağından; dişlerini Harezm toprağından; boynunu Çin toprağından; kollarını, Yemen toprağından; sağ elini, Mısır toprağından; sol elini, Fars toprağından; tırnaklarını Hıtay toprağından; Parmaklarını, Sistan toprağından; göğsünü, Irak toprağından; karnını, Huzistan toprağından; sırtını, Hemedan toprağından; cinsi uzvunu, Hindistan toprağından; sırtını, hayâlarını, Bizans toprağından; oyluklarını, Türkistan toprağından; dizlerini, Kırım toprağından; dirseklerini, Antalya toprağından; topuklarını, Rum toprağından, ayaklarını, Frengistan toprağından yarattı."[15]

Nurların Sentezi: İnsan

Topraktan terekküp eden insan türünün ilk prototipi olan Hz. Âdem, ruhî eylem, erdem ve olguların nuruyla "en güzel şekilde yaratılma", dolayısıyla "yeryüzünün halifesi" olma imtiyazına mazhar olur:

---

14. Bkz. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 84-92, 97-104; Mehmet Aydın, Hacı Bektaş-ı Veli'de Dînî Boyut", *Atatürk Kültür Merkezi Dergisi (Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı - II)*, Ankara 1996, 551-552.
15. Esat Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, Ankara 1996, 84-85.

> "Ondan sonra Hak Ta'âlâ, Âdem'in başını kudret nuruyla; gözlerini ibret nuruyla; alnını, secde nuruyla; dilini zikir nuruyla; dişlerini, Muhammed Mustafa nuruyla; dudaklarını, tesbih nuruyla; ensesini, kuvvet nuruyla; vücudunu, hilat nuruyla; sırtını yiğitlik nuruyla; göğsünü, ilim nuruyla; karnını yumuşaklık (hilm) nuruyla; belini izzet nuruyla; örtü (elbise)sünü, emanet nuruyla; oyluğunu, emrü nehiy nuruyla; bağrını, hoşnutluk nuruyla; dizini; rüku nuruyla; ayağını ibadet nuruyla; topuklarını, şevk nuruyla; dalağını, üns (yakınlık) nuruyla; ellerini, cömertlik nuruyla; tırnağını, şefaat nuruyla; gönlünü, tevhit ve iman nuruyla; bezedi sıvadı, saygı nuruyla düzeltti; vuslat nuruyla götürdü, Âdem'in toprağını Azrail'in eline verdi. Rahmet suyuyla yoğurdu; marifet suyuyla suvardı."[16]

Rahmet suyuyla yoğrulan ve rahmet suyuyla sulanan Âdem, bir zaman uyur ve şekillenmiş bir cıvık çamur haline dönüşmesi beklenir. Akabinde insanın özü olan bu çamur kurur, yarılır ve pişmiş çamura andıran bir balçığa yerini terk eder. Dolayısıyla önce toprak olan arkasından şekillenen ve parça parça yarılma suretlerini tecrübe eden Âdem, sayısı ve süresi bilinmeyen bir zaman aralığında yatar. Ta ki Hâlık, kendisine ruh üfleyinceye ve ruha emredinceye kadar.[17]

Akabinde ruh, Âdem'in cismine dâhil olur. Ruhla beden birleşince insanî ihtiyaçlar hâsıl olur. Âdem de bunun ilk belirtisi olarak acıkır ve yemek ister. Nihayetinde ruh, Âdem'in bedenini mekân edinince; vücutta et, kan, damar ve sinir sistemi teşekkül eder.[18]

Üç Karanlık ve Üç Aydınlık Evre

Hâlık, insanın yaratırken üç tür karanlık ve üç tür nesneyle aydınlığı halk etti. Hacı Bektaş bu aydınlık ve karanlığın simgelediği anlamları izah eder:

> "Çalap üç türlü karanlığı, üç türlü nesneyle aydınlattı: Birincisi dünya karanlığını ay, güneş ve yıldızlarla aydınlattı. İnsanı da üç türlü karanlıktan yarattı ve yine üç türlü nesneyle aydınlattı. Birincisi, çar anasır (dört unsur: toprak, ateş, su, hava) karanlığından yarattı; akıl nuruyla aydınlattı. İkincisi, cehalet karanlığından yarattı; ilim nuruyla aydınlattı. Üçüncüsü, nefis karanlığından yarattı; marifet nuruyla aydınlattı."[19]

---

16. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 86).
17. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 84-88.
18. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 89.
19. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 53.

İlim ve marifet nurlarıyla aydınlanan insan, kendisine bahşedilen bu yüce özelliklerin bilinciyle, Hakk'ın yasakladıklarından sakınmalı ve uzak durmalıdır. Bu tür insanların amel ve hallerinin zâhir olması, ikinci dirilişin gerçekleşeceği mahşerde tahakkuk edecektir.[20]

İnsanın sahip olduğu dört gözün varlığını haber veren Hacı Bektaş için, bu gözlerin ikisi baş, ikisi ise gönül gözüdür. Baş gözüyle yaratılmışı, gönül gözüyle ise Yaradan'ı temaşa eder. Hal böyle olunca Hâlık'ı sevmek duygusu olan şevk, gönül içinde nara dönüşür ve tüm bedene yayılır ve bu şekilde hareket başlar. Nitekim o hareket Hâlık'ın dostluğu içindir ve helaldir.

Canı Taşıyan Ten

Canı taşıyan tendir. Onun için Hacı Bektaş'a göre, şükür anında can nasıl şükrederse, ten de aynı onun gibi şükre dalar. Hâsılı, bir insanda gönül gözü olmazsa, Hakk'tan o insanın nasibi olabilir mi? Büyük Velî, mevcut hali şu ifadelerle tasavvur eder: "...bir kimse şeker tatmamış olsa, adını bilmekle, tadını ne bilir?"[21]

Küçük âlem olan insan, Hacı Bektaş'ın zihninde, büyük âlem olan dünyada her ne var ise, onun adeta bir maketi, kopyası veya yansıması şeklinde tezahür eder:

"İnsan vücudunda da en yukarıda baş vardır. Can hazineleri de baştadır. Şimdi, o; akıl, ilham, idrak, sevişmek, aşk-ı didar ve marifet de hazinelerdir ve başta asılıdır. Marifet, yalnız bin arş gibidir. Başta asılı duranların her birisi de bin mülkten üstündür.

Baş, arşa benzer. Dünyada da gök ve yer var. Şimdi, insanın arkası göğe, tabanı yere benzer. Başı arka (sırt, omuz); arkayı da taban (ayak) götürür. Arşı gök, göğü de yer götürür, gökten ne yağarsa yer onu götürür.

Akıl: Ay, Marifet: Güneş, İlim: Yıldız

Akıl aya, marifet güneşe, ilim de yıldıza benzer.

Dünyada güneş doğar ve uyanır. Fakat marifet hangi gönülde doğarsa o gönül uyanır; başkası uyanmaz. Marifeti Âdem ilminde beyan edelim, inşallah.

Yedi kat gök var; ten de yedi kattır. İlki; deri, sonra et, kan, damar, sinir, kemik ve iliktir. İşte bunlar yedi kat göğe benzer.

---

20. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 4.
21. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 39.

Dünyada bulut ve yağmur var. Kaygı, buluta; gözyaşı yağmura benzer.

Dünyada dağlar da var. İnsanda da kemik başları, dağlara benzer.

Dünyada, gark edici yedi de deniz var. Tende de gark edici yedi deniz var: Birincisi gözdür; görmekten gark eder.

İkincisi dildir; söylemekten gark eder.

Üçüncüsü kulaktır; işitmekten gark eder.

Dördüncüsü kursaktır; eritmekten gark eder.

Beşincisi karındır; acıkmaktan gark eder.

Altıncısı, ağrı, sızıdır; ölümle gark eder.

Yedincisi sevdadır; mecnûnluk ile gark eder.

Dünyada, ırmaklar da var. Gözyaşı ırmaklara benzer.

Dünyada, köyler de var. Tenler köylere benzer.

Dünyada ağaçlar da var. Parmaklar ağaçlara benzer. Dünyada otlar ve çalılar da var; kıllar, otlara; kollar, çalılara benzer."[22]

Âdem'in Yaratılışı: İnsanın Şifresi

Hacı Bektaş düşüncesinde Âdem ilgili hususlar, kapsamlı bir yer işgal eder. Bu duruma şaşırmamak gerekir. Zira insan ile ilgili hemen hemen her bilginin anahtarı ve şifreleri Âdem'in yaratılmasında ve sonraki hayatında gizlidir.

Hak, Âdem'i dört türlü nesneden meydana getirdi ve dört bölüğe ayırdı. Bu dört bölüğün kendilerine özgü ibadetleri, arzuları ve halleri mevcuttur. İnsanın halk edildiği dört nesneyle ilgili malumat yeryüzü tarihi kadar eskidir. Filozofların ve düşünürlerin üzerinde kapsamlı fikirler sürdüğü bu dört unsur, insanın yaratılması ve teşekkül etmesinin ana maddeleridir ki, bunlar toprak, su, ateş ve havadan oluşmaktadır.[23]

İnsanın Kimyası: Su, Ateş, Hava, Toprak

Hacı Bektaş insanın ana kimyasını oluşturun bu dört maddenin görünen dünyadaki ve insan bedenindeki karşılıklarını haber verir:

---

22. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 36-37.
23. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 3.

"Dünyada dört türlü de su var: Birincisi, saf su; ikincisi, acı su; üçüncüsü, kavi su; dördüncüsü, pis kokulu sudur. Tende de dört türlü su var: Birincisi ağız suyu; tatlıdır. İkincisi göz suyu; acıdır. Üçüncüsü burun suyu; kavidir. Dördüncüsü kulak suyu; pistir.

Dünyada dört türlü de ateş var: Taş ateşi, ağaç ateşi, yıldırım ateşi, cehennem ateşi. İnsanda da dört türlü ateş vardır: Ziyafet-yemek ateşi, şehvet ateşi, soğukluk ateşi, muhabbet ateşi.

Dünyada dört türlü de yel vardır: Dâbur, sabâ, cenup, şimâl. Tende de dört türlü yer vardır: Birinci yelin adı, câzibedir; insanın yediğini kursağına sürer. İkinci yel, hâzimedir; insanın yediğini kursakta bekler; Üçüncü yel, kâsimedir (taksimeden); yenen yemekleri damarlara dağıtır. Dördüncü yel, defı'adır (savurucu); yenen şeylerin kepeğini dışarı atar."[24]

İnsanın Ömür Cetveli: Mevsimlerin Halleri ve Namazın Vakitleri

Mevsimlerin hallerinin her biri de, insan türünün tecrübe ettiği geniş zaman dilimleriyle karşılık bulur. Bu çerçevede, ilkbahar gençliğe, güz orta yaşlılığa, kış da yaşlılığa benzer. Ancak burada *Makâlât*, dört mevsime karşılık, insan ömrünün üç dönemine yer vermektedir.[25]

Yine dünyada var olan iki deniz, daha doğrusu büyük su havzası, acı ve tatlı sular şeklinde ifade edilir. Kur'ân'dan referanslarını alan bu hususla, Hacı Bektaş, bu iki su türünün de birbirine müdahil olmadan yeryüzünde varlıklarını sürdürdüğünü hatırlatır. Bu halin insandaki karşılığı ise, gözyaşının acı su, göz bebeği suyunun tatlı olması şeklindedir. Bu ikiside bir arada bulunmakla birlikte, birbirlerine karışmazlar. Zira gözün aslı yağdır; tuz tatlıya muhtaçtır. Göz bebeği suyu, tatlıdır. Eğer gözyaşı acı halde bulunmasaydı, göz kokar, göz bebeği suyu da tatlı bulunmasaydı göz göremez bir duruma düşerdi. [26]

Yine dünyanın var olan potansiyeli, artma ve eksilmeyle karşı karşıya kaldığı gibi, insanlarda var olan kuvvet, kişiden kişiye farklılık göstererek artar ve eksilir. Dünyada mezarlık bulunduğu gibi, insanda da mezarlık bulunmaktadır. Bu çerçevede Hacı Bektaş, burun deliklerini mezarlık olarak nitelendirir. Burunun iki deliğinin biri dimağa, diğeri ise boğaza karşılık gelir. Mezar da, yani ölü de iki deliklidir. Biri cennete, diğeri ise cehenneme gider.[27]

---

24. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 35.
25. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 66.
26. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 66.
27. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 67.

Vücuttaki süt, kan, safra ve balgam, Hacı Bektaş'ın dilinde pınarlar şeklinde ifade bulur.[28] Cennet ile anne rahmini birbirine benzeten Anadolu Ereni'ne göre, cennette yemek içmek var, ancak tuvalet ihtiyacı söz konusu değildir. Tıpkı anne rahmindeki çocuğun yiyip, içip de, idrar etmediği gibi.[29]

Hacı Bektaş gözleri teraziye benzetirken, iki tür gözden bahseder. Bu gözlerin birisi zâhirî (dış), diğeri ise bâtınîdir. Ancak mutluluk, bâtından (kalp gözü) bakan içindir. zira bâtından bakanın terazisi ağır, zâhirden bakanların terazisi ise hafif olur.[30]

İnsanın yaratılış suretinin de Muhammed isminin harfleri üzere olduğuna inanan Bektaş-ı Velî'ye göre, insanın başı "mim", iki eli "hâ", karnı "mim", iki ayağı "dal"ı temsil eder.[31]

Namazın "eda" emri de bu benzetmelerden nasibini alır. Büyük Velî için, namazın eda emri "Ahmed" adının harfleri üzerinedir. Elif kıyama, hâ rukûya, mim sücada, dal tahiyyata benzer. Bununla birlikte Hacı Bektaş, insan ömrünü de beş vakit namaza benzetir. Bu kapsamda insanın çocukluk dönemi sabah namazına, erginlik dönemi öğle namazına, yiğitlik/delikanlılık dönemi ikindi namazına, orta yaşlılık dönemi akşam namazına, yaşlılık dönemi de yatsı namazına karşılık gelir. Yine uyumak ölüme, uyanmak ise ölüp tekrar dirilişi temsil eder.[32]

İnsanda Var Olan Dünyada Var Olandır

Hacı Bektaş, dünyada her ne var edilmiş ise, o insanda vardır düşüncesini taşır. Hatta ona göre, insanda belki daha fazlası bulunmaktadır. Çünkü gönüllerdeki sınırsız ve sayısız sırrın mahiyeti ne anlatılmakta ne de kelimelerle ifade bulmaktadır.[33]

Bir takım olumsuz ahlâkî vasıflar, Hacı Bektaş düşüncesinde, bazı din mensuplarının ve hayvan türlerinin özellikleri şeklinde gösterilir:

> "Dünyada Yahudi ve Hıristiyan ile haça tapmak (onun peşinden gitmek, hâlif olmak) isteyenler var. Günahına bağlı olmak (günahta inat etmek) Yahudiye; şeriata uymamak Hristiyan'a; Hak'tan dönmek haça tapmaya; aç-

28. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 71.
29. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 72.
30. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 73.
31. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 77.
32. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 77-78.
33. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 78.

> gözlülük yalana; öfkelenmek aslana; soğuk yaradılış domuza; şehvet yılkıya; sinirlenmek yılana; lanetlemek file; kazmak kurda; hoyrat yaşayanlar ayıya; minnet bilmemek, hiçbir şey bilmeyen cahile benzer."[34]

Hacı Bektaş, Hak Ta'âlâ'nın zâhirî ve Bâtınî olduğunu bildirir. Ona göre zâhîrî, bu dünya, Bâtınî ise öteki dünyadır. Fakat bu dünya, nihayetinde harap olacaktır. Bunun gibi, insanın bedeni de nihayetinde toprakta yok olacak; toprağın bulunduğu bu âlem de fanîliğe karışacaktır.[35]

TOPLUMDAKİ İNSAN MODELLERİ

Erdemli/Olumlu İnsan Modelleri

Hacı Bektaş-ı Velî'nin insanları belli başlı dört gruba ayırarak, tanıtırken kullandığı âbid, zâhid, ârif ve muhip kelimeleri, tasavvufi kaynaklarda tasavvuf ehli için kullanılan tabirlerdir.[36]

Kur'an-ı Kerim'in de işaret ettiği gibi tasavvuf ehlinin kastettiği derecelerini[37] anlatmak için kullanılan "Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat" tabirleri de mutasavvıflar arasında, sufinin ulaştığı manevi mertebeyi müteselsil olarak ifade eden ıstılahlardır ki, Hacı Bektaş düşüncesinde bu kavramlar önemli bir yekûn tutmaktadır.[38]

Anadolu ereni, zikrettiğimiz sıfatlarla andığı dört grup insanın yerine getirmekle mükellef olduğu görevleri belirtirken de esas olarak İslâm Dini'nin temel prensiplerini ortaya koymuştur.

Hacı Bektaş'ın *Makâlât*'ında insanlar için hangi sıfatları kullandığını, insanları kaç gruba ayırdığını, onlara nasıl hitap ettiğini ve neler tavsiye ettiğini görmemiz mümkündür. O, eserine insanların dört şeyden yaratıldığını ve dört grup olduğuna işaretle başlar:

> "Hak Subhanehu ve Teâla Âdem'i dört türlü nesneden yarattı, dört bölüğe ayırdı. Dört bölüğün de dört türlü ibadetleri, dört türlü arzuları ve dört türlü halleri vardır."[39]

---

34. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 37.
35. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 78.
36. Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 19864; Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşîlik*, 116-117.
37. Mehmet Bayrakdar, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, İstanbul 1989, 37-41.
38. "Bektaşîlik" mad., *Meydan Larousse*, İstanbul 1969, II, 250.
39. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 2.

O bundan sonra, insanların dinî yaşayış ve manevi mertebe bakımından sırayla her birini katederek bir üst mertebeye ulaştığı zaman önceki halini terk edemeyeceğini dört dereceye ayırmakta; bunlar için "âbid, zâhid, ârif ve muhib" sıfatlarını kullanmaktadır.

> "Birinci bölük, âbidlerdir; bunlar şeriat kavmidir ve asılları yeldendir. Yel (Hava), hem şifa verici hem de kuvvettir; bu sebeple bunlar da gece gündüz Hakk'ın ibadetinden ayrılmazlar."[40]

Hacı Bektaş'a göre Şeriat, neyin haram ve helal, neyin de temiz veya pis olduğunu gösteren dînî hükümlerdir. Burada Hacı Bektaş'ın Şeriat'den neyi kastettiğini belirtmekte fayda var. O, Şeriat'ı şöyle tarif eder:

> "Öyle ki bu dünyada ne varsa; helal, haram, temiz ve pis hepsi şeriat ile malum olur. Çünkü şeriat kapısı ulu kapıdır."[41]

Onun bu sözlerinden anlaşılacağı gibi, bir kişinin manevi mertebe bakımından yükselmesi için öncelikle Şeriat yolunu tutması gerekmektedir.

Âbidler

Hacı Bektaş, "âbidler" diye isimlendirdiği kişilerin avâm olduğunu, bunların kendilerini tam olgunluğa eriştiremedikleri için birbirlerini incitebileceklerini, birbirlerine karşı kibir ve kıskançlık gösterebileceklerini belirtmekte düşman olabileceğine de dikkat çekmektedir. O, bir taraftan âbidlerin faziletlerini sıralarken, diğer taraftan onların zaaflarını da ortaya koymaktadır:[42]

> "İbadete gelince: Amel imandan ayrıdır ve iman ibadettir. Değme ibadet, imana ermez; küfür de günahtır ama değme günah küfre ermez."[43]
> "... âbidlerdir; bunlar şeriat kavmidir ve asılları yeldendir. Yel (Hava), hem şifa verici hem de kuvvettir; bu sebeple bunlar da gece gündüz Hakk'ın ibadetinden ayrılmazlar. Yel esmeyince ekinler samanından ayrılmaz, bütün âlem kokudan helak olurdu. Öyle ki bu dünyada ne varsa; helal, haram, temiz ve pis hepsi şeriat ile malum oldu. Çünkü şeriat kapısı ulu kapıdır. Nitekim Çalap Celle Celalühu her çeşit nesnenin

40. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 2.
41. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 2.
42. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 14.
43. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 8.

varlığını Kur'ân içinde yadetti: "Yaş veya kuru her şey apaçık bir kitap içindedir."[44]

"Âbidlerin ibadetleri: Namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, hacca gitmek, seferberlik olunca gazâ eylemek, cenabetten gusul ederek temizlenmek ve nefse ait arzuları istemeyip dünyayı terk ederek ahireti sevmektir. Bunlar avâm (halk) taifesidir ve işi-gücü birbirlerini incitmektir. Kibir, haset, buğuz, cimrilik ve düşmanlık bunlarda her zaman görülü. Bunların taifesi hemen hemen bu kadardır."[45]

Zâhidler

Zâhid olan insanları tanıtırken, onların aslını ateşe benzeten Büyük Velî, bu taifeyi, gece gündüz ibadet edip, korku ve umut arasında bulunan; nereden gelip nereye gittiklerini bilmeyen kimseler olarak tasvir etmektedir. Ona göre, bu guruptaki insanlar, bulundukları makama kendi çabalarıyla gelmişlerdir.[46]

Hacı Bektaş-ı Velî, "zâhid" olarak nitelendirdiği insanları da şöyle tanıtmaktadır:

"...zahitler(in) ... aslı ateştendir ve bunlar tarikat taifesidir. Bu sebeple gece gündüz yanmaları, kendilerinin yakmaları lazımdır. Her kim, bu dünyada kendisini yakarsa, yarın ahrette türlü azaplardan kurtulacaktır. Şunu iyi bilin ki bir kez yanan başka yanmaz.[47]

"Zahitlerin ibadetleri; gece gündüz Tanrı'yı zikretmek, bismi'llâhirrahmâni'r-rahim'i her işte yâd etmek, korku ve ümit içinde olmak ve arzuları dünyada ahiret için yararlı işler yapmaktır. Halleri de ilm-i ledün (gayb ilmi)'ne ermektedir ve kendi bilgilerinden memnun kalmışlardır. Nerden gelip nereye gittiklerini bilmezler. Çünkü, bunlara hidayet kapısı açılmadı. Eriştikleri her mertebeye kendi gayretleri ile gelmişlerdir."[48]

Ulaştıkları mertebelere kendi çabalarıyla gelen zahitlerde öyle bir Allah aşkı vardır ki, onlar gece gündüz korkudan yanarlar.[49]

---

44. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 2.
45. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 2.
46. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 6-7.
47. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 2.
48. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 3.
49. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 56.

Ârifler

Diğer taraftan Ârif olan insanları tasvir ederken, zâhidlerden farklı olarak, onların aslını suya benzeten Hacı Bektaş-ı Velî, bu guruptaki insanların içlerinde ne kötülükten ne de pislikten hiçbir şeyin bulunmadığını söylemektedir. O, suyun aslının da yeşil cevheri olduğuna, bu cevherin aslının da Allah'ın kendi kudretinden olduğuna inanmaktadır:[50]

> "Âzizim! Âriflerin aslı sudandır ve içlerinde pis şey bulunmaz. Suyun aslı da yeşil cevherdendir ve o cevherin aslı da Tanrı'nın kendi kudretindendir. Bunun için Tanrı Tebâreke ve Ta'âlâ âriflerini sever. Çünkü âriflerin aslı Tanrı'dandır; asıllarının aslını sevmesi şaşılacak bir şey değildir.

İnşallah, âriflerin ilmini insanın kendisini bildiği yerde yâd edeceğiz.

> Şimdi, şöyle bilmek gerekir ki, âriflerin ibadeti tefekkür ile dünya ve ahireti terk etmek; himmet nazarıyla velâyet beklemek ve Çalap Ta'âlâ'ya ulaşmak arzusudur. Âriflerin halleri ise bütün varlığa uyum göstermek ve kötü düşünceye kapılmamaktır."[51]

Burada Hacı Bektaş, âriflik mertebesine ulaşmış kişinin artık dünya ve ahiret endişesinden uzaklaşmış olduğunu; kendisinin derin derin Allah'ı düşünerek, manevi mertebesinin yükselmesini beklemesi, istediğini sadece Allah'tan istemesi ve ümitsizliğe düşmemesi gerektiğini belirtmektedir.

Ârifler, Hacı Bektaş için, su mesabesindedir. Bu özellikleriyle onlar marifet ehlindendir:

> "...ârifler(in)... aslı sudandır ve bunlar marifet taifesidir. Su, hem kendisi temizdir hem de temizleyicidir. Bu sebeple ârif de hem temiz olmalı hem de temizleyici."[52]

Ârifler nezdinde her sözün üç yüzü, önü ve arkası bulunur. Manâ ehli için ise, her sözün yetmiş iki yüzü ve bir arkası vardır. Ayrıklar, cahiller cehaletlerinin bir neticesi olarak kelimenin ardını söylerler ve kendilerini ateşe atarlar. Ancak ârifler, her kelimenin yüzünü söylerler ve böylece ateşten azâd olurlar.

Hacı Bektaş düşüncesinde ârifler suya benzetilmesi boşa değildir. Zira su temizdir; temiz su herhangi bir kaba girerse o kap suya döner ve sonunda su gibi arı bir hale dönüşür. Bununla birlikte su içinde ve bulunduğu kapta

---

50. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 10-11.
51. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 5.
52. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 4.

başka bir şey kalmaz ve birikmez; rengi hemen belli olur; pisliği dışarıda bırakır, arıtır ve arındırır.

Bunun gibi ârifler arılığı da zâhirdir, tekrar aslına ve özüne döner. Nitekim ârifler nezdinde şirk murdar ve pistir; onu içlerinde barındırmazlar, dışarı atarlar. Böylece onlar hem arıdırlar hem de arıtırlar. Hakikatte bilinmesi gerekeni Hacı Bektaş şöyle ifade eder:

> "Öyleyse, şöyle bilmek gerekir ki kendisini arıtmayan başkalarını da arıtmaz (arıtamaz). Şeriat katında elbise ve tene pislik bulaşsa, suyla yıkanınca temizlenir. Su, hem donu hem teni arıtır, cenabeti giderir ve abdest revâ olur. Fakat, ârifler katında suyla ne elbise ne ten temizlenir ne de cenabet giderilip abdest revâ olur. Çünkü, yıkayıcı arınmayınca, yumaklık ile yıkanan şey arınmaz. Şimdi, insan gerek ki suya; su, gerek ki abdeste; abdest, gerek ki namaza; namaz, gerek ki Çalap Ta'âlâ'ya yarasın.
> Bundan dolayı, azizim! İyi düşünmek gerekir ki kişide yaramaz fiil olmasın. Kişi her zaman temiz olmalıdır. İnsanın arısız (pis katışıklı) olmasına sebep içinde şeytan fiilinin olmasıdır.
> Eğer inanmazsan bir kaba içki koy ve ağzını kapat ve denize bırak. O kabın dışını on yıl yıka. Kabın içindeki içki önceki eski içkidir ve murdardır (yine pistir)."[53]

İman, ârifler katında akıl üzeredir. Ancak herkes imanın dil ve gönül üzere olduğuna inanır.[54]

Diğer insanlardan farklı olan ârifler, öyle bir devlete nail olurlar ki, onlar kendi makamlarını görüp de muratlarına ermeden ruhları bedenlerden ayrılmaz.[55] Onlar, "ayne'l-yakîn" içinde kendilerini bildiler.[56]

Bunun neticesinde "Ârifler; raiyeti İslâm; mülkü ihsan; fermanı iman; tahtı marifet olan yere otururlar. Çalap Tanrı ile münacaât (yakarma-yalvarma) ederler."[57]

Muhipler

Hünkâr Hacı Bektaş, muhiplerin sözlerinin hakikatini, insanın kendi içinde olduğunu, başka yerde aranmaması gerektiğini düşünmektedir. Zira, ona

---

53. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 4.
54. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 14.
55. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 48.
56. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 55.
57. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 37.

göre, -sufilerde olduğu gibi- kendisini bilmeyen bir insanın, Rabb'ini bilmesi mümkün değildir.[58]

Hacı Bektaş, muhiplerin yerine getirmeleri gereken görevleri ve elde edecekleri sonuçları da şöyle açıklamaktadır:

> "... Muhipler... hakikat taifesidir ve bunların aslı topraktandır. Toprak teslimiyet ve rızâyı temsil eder. Bu yüzden muhip de teslimiyet ve rızâ içinde olmalıdır.
> Şimdi, muhip, arife şöyle sorar: Ya ârif! Tanrı Tebâreke ve Ta'âlâ Kur'ân'da şöyle buyurur: "Sizi yerden yarattık, oraya döndüreceğiz ve başka bir sefer yine oradan çıkaracağız"
> O halde şimdi, toprak toprağa, su suya, yel yele, ateş ateşe döner; sen neyle Hazret'e (Allah'a) varırsın? "Ben önce kimsem, yine O'yum" dersin.
> Ârif, cevap verir: "Bu söz doğrudur ve ihtilaf yoktur. Ama, benim üç dostum vardır. Ne zaman ki ben ölürüm birisi evde, birisi yolda kalır; birisi ise benimle beraber gelir: Evde kalan malımdır, yolda kalan hısımlarım ve ailemdir, benimle beraber gelen ise iyiliklerim ve amellerimdir.
> Öyleyse, eğer kötü ahlâkım ve kötü amelim varsa, bil ki bu, asıllı aslına döndüğü ve benzediği içindir."[59]

Muhiplerin ibadet ve taatı, Hakk'a yalvarma/yakarma, seyir ve gözlemdir. Arzularına nail olmak, Çalab'ı bulmak, kendilerini yitirmek, canları muratlarına ermek ve halleri birleştirip bir olmaktır.

Muhiplerin nâil olduğu nimetleri haber verirken Bektaş-ı Velî, bunları Çalap eserini seyretme, Çalab'ına yalvarıp yakarma ve Çalap aşkına müşâhedeye oturma şeklinde bildirir.

Hacı Bektaş muhipleri kendi ifadesiyle şöyle dillendirir:

> "Eğer, muhiplere, Çalap Tanrı'yı nasıl bildin derlerse, onlar şöyle cevap verirler: Çalap Tanrı'yı kendimizden, kendimizi de Çalap Tanrı'dan bildik. Muhiplerin sözlerinin hakikati insanın kendi içindedir, başka yerde arayan nasıl bulacaktır? Bu sebeple bir insan kendini bilmeyince Tanrı'yı nasıl bilecek ve görecektir." [60]

Âbidlerin, zâhidlerin ve ârîflerin ibadet, arzu ve halleri birbiri nezdinde değil, fakat muhiplerin nezdinde geçer. Zira âbidler, zâhidler ve ârifler da'va (zâhir) ehli, muhipler ise ma'nâ (bâtın) ehlindendirler.[61]

---

58. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 13.
59. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 5-6.
60. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 6.
61. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 13.

Zâhidin varlık sebebi, ibadet bilmeden amel etmektir. Ârifin tefekkürü, Allah'ın var ettikleriyle uğraşıdır. "Muhibbin, Mevlâ'ya Mevla ile münacaâtı amelidir."[62]

Muhipler "hakke'l-yakîn" içinde muratlarına nâil olunca Hakk'ı bildiler. Böylece canları muratlarına erdi.[63]

Hacı Bektaş bu dört taifeyi, şu şekilde hulasâ eder:

> "Dedikodu, dava ve şüphe âbidlerindir. İbadet, korku, ümit ve "ilme'l-yakîn" zahidlerindir. Fakat; tefekkür, sohbet, velâyet beklemek ve "ayne'l-yakîn" âriflerin; münacaât, müşâhede ve "hakke'l-yakîn" muhiplerindir."[64]

Dört insan grubunu vasıflarıyla tanıtan Hacı Bektaş, *Makâlât*'ında kırk makamı izah ettiğini hatırlatır. Takipçilerine de bu makamları bilip öğrenmelerini nasihat eder. Ona göre kırk makamdan birisi eksik olursa, hakikat gerçekleşmez; gereken şartlar noksan kalır.

Büyük Velî şöyle devam eder:

> "Meselâ, bir kişi diliyle iman etse ve gönlüyle etmese öşürü, zekâtı tam vermese, hacca giderken yoldan geri dönse, Tanrı Ta'âlâ'nın hükümlerinden birini bâtıl saysa veya Muhammed Mustafa'yı inkâr etse, Hz. Muhammed'in sahâbelerinden birini haksız bilse, işlediği bütün ameller heba olur."[65]

Hacı Bektaş-ı Velî, eserinde kırk makamı birer birer zikreder. Bu makamlar şeriat, tarikat, marifet ve hakikat ehlinin de özellikleridir.

Şeriat Ehlinin Vasıfları/ Makamları

Şeriat ehli olan bir kimsede bulunması gereken vasıflar şunlardır:

İman getirmek; ilim öğrenmek; namaz kılmak, zekat vermek, oruç tutmak, gücü yetene hacca gitmek, seferberlik olunca kaçmayıp düşmana karşı gelmek ve cenâbetten temizlenmek; helal kazanmak ve faizi haram bilmektir; nikah kıymaktır; hayz ve loğusalıkta cinsi münasebeti haram bilmektir; sünnet ve cemaât ehlinden olmak; şefkat; temiz yemek ve temiz giyinmek; emr-i bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker, yani iyiliği emredip yaramaz işlerden sakınmak.[66]

---

62. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 56.
63. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 57.
64. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 31.
65. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 18.
66. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 19-22.

Tarikat Ehlinin Vasıfları/Makamları

Tarikat ehli olan kimsede bulunması gereken erdem ve vasıflar şunlardır:

Pîrden el alıp tövbe etmek, kötü halden dönünce tövbe veren Allah'ın kendisidir, şükür, sabır, ibadet etmek ve şehadet etmek; mürid olmak; nefis savaşında (mücahede etmek) olgunlaşmaktır; pişmektir; hizmet etmektir; ümit etmektir; hırka, zenbil, makas, seccâde, subha (yüz taneli tesbih), ibrat (iğne) ve asadır; sahip-makâm (makam sahibi), sahip cemiyet (cemaat sahibi), sahip-nasihat (nasihat sahibi) ve sahip-mahabbet (muhabbet sahibi) olmak; aşk, şevk, sefâ ve fakirliktir.

Hacı Bektaş, tarikat ehlinin ulaştığı dereceyi, makam-ı can olarak görür. Ona göre can cana kavuşursa, yani Yaratılan Yaratan'a ulaşırsa, sevinmek, oynamak, zevk ve şevkle kendinden geçip hareket etmek, olağan bir haldir. O hareket Halık'ın dostluğu içindir, helaldir, çünkü bu durum ilâhi nasip, hediye ve nimettir. Bu hal kime nasip olursa, bunu belirtmelidir.[67]

Marifet Ehlinin Vasıfları/Makamları

Marifet ehlinin erdem ve ahlâkı şunlardır:

Edep; korku; perhizkârlık; sabır ve kanaat; utanmak; cömertlik; ilim, miskinlik; marifet; kendini bilmektir.[68]

Hakikat Ehlinin Vasıfları/ Makamları

Hakikat ehlinin erdemleri ve vasıfları da şunlardan meydana gelmektedir:

Toprak olmak; yetmiş iki milleti ayıplamamak; elinden geleni esirgememek; dünyada yaratılmış bütün nesnelerin kendisinden emin olmasıdır; mülk sahibine yüzünü sürüp yüzsuyunu (yaratılış sebebi olan Muhammedi nurunu) bulmak; sohbette hakikat sırlarını söylemek; seyr-i sülûk; sır; münacaât; Çalap Tanrı'ya ulaşmaktır.[69]

Hacı Bektaş-ı Velî'nin düşüncesindeki insan tipolojileri çeşitli ve birbirinden farklılık gösterir. Şimdi tespit edebildiğimiz kadarıyla bu insan modelleri üzerinde durabiliriz. Öncelikle erdemli modellerin tespitini yapıp, tasvir edeceğiz; akabinde olumsuz ve erdemsiz modeller üzerinde duracağız.

---

67. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 23-28.
68. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 29.
69. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 18.

Rahmanî Sultan ve Şeytanî Sultan

Gönül, Hacı Bektaş'ın gözünde bir şehir gibidir. Öyle bir şehir ki Allah her ne yarattıysa o şehirde bulunur ve o şehre sığar. Bu şehirde iki sultan vardır ki, biri rahmanî sultan diğeri ise şeytanî sultandır. Rahmanî sultan ve şeytanî sultanın özellik ve vasıfları şöyledir:

> "Rahmanî sultanın adı, akıl, naibi iman ve subaşısı miskinliktir. Yüreğin sağ kulağında yedi kale vardır. Hak her bir kalede bir muhafızı vekil kılmıştır. O muhafızların adı bir bir belirtilmiştir: İlim, cömertlik, hayâ, sabır, perhizkârlık, korku, edep." [70]
> "Şeytanî Sultan, İblis'tir. Nefs de şeytanın nâibidir. Şeytanın subaşıları; kibir, haset, cimrilik, açgözlülük, öfke, gıybet, kahkaha ve maskaralıktır. Saydığımız bu yedi nesne onun muhafızları, yani kapıcılarıdır.
> Haset, cimrilik, açgözlülük, dünyayı terk etmekle gider. Öfke, gıybet, kahkaha ve maskaralık da perhizle gider. Bunların hepsi sabırla hayra döner. Kibrin aslı şeytan, miskinliğin aslı rahmandır. Ne zaman kibir gelse, miskinliği ona havale etmek gerek. Hasedin aslı şeytan, ilmin aslı rahmandır. Ne zaman haset gelse ilmi ona havale etmek gerek. Cimriliğin aslı şeytan, cömertliğin aslı rahmandır. Ne zaman cimrilik gelse, cömertliği ona havale etmek gerek."[71]

Cömert Kişi

Bektaş, cömertliği dört grupta ele alır. Farklı kategorilerden cömert modellerini tanıtır:

> "Birincisi, mal cömertliği; zenginlerindir.
> İkincisi, ten cömertliği, gazilerindir.
> Üçüncüsü, can (ruh) cömertliği, âşıklarındır.
> Dördüncüsü, gönül cömertliği, âriflerindir."[72]

İman Askerlerinin Komutanları

İman askerlerinin komutanları olarak tarif edilen kişilerde şu nitelikler mevcuttur.

---

70. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 21.
71. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 28.
72. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 28.

> "Edep dileyen korkuyu, korku dileyen perhizkârlığı, perhizkârlık dileyen sabrı, sabır dileyen utanmayı, utanmak dileyen cömertliği, cömertlik dileyen miskinliği, miskinlik dileyen ilmi, ilim dileyen marifeti, marifet dileyen canı, can dileyen aklı, aklı dileyen Çalap Ta'âlâ'yı sever."[73]

Can

Hacı Bektaş'a göre, can iki türlüdür: Can ve Cânân. Ancak onun düşüncesinde can bir başka açıdan da üç türlü şekilde ele alınır:

> "Birinci cana, cismanî ruh denir ki teni diri kılar; diken battığını ve kıl çekildiğini duyar.
> İkinci cana, maâş ruhu, yaşama ruhu denir. Yer, içer; acıkır ve susar.
> Üçüncü cana, ruh-ı reân (yürüyen, akan ruh) denir ki ten uyuyunca uyanır. Yani uyku rahatınız, der; hemen her zaman ten rahatı için değildir. Bundaki mana şudur: Üç kişiye söz yoktur. Bunlardan ilki reşit olmayan çocuk, ikincisi deli, üçüncüsü de uyanıncaya kadar uyuyan insandır."[74]

Büyük Velî, canın ölü mü yoksa diri mi olduğunu ârife sordurur. Cevabını da şöyle verir: onlar ki üç canlıdırlar; ne diri ne ölüdürler. Şayet ölü olsaydılar, ölüler makamında, diri olsalardı diriler makamında olurlardı.[75]

Ölüm(lü)

Ölüm, Hacı Bektaş katında iki çeşittir. Ona göre bazılarının canı, bazılarının da teni ölür. Canları ölenlerin tenleri hayatta yaralı, gönülleri hastadır. Canın ölümü, nefis hastalığından kaynaklanmaz. Ancak can içinde bir maraz vardır ki, ona "inkâr hastalığı" denir. Marifet ulu bir hâkimdir ki, candaki inkâr hastalığını tedavi eder; ilaçla canı canlandırır, tazeler.[76]

Mürid

Tarikatın ikinci makamını mürid olduğunu bildiren Hacı Bektaş, bu çerçevede müridliği üç halini zikreder. Bunlardan birincisi mutlak müridliktir ki, şart-

---

73. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 28.
74. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 22.
75. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 44.
76. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 44-45.

sız olarak şeyhine itaat eden kimsedir. Mecazî müridliğe gelince, bu kimse de zâhirde şeyhinin isteği üzerinedir; ancak bâtında kendi istediği gibidir. Mürted mürid ise, şeyhinin beğenmediği tavırları karşısında hemen yüz çeviren kişidir.[77]

Mümin

Dünyada mümin, kâfir ve münafığın varlığını hatırlatan Hacı Bektaş için, ilham inanan insana benzer.[78]

Er Kişi

Erdemsizlik, insanların her an karşı karşıya kalabileceği olumsuz bir vasıftır. Ancak er kişi; her an gönül şehrini arıtan, arındıran ve gaflete düşmeyen kimsedir.[79]

Devletli Kişi

Devletli kişi, Hacı Bektaş katında, canını gaflet girdabından sakındıran, kendini bilen kimsedir.[80] Nitekim kendini bilmek, huzurda olmak ve kabri mekân kılmak, devletli kişilere özgü sıfatlardır. Bu anlamda devlet; edep, akıl ve güzel ahlâkın bir araya gelmesidir. Üç özelliğin bulunduğu kişiler, ulu zatlardır.[81]

İlim Büyükleri

Din bilgini olan Hacı Bektaş-ı Velî için, âlimlere anne ve babadan daha fazla hürmet ve saygı göstermek bir zorunluluktur. Zira anne ve baba, çocuklarını dünya bela, ateş ve musibetlerinden muhafaza ederler. Ancak âlimler, Müslümanları, ahiretin bela, ateş ve musibetlerinden muhafaza ederler.[82]

---

77. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 25-26.
78. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 67.
79. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 55.
80. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 67.
81. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 101.
82. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 106.

Gönül insanı

Gönül insanını kuşa benzeten Büyük Velî'ye göre, bu tam bir benzeyiş değildir. Zira kuş uçarken bazen azar, ancak gönlün böyle bir hali olamaz. Hakikatte gönül ile Hak Ta'âlâ arasında bir setre vaki değildir.[83]

Dünyadaki Padişahlar

Hacı Bektaş düşüncesine göre, dünyada, başında tacı, boynunda gerdanlığı, üstünde hilâtı olan, fermanları, tahtları, ülkesi ve halkları olan padişahlar bulunmaktadır. O, bu ifadeleri şu sembollere karşılık kullanır: "... tevhid, tac; ibadet gerdanlık; Müslümanlık hilât; ferman iman; taht marifet; memleket ihsan; raiyet (bağlı olan halk) İslâm'dır."[84]

Şehitler ve Peygamberler

Şehitler ve peygamberler, Hacı Bektaş'a göre, derece ve makam bakımından birbirinden farklıdırlar. O, mertebe farkını, şu şekilde ifade eder:

> "Şehitlerin mertebeleri, peygamberlerin mertebelerinden beş derece fazladır. Bu mertebelerin birincisi; peygamber ölünce yıkanır, şehitler ölünce yıkanmaz. İkincisi, (öldükleri zaman) peygamberlerin elbiseleri çıkarılır şehitlerinki çıkarılmaz. Üçüncüsü, peygamberleri kefene sardılar, şehitleri sarmadılar. Dördüncüsü, peygamberler ahirette seçerler, sonra şefaat ederler; şehitler ise, mahşer gününde, kendi kavim, kabile, hısım, akraba, kardeş ve yanlarına her kim gelirse hepsine şefaat ederler. Hak Ta'âlâ birinin yüzü suyu hürmetine diğerlerini affeder hepsini cennete yollar. Beşincisi, peygamberleri yılda bir defa; şehitleri her gün ziyaret ederler."[85]

Âşıklar

Aşk, Büyük Velî'nin gözünde, Hakk'ın kendi ateşidir. Âlemi tutuşturan bu ateşin ocağı da erenlerin ve âşıkların gönlüdür. Nitekim aşk canı canlandırır ve yakar ki, buna muhabbet ateşi denir.[86]

---

83. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 74.
84. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 70.
85. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 55-56.
86. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 48.

Marifet Erbabı ve Erenlerin Gönlü

Marifet, ulu bir "haseki" ve ulu bir "hâkimdir." Buradan hareketle Hacı Bektaş, marifetin candaki inkâr marazına son veren heybetinden bahseder. Öyle ki, marifet ilacıyla can tazelenir.[87]

Bu anlamda, Çalap, layık olanların gönüllerini, marifet nuruyla aydınlatır. Marifet erbabı, insanların gönüllerini hikmet ve irfan ışıklarıyla nurlandırır.

Hacı Bektaş, marifet ehlini o kadar yüceltir ki, günde yedi kere onların ayaklarının tozunu ezip içmenin erdeminden bahseder. Zira, marifetli gönül, erenlerin gönlüdür. O gönül ki, Çalab'ın ulu hazinesi ve nazargâhıdır.

Yine marifet, gönülleri diri tutar ve gönül gözünü, görünmeyen âlemlere açar. Ancak Yaratan'a layık olmayanlar marifet nimetinden nasiplenmezler.[88]

Âkil (Akıllı)

Üstadın insanlar için kullandığı vasıflardan biri de "âkil" yani "akıllı" sıfatıdır. O akıllı kişinin üç bekçisinin bulunduğunu, bu üç bekçinin gönülden rızayı ve dünya sevgisini çıkaracağını, şeytanın da bu üç erdemden (sabır, hayâ, kanaat) korktuğunu ifade eder.[89]

Bektaş'ın burada zikrettiği hususlar, kendisinden sonra gelişen tarikatlarda da dervişlere telkin edilenler arasında yer almaktadır.[90]

Hacı Bektaş, insanlar için bazı tabirler kullanmaktadır ki, bunlar herhangi bir grup, derece ve mertebe ifade etmeden her türlü insanı içine alan tabirlerdir.

Bu tabirlerden hareketle insanı nasıl tanımladığını gösterip onlara verdiği tavsiyelerden örnekler verelim: "Kul, Çalap Tanrı'ya kırk makamda erişir, dost olur. O kırk makamın onu şeriat; onu tarikat, onu marifet, onu da hakikat içindedir."[91]

Kişi

"Üç kişiye söz yoktur: Bunlardan ilki reşit olmayan çocuk, ikincisi deli, üçüncüsü de uyanıncaya kadar uyuyan insandır."[92]

---

87. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 45.
88. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 45.
89. Yılmaz, "Hacı Bektaş Veli'nin Makâlât'ında İnsanlar İçin Kullandığı Sıfatlar", 89.
90. Yılmaz, "Hacı Bektaş Veli'nin Makâlât'ında İnsanlar İçin Kullandığı Sıfatlar", 89.
91. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 8.
92. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 22.

Her kim

"Kim Çalap Tanrı'ya gönülden tanıklık yapmazsa, mutlak kâfirdir. Öte taraftan diliyle tanıklık yapıp da gönlü ile inanmazsa münafıktır."[93]

Erdemsiz/Olumsuz İnsan Modelleri

Hacı Bektaş-ı Velî'nin, insan tipolojileri içinde müspet karakterlerle birlikte menfi modeller de söz konusudur. O, olumsuz insan modellerine, *Makâlât*'ta yeri geldiğinde değinmektedir.

Mal Biriktirenler

Mal biriktirenlere acıyan Büyük Velî, dünyalık toplayanların ahirette çetin azaplardan nasıl kurtulacaklarını sorarak onların akıbetleri için endişe eder.[94]

Kâfir

Hakk'a gönülden ve içten şahadet etmeyen kimse, Hacı Bektaş'ın zihninde ve gönlünde şeksiz şüphesiz kâfirdir, inkâr içindedir.[95] Ayrıca o, vesveyi de kâfire benzetir.[96]

Aynı zamanda kâfir olan kimse, insanların dinlerinin, tenlerinin ve mallarının düşmanıdır.[97] Bektaş, kâfirlerin özelliklerini de şöyle tespit eder:

> "Kişiye kâfirden daha büyük düşman üç şey vardır: Birincisi, nefsin arzuları; ikincisi, kibir ve sapkınlık; üçüncüsü, yalancılık ve hileciliktir. Bu üç şey, İblis'le ortaktır; müminleri yoldan çıkarırlar."[98]

Münafık

Lisanıyla şehadet eden, ancak gönlü ile Çalab'ı tasdik etmeyen, dinde olduğu gibi, Bektaş'ın katında da münafıktır.[99]

---

93. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 8.
94. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 6.
95. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 14.
96. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 67.
97. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 107.
98. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 56.
99. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 15.

İblis

Kâfirden daha çetin bir düşman vardır ki, Hacı Bektaş'a göre, o da İblis'tir. Zira İblis, kulu Allah'a boyun eğmekten ve mütevazılıktan uzaklaştırıp cehenneme gitmesine, dolayısıyla ebedî hayatının hüsranına sebep olur. Ancak kâfir seni veya sen onu öldürürsen cennet sana vacip olur. Yine öldürürsen gazi, ölürsen şehit olursun. Şu halde kâfir, İblis kadar tehlikeli bir düşman değildir.[100] Zira onun yaptığı her hamle, muhatabını cennete göndermektedir.

Düşman

Hz. Muhammed'in savaş dönüşünde "küçük savaştan büyük savaşa gidiyoruz" dediği gibi, Hacı Bektaş da dünyadaki düşman ve savaşa dikkat çeker. Bu kapsamda o, nefsi düşman olarak görürken, nefsin arzularına tabi olmamayı da savaş olarak nitelendirir.[101]

Gönülleri Karışık Kibirli İnsanlar

Yukarıda belirtildiği üzere gurur ve kibri İblis'in halleri olarak değerlendiren Bektaş, gönülleri karışık ve kibirli insanların ruhlarını iddiacı olarak görür. Daha da ileri giderek, ruhların Hakk'la ahitleşmesini hatırlatarak bu kimselere şöyle tanımlar.

> "(Onlar), "elest" bezminde "yok" diyenlerdir. Bunlar hayvanlar gibidir. Üç (türlü) can (ruh) bunlardır ve hiç tınmayanlar "doğrusu daha sapık ve şaşkındırlar."[102]

SONUÇ

Hacı Bektaş düşüncesinin ulaştığı son nokta, Allah'ın kendisini akıl, bilgi ve gönül ile donattığı insandır.[103]

---

100. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 107-108.
101. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 67.
102. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, 23.
103. E. Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*, İstanbul 1994, 176; ayrıca bkz. Coşan, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, 15-16, 34, 45, 51, 63, 69, 71, 103).

Velî, kul ile Tanrı'nın yakınlığını önemseyerek, münacat adını verdiği ve Allah'a O'nu görüyormuş gibi kulluk etmenin gerekliliğini ifade eden hadisin, insanlarca rehber kılınmasını gündeme getirmiştir. Ona göre insanın, 'Çalap Tanrı'ya kendilerinden, kendilerini de Çalap Tanrı'dan bildiklerini' söyleyen muhiplerin, ârif ve âşıkların, kısaca kâmil Velîlerin yolunda olması gereklidir. Bunun için insan, her şeyden önce içini tertemiz kılıp dış görünüşe önem vermemeli, tevazu sahibi olmalı, yetmiş iki milleti ayıplamamalı, bütün yaratılmışları Yaratan'dan ötürü sevmesini bilmeli, onlara karşı hoşgörülü ve emin olmalı ve daima münacat, aşk ve şevkle Allah ile biliş-buluş içinde bulunmalıdır.[104]

Gönül insanı Bektaş'a göre kâmil insan, her şeyden önce iç dünyası kirlerden arınmış insandır. O, mükemmel insan olma yolunda dış görünüşe hiçbir değer vermemektedir. Türk mutasavvıfının bu anlayışı, Horasan diyarındaki Melâmet ocağının ürünü olarak kendisini göstermektedir. Melâmet anlayışı -ki Bektaş'ın kişiliğinin dinsel yönünü oluşturuyor- Türklerin mert, sevecen fakat göründüğü gibi olmayı esas alan karakterleriyle de uyuşmuş ve bu kaynaşma, hem Hacı Bektaş'ta hem de Yunus'da zirveye ulaşmıştır. Bu Anadolu erenine göre din, iman ve insanlığın özü iç ve dışın aynı olmasıdır.

Unutulmamalıdır ki, Hacı Bektaş doğup, yetiştiği topraklardaki çeşitli milletler ve Arap mirasının karışımı ile Anadolu'daki Grek ve Bizans karışımını İslâm kültürüyle kaynaştıran bir kişilik yapısına sahip olmuştur. O, insana ve insanlığa bakışında bütün dar ve peşin fikirlerin üstüne çıkmış, bütün insanları sevmeyi, başkalarını ayıplamamayı insan olmanın koşulu kabul etmiştir.[105]

Hacı Bektaş'ın düşüncelerine baktığımızda, onun insanların varlık yapısını, ruhî vasıflarını iyi bilen ve bunları özümseyen bir sufî, bir gönül filozofu gibi olduğunu görmekteyiz. O, insanı "bilen, çalışan, inanan" bir varlık olarak ele almış; insanlığın ulaşmak istediği mükemmel olmanın yolunu göstermiş bir kişiliğe sahiptir. Eserlerinde, olgunluğa ulaşmanın yöntemlerini ve usullerini takipçilerine göstermiş; insanların özelliklerinden hareket ederek, onları sınıflandırmış ve davranışları, düşünceleri aynı olanları bir grup altında toplamıştır.

Şu halde, Hacı Bektaş-ı Velî, kâmil bir mutasavvıf, dine bağlı; bâtınî tarikat ve düşüncelerden uzak erdemli bir Müslüman; Türk-İslâm kültür ve fikir hayatına büyük hizmetleri geçmiş ve çok sayıda gönül insanı yetiştirmiş büyük bir düşünürdür.[106]

---

104. E. Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*, İstanbul 1994, 177.
105. Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşîlik*, 118.
106. Ali Yılmaz, "Hacı Bektaş Veli'nin Makâlât'ında İnsanlar İçin Kullandığı Sıfatlar", *Din Öğretimi Dergisi*, sayı: 18, 1989, 92-93 Ali Yılmaz, "Hacı Bektaş Veli'nin Makâlât'ında İnsanlar İçin Kullandığı Sıfatlar", *Din Öğretimi Dergisi*, sayı: 18, 1989.

Onun düşünce ve felsefesi, yüzyıllardır tükenmeyen ve tüketilemeyen ebedî hikmetlerle yoğrulmuş kesintisiz bir çizginin kutsal halkalarından birini oluşturmaktadır. Hacı Bektaş, "incinse de incitmeyen" bir insanı, model olarak sunmaktadır. Bu kâmil ve erdemli ideal insan, fayda, çıkar, haz ve benliğin kapanına kısılmış modern zamanların insanı değildir. Bilakis onun işaret ettiği insan, marifet ve hakikat nuru ve ruhuyla bezenmiş, özü sözüyle hemhal olmuş gönül insanıdır.

Modern zamanların insanı Hacı Bektaş-ı Velî'nin sekiz asırlık mirasıyla tanışmalı, buluşmalı ve anlamalı ki, görünen âlemle hakikatler âlemi arasındaki uçurumlar ve mesafeler ortadan kalkabilsin. Yaşadığımız çağın insanı, medeniyetlerin binlerce yıldır kazandığı/kesbettiği bilgi ve birikimin kendisine verdiği/bağışladığı kazanımların tarif edilmez kudretiyle hakikâtler evreninin sâkini olmaya namzet olmalıdır. İnsanın kendi bünyesinde ve cemiyetlerin kucağında ortaya çıkan marazlardan ve kirlerden halas olmak için, Hacı Bektaş'ın gönül, akıl ve zihin dünyasının şifâ ve çare sunan hikmetli sözlerinden nasipdar olmak gerekir.

KAYNAKÇA

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986.

Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, haz. A. Nihal Atsız, Ankara 1985.

Aydın, Mehmet, "Hacı Bektaş-ı Veli'de Dînî Boyut", *Atatürk Kültür Merkezi Dergisi (Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı – II)*, Ankara 1996.

Bayrakdar, Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, İstanbul 1989.

"Bektaşîlik" mad., *Meydan Larousse*, İstanbul 1969.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara1997.

Coşan, Esat, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, sad: Hüseyin Özbay, Ankara 1996.

Coşan, Esat, *Hacı Bektaşî Veli Makalât*, Ankara trz.

Çetinkaya, Bayram Ali, "Bir Anadolu Ereni Hacı Bektaş Velî: Hayatı, Eserleri ve İnsan Anlayışı", *CÜİF Dergisi*, sayı: 3, Sivas 1999.

Çubukçu, İ. Agah, *Türk-İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler*, Ankara 1987.

Devellioğlu, Ferid, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, yay. haz: A. S. Güneyçal, XIII. baskı, Ankara 1996.

Eflâkî, Ahmet *Ariflerin Menkıbeleri*, çev: Tahsin Yazıcı, IV. Baskı, İstanbul 1986.

Eröz, Mehmet, Türkiye'de Alevilik, Bektaşîlik, İstanbul 1997.

Fığlalı, E. Ruhi, *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*, İstanbul 1994.

Frager, Robert, *Kalp, Nefs ve Ruh*, çev: İbrahim Kapaklıkaya, II. baskı, İstanbul 2003.

Gölpınarlı, Abdülkadir, *Vilâyetname Menakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, İstanbul 1958.

Gündoğdu, Cengiz, *Hacı Bektâş-ı Velî*, Ankara 2007.

Güzel, Abdurrahman, "Hacı Bektaş Velî'nin Hayatı ve Eserleri", *Genç Erenler*, sayı: 35, 1998.

Güzel, Abdurrahman, *Hacı Bektaş Velî Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, Ankara 1998.

İbn Manzur, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut trz.

Birge, John Kingsley, *Bektaşilik Tarihi*, çev: Reha Çamuroğlu, İstanbul 1991.

Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 199.

Melikoff, Irene, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev: Turan Alptekin, İstanbul 1998.

Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, (Basım yeri yok) 1998.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1980.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, II. Baskı. Ankara 1997.

Özköse, Kadir, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü", *CÜİF Dergisi*, sayı: 7(1), Sivas 2003.

Öztürk, Y. Nuri, *Tarihi Boyunca Bektaşîlik*, III. Baskı, İstanbul 1995.

Sovyer, Yılmaz, *Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşî Geleneği*, İstanbul 1996.

Yılmaz, Ali, "Hacı Bektaş Veli'nin Makâlât'ında İnsanlar İçin Kullandığı Sıfatlar", *Din Öğretimi Dergisi*, sayı: 18, 1989.

BAHÂEDDİN NAKŞBEND

Necdet Tosun*

GİRİŞ

Şâh-ı Nakşbend diye anılan Hoca Bahâeddin Nakşbend Buhârî 14. asırda Orta Asya'nın mühim merkezlerinden biri olan Buhara'da dünyaya gelmiştir. Hicrî 718-791, mîlâdî 1318-1389 yılları arasında yaşamıştır. Abdülhâlik Gucdüvânî tarafından kurulan Hâcegân tasavvuf yolunun unutulmaya yüz tutan prensiplerini yeniden ihyâ ederek, dinî kurallara ve Ehl-i Sünnet yoluna son derece bağlı bir irfan okulu binâ etmiştir. Nakşbendiyye adıyla anılan bu maneviyat yolu İslâm dünyasında geniş bir yayılma imkânı bulmuştur.

Hâcegân tasavvuf yolunun kurucusu sayılan Abdülhâlik Gucdüvânî, sesli zikir yerine sessiz (hafî) zikri esas almıştır. Tasavvufî eğitimde halvet (40 gün yalnız kalıp ibâdete yoğunlaşmak) yerine sohbet, halk içine karışmak ya da diğer ifadesiyle halvet der encümen (görünüşte halk içinde ama kalben Hak Teâlâ ile olmak, el kârda, gönül yarda olmak) prensibini benimsemiştir. Ancak Abdülhâlik Gucdüvânî'nin bu usûl ve prensipleri zamanla gevşemiş, yolunu devam ettiren takipçileri sesli zikir, semâ ve halvet uygulamasına yönelmişlerdir. Kendisinden 150 yıl kadar sonra yaşayan ve Seyyid Emîr Külâl'e bağlanarak Hâcegân yoluna dâhil olan Bahâeddin Nakşbend ise vâkıasında (manevî yolla, rüyada) Abdülhâlik Gucdüvânî ile görüşüp ondan aldığı tavsiyeler üzerine Hâcegân yolunu tekrar eski usullerine çevirmiş, böylece bu yolun unutulmaya başlanan prensiplerini yeniden canlandırmıştır.

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Medrese hocalarının sesli zikir, semâ-mûsikî ve halvet uygulamalarına hoş bakmadıkları, medrese ile tekke arasında soğukluk ve mesâfenin olduğu bir dönemde Hoca Bahâeddin Nakşbend tarafından âlimlerin de kabul edeceği bir tasavvuf anlayışı geliştirilmiştir. Böylece Serrâc Tûsî (ö. 378/988) ve İmâm-ı Gazâlî (ö. 505/1111) gibi sûfî âlimlerin temellerini attığı "medrese ile tekkeyi barıştırma" çabaları en güzel meyvesini vermiş, bu meyve, Hoca Bahâeddin Nakşbend'in ismine nisbet edilerek zamanla Nakşbendiyye adıyla anılmaya başlanmıştır.

BAHÂEDDİN NAKŞBEND'İN HAYATI

Hoca Bahâeddin Nakşbend Orta Asya'da, bugün Özbekistan sınırları içinde bulunan Buhara şehrinin Kasr-ı Hinduvân köyünde dünyaya gelmiştir. Bu köy sonraları Kasr-ı Ârifân (Ârifler Köşkü) adını almıştır. Hoca Bahâeddin hicrî 718 senesinin Muharrem ayında (Mart 1318) doğmuş, 791 (1389) senesinde vefât etmiştir. Asıl adı Bahâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'dir.

Hoca Bahâedîn, küçüklüğünde babası ile birlikte nakışçılık yaptığı için "Nakşbend" lakabı ile meşhur olmuştu. Muteber kaynaklarda Hoca Bahâeddin'in gençliğinde babasıyla birlikte nakşbendlik[1] yaptığı nakledilmektedir. Sonraları bu mesleği bırakmış olmasına rağmen çoğunlukla Nakşbend lakabıyla anılmıştır.

Bahâeddin Nakşbend 3 Rabî'u'l-evvel 791 (1 Mart 1389) Pazartesi gecesi Buhara'da vefat etti. Hicrî yıl (Ay yılı) hesabıyla 73 yaşını doldurmuş 74'e girmişti. Miladi olarak ise 71 yaşını doldurmuştu. Hoca Bahâeddin bazı mürîdlerine Kasr-ı Ârifân'daki bahçesinde bir yeri işâret ederek: "Bizim kabrimiz burası olacak" demişti. Bunu vasiyet telakkî eden mürîdleri vefâtından sonra onu bahçesine defnettiler. Cenâzesi taşınırken: "*Senin köyüne gelen müflisleriz / Cemâlinden bir merhamet dileriz*" anlamına gelen Farsça bir beytin okunması da onun vasiyetleri arasındaydı. Önceleri mütevâzi bir durumda olan kabrinin etrafı zamanla mescid, medrese, tekke, misâfirhâne gibi müştemilât ile büyük bir külliye hâline geldi.

EĞİTİMİ, HOCALARI VE TASAVVUFA İNTİSABI

Rivâyete göre Hoca Bahâeddin gençliğinde babasıyla birlikte nakışçılık yaptığı dönemde bir rüya gördü. Bu rüyada eski Yesevî şeyhlerinden Hakîm

1. O dönemde kumaşlara nakış işleyen, nakışlı elbiseler ya da desenli halılar dokuyan kişilere "Nakşbend" denmekte idi.

Ata (ya da Seyyid Ata) kendisini bir Türk (Yesevî) şeyhine havâle etmişti. Hoca Bahâeddin uyanınca rüyada gördüğü şeyhin sîmâsını zihninde muhâfaza etti ve rüyayı babaannesine anlattı. O da Bahâeddin'e: "Oğul! Sana Türk şeyhlerinden bir nasîb ulaşacak." dedi. Bahâeddin bir gün Buhara çarşısında iken rüyada gördüğü bu zâtla karşılaştı. Adı Halîl (Derviş Halîl, Halîl Ata) idi. Ancak orada sohbet etme imkânı olmadı. Bahâeddin onu evine kadar tâkip etti, sonra kendi evine döndü. Akşam bir haberci gelip: "*Derviş Halîl (bir rivâyette Şeyhzâde Halîl) seni çağırıyor.*" dedi. Çok sevinen Bahâeddin yanına bazı hediyeler alıp Derviş Halîl'in evine gitti ve sohbetine katıldı. O sohbette gördüğü rüyayı anlatmak istedi. Ancak Derviş Halîl: "*Ol kim sening köngülingdedür bizge ayândur, aytmak ni hâcet.*" (Senin gönlünde olan şey bizce mâlumdur, söylemeye gerek yok.) dedi. Bunun üzerine Hoca Bahâeddin'in ona bağlılığı ve muhabbeti daha da arttı. Sohbetlerine devam etmeye başladı.

Bu dönemde Hâcegân şeyhlerinden Baba Semâsî'nin halifesi Emîr Külâl, Bahâeddin'in yanına gelip: "*Baba Semâsî hazretleri, oğlum Bahâeddin hakkında mânevî terbiye ve şefkatini esirgeme, yoksa sana hakkımı helal etmem, demişti. Efendi hazretlerinin vasiyetinde kusur edersem adam olmayayım!*" dedi ve îmâ yoluyla Bahâeddin'in kendisine intisap etmesini istedi. Ancak o dönemde Yesevî şeyhi Dervîş Halîl'in sohbetlerine devam eden Bahâeddin Nakşbend muhtemelen Emîr Külâl'in bu teklifini kabul etmedi.

Bir süre sonra Derviş Halîl'e Mâverâünnehr padişahlığı verildi ve Sultan Halîl diye anılmaya başlandı. Hoca Bahâeddin padişahlık döneminde de onun yanından ayrılmadı ve hizmetinde bulundu. Bazı kaynaklarda Hoca Bahâeddin'in Sultan Halîl'e saltanatı boyunca altı sene hizmet ettiği kayıtlıdır. Bazılarında ise 12 sene onun yanında bulunduğu nakledilmektedir. Altı sene padişahlıktan önce, altı sene de padişahlığı döneminde onun hizmet ve sohbetinde bulunmuştur diye yazan eserler de vardır. Bir süre sonra Sultan Halîl'in bir düşmanı ortaya çıkıp onu savaşta yendi ve saltanatına son verdi. Bu hâdise üzerine gönlü dünyevî işlerden uzaklaşan Hoca Bahâeddin Buhara'nın Rîvertûn köyüne döndü ve orada bir süre münzevî bir şekilde ikâmet etti. Bahâeddin Nakşbend'in bu sûfî padişah ile toplam on iki sene birlikte bulunduğunu kabul edersek, hicrî 735-747 (miladi 1335-1346-47) tarihlerini yani 17-29 yaşları arasını bu şahsın yanında geçirmiş olmaktadır.

Sultan Halîl'in saltanatı yıkıldıktan sonra Buhara'nın Rîvertûn köyüne dönen Hoca Bahâeddin orada münzevî ve cezbeli bir hayata başladı. Bu dönemde o, sık sık Buhara'daki mübârek sayılan mezarları ziyâret ediyordu. Yine böyle kabir ziyareti yaptığı bir gece gittiği mezarların başındaki lambalarda yağın dolu olmasına rağmen fitili hareket ettirilmediği için ışığın az olduğunu gördü. Mezâr-ı Mezdâhin'de kıbleye dönük olarak otururken kendinden geçen Hoca Bahâeddin bu gaybet hâlinde büyük bir tahtın üzerine yüzü peçeli bir zâtın

oturmuş olduğunu, tahtın etrafında da birçok kişiler bulunduğunu müşahede etti. O topluluk içinde Muhammed Baba Semâsî'yi görünce bunların vefât eden meşâyıh olduğunu anladı. Bunlardan birisi Bahâeddin Nakşbend'in yanına gelip tahtta oturan kişinin Abdülhâlik Gucdüvânî, yanındakilerin de halifeleri olduğunu söyledi ve tek tek isimlerini saydı. Sıra Baba Semâsî'ye gelince: "*Sen onu hayatta iken görmüştün. Senin şeyhindir ve sana bir külâh (kalpak, sarık) vermişti*", dedi. Bahâeddin Nakşbend onu tanıdığını ancak külâh hâdisesi üzerinden çok zaman geçtiği için unuttuğunu ifâde etti. O şahıs: "*Külâh yani kalpak senin evindedir ve sana şu kerâmeti verdiler ki, gelecek belâ senin bereketinle defolur*" dedi. Sonra o topluluk: "*İyi dinle! Hoca Abdülhâlik sana seyr u sülûkta müstağnî kalamayacağın şeyler söyleyecek*" dediler. Hoca Abdülhâlik yüzünden peçeyi kaldırdı ve tasavvufî eğitimin başlangıcı, ortası ve sonu hakkında bilgiler verdi. Gucdüvânî'nin rûhâniyetinden feyz ve bilgi aldığı için Hoca Bahâeddin'e "Üveysî" denmekte ve onun gerçek mürşidi olarak Abdülhâlik Gucdüvânî kabul edilmektedir.

Abdülhâlik Gucdüvânî'nin sözlerinden bazıları şunlardı: "*O gördüğün lambalar sana bir işarettir. Sende bu yola karşı kâbiliyet var ama kâbiliyet fitilinin hareket ettirilmesi lâzım ki aydınlık olsun ve sırlar zuhûr etsin. Dâimâ dinin emir ve yasaklarına uymak, azîmet ve sünnet ile amel etmek, ruhsat ve bid'atlardan kaçınmak gerekir. Hz. Peygamber'in sözlerini rehber edinmek, hadis ve sahabe sözlerini öğrenmek gerekir.*" Gucdüvânî'nin nasihatleri bittikten sonra halifeleri Hoca Bahâeddin'den evindeki Ali Râmîtenî'ye âid külâhı alıp Nesef'te bulunan Emîr Külâl'e götürmesini söylediler. Ayrıca müşâhede ettiği bu hâlin doğruluğuna alâmet olarak yolda karşılaşacağı bazı hâdiseleri önceden haber verdiler. Sonra onu biraz sarstılar ve Hoca Bahâeddin kendine geldi.

Sabahleyin hemen Rîvertûn köyündeki evine giden Bahâeddin Nakşbend akrabâlarına külâhı sordu. "*O külâh uzun süreden beri şurada durmaktadır.*" deyip yerini tarif ettiler. Hoca Bahâeddin külâhı alıp yola çıktı. Rüyasında söylendiği gibi yolda bazı hâdiselerle karşılaştı ve sonunda Nesef'e gelip Emîr Külâl'in huzuruna girdi. Külâhı Emîr Külâl'in önüne koyduğunda uzun bir süre sessiz kalan Külâl: "*Bu Azîzân'ın külâhı mıdır?*" dedi. Bahâeddin Nakşbend: "Evet" deyince, Emîr Külâl: "*Bu külâhı iki kumaş arasında muhâfaza etmen işâret edildi.*" dedi. Bahâeddin Nakşbend de bunu kabul etti. Ardından Emîr Külâl, Bahâeddin Nakşbend'e zikir telkîn etti ve kelime-i tevhîde (nefy u isbât) hafî yani sessiz olarak devam etmesini istedi. Bu şekilde Emîr Külâl'e intisap etmiş olan Hoca Bahâeddin, vâkıasında (rüyasında) Abdülhâlik Gucdüvânî'den aldığı emir üzere azîmetle amel edip cehrî yani yüksek sesle zikir yapmadığını ifâde etmektedir.

Emîr Külâl'in tekkesinde bazı akşamlar cehrî zikir meclisleri kurulmaktaydı. Sohbetlere iştirâk eden Hoca Bahâeddin, cehrî zikir başlayınca tekkeden çıkar

ve zikre iştirâk etmezdi. Bu durum bazı mürîdleri rahatsız etti ve dedikodulara sebep oldu. Bu dönemde bir gece Emîr Külâl'in tekkesine gittiğinde sohbete alınmayıp tekkeden çıkarılan Bahâeddin Nakşbend'in tekke eşiğinde sabaha kadar karlar altında yatıp beklediği ve sabah namazı için çıkan Emîr Külâl'in onun bu hâlini görüp muhabbetle tekkeye kabul ettiği nakledilir.

Mürîdlik döneminde zaman zaman tekke hizmetlerinde çalışan Hoca Bahâeddin, yetişme döneminde şeyhinin tavsiyesi ile yedi sene hem hayvanlara hizmet ettiğini, hem de yolları temizlediğini ifâde etmiştir. Bu konuda şöyle dediği nakledilir: O aziz zât bana şu tavsiyede bulundu: "*Kalplere dikkat et. Düşkün zayıf ve gönlü kırıklara yardımcı ol. Halkın iltifat etmediği kimselere iltifat et ve onlara karşı mütevâzı ol... Hayvanların bakımını da kibirlenmeden yerine getir. Çünkü hayvanlarda, Hak Teâlâ'nın mahlûku oldukları için rubûbiyyet nazarı vardır. Eğer onların bir uzvunda yaraları varsa ilaç sürerek tedavi et... Yol ve geçitlerin bakımı ile meşgul ol. Eğer yol üzerinde insanların hoşlanmayacağı bir şey görürsen onu kaldırıp at ki oradan geçenlere bir zarar gelmesin.*" O Allah dostunun bana emrettiği her işi, tam bir teslimiyet içinde yerine getirdim. Neticelerini ve mânevî hâlimdeki ilerleyişi bizzat gördüm.

Hoca Bahâeddin, mürîdlik döneminde şeyhi Emîr Külâl'in halifelerinden Bahâeddin Dîggerânî (Kışlâkî)'den hadis tahsil etmiş, Şemseddîn Külâl'den de Irak meşâyıhının murâkabe usûlünü öğrenmiştir. Şöyle dediği nakledilir: Tasavvuf yolunda makam ve menzilleri aşarken Hallâc-ı Mansûr'ın hâli iki kere bende peydâ oldu. Neredeyse onun söylediği sözü (Ene'l-Hak ifâdesini) ben de söyleyecektim. O esnada Buhara'da bir darağacı vardı. O darağacının yanına gittim ve kendi kendime: "*Eğer o sözü söylersen, yerin bu darağacı olur.*" dedim. Allah Teâlâ'nın yardımıyla o makamdan geçtim ve o sözü söylemekten kurtuldum.

Hoca Bahâeddin'in Emîr Külâl'in sohbet ve hizmetine kaç sene devam ettiği ve gördüğü tasavvufî eğitimin detayları bilinmemektedir. Ancak belli bir olgunluğa kavuştuktan sonra Emîr Külâl, oğlu Emîr Burhân'ın terbiyesini Bahâeddin Nakşbend'e havâle etmiş ve onun irşâda ehil olduğunu bizzat görmek istemişti. Bahâeddin Nakşbend'in tasavvuf yolunda yüksek bir mertebeye ulaştığını ve kendisinde daha yükselme kabiliyetinin bulunduğunu gören Emîr Külâl bir gün ona şöyle hitap etti: "*Oğlum Bahâeddin! Hoca Muhammed Baba Semâsî'nin sizin hakkınızdaki tavsiyesini tam olarak yerine getirdim.*" Sonra göğsüne işâret ederek devam etti: "*Memelerimi sizin için kuruttum ve rûhâniyet kuşunuz beşeriyet yumurtasından çıktı. Ama himmet kuşunuz yüksekten uçmaktadır. Bugün size izin veriyorum, Türk ve Tâcik her kimden burnunuza bir mâneviyat kokusu ulaşırsa talep edin ve himmetiniz gereği bu talepte kusur etmeyin.*"

Bahâeddin Nakşbend, şeyhinin bu sözlerinden sonra bir süre Emîr Külâl'in halifelerinden Mevlânâ Ârif Dîggerânî'nin sohbetinde bulundu. Ancak Dîg-

gerânî ile olan bu beraberlik, mürîd mürşid ilişkisinden ziyâde arkadaş sohbeti mâhiyetinde idi. Hoca Bahâeddin, Ârif Dîggerânî ile geçen sohbet döneminin sonunda iki üç ay kadar da Yesevî şeyhlerinden Kusem Şeyh'in sohbetinde bulundu. Bundan sonra Hoca Bahâeddin Nakşbend hazretlerinin mürîdlik döneminin bittiği ve halkı irşâda başladığı anlaşılmaktadır.

ŞEYHLİK DÖNEMİ

Hoca Bahâeddin Nakşbend hazretleri halkı irşâda başlayınca ilk mürîdleri, şeyhi Emîr Külâl'in sohbet halkasından ayrılıp gelen dervişler oldu. Hatta Emîr Külâl'in oğlu Emîr Burhân bile Bahâeddin Nakşbend'in sohbetlerine iştirâk ediyordu. Emîr Külâl'in bu duruma üzüldüğünü duyan Hoca Bahâeddin, Emîr Burhân'ı babasının sohbet halkasına gönderdi. Kaynaklarda Emîr Külâl'in, mürîdlerini Hoca Bahâeddin'in sohbetine gitmekten menettiği, Hoca Bahâeddin'in de bir grup âlimle birlikte Emîr Külâl'e gidip cehrî zikir yapmaması konusunda onu îkâz ettiği nakledilir. Hoca Bahâeddin Nakşbend ile şeyhi Emîr Külâl arasında oluşan geçici ve bir dönemlik bu soğukluk, cehrî-hafî (sesli-sessiz) zikir meselesinden kaynaklanmış olabilir. Emîr Külâl'in sohbete gitme konusunda mürîdlerine daha esnek yaklaşımı neticesinde bu soğukluğun ortadan kalktığı anlaşılmaktadır.

Hoca Bahâeddin Nakşbend hazretleri halkı irşad ile meşgul olduğu bu dönemde Orta Asya'nın muhtelif şehirlerinde sohbetler yaptı, çok sayıda kişi kendisine mürid oldu. Buhara'nın önde gelen âlimlerinden Hüsâmeddin Hoca Yûsuf b. Mahmûd el-Hâfızî el-Buhârî'nin Hoca Bahâeddin'e intisap etmesi ise önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu zâtın ardından Buhara âlimleri ve talebeleri yoğun bir şekilde Hoca Bahâeddin'in sohbet halkasına katılmaya başladılar. Bu durumdan endişelenen bazı âlimler böyle giderse medreselerin boş kalacağını söyleyip Bahâeddin Nakşbend hakkında dedikodu yapmaya başladılar. Sonunda Hoca Bahâeddin ile bazı Buhara âlimleri bir mecliste buluştular. Hoca Bahâeddin: "*Tarîkatımızı size anlatalım, eğer şerîata ve sünnete aykırı bir husus varsa söyleyin ondan vazgeçelim.*" dedi. Âlimler bu konuda söyleyecek bir şey bulamadılar ve: "*Tarîkatınız istikâmet üzeredir, itirazımız yok.*" dediler. Bazıları: "*Giydiğiniz külâh (kalpak) şöhrete sebep olmaktadır.*" deyince Hoca Bahâeddin: "*Mâdem ki külâhım tartışma konusu oldu, onu giymemek daha doğrudur.*" deyip başındaki kalpağı çıkardı ve bir fakire verdi. Bu hâdiseden sonra Bahâeddin Nakşbend'in ulemâ nezdindeki îtibârı bir kat daha artmış oldu.

Bahâeddin Nakşbend'in şeyhlik dönemindeki önemli hâdiselerden biri hacca gidişidir. Mûteber kaynaklar onun iki defa hacca gittiğini kaydederler. İlk haccından döndüğü gün şeyhi Emîr Külâl vefât ettiğine göre 771 (1370) senesi

Zilhicce ayında ilk haccını yapmış olmalıdır. Bazı mürîdleriyle birlikte ilk haccına giderken Merv, Serahs ve Meyhene gibi şehirlere uğrayan Hoca Bahâeddin, Meyhene'de Ebû Sa'îd-i Ebu'l-Hayr'ın neslinden Hoca Müeyyed'in evinde misâfir oldu. Hicaz'a varıp haccını yaptı.

Hacdaki bir hâtırasını şöyle anlatırdı: "*Mekke'de iki kişi gördüm. Birisinin himmeti ve hedefi çok yüksek, diğerininki ise çok düşüktü. Hedefi ve niyeti düşük olan kişiyi tavaf esnâsında görmüştüm. Kabenin kapı halkasına tutunmuş, böyle mübârek bir mekânda Cenâb-ı Hak'tan dünyalık birşeyler istiyordu. Himmeti ve hedefi yüksek olan kişiyi de Mînâ Pazarı'nda görmüştüm. Yaklaşık 50.000 dinarlık alış veriş yapan bir genç idi. Ancak bu esnâda bir an bile kalbi Allah'tan gâfil değildi. O gencin gayretinden etkilenip imrendim.*"

Hoca Bahâeddin Nakşbend hacdan dönerken Bağdat'tan geçip Mâzenderân'a geldi. Orada ulemâdan Seyfeddîn Ebherî ile görüştü ve Merv'e doğru hareket etti. Muhtemelen bu dönemde, Tus ya da Serahs'ta iken Herat'tan Melik Hüseyin Kert bir haberci gönderip Hoca Bahâeddin'i Herat'a davet etti. Melik Hüseyin, Bahâeddin Nakşbend için bir ziyâfet tertipleyerek birçok âlim ve şeyhi sofrasına davet etmişti. Ancak Hoca Bahâeddin sultanların sofrasındaki yiyeceklerin haram ya da şüpheli yollarla kazanılmış olabileceğini düşünerek bir şey yemedi, arkasından gönderdiği hediyeleri de kabul etmedi.

Hoca Bahâeddin'in hayatındaki önemli hâdiselerden biri de ikinci kez hacca gidişidir. Bu yolculukta halifelerinden Hoca Muhammed Pârsâ da yanındaydı. Bu hac yolculuğu, yaşlılık döneminde ve vefâtına yakın bir tarihte (790/1388 ya da daha önce) gerçekleşmiş olmalıdır.

KENDİSİNE İSNÂD EDİLEN ESERLER

Bahâeddin Nakşbend'in hayâtından bahseden eski ve en güvenilir kaynaklarda onun yazılı bir eserinin varlığından söz edilmemiştir. Eğer bir eseri olsaydı, sözlerini ve menkıbelerini derleyen şahıslar muhtemelen bunun adını zikreder veya ondan alıntı yaparlardı. Ayrıca bu eser istinsah edilerek çoğaltılır ve kütüphanelere intikâl ederdi. Böyle bir durum olmadığına göre Hoca Bahâeddin'in yazılı bir eserinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak sonraları yazılmış olan bazı eserlerde Hoca Bahâeddin'e nispet edilmiştir. Muhtelif kaynaklarda dağınık olarak zikredilen bu eserler, çoğunlukla isim benzerliği yüzünden yanlışlıkla nispet edilmiştir. Meselâ ismi Bahâeddin olan başka müelliflerin eserleri, yanlışlıkla Bahâeddin Nakşbend'e izâfe edilmiştir.[2] Bahâeddin Nakşbend geride

2. Detaylı bilgi için bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend: Hayatı Görüşleri Tarîkatı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s. 116-118.

yazılı bir eser bırakmamış ise de, birçok mürîd ve halife yetiştirmiş, bu sâyede kurduğu tarîkat asırlar boyu devam etmiş ve geniş bir coğrafyada yayılmıştır.

TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

İrşad Usûlü

Hoca Bahâeddin Nakşbend hazretlerinin şu sözleri, mürîdlerinin tasavvufî eğitiminde izlediği yolu göstermesi açısından dikkat çekicidir: "*Biz mürîdi dilersek cezbe, dilersek sülûk yoluyla terbiye ederiz. Bu bizim elimizdedir. Sohbetimize gelenlerden bazılarının gönlünde muhabbet tohumu vardır. Ama dünyevî alâkalar yüzünden gelişip büyüyememiştir. Bizim vazîfemiz o alâkaları temizlemektir. Bazılarının ise gönlünde muhabbet tohumu yoktur. Burada bizim vazîfemiz tohum oluşturmaktır.*"

Hoca Bahâeddin bir kişiyi ziyârete gittiğinde onun hâlini hatırını sorduktan sonra aile efradını, akrabalarını, binek hayvanlarını, hatta tavuklarını bile sorar, böylece o kişinin gönlünü kazanmaya çalışırdı. Bir mecliste yemek hazırlandığı zaman, onu hazırlayanlara bizzat kendisi yemekten ikrâm ederdi.

Meşhur sözlerinden biri şudur: "*Biz nihâyeti bidâyete dercediyoruz.*" Bununla tüm makamların nihâyeti (sonu) olan cezbe ve muhabbetin bu tarîkatta başlangıçta ortaya çıktığını ifade etmek istemişti.

Hoca Bahâeddin Nakşbend hazretleri bazen kendisine mürîd olmak isteyenlerin samimiyetini imtihan ederdi. Bazen de mürid olduktan sonra dünya malına ve paraya karşı zaafı ve kalbî bağlılığı var mı diye kontrol ederdi.

Hoca Sekkâ-yı Semerkandî, Bahâeddin Nakşbend'e mürîd olmak niyetiyle Semerkand'dan Buhara'ya doğru yola çıkmıştı. Semerkand'da yola çıkarken annesi ona dört dinar para vermişti. Hoca Sekkâ Buhara'ya Şâh-ı Nakşbend'in huzuruna gelip onun hizmetinde bulunmak istediğini söyleyince Bahâeddin Nakşbend âdeti olmadığı halde: "*Bize dünyevî bir şey vermedikçe seni kabûl etmeyiz.*" dedi. Hoca Sekkâ kendisinin çok fakir ve beş parasız bir insan olduğunu ısrarla söyleyince Şâh-ı Nakşbend mürîdlerine: "*Bunun gömleğinin cebinde annesinin verdiği dört dinar var, onu getirin.*" diye emretti. Hoca Sekkâ bu durumu hayretle izlerken Hoca Bahâeddin Nakşbend o dinarları almayıp orada oynayan küçük çocuklara verilmesini istedi. Çocuklar paralarla ilgilenmeyip bir kenara fırlatıp attılar. Hoca Sekkâ'nın mahcûbiyeti bir kat daha artmış oldu. Şâh-ı Nakşbend ona: "*Cimrilik kadar kötü bir huy yoktur. Hak yoluna talebe olmanın yanında dört dinarın ne değeri var?*" dediler ve sonra bu zâtı mürîdliğe kabul ettiler.

Şâh-ı Nakşbend'in mürîdlerinden biri şöyle anlatıyor: Efendi hazretlerine intisap etmiştim. Bir gün alım satım yaptığım dükkânıma teşrif buyurdular. O gün çok kazanç elde etmiştim. Efendi hazretleri: "*Bugün ne kadar kazandın?*" diye sordu. "*Bilmiyorum, ama hepsi budur.*" diyerek huzurlarına getirdim. Bir önlüğe koydular ve alıp götürdüler. Evime geldiğimde etraftan (âilem) bazı sözler söyleyip dedikodu yaptılar. Ben de bazen onlara muvâfakat ettim. Gece yarısı ansızın Efendi hazretleri bir derviş ile o önlüğü tam olarak geri gönderdiler. Beni büyük bir mahcûbiyet ve sıkıntı sardı. Ama Efendi hazretlerinin keremiyle sıkıntıdan kurtulup huzûra kavuştum.

Bu menkıbelerden anlaşıldığına göre Hoca Bahâeddin Hazretleri, müridlerini dünya malına gönül vermeme konusunda eğitmek için bu şekilde davranmıştır. Ayrıca bazı müridlerinde kibir duygusu hissederse onu kırmak için müridin nefsine zor gelecek işleri emrederdi.

Rivayete göre Alâeddin Attâr, Hoca Bahâeddin'e yeni mürid olduğu dönemde Bahâeddin Nakşbend hazretleri ona pazara gidip elma satmasını emretmiş, Alâeddîn Attâr da bu işi yaparak nefsinin gururunu kırmış ve iyi bir derviş olmuştur. Zira Alâeddin Attâr hem zengin bir aileden geliyor, hem de medrese ilimleriyle meşgul olduğu için toplumda seçkin bir konumda bulunuyordu. Bu konumun getirebileceği benlik duygusunu önlemek için şeyhi ona çarşıda satıcılık yapmasını söylemiş, o da bu emri yerine getirmişti. Ancak ağabeyi Hoca Şihâbeddîn ve kardeşi Hoca Mübarek bu durumdan rahatsız oldular. Varlıklı bir aile çocuğunun basit bir iş yapması onurlarına dokunduğu için Alâeddîn'i kınamaya başladılar. Bunu duyan Bahâeddin Nakşbend, Alâeddin Attâr'a, gidip kardeşlerinin dükkânının önünde elma satmasını söyledi. Alâeddin tüm tenkitlere aldırmadan bunu da yaptı. Esasen bütün bunlar onun tasavvufî eğitiminin birer parçasıydı. Bu şekilde Alâeddin Attâr hem ilmin verebileceği gururdan korunuyor, hem de kınayanın kınamasından korkmayan (el-Mâide, 5/54) melâmet neş'esinde bir sûfî olarak yetiştiriliyordu.

İntisap

"*Bizim yolumuzda hırka değil, hırfe (meslek) önemlidir.*" diyen Hâcegân ve Nakşbendiyye şeyhlerinin başkalarına yük olmamaları için işsiz insanları mürîdliğe kabul etmedikleri bilinmektedir. İlim tahsiline önem veren bazı Nakşbendî şeyhleri tasavvufî eğitime yönelmek için medrese eğitimini bırakmayı düşünen gençlere müsâade etmez, tahsilini bitirdikten sonra tasavvufa yönelmelerini veya ikisini birlikte yürütmelerini tavsiye ederlerdi.

Zikir

Hoca Bahâeddin Nakşbend hazretleri şöyle buyururdu: "*Zikir telkîni, bir kimsenin eline çakmak taşı vermek gibidir. Bundan sonra iyi bir netice oluşması için amel etmek mürîde âiddir.*" Yine zikir hakkında şöyle derdi: "*Zikirden maksad, Allah ve Lâilâle illallah demek değildir. Belki sebepten müsebbibe (sebep olan asıl fâile, Allah'a) gitmek ve nîmetin müsebbibden geldiğini görmektir.*" Ona göre zikrin hakîkatı, gaflet meydanından müşâhede fezâsına çıkmaktır.

Bahâeddin Nakşbend zikri sessiz (hafî) olarak yapar, müridlerine de bu usûlü tavsiye ederdi. Onun bu tercihi, medreselerin yoğun olduğu Buhara bölgesinde yüksek sesli zikre hoş bakmayan ve sessiz zikri uygun gören âlimleri de memnun etmiş, birçok âlim kendisine mürid olmuştur.

Şâh-ı Nakşbend hazretleri nefesi tutarak yapılacak olan zikri de şöyle târif ederdi: "*Mürîd, bir nefeste kelime-i tevhîdi en fazla 21 defa söylemeli. Lâ (yoktur) derken kendi beşerî vucûdunu yok sayar, illâllah (sâdece Allah vardır) derken ulûhiyet cezbelerinin etkilerinden bir iz görür.*"

Perhiz ve Az Yemek

Bahâeddin Nakşbend hazretleri mürîdlerine riyâzatı yani aşırı perhizi emretmez, az yemenin ve çok ibâdetin öneminden pek bahsetmezdi. Hatta çok riyâzat yapan bir mürîdine bol ve güzel bir yemek yiyip sabah namazına kadar rahatça uyumasını emrettiği bilinmektedir. Nafile oruç tutan mürîdi Yakûb Çerhî'ye de orucunu bozup yemesini tavsiye etmiş ve: "*Nefsin arzularına hâkim olma konusunda yemek, oruç tutmaktan daha iyidir, biz bunu tecrübe ettik.*" demişti. Çünkü o, riyâzat ve perhiz sonucu oluşan geçici hallere îtimâd etmiyordu. Bir yemekten sonra tatlı ya da meyva olmazsa "*bu yemek kuyruksuz olmuş*" der ve onu eksik sayardı.

Rivâyete göre, bir mürîdi nefsinin serkeşliğinden şikâyet edip riyâzat (aşırı perhiz) yapmak istediğini söylemişti. Hoca Bahâeddin Nakşbend ona: "*Çok helva ye, üç gün sonra da şerbet dükkânına gidip bol şerbet iç.*" diye tavsiyede bulundu. Mürîd bunları yapınca gönlü huzura kavuştu. Bu durumu gören Hacı Hullebâf isminde başka bir mürîd de aynısını yaptı ama mânen faydasını göremedi. Bunu öğrenen Bahâeddin Nakşbend ona: "*O mürîd öğrenciydi ve onun riyâzatı bu idi. Senin riyâzatın ise günahlardan uzak durmandır.*" dedi.

Halvet ve Semâ

Şâh-ı Nakşbend hazretleri şöyle buyururdu: "*Hâcegân efendilerimizin sözlerinden biri şudur: "Halvet kapısını kapat, hizmet kapısını aç! Şeyhlik kapısını kapat, dostluk kapısını aç! Uzlet kapısını kapat, sohbet kapısını aç!*"

Bahâeddin Nakşbend hazretleri, tarîkatını sohbet esâsı üzerine kurmuştu. Halveti (belli bir süre yalnız kalarak ibâdet etmek, inzivâ) uygulamaz, onun yerine Abdülhâlik Gucdüvânî'nin "*halvet der encümen*" yani halk içinde Hak ile olmak prensibini esas alırdı. Tarîkatında cehrî zikir ve semâ (mûsikî dinleyip coşmak) da yoktu. Ancak semâı inkâr etmezdi.

Çalışıp Kazanmak

Hoca Bahâeddin Nakşbend hazretleri el emeği ile çalışıp kazanmaya çok önem verir, işsiz insanları mürîdliğe kabul etmezdi. Kendisi de arpa, burçak ve kayısı yetiştirerek ziraatla geçimini temin etmekteydi. Bu konuda: "*Tevekkül sahibi nefsini görmemeli ve tevekkülünü çalışarak gizlemelidir.*" derdi. Onun prensibi dünyevî işlerde çalışıp kazanmak ve kimseye yük olmamak, ancak çalışırken Hak Teâlâ'dan da gâfil olmamaktı. Bedenen çalışıp kazanmak, ancak kalben sadece Allah'a bağlanmak düşüncesi "*El kârda, gönül yarda*" diye özetlenmekteydi.

Kıyâfet

Hoca Bahâeddin Nakşbend hazretleri melâmet neş'esine sahip olduğu için muayyen bir kıyafete önem vermezdi. Belli bir kisvesi olmadığı gibi mürîdlerine de belli bir tarzda giyinmeyi emretmezdi. Sâdece keçeden bir takkesinin (kalpak, külâh) olduğu ve bunu da bir fakire verdiği bilinmektedir. Kurduğu tarîkatın mensuplarının da husûsî derviş kıyafetlerine pek önem vermediğini Hüseyin Vassâf (ö. 1929) şu cümleleriyle te'yîd eder: "*Tarîk-ı Nakşî sâlikleri için turuk-ı sâirede olduğu gibi bir kisve-i mahsûsa yoktur. Herkes mesleğine göre ne yolda telebbüs ediyorsa o esâstır. Nakşî şeyhleri de ale'l-ekser ziyy-i ulemâda (âlimlerin kıyâfetinde) bulunurlar. Bunların tâc-ı Nakşbendî isti'mâl edenleri de vardır.*"

Bahâeddin Nakşbend'in mânevî hâli gizlemeyi ifade eden şu beyti sohbetlerinde okuduğu bilinmektedir:

Ez derûn şev âşinâ ve'z birûn bîgâne-veş
În çonîn zîbâ reviş kem mî buved ender cehân
(*İçerden (Hakk'a) âşinâ ol, dışardan ise habersiz gibi (görün);*
Bu tür güzel bir usûl cihanda az bulunur).

Şeriata ve Ehl-i Sünnet'e Bağlılık

Hoca Bahâeddin Nakşbend hazretleri mürîdlerine dînî kâidelere uymayı, takvâyı, ruhsatla değil azîmetle amel etmeyi ısrarla tavsiye eder ve velîlik derecelerine ancak bu şekilde ulaşılabileceğini söylerdi. Tarîkatını, Hz. Peygamber'in sünnetine ve ashâbının sözlerine tâbi olmak diye özetlemekteydi. İlme ve âlimlere karşı son derece saygılı idi. Bu yüzden birçok âlim kendisine intisap etmiş, mürîd olmuştu. İyi bir hadis eğitimi gördüğü için sohbetlerinde bazen hadisleri izah eder, tasavvufî şerhler (açıklamalar) yapardı. Arapça, Türkçe ve Farsça'ya vâkıftı.

Bazı Tasavvufî Hadis Yorumları

Şâh-ı Nakşbend hazretleri "*(Çalışıp) kazanan, Allah'ın dostudur.*" hadisini, "*Dünya malı kazanan değil, Allah'ın rızâsını kazanan, O'nun dostudur.*" diye yorumlardı.

Şöyle buyururdu: "*Abdestlerinizi birleştirin ki Allah Teâlâ da sizin dağınık hâlinizi toplayıp birleştirsin*" hadîs-i şerîfi, zâhirî ve bâtınî abdestlerin birleştirilmesine işâret etmektedir (yani hem uzuvları, hem de kalbi temizlemektir). Bu sâyede bâtın istikâmeti yani kalp temizliği ve doğruluğu meydana gelir.

Kudsî bir hadiste Cenâb-ı Hak: "*Oruç benim içindir ve onun mükâfâtını da ben vereceğim.*"[3] buyurmaktadır. Hoca Bahâeddin hazretleri: "*Burada hakîkî oruca işâret edilmektedir. Gerçek oruç, mâsivâdan yani dünyevî şeylerden alâkayı kesmektir.*" diye açıklamışlardır.

Hadîs-i şerifte: "*Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Onları sayan kişi Cennet'e girer.*"[4] buyurulmaktadır. Şâh-ı Nakşbend hazretleri bu konuda şöyle derdi: Hadisteki "*saymak*" lafzının bir manası sıra ile okumaktır. Diğer manası Allah'ın isimlerini öğrenip tanımaktır. Bir başka manası ise o (ilâhî) isimlerin gereği ile amel etmektir. Meselâ bir kul "*Rezzâk*" (rızık verici) ismini söylerken aklında aslâ rızık endişesi kalmamalıdır. "*Mütekebbir*" (büyük, yüce) ismini söylerken Onun azametini tefekkür etmelidir.

Hadîs-i şerifte: "*Ezâ verecek şeyi yoldan kaldırınız.*"[5] buyurulmaktadır. Şâh-ı Nakşbend bu hadisi: "*Ezâ (sıkıntı) verecek şeyden maksat, sâlikin (dervişin) nefsidir. Yol kelimesinden maksat da, Hak yolu yani mânevî yoldur. Nefsine bas ve yüksek, nefsini terk et, yakınlık dâiremize öyle gel, demektir.*" şeklinde yorumlamıştır.

---

3. Buhârî, Sıyâm, 2.
4. Müslim, Zikir, 5.
5. Buhârî, Cihâd, 18.

Bazı Hikmetli Sözleri

Mâverâünnehr'in büyük imamlarından biri Hoca Bahâeddin Nakşbend hazretlerine: Seyr u sülûktan yani tasavvufî eğitimden maksat nedir? diye sorunca Hoca hazretleri: Tafsîlî ma'rifettir (yani Allah'ı ve iman esaslarını detaylı olarak tanıyıp bilmektir) buyurdular. O zât yine: Tafsîlî ma'rifet nedir? diye sordular. Hoca hazretleri: Hz. Peygamber (a.s) tarafından özet olarak öğrenilen hususları tafsilâtıyla anlamak, delil ile bilinenleri keşfen bilmektir, diye cevap verdiler.

Hoca Bahâüddin Nakşbend hazretleri şöyle buyururdu:

"Bizim yolumuzda olan sâlikin (dervişin) yolunda perde olmaması için kendisinin hangi mânevî makamda olduğunu bilmemesi gerekir. Çünkü makamından hoşnut olan kişi ile şeyhi arasında bir perde oluşur."

"İrşâd ehli olanlar, usta bir avcıya benzerler. Onlar ince sanatlarıyla vahşî bir hayvanı tuzağa düşürüp onu terbiye ederek vahşîlik sıfatından ünsiyet yani sevgi ve dostluk makâmına eriştirirler. Çünkü evliyâullah hikmet ehli olmaları sebebiyle öyle güzel tedbirlerle müridlere yaklaşırlar ki, müridler teslimiyet makâmında velîlere boyun eğerler. Allah dostları onları sünnet-i seniyyeye tâbi olma yoluna yönlendirerek vuslata yani Hak Teâlâ'ya kavuşma makâmına eriştirirler."

"Mürşid-i kâmillerin terbiye usûlü şudur: Onlar bu yolun çocuklarını tarîkat beşiğine yatırırlar ve terbiye memesiyle onlara süt verirler. Bu durum çocuğun (mürîdin) vuslat sınırına ulaşmasına kadar devam eder. Sonra tâlibe bir çeşit süt verirler ve onu Ahadiyyet makâmına mahrem ve sırdaş ederler. Bu makâmda tâlibe, vâsıta olan mürşidin klavuzluğu olmaksızın Allah Teâlâ'dan feyz alma kâbiliyeti gelir."

"Eğer biz dostların kusur ve ayıplarını görseydik, dostsuz kalırdık."

"Bu yolda kibir sahibi olan kişinin işi gâyet zordur."

"Derviş odur ki, dışı renksiz, içi cenksiz (kavgasız) olur."

"Derviş olan kimsenin tahammül ve zorluklara katlanma konusunda davul gibi olması lâzımdır. Her ne kadar ona tokmakla vursalar da ondan hiçbir itiraz sesi yükselmez."

NETİCE

Hoca Bahâeddin Nakşbend hazretlerinin Orta Asya'da Kur'ân ve Sünnet çizgisinde tesis ettiği tasavvuf anlayışı zamanla Anadolu, Balkanlar, Hindistan ve Orta Doğu ülkelerine yayılmış ve bu sâyede İslâmiyet'in manevî boyutu geniş kitlelere ulaştırılmıştır. Onun yaptığı belki de en önemli iş, tasavvuf ile dînin zâhirî ilimlerini, bir diğer ifadeyle sûfîler ile ulemâyı ya da tekke ile medre-

seyi bir birinden ayrı, hatta rakip olarak gören anlayışı reddetmiş ve din âlimlerine büyük bir saygı göstermiş olmasıdır. Bu sâyede, temellerini attığı tarîkat İslâmî kurallara ve sünnî anlayışa bağlı olan yapısını hiç bozmadan asırlarca devam ettirebilmiş ve heterodoks akımların zararlı tesirlerinden büyük ölçüde korunabilmiştir. Ayrıca Bahâeddin Nakşbend, melâmet anlayışının bazılarınca yanlış yorumlanmaya başladığı bir dönemde, bu anlayışı dînî-şer'î çizgi ile birleştirerek yeni bir sentez yapabilmiştir.

Ulemâ ile barışık bir tasavvuf anlayışı tesis etmenin yanı sıra, Hoca Bahâeddin Nakşbend'in en önemli faaliyetleri, Hâcegân tarîkatının unutulmaya yüz tutan prensiplerini tekrar ihyâ etmesidir.

Bunlar sesli zikir yerine sessiz (hafî) zikri, halvet yerine sohbeti esas alması, semâ ve mûsîkîye de uzuk durmasıdır. Bunlar da aslında medrese ile tekke arasını uzlaştırma gâyesine yönelik çabalardır. Ayrıca Bahâeddin Nakşbend hazretleri mesleği olmayan işsiz kişileri müridliğe kabul etmeyerek tekkelerin istismar odağı hâline gelmesinin önüne geçmiştir. Bunlara ek olarak, Hâcegân tarîkatının sekiz kâidesine vukûf-i zamânî, vukûf-i adedî ve vukûf-i kalbî şeklinde üç prensip daha ekleyerek bunları on bire çıkardığı kabul edilmektedir.

KAYNAKÇA

Bahâeddin Nakşbend'in hayatı, sözleri ve menkıbeleri hakkında bilgi veren en eski ve muteber kaynaklar şunlardır:

Muhammed Pârsâ, *Kudsiyye*(thk. Ahmed Tâhirî Irâkî), Tahran 1354 hş./1975.

Salâh b. Mubârek Buhârî, *Enîsü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn* (thk. Halîl İbrâhîm Sarıoğlu), Tahran 1371 hş./1992.

Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd Buhârî, *er-Risâletü'l-Bahâiyye*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1110, vr. 1b-144a.

Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*(thk. Mahmûd Âbidî), Tahran 1375 hş. /1996.

Ebu'l-Muhsin Muhammed Bâkır b. Muhammed Ali, *Makâmât-ı Hazret-i Hâce-i Nakşbend*, Buhara 1328/1910.

Mevlânâ Şihâbeddîn, *Âgâhî-yi Seyyid Emîr-i Külâl* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1381/1961.

Ali Safî b. Hüseyin Vaîz Kâşifî, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât* (thk. Ali Asgar Mu'îniyân), Tahran 2536/1977, (II cilt).

Bu kaynak eserler ve benzerleri kullanılarak tarafımızdan *Bahâeddîn Nakşbend. Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı (XII-XVII. Asırlar)*, İstanbul: İnsan Yayınları 2002, isminde bir eser kaleme alınmıştır.

MUHAMMED B. ALİ ES-SENÛSÎ

Kadir Özköse*

Kuzey Afrika'nın on dokuzuncu yüzyıl tasavvuf geleneğinde ihya hareketi öncüsü olarak bilinen Muhammed b. Ali es-Senûsî Senûsiyye tarikatının kurucusu olarak İslâm dünyasının model şahsiyetlerinden biridir. Yaşam macerasını özetledikten sonra onun düşünce ve faaliyet sahasına dikkat çekmek istiyorum.

HAYATI VE ESERLERİ

12 Rebiu'l-evvel 1202/22 Aralık 1787 tarihinde Cezayir'in Mustaganem kentinde dünyaya gelen Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin soyu, 172-314//788-926 tarihleri arasında Fas'ta hakimiyet kuran İdrisîlere kadar uzanmaktaydı.[1] İlmî geleneğe sahip bir aileye mensup olan İbn Senûsî, küçük yaşta anne ve babasını kaybetti. Halası Seyyide Fatıma'nın himayesinde Cezayir'in Mustaganem, Cezayir ve Mazune kentlerinde temel eğitimini tamamlayan İbn Senûsî, 1220/1804 yılında eğitimini sürdürmek üzere Fas'a gitti.[2] Fas'ta Karaviyyin medresesine intisap eden

---

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Muhammed b. Ali es-Senûsî, *İkazu'l-vesnan fi'l-ameli bi'l-hadisi ve'l-Kur'ân,* Bingazi 1967, s. 3; C. C. Adams, *Handbook on Cyrenaica,* Kahire 1943, s. 5;
2. Muhammed Tayyib b. Ahmed Idris el-Eşheb, *es-Senûsî'l-Kebîr,* Kahire 1946, s. 8; Abdurrahman Zeki, *el-Müslimun fi'l-Alemi'l-Yevm -Ifrikıyyetu'l-İslâmiyye-,* Mektebe-

İbn Senûsî, burada kıraat, belagat, tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinde ihtisas yaptı,[3] eğitimini tamamladıktan sonra bu medresede müderrislik payesi elde etti. Fas'ta bulunduğu dönemde tasavvufî intisabını gerçekleştirip Ticâniyye, Darkâviyye, Kâdirîyye, Şaziliyye Cezûliyye, Nâsırıyye ve Habibiyye tarikatlarından icazet aldı.[4]

1235/1819 yılında Fas'tan ayrıldıktan sonra üç yıl süreyle Cezayir, Tunus ve Libya coğrafyasında dolaşan İbn Senûsî, 1239/1823 yılında Kahire'ye gitti. Kahire'de bir yıl kaldıktan sonra, 1241/1825 yılında Hicaz'a gitti.[5] On beş yıl kadar Hicaz'da kaldı ve burada İdrisiyye tarikatının pîri Ahmed b. İdris el-Fâsî (ö. 1253/1837)'nin müridi oldu.[6] Mürşidinin vefatından sonra İdrisiyyenin Senûsiyye şubesini tesis etti. İbn Senûsî şeyhi Ahmed b. İdris el-Fâsî'nin fıkhî ve tasavvufî çizgisinin başlıca temsilcisi oldu. Kurucusu olduğu Senûsiyye tarikatı İdrisiyye'nin devamı olmakla birlikte, daha önce icazet aldığı diğer tarikatlarla İdrisiyyenin meczedilmiş şekli konumuna geldi.[7] İbn Senûsî Senûsiyyenin ilk zaviyesini 1253/1837 yılında Mekke'de kurdu,[8] fakat Fransa'nın Cezayir'i işgali sonrasında Cezayir Müslümanlarının istiklal mücadelesine katkı sağlamak amacıyla 1256/1840 yılında Mekke'den ayrılıp Kuzey Afrika'ya gitti.[9] Fransız işgal güçlerinin engellemesi üzerine Cezayir'e giremeyen İbn Senûsî, Mısır, Sudan, Tunus ve Libya coğrafyasını dolaştıktan sonra, tarikatı için Libya'nın Berka bölgesini merkez ittihaz etti ve 1257/1841 yılında Afrika'daki ilk zaviyesi olarak Beyza zaviyesini inşa etti.[10]

Başta Beyza, Cağbub, Tâc ve Kufra zaviyeleri olmak üzere Kuzey Afrika'nın en ücra kesimlerine kadar uzanan zaviye ağını oluşturan İbn Senûsî benimse-

---

tu'n-Nehdati'l-Mısrıyye, Kahire 1958, c. I, s. 84; Meryem Cemile, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm,* çev. Kemal Kuşçu, Çile yay., İstanbul 1976, s. 223.

3. Magali Morsy, *North Africa 1800-1900 - a Survey the Nile Valley to the Atlantic* -, Londra 1984, s. 273.
4. E.E. Evans-Pritchard, *the Sanusi of Cyrenaica,* Oxford 1949, s. 11; Ahmed Sıdkı Deccânî, *Hareketu's-Senûsiyye,* Kahire 1967, s. 45; Meryem Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri,* trc. Selahaddin Ayaz, Bir yayıncılık, İstanbul 1986, s. 143.
5. Sadık el Mueyyed el-Azm, *Afrika Sahray-ı Kebiri'nde Seyahat,* İstanbul 1896, s. 66; Deccânî, *Hareketu's-Senûsiyye,* s. 58.
6. Morsy, *North Africa,* s. 273; J. Spencer Trimingham, *Islâm in the Sudan,* Oxford 1949, s. 229.
7. Seyyid Ahmed eş-Şerif, *el-Envaru'l-kudsiyye fi mukaddimeti't-tarikati's-Senûsiyye,* Matbaa-i Amire, İstanbul 1342, s. 97.
8. Pritchard, *the Sanusi of Cyrenaica,* s. 14; Nicola Ziadeh, *Libya fi'l-usuri'l-hadîse,* Kahire 1966, s. 66; J. Spencer Trimingham, *Islâm in Ethiopia,* London 1952, s. 234.
9. Muhammed Fuad Şükrü, *es-Senûsiyye dinun ve devletün,* Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1948, s. 28.
10. Lathrop Stoddard, *Hadıru'l-âlemi'l-İslâmî,* trc. ve thk. Şekip Arslan, Cîf 1352/1934, c. II, s. 142.

diği tasavvufî ıslahat düşüncesi, gerçekleştirdiği içtimaî faaliyetleri ve manevî şahsiyetiyle güçlü bir nüfuza sahip oldu. Geniş kitlelerin sesi olmaya, on dokuzuncu yüzyılda İslâm dünyasının umut ışığı konumuna geldi. 1276/1859 yılında Cağbub'da vefat etti.[11]

İbn Senûsî'nin en büyük eseri yetiştirdiği mürit ve talebeleriydi. Yetiştirdiği sağlıklı birey ve toplum modeliyle güçlü bir zaviye toplumunun vücuda gelmesine yol açtı. O bir yandan gönüllerin İslâm'a kazandırılması için mücadele verirken, bir yandan da kaleme aldığı eserleriyle düşünce dünyasının inkişafına yol açtı. Ona ait olduğu bilinen eserlerin toplamı on yedidir. Bunlardan sekizi yayımlanmış, dokuzu yazmadır.[12] İbn Senûsî'ye ait eserlerin birçoğunun basılması, Muhammed İdris'in gayretleri sonucunda olmuştur. Sekiz kitabı bir arada basılarak "el-Mecmuatu'l-Muhtâra" adıyla 1968 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır. İbn Senûsî'ye ait yayımlanan bu eserlerin isimlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

Kitabu'l-mesâili'l-aşara/Buğyetu'l-mekâsid fi hulasati'r-rasid, es-Selsebilu'l-muayyen fi't-taraiki'l-erbaîn, İkazu'l-vesnan fi'l-ameli bi'l-hadisi ve'l-Kur'ân, el-Menhelu'r-rave'r-râik fî esanidi'l-ilmi ve usûli't-tarâik, ed-Dureru's-seniyye fî ahbari's-sülâleti'l-İdrîsiyye, Risaletu'l-muselselâti'l-aşera fi'l-ahâdisi'n-nebeviyye, Risaletu Mukaddimeti Muvattai'l-İmami'l-Malik, Şifau's-sadr bi-arai'l-mesâili'l-aşar.[13]

İbn Senûsî'ye ait matbu eserlerin isimleri ise şunlardır: *eş-Şumûsu'ş-şârika fî esanîdi şuyuhine'l-meğâribe ve'l-meşârika, el-Buduru's-sâfira fî 'avali'l-esânidi'l-fahire, el-Kevakibu'd-durriyye fî evaili'l-eseriyye, Sevabiğu'l-eyd bi merviyyat-i Ebi Zeyd, Risaletun Cami'atun fî akvali's-süneni ve efeâlihâ, Risaletu'ş-Şamiletu fî meseleti'l-kabz ve't-taklîd, Hidâyetu'l-vesile fî etbai' sahibi'l-vesile, Tava'inu'l-esinne fî ta'ati ehli's-sünne, Risaletu's-sülûk, Şuzûru'z-zeheb fî Mehdî muhakkıkı'n-neseb.*[14]

DÜŞÜNCE SİSTEMİNE ÖNCÜLÜK YAPAN MODEL ŞAHSİYETLER

İbn Senûsî tasavvuf anlayışında etki eden en öncü şahsiyet İmam-ı Gazâlî'dir. İbn Senûsî, İmam-ı Gazâlî'nin eserlerini nefsanî hastalıkların tedavisinde ilaç

11. C.C. Adams, *Handbook on Cyrenaica,* Kahire 1943, s. 10.
12. el-Eşheb, *es-Senûsi'l-Kebîr,* s. 81-83.
13. el-Eşheb, *es-Senûsi'l-Kebîr,* s. 81; Deccânî, *Hareketu's-Senûsiyye,* s. 133.
14. el-Eşheb, *es-Senûsi'l-Kebîr,* s. 82-83; Kadir Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat (Senûsiyye Tarikatı),* Ensar Yayıncılık, 2. Baskı, Konya 2008, s. 55-82.

misali görmektedir.[15] İmam-ı Gazâlî'nin sünni tasavvuf çizgisini kendine sistemine örnek kabul etmektedir.[16] İmam-ı Gazâlî gibi İbn Senûsî de ulema ile sûfîlerin, şeriatla tasavvufun bütünlük sağlamasına önem vermektedir. Tasavvufun şeriattan bağımsız olamayacağını vurgulamaktadır.[17]

Tasavvuf çizgisi bağlamında İmam-ı Gazâlî'nin usulünü benimseyen İbn Senûsî, fıkhî ıslahat çizgisi bakımından İbn Teymiyye'nin usulünü kabul etmektedir. İçtihat kapısının açık oluşu, içtihadın Kur'ân ve sünnetle kayıtlı tutulması, zayıf ve mevzu hadis rivayetlerini kabul etmeyişi bakımından İbn Teymiyye düşüncesini takip etmiştir. İbn Teymiyye takipçisi olması bakımından kimi batılı araştırmacılar, İbn Senûsî'nin öncülük ettiği Senûsiyyer ile Vehhâbîliği özdeşleştirmeye kalkışmışlardır. Gerçi her iki akım da püriten İslâm anlayışına dönmeyi amaçlamışlar, çoğunlukla tebliğci ve davetçi bir yapıya sahip olmuşlar, tamamen idealist akım haline gelmişler, her ikisi de dinî duygularla ortaya çıkmışlar ama zamanla siyasî bir hareket haline dönüşmüşler, her ikisi de emirlik ve devlet kurmuşlar, her ikisi de siyasî ve ictimâî teşkilâtlanmaya büyük önem vermişler, her ikisi de bedevîler, gelir seviyesi düşük alt sınıflar arasında yaygınlık kazanmışlar, her ikisi de yönetime talip siyasî teşekkül haline gelmişlerdir. Ancak bu benzerlikler bizleri batılı araştırmacıların düştüğü yanılgıya düşürmemeli, İbn Senûsî'nin Vehhâbîlerle özdeşleştirilemeyeceği özellikle kabul edilmelidir. Zira İbn Senûsî, Vehhâbîler gibi sahabe türbe ve kabirlerini yıkıp ortadan kaldırmamış, kabir ziyaretini reddetmemiş, velayet anlayışını benimsemiş, şefaat ve himmet düşüncesine sahip olmuş, tevessül ve vesile anlayışını kabul etmiş, mürşid-i kamillerden istimdatta bulunulabileceğini öngörmüş, vahdet-i vücud düşüncesini benimsemiş, menkabeleri tasavvufî eğitim unsuru olarak görmüş, kerametin hak olduğuna inanmıştır. O İbn Teymiyye çizgisinin gereği olarak dinde bidat ve hurafenin olmadığına inanmış, sünnet-i seniyyeye aykırı her türlü yaklaşımı bidat olarak görmüş, Vehhabiler gibi bidatlere karşı sert mücadele vermiş, asr-ı saadete dönüş hareketi başlatmıştır. Kısaca o, selef düşüncesiyle tasavvuf anlayışına birleştirmiştir.[18]

---

15. Muhammed b. Ali es-Senûsî, *es-Selsebilu'l-muayyen fi't-taraikil-erbain,* Bingazi 1967, s. 8.
16. D.D.M.R.A.S. Canon Sell, *the Religious Orders of İslâm,* London 1976, s. 107; Meryem Cemile, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm,* çev. Kemal Kuşçu, Çile yay., İstanbul 1976, s. 224.
17. Stoddard, *Hadıru'l-âlemi'l-İslâmî,* c. II, s. 400.
18. H. Duveyrier, *Le Confrerie Musûlmane de Sidi Mohammed ben `Ali es Senousi,* Paris, Societe de Geographie, 1886, s. 89; Thomas Arnold, *ed-Da've ile'l-İslâm,* trc. Hasan İbrahim Hasan-Abdulmecid Abidin, Kahire 1947, s. 371; Nicola Ziadeh, *Sanusiyah,* London 1958, s. 124-126.

İmam-ı Gazâlî ve İbn Teymiyye gibi kendisinden önce yaşamış iki önemli fikrî şahsiyetin düşünce dünyasına ortak olan İbn Senûsî mülaki olduğu üç önemli tarikat şeyhinin yanında seyr u sülûkunu tamamlamıştır. Bu isimler; kendileriyle Fas'ta görüşüp Tîcâniyye icazetini aldığı Ahmed et-Tîcânî (ö. 1227/1812) ile Darkâviyye icazetini aldığı Mevlây Muhammed Arabî ed-Darkâvî ve kendisiyle Mekke'de görüştüğü Ahmed b. İdris el-Fâsî'dir.[19]

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

İbn Senûsî düşünce yapısı bakımından özgün, gerçekçi ve ıslahatçı bir yapıya sahiptir. Köhneleşmiş zihniyetlere, taklitçi tabiatlara, bağnaz yaklaşımlara ve kısırdöngü ifadelere karşı mesafelidir. Hakikatin tek ama hakikate götüren yolların çok olduğunu kabul eder.[20] O seyr u sülûkun gayesini; insanın kemâle ermesini, kalblerin tasfiyesini, nefislerin ıslahını gerçekleştirmektir.[21]

İbn Senûsî, işrakî ve burhanî tarikat anlayışlarını birleştirmiş,[22] zaviyelerinde hadise dair Sahih-i Buhari, Muvatta ve Bulûğu'l-Meram okumaları gerçekleştirmiş, fıkha dair İbn Ebi Zeyd el-Kirvânî'nin risalesini okutmuş, tasavvufa dair İmam-ı Gazâlî'nin eserlerini takrir etmiştir. Sağlam ve sahih bir akideye sahip olmanın önemine vurgu yapmış, batıl inançlardan, bidat ve hurafelerden, küfre ve şirke düşürecek duygu ve düşüncelerden arınmak gerektiğini vurgulamıştır. O, eserlerinde şer'î hassasiyete bürünmeden, helal ve haram çizgisini gözetmeden, dinî yükümlülükleri yerine getirmeden tasavvufun inceliklerine vakıf olunamayacağını öngörmüştür.[23]

İbn Senûsî, diğer tarikatları kendi tarikatı Senûsiyye içerisinde meczettiğini düşünmekte, gerçek tasavvufu fasit akımlardan ayıklama çabası içerisinde olduğunu dile getirmektedir.[24] O tasavvufun İslâmî çizgiden uzak hale gelmesine yol açan temel faktörleri; cehalet, ehliyetsizlik, taklit, mürşid-i kâmillerden yoksunluk, taassup, veraset, vakıf mallarına riayetsizlik, batıl ve batınî zihniyet olarak sıralamaktadır.[25]. İbn Senûsî bu gerekçelerle eleştiri oklarını Kalen-

19. Ahmed eş-Şerif, *el-Envaru'l-kudsiyye,* s. 19; Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat,* s. 209-210, 262-266..
20. Muhammed b. Ali es-Senûsî, *es-Selsebilu'l-muayyen fi't-taraiki'l-erbaîn,* Bingazi 1967, s. 6.
21. Octave Depont, *Les Confreries Religieuses Musulmanes,* Cezayir 1897, s. 554.
22. Ahmed eş-Şerif, *el-Envaru'l-kudsiyye,* s. 6-9.
23. İbn Senûsî, *es-Selsebilu'l-muayyen,* s. 46.
24. Chevalier, *Sûfilik,* s. 72.
25. İbn Senûsî, *es-Selsebilu'l-muayyen,* s. 53-54.

derilik, Melâmîlik, Hatımîlik ve Sıddıkîlik üzerine yöneltti.[26] Ona göre Kalenderiler; ibadet, itaat ve dinî yükümlülükleri ciddiye almamakta, başıboş dolaşmakta, nefsanî tutkularının peşinde koşmakta, ittihad ve hulul anlayışını benimsemektedir.[27] Melâmîleri eleştirirken, onların riyadan sakınmak ve insanların tepkisini çekmek adına dinin tekliflerini yerine getirmediklerini ve ilahi yasakları çiğnediklerini söylemektedir.[28]

Tarikat-ı Muhammediyye Düşüncesi

On sekiz ve on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan ıslahat çizgisindeki tasavvuf akımlarına genelde Tarikat-ı Muhammediyye adı verilmektedir. Ahmed et-Tîcânî ve Ahmed b. İdris el-Fâsî, Tarikat-ı Muhammediyye düşüncesinin iki önemli temsilcisidir. Her ikisi de İbn Senûsî'nin mürşididir. Tarikat-ı Muhammediyye anlayışında; hadislere ehemmiyet vermek, sünnet-i seniyyeye bağlılık göstermek, ifrat ve tefritten uzak bir şekilde kulluk gerçekleştirmek, gaybet, istiğrak, cezbe ve sekr hallerine ehemmiyet vermemek, murakabe ve muhasebeyi elden bırakmamak, vahdet-i vücud düşüncesine dair yaklaşımları ön plana çıkarmamak gibi hususiyetler ön plana çıkmaktadır.[29]

Hocası Ahmed b. İdris gibi Muhammed b. Ali es-Senûsî de, Senûsîliği, Tarikat-ı Muhammediyye anlayışı üzerinde oturtmuştur. Bu anlayış gereği o, Hz. Peygamberle bütünleşmeyi hedeflemektedir. Bu gerçekten hareketle o, tasavvufu; Hz. Peygamber'in örnek alınması ve sünnet-i seniyyenin tatbik edilmesi olarak görmektedir.[30] Kimi mutasavvıflar Allah'la bütünleşmeyi hedefleyip ilahi vecdin elde edilmesini öngörür, ibadet ve zikirlerinde çoğu zaman vecd hali ağır basarken İbn Senûsî, taraftarlarına vahdet-i vücûd düşüncesini öngörmemekte, konuyu tarikatın geneline şamil kılmaktan son derece kaçınmaktadır. Vahdet-i vücûd düşüncesi yerine Peygamber Efendimizle bütünleşmeyi yaygınlaştırmaktadır.[31] Takipçilerinden Ahmed eş-Şerif, Hz. Peygamberle bütünleştirmenin yolunu; Hz. Peygamber'i sûreten ve sîreten tefekkür etmek, onunla güçlü bir rabıta kurmak, onun sünnetine sımsıkı sarılmak, ha-

26. İbn Senûsî, *es-Selsebilu'l-muayyen*, s. 53.
27. İbn Senûsî, *es-Selsebilu'l-muayyen*, s. 154-155.
28. İbn Senûsî, *es-Selsebilu'l-muayyen*, s. 93.
29. Trimingham, *the Sufi Orders*, s. 106-7; Bradford, G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, London 1976, s. 71-72, 108; Morsy, *North Africa*, s. 273; Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmed Aydın, Selçuk Yayımları, II. Baskı, Ankara 1992, s. 287.
30. Ahmed eş-Şerif, *el-Envaru'l-kudsiyye*, s. 9; Duveyrier, *Le Confrerie Musûlmane*, s. 6.
31. Fazlurrahman, *Islâm*, s. 206.

dis-i şerifleri içtenlikle benimsemek, ona saygı ve hürmette kusur etmemek olarak görmektedir.[32]

Ebu'l-Beka el-Acimî (ö. 1085/1702)'den nakilde bulunan İbn Senûsî, Tarikat-ı Muhammediyye hakkında ayrıntılı açıklamalar yapmaktadır. O Tarikat-ı Muhammediyye anlayışını; Hz. Muhammed'in rüyada görülmesi, Hz. Peygamberle mülaki olmanın verdiği şevkle gönle ilahî hakikatlerin nüfuz etmesi, salât u selâmın dillerden sadır olması, Hz. Peygamberle manevî irtibatın her daim güçlü kılınması, Hz. Peygamber'in manevî şahsiyetinde müridin fanî olması ve onunla bütünleşmesi, Hz. Peygamber'e ittiba ile Allah'ın zahirî ve batınî rahmetine gark olması şeklinde tarif etmektedir.[33]

Zikir ve Virdleri

Ahmed b. İdris'in hafi zikir usulünü benimseyen İbn Senûsî, zikir sorumluluğunu hayatın bir parçası olarak görmektedir.[34] Ahmed b. İdris'in tasavvuf düşüncesini devam ettiren İbn Senûsî, ifrat ve tefritten uzak bir tasavvuf anlayışı öngörmüş, zikir merasimlerinde musiki aletlerinin kullanılmasını kabul etmemiş, sema ve devrana müsaade etmemiş, zikir esnasındaki kimi taşkınlıkları uygun bulmamıştır.[35]

İbn Senûsî, her müridin vird olarak Kur'ân-ı Kerim okumalarını teşvik ederdi. Sabah namazından sonra yarım cüz, akşam namazından sonra yarım cüz, en az günde bir cüz Kur'ân okumalarını telkin ederdi. İntisap edip seyr u sülük eğitimini tamamlayan evli müritlerinin iki cüz, bekâr müridlerinin ise on cüz Kur'ân okumalarını isterdi. Vird-i umumi ve hizb-i şehri adı verilen Kur'ân tilavetinin yavaş yavaş, tefekkür ederek, anlamına nüfûz ederek okunmasını teşvik ederdi. O her müridin hafız olmasını şart koşardı.[36]

İbn Senûsî okunan Kur'ân-ı Kerim virdini istiğfar, tehlil, tekbir ve salâvat zikirlerinin eşlik etmesini öngörürdü. Tarikatında salavat yoğunluklu zikre aşinalık sağlayan İbn Senûsî, Ümmiyye, Fatihiyye ve Azamiyye adlarıyla anılan üç tür salavat zikrine devam ederdi. Salavât-ı Azamiyyeyi ehl-i teberrük olan müntesiplerin üç yüz, ehl-i irade olan mütecerridlerin ve ehl-i halvet olanların iki bin ka-

32. Hamilton Gibb, *Mohammedanism,* II. Baskı, Oxford 1953, s. 117.
33. R.S. O'fahey, *Enigmatic Saint Ahmed ibn Idris and the Idrisi Tradition,* Londra 1990, s. 1-4; Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat,* s. 205-208.
34. Trimingham, the Sûfî Orders, s. 119.
35. J. Spencer Trimingham, *the Sufi Orders in Islam,* London 1973, s. 119; Jean Chevalier, *Sûfilik,* çev. Ahmed Kotil, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 72.
36. Ahmed eş-Şerif, *el-Envaru'l-kudsiyye,* s. 92.

dar okumalarını şart koşardı. Salât u selam esnasında mürıdin Peygamber Efendimiz'e rabıta yapması esastı. Rabıta esnasında, şemâil-i şerife'de belirtildiği şekilde, karşıda Resûl-i Ekrem'in mübarek suretleri tanayyül edip tefekkür ederdi.

Şeyhi Ahmed b. İdris istiğfar-ı kebir ve salât-ı azamiyyeyi Hızır (a.s.)'dan, salât-ı fâtihiyyeyi Ebi'l Vehhab et-Tazi ve Ebü'l-Abbas ed-Dani el-Fasî vasıtasıyla Abdulkadir-i Geylânî'den, salât-ı ümmiyeyi ise Seyyid Ahmed b. Nâsır'dan almıştır.

Senûsî müntesipleri toplanır, sabah ve akşam namazlarından sonra yarım cüz Kur'an okurlar. Cuma gecesi akşamdan sonra, cuma günü ikindiden sonra toplanıp hep birden Kehf Suresini okurlar. Bazısı oturarak, bazısı da namaz kılarak tilavet ederler. Tedrici olarak okunması daha uygundur. Diğer virdleri herkes kendisi okur. Kur'ân'ın dışındaki virdlerin okunmasında dervişler bir araya gelmez. Senûsî bağlılarının geneli ilimle iştigali vird kabul ederler.[37]

İçtihadın Ehemmiyeti

Ehlisünnet mezheplerini usûl ve furû bakımından tetkik eden İbn Senûsî, fıkhî mezheplerin farklılıklarından çok ortak noktalarının vurgulanmasına gayret gösterirdi.[38] Herhangi bir mezhebin kör taklitçisi olmak yerine, içtihadın işlevselliğine vurgu yapardı.[39] O eserlerinde, bir müftünün yerinde fetva verebilmesi için fıkhî geleneği ve çağı doğru okuması gerektiğini, güncel problemleri yakından takip etmesini, çağın insanını yakından tanımasını, halkın arasına karışmasını şart koşmaktadır. İslâm hukukunu bir bütün olarak uygulayacak sistemin tesisine dikkat çekmektedir. Toplumun sorunlarına çözüm üretecek ulemanın selef-i salihîne layık bir duruş sergilemesini istemektedir.[40]

İbn Senûsî mezhep imamlarının aşılamayacağı, günümüz içtihatlarının ilk dönem müçtehitlerinin içtihatlarını gölgede bırakamayacağı şeklindeki ön yargıları kabul etmemektedir. İslâmî öğretimin asırlardır statik bir yapı içerisinde bulunduğunu söylemektedir. İslâmî düşüncenin donuklaşmasının mezhep kalıplarının dışına çıkılmamasına sebep olduğunu ifade etmektedir.[41]

---

37. Ahmed eş-Şerif, *el-Envaru'l-kudsiyye,* s. 83-88.
38. Celal Tevfik Karasapan, *Libya Trablusgarb Bingazi ve Fizan,* Türkiye yay., İstanbul 1964, s. 287; Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid,* İstanbul 1992, s. 42.
39. Stoddard, *Hadıru'l-âlemi'l-İslâmî,* c. II, s. 401.
40. Muhammed b. Ali es-Senûsî, *Buğyetu'l-mekâsid,* Bingazi 1967, s. 52-70.
41. Muhammed b. Ali es-Senûsî, *İkazu'l-vesnan fi'l-ameli bi'l-hadisi ve'l-Kur'ân,* Bingazi 1967, s. 80-92; Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat,* s. 259-261

İttihad-ı İslâm Düşüncesi

İbn Senûsî ittihad-ı İslâm düşüncesini benimseyip bu uğurda çalışmalar ortaya koymuştur.[42] İmamet düşüncesine büyük önem verip Osmanlı halifesinin otoritesini meşru kabul eder, halife etrafında dünya Müslümanlarının kenetlenmesini öngörmüştür. Etnik ayrımcılığa ve ulus devlet yapılanmasına karşı çıkıp ümmet bilinci ile hareket edilmesini öngörmüştür. Bu çerçevede o, Mısır'daki siyasî gelişmelerle Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın tutumunu hayra alâmet olarak görmemiştir.[43]

Müessisi olduğu Senûsîliğin en önemli özelliği, diğer tarikatları kendi bünyesi içerisinde eritmesidir. Senûsiyye, Şaziliyye tarikatının bir şubesi olmakla birlikte, kırk ayrı tarikatın meczedildiği bir akımdır.[44] Senûsî dervişleri tüm İslâmî akımları tek bir çatı altında bütünleştirmeyi, İslâm birliğini sağlamayı, yabancı istilasına karşı direnmeyi, batı dünyasının felsefî akımlarına karşı tavır konmayı amaç edinmektedir.[45]

İbn Senûsî'nin fikirleri herkes tarafından kabul edilirdi. Her kesimi kucaklayan ılımlı tavrı vardı. Şaziliyye, Ticâniyye ve Kâdiriyye gibi tarikatlar gerek fikrî gerekse siyasî açıdan Senûsîliğin etkisi altına girmeye başladı. Başka bir tarikata mensup olan kişi, intisab ettiği tarikatla ilgisini kesmeden Senûsî toplumu içerisinde yaşayabilirdi.[46] Senûsî müritleri gönül rahatlığı içerisinde diğer tarikatlara ait zaviyelerin içerisinde yaşamını sürdürürdü. Etkileyici ve sürükleyici yönleri ile Senûsî dervişleri, kısa zamanda Senûsî düşüncesini, içerisinde bulundukları gruba benimsetebilmekteydiler. Farklılıkların giderilmesinde ve kitlelerin birleşmesinde tesbih sembol kabul edilmekteydi. Sosyal faaliyetlerde, siyasî etkinliklerde ve ibadetlerde itidal öngörülmekteydi.[47]

Müslümanların tek çatı altında birleşmesi, İslâm birliğinin tesisi, Senûsîliğin en büyük ideali idi. Mezhep taassubunu ortadan kaldırmaya yoğun gayret sarfeden İbn Senûsî fıkhî mezheplerin her birine eşit mesafede yaklaşılmasını telkin etti.[48]

---

42. Stoddard, *Hadıru'l-âlemi'l-İslâmî*, c. I, s. 299.
43. el-Eşheb, *es-Senûsi'l-Kebîr*, s. 137; Ziadeh, *Sanusiyah*, s. 37.
44. Duveyrier, *Le Confrerie Musûlmane*, s. 8.
45. Louis Rinn, *Marabout et Khouan*, Cezayir 1884, s. 510.
46. C.H. Becker, "Panİslâmizm", *Siyasî İslâm ve Pan-İslâmizm*, haz. Mümtaz'er Türköne-Ümit Özdağ, Ankara 1993, s. 38.
47. Canon, *the Religious Orders of İslâm*, s. 106.
48. Abduh Bedevî, *Maa Hareketi'l-İslâm fî Ifrikıyye dirasetun min hilali'd-duveli'lleti kamet kable'l-isti'mar*, el-Hey'etu'l-Mısrıyye, Kahire 1970, s. 107; Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat*, s. 272-279.

Cihad Öğretisi

Senûsî müntesiplerinin en önemli özelliği inançlarından ve hürriyetlerinden asla taviz vermemeleridir. Batılı işgal devletlerinin temel korkusu ise sömürge topraklarındaki direniş ruhlu hareketlerin güç kazanmasıdır. Batılı devletler sömürge topraklarındaki isyan, ayaklanma, direniş ve başkaldırı eylemlerinin arkasında İslâmî direniş hareketlerinin bulunduğunu bilmektedir. Bu kaygılardan hareketle Batılı araştırmacılar, incelemelerini daha çok "cihad", "hilafet", "İslâm birliği", "imamet", "daru'l-harb" gibi kavramlara yönelik yapmaya çalışmaktadırlar.[49] Sömürge güçlerine karşı başkaldırıların cihad çağrılarıyla güçlendiğini düşünmektedirler.[50] Liderlerinin etkileyici yapıya sahip olmaları nedeniyle Senûsî müntesiplerine, Batı düşmanı gözüyle bakmışlardır. Bilhassa Cezayir (1246/1830) ve Tunus (1299/1881)'un işgaline gözünü diken Fransız yetkililer, Senûsî hareketine fırsat vermemeye ve gelişmesinin önünü kesmeye yoğun gayret sarfetmişlerdir.[51]

Duveyrier, eserinde baştan sona Senûsî radikalizmi ve fanatizmi üzerinde durmaktadır. Abartılı ve mübalağalı ifadelerle senûsîlerin Hıristiyan ve Yahudilerle konuşmayı, selamlaşmayı ve herhangi bir ticari ilişki içerisinde bulunmayı yasakladığını söylemektedir. Hatta zor kullanarak yabancıları sürdüklerini dile getirmektedir. 1861 yılının Mart ayında dinlediği Bel-Kasım isimli bir Senûsî mukaddeminin vaazını örnek olarak sunmaktadır. Senûsîlik hakkındaki ilk araştırmacılardan Feraud, Duveyrier'i desteklemektedir.[52] Bu düşüncelere katılmadığını söylese bile, Furlong[53], senûsîlerin Hıristiyan karşıtı olduklarını ima etmektedir. Rinn, Senûsîliğin modernizm ve çağdaşlaşmaya karşı düşmanca bir tutum sergilediğini söylemektedir.[54]

Senûsîlik hakkındaki bu tür yaklaşımlar, yürüttükleri politikalar gereği, Senûsîlerin Sahra'ya kapanıp kalmalarını, dünyadan el etek çekip riyâzâta koyulmalarını, Avrupa'nın hesabını bozacak girişimlerden kaçınmalarını sağlamaya yönelik baskı ve sindirme hareketleridir. Rinn'den kırk yıl sonra, Senûsîlik hakkında araştırma yapan Lothrop Stoddard ise tam aksine, Senûsîliğin modernleşmeye, teknolojinin kullanımına ve yaygınlaştırılmasına, ilerlemeye karşı, herhangi bir engel oluşturacak yönünün bulunmadığını söylemektedir. Senûsîliğe göre mandacılık, istila ve işgal, kabul edilemez bir durumdur. Bu da ba-

49. Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İslâm ve Pan İslâmizm,* Ankara 1993, s. 7-8.
50. Duveyrier, *Le Confrerie Musûlmane,* c. I, s. 277.
51. Duveyrier, *Le Confrerie Musûlmane,* s. 14-5; Rinn, *Marabout et Khouan,* s. 510-11; Charles W. Furlong, *The Gateway to the Sahara,* New York 1914, s. 93-4.
52. L. Charles Feraud, *Annales Tripolitaines,* Tunus 1927, s. 443.
53. Feraud, *Annales Tripolitaines,* s. 93-94.
54. Rinn, Morabout, s. 510.

ğımsızlığına düşkün herkesin sergilemesi gereken bir tutumdur. Sözlerinin devamında Lothrop, şunları söylemektedir: *"Senûsîlik toplumsal bir ıslahat programı öngörmektedir. Sahra'da kültürel seviyeyi yükseltmeye çalışmaktadır. Ahlâkî yozlaşmaya karşı ciddî tavır koymaktadır. Ekonomik hayatı canlandırmaya gayret göstermektedir. Emeğe saygı duyulmasını istemektedir. Halkın tembellik ve fakirlikten kurtulmasını sağlamaktadır. Yağma, talan, yolsuzluk, hırsızlık ve haksızlıkların önüne geçmeye gayret sarf etmektedir. Bütün bunlar az mı medenîliktir?"*[55]

Duveyrier, Orta ve Kuzey Afrika'da Fransız turistlerin Senûsî militanları tarafından düzenlenen suikastlarda öldürüldüğünü iddia etmektedir. Afrika Sahrası'nda cereyan eden tüm olaylar, Fransız gözlemcileri ve araştırmacıları tarafından kasıtlı bir şekilde Senûsî hareketine mal edilmektedir. Hatta Duveyrier, on dokuzuncu yüzyılda öldürülen Hıristiyan turistlerin isim listesini sunmakta, Senûsîleri fanatiklikle suçlamakta, yakalanan yabancılara işkence yapıldığını söylemektedir.[56] Hayat şartlarının son derece zor oluşu, iklim koşullarının ağırlığı, başıboşluğun, siyasî otoriteden yoksunluğun ve emperyalist işgalin yaygınlaşmış bulunduğu bir ortamda gerçekleşen olayların faillerinin tespiti de söz konusu olamaz. Konu hakkında farklı yaklaşımları ile tanınan Evans-Pritchard ise şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: *"Duveyrier pek çok araştırmacı tarafından ciddiye bile alınmamaktadır. Duveyrier'in Senûsiyye Tarikatı mensuplarını fanatik, bağnaz, radikal ve uyumsuzlukla suçlayan sözleri son derece abartılıdır. Bunlar bilhassa Kuzey Afrika'yı yakın takibe alan sömürge güçlerinin yaklaşımıdır. Senûsîlerce öldürüldüğü söylenen Fransızlar, senûsîlerin hakimiyetindeki bölgelerde değil, Fransızların kontrolündeki bölgelerde öldürülmektedir."*[57]

Dikkatle incelendiğinde Senûsîliğin bölgedeki siyasî boşluğu doldurmayı, toplumun huzur içerisinde yaşamasını, yörenin işgal güçlerinden temizlenmesini hedeflediği görülecektir. Hatta Senûsîler, yabancılara ve Avrupalı turistlere zarar verilmemesi ve onların himaye edilmesi konusunda yerel kabilelerle işbirliği yapmaktadır. Turistlerin olumsuz intiba edinmemeleri gerektiğini, zira dış dünyada itibar kazanmaya gereksinim duyduklarını ifade etmektedirler.[58] Alkol ve uyuşturucuya asla müsamaha göstermeyen İbn Senûsî, sigara, nargile ve hatta kahvenin bile içilmesine pek müspet bakmamakta, keyf ve arzulara müptela olunmasının yersizliğine dikkat çekmektedir. Müziği, çalgıyı, semayı, raksı, deveranı, erkek-kadın karışımı eğlenceleri, İslâm'ın ruhuna uygun bulmamakta, müridlerini bu hallerden uzak tutmaya gayret sarfetmektedir. Duvey-

55. Lothroph Stoddard, *The New World of İslâm,* New York 1924, s. 56-7.
56. Duveyrier, *Le Confrerie Musûlmane,* s. 15.
57. Pritchard, *the Sanusi of Cyrenaica,* s. 6.
58. Morsy, *North Africa,* s. 279.

rier, bir batılı kafasıyla, bu uygulama ve anlayışları kaba, softa ve çağdışı olarak yaftalamaktadır. B.G.Martin, İbn Senûsî'nin siyasî kişiliğe sahip olmasına rağmen, savaş ve şiddet karşıtı, barışsever bir insan olduğunu, hayatının çoğunu halkın arasında, teşkilâtını kurmakla ve ilmî etütlerde bulunarak geçirdiğinin altını çizmektedir.[59]

Senûsîlerin Avrupa devletlerine karşı tavrı, emperyalist işgaller yüzündendir. Duveyrier, Rinn, Furlong, Feraud, Bliss ve Holmbe'nın yazıları bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır.[60] Bir Fransız yazar, "Eğer Senûsiyye Tarikatı, Fransızları Cezayir'den çıkarmayı başarsaydı, ümit ettikleri Senûsî devletini daha erken dönemlerde kurabileceklerdi. Bu da diğer tarikatlara ilham kaynağı olacak, aynı başarıyı elde etmeye bu kez onlar da inatla koyulacaklardı. Dolayısıyla şiddetli eylemlerle Batılı devletlerin başı hayli ağrıyacaktı." diye Senûsîlerle neden bu kadar ilgilendiklerini açıklamaktadır.[61]

Mehdi Beklentisi

İbn Senûsî döneminde mehdilik inancını çağrıştıran herhangi bir yaklaşım bulunmasa da halefi Muhammed Mehdî döneminde Senûsîler arasında mehdîcilik havası esmeye başladı.[62] Muhammed Mehdî her fırsatta kendisinin mehdî olmadığını söylemesine rağmen müntesipleri ona her defasında mehdî nazarıyla bakmaya başladı. Mehdîlik anlayışının Senûsiyye içerisinde fiilen kabul görmesi, Hartum Mehdîsi'nin 1881 yılında Muhammed Mehdi'ye gönderdiği mektupla gerçekleşmiştir. Hartum Mehdisi mektubunda kendisini zamanın mehdisi olarak deklare eder ve Muhammed Mehdi'yi mehdiliğini kabule davet eder. Muhammed Mehdi, Senûsî kitlesi nazarında itibar kaybı yaşayacağını düşünerek Hartum Mehdîsi'nin teklifini reddeder.[63] Bu tarihten sonra Muhammed Mehdî, Senûsî müritleri arasında "kutb-ı zaman" ve "gavs-ı mekân" olarak görülmeye başladı. Onun tasarruf sahibi insan-ı kâmil olduğu iddia edildi.[64] Sudan Mehdîsi Muhammed Mehdi'ye ikinci mektubunu 1303/1885 yılında gönderdi. Bu mektubunda, İngilizleri bozguna uğrattığını, Mısır'ın tamamen bağımsızlığına kavuşmasını sağlayana kadar direnişini sürdüreceğini, ba-

59. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa,* s. 109.
60. Knud Holmboe, *Desert Encounter,* Londra 1936, s. 276.
61. Canon, *the Religious Orders of İslâm,* s. 110; Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat,* s. 280-286.
62. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa,* s. 99.
63. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa,* s. 117; P.M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898,* Oxford 1958, s. 82.
64. Filibeli, *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid,* s. 74, 84.

tıda güçlü bir teşkilâta sahip olan Muhamed Mehdî'nin kendisine katılmasını bildirdi. Muhammed Mehdî bu ısrarlı teklifler karşısında, ne düşündüklerini ihvanına sordu, onlar, "Sizin kararınızı kabul ederiz, sizce uygun olanı yapın." deyince, kırk gün sonra kaleme aldığı cevabî mektubunda; "Yaptıklarının karşılığını Allah verir, ancak liderliğini tasvip etmiyoruz." şeklinde cevaplar. On dört yıldır ayakta kalan Mehdî Devleti, 1317/1898'de Kitchener'in komutasındaki İngiliz-Mısır Kuvvetleri tarafından mağlup edilip varlığına son verildi. Kısa zaman sonra yenilen Sudan Mehdîsi mağlup olunca, müntesipleri Senûsî şeyhine bağlanıp Senûsî hareketine katıldı.[65]

İbn Senûsî oğlu Mehdî'nin yetişmesine çocukluğundan beri özel ihtimam göstermiştir. Bu hassasiyetinden dolayıdır ki, Muhammed Mehdî'nin mehdîliği hakkında ortaya atılan iddiaların çoğunluğu İbn Senûsî'ye mal edilmektedir.[66] Senûsiyye müntesipleri Muhammed Mehdî'nin adaleti sağlayacağını, dünyada zulüm ve haksızlıkları ortadan kaldıracağını, yüzünde bir ben bulunacağını, baba adının Muhammed, anne adının Fatıma olacağını, h.1300 yılında görevi üstleneceğini iddia etmişlerdir.[67] Muhammed Mehdi, her defasında böylesi girişimleri reddettiyse de Senûsî kitlesi kendilerini mehdîlik düşüncesine çok kaptırmışlardır.[68]

Hicret Algısı

İbn Senûsî düşüncesinin temelini hicret olgusu teşkil etmektedir. Hicret yaklaşımında İbn Senûsî¸ Yahya b. Şerif eş-Şafiî (ö. 686/1327)'nin değerlendirmelerini esas almaktadır.[69] Senûsiyye hareketinin yapısı hicreti gerekli kılmıştır. İslâm'ın yayılmasını, kitlelerin irşadını ve İslâmî anlayışa uygun bir Müslüman toplumu teşekkül ettirmeyi amaç edinen Senûsiyye, müntesiplerinin mobil olmalarını öngörmüştür. Bilinenin aksine İbn Senûsî, İslâm'ı yaşama imka-

65. Canon, *the Religious Orders of İslâm,* s. 112; Ömer Fadıl Salih, *el-Alakatu beyne hukûmeti'l-Mehdiyyeti ve sultati Garbi's-Sudan,* Basılmamış doktora tezi, Ma'hadi'l-Buhus ve'd-Dırasıyyeti'l-Ifrikıyye, Kahire 1978, s. 149; F.R. Wingate, *Mahdismand the Egyptian Sudan,* Londra 1968, s. 69-72; Muhammed Tayyib el-Eşheb, *el-Mehdî es-Senûsî,* Tripoli 1952, s. 58, 154-155; Ziadeh, *Sanusiyah,* s. 52-57
66. Eşheb, *es-Senûsi'l-Kebîr,* s. 134; Deccânî, *Hareketu's-Senûsiyye,* s. 121.
67. Ahmed Emin Bey, *el-Mehdiyyu ve'l-Mehdeviyyetu,* Daru'l-Maarif, Kahire 1951, s. 78-79.
68. M.Hasan Sa'd, *el-Mehdiyye fi'l-İslâm,* Kahire 1953, s. 36; F.R. Wingate, *Mahdism and the Egyptian Sudan,* Londra 1968, s. 65; el-Eşheb, *el-Mehdî es-Senûsî,* s. 87-99; Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat,* s. 287-290.
69. Ziadeh, *Sanusiyah,* s. 9.

nının azaldığı coğrafyadan İslâm'ın rahatça yaşanacağı bir adrese gerçekleşen hicret anlayışı yerine, dâru'l-İslâm'dan dâru'l-harbe gerçekleşecek hicreti öncelemektedir.[70] İşgal altında tutulan toprakların Batılıların insafına terk edilmemesi gerektiğini, İslâm'ı hakkıyla temsil edecek kimselerin bulunmadığı diyarlara Müslüman nüfusun transfer edilmesini gerekli görmüştür.[71]

TESİR HALKASI

İbn Senûsî'nin kurduğu zaviye ağı Kuzey Afrika coğrafyasının tamamında yaygınlık kazandı. Nüfuz sahası Bingazi, Fizan, Berka, Trablus, Kufra, Tunus, Sudan, Cezayir, Mısır, Hicaz ve Orta Afrika bölgelerine kadar uzandı.[72] Başlatmış olduğu ıslahat hareketinin sosyo-kültürel, ekonomik ve politik hayatta çok yönlü tesir icra etti.

Sosyal Hayata Yönelik Etkileri

İbn Senûsî'nin en önemli başarısı toplumda uhuvvet ve teavün duygusunu perçinleştirmesidir.[73] Tasavvuf ahlâkının yaygınlaşmasına ve toplumsal katmanlar arasındaki uçurumların giderilmesine yönelik çalışma başlatır.[74] Cahil, serkeş, başıbozuk, dağınık, inatçı ve başına buyruk bedevi kitlelerin topluma kazandırılmasına gayret eder. İbn Senûsî tarikatına bağlı zaviyeleri kabile yapısına göre teşkilatlandırmaya çalışır.[75] Bölgenin kabile yapısına müdahale etmemiş, kendi geleneksel yapıları içerisinde dönüşüm gerçekleştirmiştir. Kabile üyelerinin birliktelik sağlamalarına ve kabile toplumu içerisinde imece usulüyle işbirliğinin sağlanmasına çaba sarf eder. İbn Senûsî zaviye yetkililerinin halk nazarında yıpranmamış, olumsuz intibalar bırakmamış ve menfaat çatışmasına girmemiş kimseler olmasına özen göstermiştir.[76]

Kabileler arasındaki rekabete son vermeye çalışan İbn Senûsî, hareketin merkezini Afrika'nın iç kesimlerine kadar çekerek kabile savaşlarının önüne geçmek istemiştir. Kabile işlerinin ve sorunlarının çözüme bağlandığı yer-

70. Deccânî, *Hareketu's-Senûsiyye,* s. 253-255.
71. Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat,* s. 291-294.
72. Arnold, *ed-Da've ile'l-İslâm,* s. 372; Deccânî, *Hareketu's-Senûsiyye,* s. 132-135.
73. Karasapan, *Libya Trablusgarb Bingazi ve Fizan,* s. 178.
74. John Pory, *the History and Description into English in the Year 1600,* London 1869, c. III, s. 773-802.
75. Morsy, *North Africa,* s. 277; Ziadeh, *Sanusiyah,* s. 71.
76. Pritchard, *the Sanusi of Cyrenaica,* s. 70.

ler Senûsiyye zaviyeleri haline getirilir ve hayatın nabzını zaviyelerde atmasını sağlar.[77]

Toplumdaki ahlâkî çöküntünün yaygınlaşması, istikametten uzak din anlayışlarının artması ve İslâmî kültürün zayıflatılmasına yönelik çare arayışlarına girişen İbn Senûsî, Müslüman halkların sözcüsü konumuna geldi.[78] Yolların güvenliği, ticaret kafilelerinin selameti, Osmanlı eyalet yöneticileriyle kabileler arasında arabuluculuğu onun öncelikli başarısıydı.[79] İbn Senûsî tekkelerini özellikle idarî, ticarî veya stratejik yönlerden uygun yerlerde kurulmasına önem verdi. Tekkelerin birbirinden uzaklıkları en fazla altı saatti.[80]Her yıl, tüm zaviye şeyhleri, tarikatın merkez zaviyesine gelir ve bir yıl boyunca yaptığı bütün çalışmalarını sunarlardı.[81]

İlmî Faaliyetlerin Yaygınlaştırılması

İbn Senûsî'nin yetiştirdiği halifelerinin her biri ilmiye sınıfına mensuptu. Kurduğu Senûsî zaviyeleri aynı zamanda birer medreseydi.[82] Senûsî zaviyelerinin temel eğitim veren medreselerine Ketâtib-i Kur'âniyye adı verilirdi.[83] Zorlu coğrafî şartlara ve imkânsızlıklara rağmen Senûsî kitleleri arasında, okuma ve yazma bilmeyenlerin oranı yüzde onu geçmezdi. Senûsî tekkelerinde; nahiv, sarf, mantık, kıraat, aruz, hisab ve cebir gibi âlet ilimleri ile akaid, esbab-ı nüzul, vürudu'l-hadis, fıkıh, edebiyat, tıp, kimya, hendese, inşa, tasavvuf, musiki ve astronomi ilimleri okutulurdu.[84] Senûsî tekkelerinde zahir ve batın ilimleri arasında ayrım yapılmaz, halkın tüm katmanlarına eğitim düzeylerine göre talim dersleri deruhte ederdi.

İbn Senûsî'nin başlattığı uygulamalardan biri de çok sayıda eserin parasız dağılımını sağlamaktı. Diğer yandan kitap pazarlamasını ve kitap dağıtımını ger-

---

77. Morsy, *North Africa,* s. 277; el-Eşheb, *es-Senûsî'l-Kebir,* s. 30-2; Martin, *Muslim Brotherhoods,* s. 112; Fazlurrahman, *İslâm,* s. 289.
78. el-Eşheb, *es-Senûsî'l-Kebir,* s. 110-117; Martin, *Muslim Brotherhoods,* s. 113.
79. Rudolp Peters, *İslâm ve Sömürgecilik Modern Zamanlarda Cihad Öğretisi,* trc. Süleyman Gündüz, Nehir Yayınları, İstanbul 1989, s. 142; Muhammed Esed, *Mekke'ye Giden Yol,* çev. Cahit Kaytak, İnsan Yayınları, İstanbul 1988, s. 411.
80. Libya Ankara Büyük Elçiliği Basın Ateşeliği, *Libya'da Senûsîliğin Tarihi,* Ankara 1969, s. 17.
81. Trimingham, *the Sufi Orders in Islam,* s. 120; Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat,* s. 295-314.
82. İ. Ethem Bilgin, "Afrika'da İslâm'ın Yayılışında Tasavvufun Rolü", *İlim ve Sanat Dergisi,* Sayı: VII, s. 86-94.
83. Pritchard, *the Sanusi of Cyrenaica,* s. 73-4.
84. Stoddard, *Hadıru'l-âlemi'l-İslâmî,* c. II, s. 401.

çekleştiren temsilcilikler oluşturdu.[85] Mısır, Tunus, Şam, Cağbub, Hicaz, Sahra, Cezayir, Aziziyye, Bingazi ve Merakeş gibi önemli merkezlerde Senûsî kütüphaneleri kurdu.[86] Hicaz, Tunus, Mısır ve Şam'dan getirilen yazma ve matbu eserlerle Cağbub'da büyük bir kütüphane vücuda getirdi. Evans Pritchard, Cağbub'u bir sahra Oxford'una benzetir ve kütüphanesinde sekiz bin cilt eserin varlığından bahseder.[87]

İktisadî Hayatın Gelişmesine Katkı Sağlanması

İbn Senûsî müridlerinden kendi geçimlerini kendilerinin sağlamasını isterdi. Hatta tarikatı adına yardım toplanmasına müsaade etmezdi.[88] Başta Cağbub zaviyesi olmak üzere, Senûsî tekkelerinde müridlere her Perşembe akşamı sanat eğitimi de verilirdi.[89] Senûsî müritlerinin birer meslek sahibi olmalarını isterdi. Tüketici değil üretken, alan değil veren el konumunda bulunmaları öğütlenirdi. El emeğine, alın terine ve göz nuruna büyük önem verilirdi.[90]

İbn Senûsî müritlerinden bölge ticaretinin kontrolünü ellerinde tutmasını, ticaretin garantörü olmalarını, bölge ticaretinin güven ve emniyet içerisinde gerçekleşmesine katkı sağlamalarını, ticaret yollarının güvenliğini sağlamalarını isterdi. Ticaret kervanlarının güvenliği için bedevî kabilelerle antlaşmalar yaptı.[91] İbn Senûsî görevlendirdiği zaviye şeyhlerinden geçimlerini ticaretle sağlamalarını, vakıf malı kullanmamalarını, ne kendilerinin ne de aile çevrelerinin zaviye gelirlerini kullanmaktan kaçınmalarını istedi. Zaviye şeyhlerinin iç ve dış ticaret piyasasına vâkıf olmalarını öngördü. Öyle ki ticaret kafilelerinin emniyeti Senûsî zaviyelerinden alınan "eman" belgesiyle sağlanır hale geldi.[92] Öyle ki Kufra, güneyden kuzeye, batıdan doğuya giden ticaret yollarının kesiştiği nokta konumuna geldi.[93] Kufra pazarı bir ticaret merkezi konu-

85. Filibeli, *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid*, s. 75.
86. el-Eşheb, *es-Senûsî'l-Kebir*, s. 42.
87. B.G. Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sûfî Direniş Hareketleleri*, çev. Fatik Tatlılıoğlu, İstanbul 1988, s. 150; Ziadeh, *Sanusiyah*, s. 85; Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat*, s. 315-318.
88. Filibeli, *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid*, s. 53.
89. Stoddard, *Hadıru'l-âlemi'l-İslâmî*, c. II, s. 161; İrfan Gündüz, *Osmanlılar'da Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1993, s. 224.
90. Cemile, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*, s. 228; Morsy, *North Africa*, s. 277; Stoddard, *Hadıru'l-âlemi'l-İslâmî*, c. II, s. 401; Karasapan, *Libya Trablusgarb Bingazi ve Fizan*, s. 187; Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, s. 411.
91. Morsy, *North Africa*, s. 277; Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, s. 411.
92. Filibeli, *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid*, s. 54.
93. Rosita Forbes, *the Secret of the Sahara: Kufara*, London 1921, s. 108109.

mundaydı. Bingazi silah ve mühimmatı, İtalyan salçaları, Mısır basmaları, Vaday'a ait fildişi malzemeleri, Sudan'dan getirilen devekuşları pazarlanmaktaydı. Sömürge güçleri bölge halklarının ticari faaliyetlerini yasaklarken Kufra, yerli halkın ticari hareketliliğine hız vermekteydi. İbn Senûsî'nin önem verdiği diğer bir çalışma sahası, ziraat ve ağaçlandırma faaliyetleri idi. "Toprağın altında bulunan altını, sapan ve pulluğunuzla çıkarmaya çalışın", "İnci, dikilen fidanlarda veya ağaçların yaprakları üstündedir."[94] sözleriyle toprağın işlenmesine dikkat çekerdi. Diğer memleketlerden coğrafyalarında bulunmayan ağaç fidanları getirtmekteydi.[95] İbn Senûsî, talebe ve müridlerinin, sanat ve meslek sahibi olmasının önemine sık sık işaret ederdi.[96] Müridlerine şöyle diyordu: *"Dininize hüsn-i niyetle bağlanınız, şeriatın farzlarını gerçekleştirmeniz yeter, bunun dışındakiler daha efdal olmaz. Âlim, zahid, Âbid olduklarını söyleyen birtakım kişiler, sanat erbabına, sanat ve meslekle uğraşmayı bırakmadıkça, dünyadan el-etek çekmedikçe alim ve âbid olamayacaklarını, söylerler. Şu bilinmelidir ki, sanatsız medeniyet olmaz."*[97]

İslâm'ı Tebliğ

İbn Senûsî hayatı boyunca İslâmî uyanışın gerçekleşmesi içi çalışmış,[98] hurafe ve bidatlere karşı mücadele vermiş,[99] ahlâkî çözülmeye tepki göstererek reaksiyoner tavır sergilemiş,[100] felsefesiyle İslâm dünyasında yankı uyandırmış, asr-ı saadete dönüşü hedeflemiş,[101] İslâmî ölçülerden taviz vermemiş, ehlisünnet inancını öngörmüş, Kur'ân ve sünnete uymanın gerekleri üzerinde durmuş bir sûfîdir. Bu idealleri gerçekleştirmek için İbn Senûsî müritlerinden sosyal dayanışma ruhuna sahip olmalarını, davet metodunu benimsemelerini, sıklıkla yolculuk yapmalarını, karşılıklı ziyaretleşmelerini, hac ibadetini fırsata dönüştürmelerini, bölge halklarıyla irtibat kurmalarını, ilişkilerini sıklaştırmalarını, her bakımdan örnek Müslüman şahsiyet olmalarını istemiştir.[102]

---

94. Karasapan, *Libya Trablusgarb Bingazi ve Fizan,* s. 187.
95. Stoddard, *Hadıru'l-âlemi'l-İslâmî,* c. I, s. 400.
96. Bedevî, *Maa Hareketı'l-İslâm fî lfrikıyye,* s. 111.
97. Stoddard, *Hadıru'l-âlemi'l-İslâmî,* c. I, s. 400; Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat,* s. 319-323.
98. el-Eşheb, *es-Senûsî'l-Kebir,* s. 102.
99. Bilgin, "Afrika'da İslâm'ın Yayılışında Tasavvufun Rolü", *İlim ve Sanat Dergisi,* Sayı: VII, s. 86-94.
100. Fazlurrahman, *İslâm,* s. 288.
101. Esed, *Mekke'ye Giden Yol,* s. 422.
102. Mervyn Hiskett, *the Development of Islâm in West Africa,* New York 1984, s. 259.

İbn Senûsî müntesiplerini teşkilatlandırarak her birini İslâm'ın tebliğine hazır hale getirmiştir. İbn Senûsî'nin vazifelendirdiği müritler Afrika'nın güneyine kadar uzanıp Afrika halklarının Müslümanlaşmasına öncülük etmişlerdir.[103] Senûsî müritlerinin başarılı İslâm'ı tebliğ faaliyetleri yürüttüğü yerlerin özellikle bugünkü Nijer, Sudan, Çad, Kongo, Kamerun, Senegal, Nijerya, Somali ve Kenya coğrafyası olduğu görülmektedir.[104] İbn Senûsî'nin, İslâm'ı tebliğ için başvurduğu değişik metotlar olmuştur. Örneğin köle tacirlerinin ağına düşen Afrika yerlilerini satın alıp özgürlüklerine kavuşturmuş ve İslâm'ı benimsemelerine rehberlik etmiştir.[105] Aynı şekilde Afrika kıtasının iç kesimlerden ailelerin kendilerine teslim ettiği küçük çocukları Senûsî zaviyelerinde özel eğitime tabi tutmuştur. Çocukluğundan itibaren yetişkin hale gelene kadar uzun soluklu eğitim görüp tahsilini tamamlayan çocukları geldikleri coğrafyalara geri göndererek İslâm'ın temsil ve tebliğ edilmesini sağlamıştır.[106] Filibeli Ahmed Hilmi, İbn Senûsî'nin gayretleri sonucu İslâmiyeti kabul edenlerin sayısını milyon rakamlarıyla ifade etmektedir.[107] İbn Senûsî İslâm'ın tebliğ ticari faaliyetlerle eşgüdümlü olarak yürütülmesini teşvik etmiştir.[108] İslâm'ın tebliği için Afrika coğrafyasının iyi tanınmasını ve Afrika coğrafyasının güvenli ve barış ortamı haline gelmesi için çalışmıştır.[109] Bu ve benzeri çabaları sonucu İbn Senûsî, bölgede İslâm'ın yayılışına hız kazanmış, müntesiplerini İslâm'ın yılmaz davetçileri haline getirmiş ve diğer tarikatların benzer çabalar yürütmesine öncülük etmiştir.[110]

DEĞERLENDİRME

İbn Senûsî'nin yaşadığı dönem, İslâm dünyasında sömürgecilik faaliyetlerin başladığı, İslâm coğrafyasının çözülmeye başladığı, ahlâkî tefessühün nüksettiği, kültürel dinamiklerin zayıfladığı, bidat ve hurafelerin yaygınlaş-

103. Haydar Bammat, *İslâm'ın Manevi ve Kültürel Değerleri,* trc. Bahadır Dülger, Ankara 1963, s. 384.
104. Bedevî, *Maa Hareketi'l-İslâm fî Ifrikıyye,* s. 114.
105. Ziadeh, *Libya fi'l-usuri'l-hadîse,* s. 68; Libya Ankara Büyük Elçiliği, *Libya'da Senûsîliğin Tarihi,* s. 10; Morsy, *North Africa,* s. 277.
106. Stoddard, *Hadıru'l-âlemi'l-İslâmî,* c. II, s. 401; Chevalier, *Sûfîlik,* s. 72.
107. Filibeli, *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid,* s. 55; Bedevî, *Maa Hareketi'l-İslâm fî Ifrikıyye,* s. 107.
108. Osman Türer, "Batı'nın İslâm'ı Tanımasında Tasavvufun Rolü", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf,* Seha Neştiyat, İstanbul 1991, s. 149.
109. Canon, *the Religious Orders of İslâm,* s. 124.
110. Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam,* London 1956, s. 286; Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat,* s. 324-332.

tığı, cehaletin arttığı, içtimaî, iktisadî, siyasî ve askerî buhranların arttığı bir asırdır.

İbn Senûsî öncelikli olarak sağlıklı din anlayışının benimsenmesini, Kur'ân ve sünnete uymayı, asr-ı saadet dönemine dönmeyi hedeflemiştir. Bu amaçların gerçekleşmesi için güçlü ve yaygın bir zaviye teşkilatı kurmuştur. Yetiştirdiği müritleriyle İslâm dünyasının uyanışına katkı sağlamıştır. Kurucusu olduğu Senûsiyye tarikatı, kendisinden sonra ortaya çıkan pek çok bağımsızlık hareketine ilham kaynağı olmuş, günümüzde varlığını sürdüren İhvân-ı Müslimîn gibi kimi İslâmî hareketlerin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

İbn Senûsî hakikatin tek olduğunu ancak hakikate götüren yolların çok olduğunu söyler. İslâm'ın hiçbir kişi ve kurumun tekelinde bulunmadığını belirtir. Bir tarikat pîri olarak tasavvufun gayesini; insan-ı kâmil yetiştirmek, kalplerin tasfiyesine yol açmak, nefislerin tezkiyesini gerçekleştirmek, marifetullaha ermek, keşf ve ilhamın doğuşunu sağlamak, eşyanın künhüne ermek, Peygamber Efendimiz'i örnek almak diye tanımlamaktadır. Zahirle çelişen batın arayışını, şeriattan yoksun tarikat olgusunu, aklı dışlayan irfan arayışını, pratiğe yansımayan din öğretisini reddetmektedir. İfrat ve tefritten uzak tasavvuf anlayışını benimsemekte şeyhi Ahmed b. İdris'in fikrî takipçisi olmuştur. Mezhep taassubuna tavır koyan İbn Senûsî, dinde taklitçiliğe karşı çıkmış, mezheplerin ayrı birer din konumuna getirilmesini reddetmiş, içtihad geleneğinin yeniden işlevsel kılınmasını öngörmüştür. İslâmî öğretilerin ve düşüncenin donuklaştırılmasına, statik din anlayışının benimsenmesine tavır koymuştur.

KAYNAKÇA

Adams, C. C., *Handbook on Cyrenaica,* Kahire 1943.

Ahmed Emin Bey, *el-Mehdiyyu ve'l-Mehdeviyyetu,* Daru'l-Maarif, Kahire 1951.

Arnold, Thomas W., *ed-Da've ile'l-İslâm,* trc. Hasan İbrahim Hasan-Abdulmecid Abidin, Kahire 1947.

———, *The Preaching of Islam,* London 1956.

Bammat, Haydar, *İslâm'ın Manevi ve Kültürel Değerleri,* trc. Bahadır Dülger, Ankara 1963.

Becker, C.H., "Panİslâmizm", *Siyasî İslâm ve Pan-İslâmizm,* haz. Mümtaz'er Türköne-Ümit Özdağ, Ankara 1993.

Bedevî, Abduh, *Maa Hareketi'l-İslâm fî Ifrikıyye dirasetun min hilali'd-duveli'lleti kamet kable'l-isti'mar,* el-Hey'etu'l-Mısrıyye, Kahire 1970.

Bilgin, İ. Ethem, "Afrika'da İslâm'ın Yayılışında Tasavvufun Rolü", *İlim ve Sanat Dergisi*, Sayı: VII, s. 86-94.

Cemile, Meryem, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*, çev. Kemal Kuşçu, Çile Yay., İstanbul 1976.

———, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, trc. Selahaddin Ayaz, Bir yayıncılık, İstanbul 1986.

Chevalier, Jean, *Sûfilik*, çev. Ahmed Kotil, İletişim Yayınları, İstanbul 1986.

Deccânî, Ahmed Sıdkı, *Hareketu's-Senûsiyye*, Kahire 1967.

Depont, Octave, *Les Confreries Religieuses Musulmanes*, Cezayir 1897.

Duveyrier, H., *Le Confrerie Musûlmane de Sidi Mohammed ben `Ali es Senousi*, Paris, Societe de Geographie, 1886.

Esed, Muhammed, *Mekke'ye Giden Yol*, çev. Cahit Kaytak, İnsan Yayınları, İstanbul 1988.

el-Eşheb, Muhammed Tayyib b. Ahmed Idris, *es-Senûsî'l-Kebîr*, Kahire 1946

———, *el-Mehdî es-Senûsî*, Tripoli 1952.

Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmed Aydın, Selçuk Yayınları, II. Baskı, Ankara 1992.

Feraud, L. Charles, *Annales Tripolitaines*, Tunus 1927.

Filibeli, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid*, İstanbul 1992.

Forbes, Rosita, *the Secret of the Sahara: Kufara*, London 1921.

Furlong, Charles W., *The Gateway to the Sahara*, New York 1914.

Gibb, Hamilton, *Mohammedanism*, II. Baskı, Oxford 1953.

Gündüz, İrfan, *Osmanlılar'da Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1993.

Hiskett, Mervyn, *the Development of Islâm in West Africa*, New York 1984.

Holmboe, Knud, *Desert Encounter*, Londra 1936.

Holt, P.M., *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898*, Oxford 1958.

Karasapan, Celal Tevfik, *Libya Trablusgarb Bingazi ve Fizan*, Türkiye Yay., İstanbul 1964.

Libya Ankara Büyük Elçiliği Basın Ateşeliği, *Libya'da Senûsîliğin Tarihi*, Ankara 1969.

Martin, Bradford, G., *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, London 1976.

———, *Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sûfî Direniş Hareketleleri*, çev. Fatik Tatlıoğlu, İstanbul 1988.

Morsy, Magali, *North Africa 1800-1900 a Survey the Nile Valley to the Atlantic,* Londra 1984.

O'fahey, R.S., *Enigmatic Saint Ahmed ibn Idris and the Idrisi Tradition,* Londra 1990.

Özköse, Kadir, *Libya'da Tasavvufî Hayat (Senûsiyye Tarikatı),* Ensar Yayıncılık, 2. Baskı, Konya 2008.

Peters, Rudolp, *İslâm ve Sömürgecilik Modern Zamanlarda Cihad Öğretisi,* trc. Süleyman Gündüz, Nehir Yayınları, İstanbul 1989.

Pory, John, *the History and Description into English in the Year 1600,* London 1869.

Pritchard, E.E. Evans, *the Sanusi of Cyrenaica,* Oxford 1949.

———, *Ömer Muhtar Destanı,* çev. Kadir Özköse, Ensar Yayıncılık, Konya 2008.

Rinn, Louis, *Marabout et Khouan,* Cezayir 1884.

Sa'd, M.Hasan, *el-Mehdiyye fi'l-İslâm,* Kahire 1953.

Sadık el Mueyyed el-Azın, *Afrika Sahray-ı Kebiri'nde Seyahat,* İstanbul 1896.

Salih, Ömer Fadıl, *el-Alakatu beyne hukûmeti'l-Mehdiyyeti ve sultati Garbi's-Sudan,* Basılmamış doktora tezi, Ma'hadi'l-Buhus ve'd-Dırasıyyeti'l-Ifrikıyye, Kahire 1978.

Sell, D.D.M.R.A.S. Canon, *the Religious Orders of İslâm,* London 1976.

es-Senûsî, Muhammed b. Ali, *İkazu'l-vesnan fi'l-ameli bi'l-hadisi ve'l-Kur'ân,* Bingazi 1967.

———, *es-Selsebilu'l-muayyen fi't-taraikil-erbain,* Bingazi 1967.

———, *Buğyetu'l-mekâsid,* Bingazi 1967.

Stoddard, Lathrop, *Hadıru'l-âlemi'l-İslâmî,* trc. ve thk. Şekip Arslan, Cîf 1352/1934.

———, *The New World of İslâm,* New York 1924.

eş-Şerif, Seyyid Ahmed, *el-Envaru'l-kudsiyye fi mukaddimeti't-tarikati's-Senûsiyye,* Matbaa-i Amire, İstanbul 1342.

Şükrü, Muhammed Fuad, *es-Senûsiyye dinun ve devletün,* Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1948.

Trimingham, J. Spencer, *Islâm in the Sudan,* Oxford 1949.

———, *Islâm in Ethiopia,* London 1952.

———, *the Sufi Orders in Islam,* London 1973.

Türer, Osman, "Batı'nın İslâm'ı Tanımasında Tasavvufun Rolü", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf,* Seha Neşriyat, İstanbul 1991.

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasî İslâm ve Pan İslâmizm,* Ankara 1993.

Wingate, F.R., *Mahdism and the Egyptian Sudan,* Londra 1968.

Zeki, Abdurrahman, *el-Müslimun fi'l-Alemi'l-Yevm Ifrikıyyetu'l-İslâmiyye,* Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısrıyye, Kahire 1958

Ziadeh, Nicola, *Libya fi'l-usuri'l-hadîse,* Kahire 1966.

———, *Sanusiyah,* London 1958.

———, *Tasavvuf ve Siyaset Hareketi Senusilik,* çev. Kadir Özköse, Risale Yayınları, İstanbul 2006.

İMÂM-I RABBÂNÎ

Necdet Tosun*

"İmâm-ı Rabbânî" ve "Müceddid-i Elf-i Sânî" lakaplarıyla anılan Ahmed b. Abdülehad Sirhindî, 17. yüzyılda Hindistan'da yaşamış olan bir âlim ve sûfîdir. Hicrî 971 (m. 1564) senesinde Hindistan'ın Sirhind şehrinde doğan Ahmed Sirhindî, ilk dinî eğitimini babasından aldı. Babası hem âlim, hem de Çiştiyye ve Kâdiriyye tarîkatlarından icâzetli bir şeyh idi. Daha sonra eğitimini arttırmak için Siyâlkût'a[1], 20 yaşlarında iken Bâbürlüler devletinin başkenti olan Agra'ya gitti. Orada Ekber Şâh'ın önde gelen bürokratlarından Ebu'l-Fazl Allâmî ile tartıştı. Tartışmanın sebebi, Allâmî'nin filozofları çok medh etmesi idi.[2] Ahmed Sirhindî bu dönemde Ekber Şâh ve Ebu'l-Fazl Allâmî'nin bazı düşüncelerine, özellikle peygamberliğin gerekliliği konusundaki şüphelerine karşı *İsbâtü'n-nübüvve* isimli Arapça eserini kaleme aldı. Ardından *Te'yîd-i Ehl-i Sünnet* ya da *Redd-i Revâfız* diye bilinen eserini yazdı. Ahmed Sirhindî'nin başkentte bu eleştirel eserleri yazdığını duyan babası Abdülehad, muhtemelen oğlunun başına bir kötülük gelmesinden endişe etmiş olmalıdır ki, Agra'ya gelip oğlunu aldı ve kendi şehri olan Sirhind'e götürdü. Dönüş yolunda Thânîser'de oğlunu evlendirdi.[3] Sirhind'e dönen Ahmed Sirhindî babasına intisap ederek Kâdiriyye ve Çiştiyye tarîkatlarına girmiş oldu. Hicrî 1000 (m. 1591) senesin-

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Muhammed Hâşim Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, Kânpûr 1307/1889, s. 128; Bedreddin Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, Lahor 1971, c. II, s. 31.
2. Kişmî, *a.g.e.* s. 131-132.
3. Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, Urduca'ya trc. İkbâl Ahmed Fârûkî, Lahor 1996, I, 133-135.

de ilk oğlu Muhammed Sâdık, 1005 (m. 1597) senesinde de ikinci oğlu Muhammed Sa'îd dünyaya geldi. Babası Şeyh Abdülehad 1007 (1599) senesinde vefatından kısa süre önce oğlu Ahmed Sirhindî'ye tarîkat hilâfeti verdi. Aynı yıl içinde Sirhindî'nin üçüncü oğlu Muhammed Ma'sûm doğdu.[4] Sirhindî *Risâle-i Tehlîliyye* isimli eserini de bu dönemde kaleme almış olmalıdır.

Babasının vefatının ardından kendisini tasavvufî açıdan eksik hissederek şeyhlik yapmak istemedi ve 1008 (1599) senesinde hacca gitmek niyetiyle yola çıktı. Delhi'ye geldiğinde bu şehirdeki Nakşbendî şeyhi Bâkî Billâh'ın sohbetine katıldı ve ona mürid oldu. Başladığı tasavvufî eğitimi yarıda bırakmak istemediği için birkaç ay o tekkede kaldı. Bu süre içinde hac mevsimi geçmiş olduğundan tekrar Sirhind'e döndü.[5] Ahmed Sirhindî'deki yüksek kâbiliyet ve isti'dâdı gören şeyhi Bâkî Billâh, başka bir müridine yazdığı mektubunda mutluluğunu şöyle ifade ediyordu: "Sirhind'den Şeyh Ahmed isminde ilmi çok, ameli güçlü bir yiğit birkaç gün yanımızda oturup kalktı. Ondan çok ilginç haller müşahede edildi. Muhtemelen âlemin kendisiyle aydınlandığı bir kandil olacak."[6] Sirhind'den Delhi'deki şeyhine mektuplar yazarak tasavvufî hâllerini anlatan Ahmed Sirhindî bir süre sonra tekrar Delhi'ye gelip Bâkî Billah'ı ziyaret etti. Bu ziyarette Bâkî Billah ona Nakşbendiyye tarîkatından icâzet ve hilâfet verdi. Tekrar Sirhind'e dönen Ahmed Sirhindî orada Nakşbendî usûlü üzere müridlerini terbiye etmeye başladı. 1012 (1603) senesinde şeyhi Bâkî Billah vefat edince tâziye için Delhi'ye gitti, sonra tekrar Sirhind'e döndü.[7] Ahmed Sirhindî bu dönemde başka şehirlerdeki müridlerine, âlimlere ve devlet görevlilerine çok sayıda mektuplar yazdı. Müridlerine yazdığı mektuplarda tasavvufî konulara temas ediyor, âlimlere ve bürokratlara yazdığı mektuplarda ise Hindistan'da İslâmiyet'i ve Müslümanları güçlendirmek, şeriat kurallarına uymak, bid'atlardan sakınmak gibi mevzuları ele alıyordu.

"Dîn-i İlâhî" adıyla Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Hinduizm'in karışımından oluşan yeni bir din oluşturmaya çalışan hükümdar Ekber Şâh 1014 (1605) senesinde ölünce yerine oğlu Cihângîr tahta geçti. İmâm-ı Rabbânî bu duruma sevinip bir mektubunda bu yeni hükümdardan "İslam Pâdişâhı" diye bahsetmişti.[8] Bu dönemde bir Sih liderinin iç savaşta öldürülmesine de memnun olmuştu.[9] Ahmed Sirhindî'nin farklı zamanlarda ve parçalar hâlinde yazdığı bazı

---

4. Kişmî, *a.g.e.* s. 319.
5. Kişmî, *a.g.e.* s. 138-141; Bedreddin Sirhindî, *a.g.e.* II, 34, 43-44.
6. Bâkî Billâh, *Külliyyât-ı Bâkî Billâh* (nşr. Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî ve Burhân Ahmed Fârûkî), Lahor 1967, s. 130; Bedreddin Sirhindî, *a.g.e.* II, 44.
7. Kişmî, *a.g.e.* s. 157-159.
8. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Karaçi 1392/1972, I, 124, mektup no. 47.
9. (Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, I, 309 mektup no. 193; Athar Abbâs Rizvî, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Ag-

tasavvufî müsvedde notları 1019 (1610) senesinde mürîdi Muhammed Sıddîk Bedahşî tarafından derlenerek *Mebde' ve Meâd* isimli eser meydana geldi. Sirhindî'nin *Ta'lîkât ber Şerh-i Rubâiyyât-ı Hâce Bâkî Billâh* isimli eserini de bir yıl sonra 1020 (1611) senesinde yazdığı tahmin edilmektedir. 1025 (1616) senesinde o tarihe kadar yazdığı mektupların sayısı 313'e ulaşınca, bu mektuplar müridlerinden Yâr Muhammed Cedîd Bedahşî Tâlekânî tarafından derlendi ve *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*'nin birinci cildi meydana geldi. 1025-1028 yılları arasında yazdığı 99 mektup toplanarak *Mektûbât*'ın ikinci cildi meydana geldi.

1028 (1619) senesinde Ahmed Sirhindî başkent Agra'ya, Bâbürlü pâdişâhı Cihângîr'in yanına çağrıldı ve sorguya çekildi. Padişah Cihângîr *Tûzuk-i Cihângîrî* isimli eserinde Ahmed Sirhindî isminde bir adamın birçok şehre ve ülkeye "halîfe" sıfatıyla mürîdler gönderdiğini, mürîdlerine saçmalıklar ihtivâ eden mektuplar yazdığını, bu mektupların birinde kendisinin ilk halife Ebû Bekr Sıddîk'ın makâmına ulaşıp geçtiğini iddia ettiği için onu Govâliyâr kalesinde hapsettirdiğini söylemektedir.[10] Bu ifadeler içindeki "Her şehre ve ülkeye müridler göndermesi" ifadesinden anlaşılacağı gibi, Cihângîr, Ahmed Sirhindî'nin müridlerinin çoğalmasını saltanatı için tehlikeli görmüştür. Hapsin asıl sebebi budur. Nitekim bazı kaynaklara göre Cihângîr'in yakınında bulunan bazı devlet adamları ona: "Şeyh Ahmed Sirhindî'nin asker içinde o kadar çok mürîdi var ki, eğer isterse pâdişahlık iddiasında bulunabilir." diyerek Sirhindî'yi hapsetmesi konusunda iknâ ettikleri anlatılır.[11] Bazı kaynaklar buna ilâve olarak Ahmed Sirhindî'nin padişahın huzuruna girerken selamlama secdesi yapmadığı için hapsedildiğini kaydederler.[12]

Cihângîr, *Tûzuk-i Cihângîrî* isimli eserinde saltanatının 14. senesi olaylarını anlatırken Sirhindî'yi hapsettiğini, 15. senesi olaylarını anlatırken de serbest bıraktığını anlatır. Ayrıca Sirhindî'yi serbest bırakırken 1000 rupye para hediye vermiştir.[13] Bu durumda Ahmed Sirhindî hapiste bir yıl kalmış ve 1029'da (1620) hapisten çıkmıştır. Bazı kaynaklarda iki veya üç sene hapiste kaldığı yazılmış ise de doğru değildir.[14] Sirhindî, hapisten çıktıktan sonra da bir süre padişahın ordugâhında kaldı. Muhtemelen ilk zamanlarda ordugâhtan ayrılma-

---

ra 1965, s. 249-250; Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, London 1971, s. 73-74.

10. Jahangir, *The Tûzuk-i Jahângîrî or Memoirs of Jahângîr*, trc. A. Rogers, ed. H. Beveridge, New Delhi 1978, II, 91-93.
11. Muhammed Emîn Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, İslâmâbâd, Gencbahş Ktp., nr. 12522, vr. 39a, 40b.
12. Bedreddin Sirhindî, *a.g.e.* II, 115-116.
13. Jahangîr, *a.g.e.* II, 161; Fethullah Müctebâî, "Ahmed-i Serhindî", *Dâiretü'l-maârif-i Buzurg-i İslâmî*, Tahran 1375 hş./1996, VII, 51.
14. Gulâm Server Lâhûrî, *Hazînetü'l-asfiyâ*, Kânpûr 1312/1894, c. I, s. 613.

mak şartıyla hapisten çıkarılmıştı.[15] Sirhindî bir süre padişahın yakınında kalmayı onu İslâmî konulara teşvik etmek için iyi bir fırsat olarak görmüş olmalıdır. Nitekim bazı mektuplarında padişahın meclisine katıldığını ve dinî konularda sohbet ettiğini anlatır.[16]

Bu dönemde 1031 (1622) senesinde müridlerinden Muhammed Hâşim Kişmî Ahmed Sirhindî'nin son dönemlerde yazdığı mektupları toplayarak *Mektûbât*'ın üçüncü cildini meydana getirdi. Ahmed Sirhindî 1033 senesinin Rabîu's-sânî ayında (1624) Ecmîr'de padişahın ordugâhında iken ziyaretine gelen oğulları ile birlikte Sirhind'e döndü ve ömrünün son yılını orada geçirdi.[17] 28 Safer 1034 (10 Aralık 1624) tarihinde Sirhind'de vefat eden Ahmed Sirhindî oraya defnedildi. Kendisinden sonra tarîkatı daha ziyâde oğullarından Muhammed Ma'sûm ve Muhammed Sa'îd ile halifesi Âdem Benûrî tarafından devam etmiştir.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin dinî ve tasavvufî düşüncelerinin önemlileri şunlardır:

Zikir: Sirhindî'ye göre zikir sâdece belli virdleri okumak değildir. Dînî kurallara ve âdâbına riâyet edilerek yapılan ticâret (alışveriş) de zikir sayılır. Kezâ bir a'mâyı yoldaki çukura düşmekten kurtarmak da aynen zikir gibidir, hattâ daha fazîletlidir. Ancak Allah'ın isim ve sıfatlarını anarak yapılan zikir çabuk tesir edici olup Allah'a karşı sevgi oluşturur ve O'na çabuk ulaştırır.[18]

Letâif: Ahmed Sirhindî'ye göre insan bedeni ve rûhu ile on latîfeden meydana gelmiştir. Bunlardan beş tanesi âlem-i emre âit olup isimleri kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Beş tanesi de âlem-i halka âit olup nefs ve maddî bedeni oluşturan anâsır-ı erbaadır (toprak, hava, su, ateş). Sirhindî, *Mebde' ve Meâd* isimli eserinde kalbin, göğsün sol tarafında, rûhun ise göğsün sağ tarafında bulunduğunu, sır, hafî ve ahfânın göğsün ortasında yer aldığını, ahfânın tam ortada, sır ve hafînin ise onun yanlarında olduğunu, nefsin de beyin (dimâğ) ile irtibatlı olduğunu söyler.[19] Bu açıklamasıyla Sirhindî, tasavvuf tarihinde letâifin bedendeki yerlerini söyleyen muhtemelen ilk kişidir. Tasavvuf yolcusu (sâlik) bu letâifini tezkiye edip kötü ahlaktan arındırabilirse letâif Allah'ın isim ve sıfatları âleminde mi'râc edip yolculuğa yani seyr ilallâha başlar.

Seyr u Sülûk: Ahmed Sirhindî'ye göre seyr u sülûk, ilimdeki bir hareketten ibârettir. Düşük seviyeli ilim ve idrâkten yüksek seviyeli ilme, oradan da daha

---

15. Gulâm Ali Âzâd Bilgrâmî, *Sübhatü'l-mercân fî âsâri Hindûstân*, thk. M.Fazlurrahman en-Nedvî, Aligarh 1976, I, 137.
16. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, III, 370-371, mektup no. 43.
17. Muhammed Fazlullah Kandehârî, *Umdetü'l-makâmât*, Kâbil 1397/1977, s. 342.
18. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, II, 64, no. 25; 129-130, no. 46.
19. Ahmed Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, Karaçi 1968, s. 60.

yükseğe ulaşmaktır.[20] Seyr u sülûk yani manevî yolculuk İmkân Dâiresi'nde başlar. İnsan rûhunun farklı boyutları demek olan letâif önce kendi asıllarına ulaşır, oradan yükselip ilâhî isimler âleminde yolculuğuna devam eder.[21] Velâyet-i suğrâ, velâyet-i kübrâ, velâyet-i ulyâ gibi mertebelerden geçer.[22]

Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd: Ahmed Sirhindî'ye göre vahdet-i vücûd tasavvuf yolunda ulaşılan ancak aşılması gereken düşük bir mertebedir. Sâlik, vahdet-i vücûd algısından vahdet-i şuhûda, oradan da abdiyyet makâmına ulaşmalıdır. Allah, hakîkî varlıktır, vâcibu'l-vücûddur. Kâinât ise zillî (gölgesel) varlıktır, ancak hayâl değildir.[23] Her şey O değildir, ancak her şey O'ndandır.[24] Gündüz Güneş doğunca yıldızlar görünmez hâle gelir. Bu esnada bir kimsenin "Gökyüzünde yıldız yok, sadece Güneş var." demesi ve böyle inanması vahdet-i vücûd ehlinin hâline örnektir, ilme'l-yakîn mertebesidir. Yani Sirhindî'ye göre, vahdet-i vücûd bir algı yanılmasıdır. "Gökyüzünde Güneş'ten başka bir şey göremiyorum, ancak bu durum yıldızların olmadığı anlamına gelmez, yıldızlar vardır ancak Güneş'in yoğun ışığı sebebiyle örtülmüş, görünmez hâle gelmişlerdir." diye düşünen kişi ise vahdet-i şuhûd ehlinin hâline örnektir, ayne'l-yakîn mertebesidir. Eğer bu kişinin görüşü güçlenir ve Güneş ile yıldızları ayrı ayrı görebilirse bu, diğer ikisinden daha yüksek bir mertebe olan hakka'l-yakîn (abdiyyet: kulluk) mertebesidir.[25] Ahmed Sirhindî vahdet-i vücûda ve İbnü'l-Arabî'nin diğer bazı görüşlerine katılmadığını şu sözüyle açıkça ifade etmiştir: "Bize lâzım olan nasstır (Kur'an ve hadistir), fass değildir."[26] Fass kelimesiyle kastedilen şey İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eseridir.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin vahdet-i vucûd başta olmak üzere, İbnü'l-Arabî'nin bazı fikirlerine karşı çıkmasının sebepleri şunlardır:

1. Sirhindî, tasavvufî hayatının başlarında vahdet-i vücûdu benimsemiş olmasına rağmen, şeyhi Bâkî Billah'ın tavsiye ve telkinleri sonucu bu görüşten uzaklaşmaya başlamıştır. Nitekim Bâkî Billâh vefâtından bir hafta önce: "Vahdet-i vücûd dar bir yoldur, ana cadde ise başkadır." diyerek bu duygularını mürîdleri ile paylaşmıştı.[27] Ahmed Sirhindî'ye yazdığı bir mektupta da: "Alâüddevle Simnânî'nin meşrebi vahdet-i vücûd değildir. Evet, onun görüşü en kâmil görüştür." diyordu.[28] Bu rivâyet-

20. Ahmed Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, Karaçi 1388/1968, s. 61-62.
21. Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, I, 425, no. 257.
22. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 431-436, no. 260.
23. Sirhindî, *Mektûbât*, I, s. 263-264, 267, no. 160; s. 449, no. 260; II, s. 11-12, no. 1.
24. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 31, no. 13.
25. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 111-112, no. 43.
26. Sirhindî, *a.g.e.* I, 205, no. 100.
27. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 114, no. 43.
28. Bâkî Billah, *Külliyyât-ı Bâkî Billâh*, s. 123.

lerden, Sirhindî'yi vahdet-i vücûdu yeniden düşünmeye ve tenkide sevkeden ilk kişinin, şeyhi Bâkî Billâh olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca daha önce yaşamış olan şeyhlerden Alâüddevle Simnânî'nin "Vücûd âleminin üstünde Melik-i Vedûd âlemi (Zât-ı İlâhî) vardır" diyerek Allah'ın Zât'ının görülen âlemden farklı olduğunu ifâde eden sözü ile[29], Bahâeddin Nakşbend'in: "Görülen, işitilen ve bilinen şeylerin hepsi gayrdır (Allah'tan başkadır). Lâ kelimesinin hakîkatı ile nefy (yok) etmek gerekir."[30] şeklindeki sözü Ahmed Sirhindî'yi etkilemiş ve vahdet-i vücûd düşüncesinden uzaklaşmasına sebep olmuştur.

2. Ahmed Sirhindî tasavvufî eğitimi (seyr u sülûkü) esnasında manevî keşifler neticesinde vahdet-i vücûdun üzerinde vahdet-i şuhûd mertebesine ulaşmış, sonra bunun da üzerinde abdiyyet makâmı olduğunu idrak etmiş ve tasavvufî tecrübe ile kazandığı bu yeni bilgiler neticesinde vahdet-i vücûdun alt bir mertebe olduğunu söyleyerek İbnü'l-Arabî ve onun tâkipçilerinden ayrılmıştır.[31]
3. O dönemde Hindistan toplumunda vahdet-i vücûdu benimseyen bazı sûfîlerin dînî kurallara uymayan tavırları ve şeriatı hafife almaları, Ahmed Sirhindî'yi eleştirel bir yöne sevketmiş, hem vahdet-i vücûdu hem de vahdet-i vücûdu yanlış yorumlayan bu kişileri tenkid etmiştir. Sirhindî'ye göre bu insanların çoğu vahdet-i vücûdu yaşayıp hissederek değil taklid yoluyla kabul ediyor ve dinî kurallardan uzaklaşıyorlardı.[32]

Ahmed Sirhindî kendisini, âleme "hakîki varlık" diyen âlimler ile ona "hayâl" diyen vahdet-i vücûdçu sûfîler arasında bir konuma yerleştirmiş ve bu iki grubu ortak bir noktada buluşturmaya çalışıp âleme "gölge" diyerek kendisini bu iki grup arasında bir köprü (sıla) olarak kabul etmiştir.[33] Kâinâta "hakîkî varlık" denirse, Allah da hakîkî varlık olduğu için, iki hakîkî varlığın birbirini sınırlaması, birinin bittiği yerde diğerinin başlaması gerekirdi ki, bu durum Allah'a bir sınır tayin etmek olacağı için yanlıştır. Öte yandan kainata "hayal" denirse dünyada insanların yaptığı günahların ne olacağı problemi ortaya çıkacaktır. Hayâlinde veya rüyasında günah işleyen kişi ahirette sorumlu değildir. Oysa dünyada günah işleyenlerin ahirette ceza çekeceği Kur'ân'da açıkça ifade edilmiştir. Demek ki bu dünya hayal değildir. Allah gibi hakîkî varlık da değildir. Bu sebeple Sirhindî âlemi "hayâl" ile "hakîkî" arasında bir konuma yerleştirmeyi ve "gölge" demeyi daha uygun bulmuştur. Ayrıca Sirhindî, "bir insanın

29. Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 18
30. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 89, no. 31
31. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 113, no. 43; 586-589, no. 290.
32. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 113-113, no. 43.
33. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 25, no. 6.

gölgesi ateş üzerine düşse, insan o ateşten acı duymaz" diyerek asıl ile gölgenin, Allah ile âlemin farklı olduğunu ifade etmiştir.[34]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin İbnü'l-Arabî ve takipçilerine yönelik tenkitleri vahdet-i vücûd konusuyla sınırlı değildir. Diğer tenkitleri özetle şunlardır:

1. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre, bir peygamberin velilik yönü, onun peygamberlik yönünden daha üstündür. Zîrâ velilik Allah'a doğru, peygamberlik ise kullara doğrudur. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre ise, nübüvvet, velâyetten üstündür. Bir peygamberin peygamberlik özelliği, velilik özelliğinden daha üstündür. Zira "peygamberlik" sâdece insanlara yönelik değil, hem insanlara hem de Allah'a yöneliktir.[35]
2. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre, ricâl-i gaybdan "Gavs" ile "Kutb-i Medâr" aynı kişidir. Gavsiyyet, ayrı bir makâm değildir. Sirhindî'ye göre "Gavs", "Kutb"tan başkadır ve Kutb'a işlerinde yardım eder.[36]
3. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre, ilk insan olarak bilinen Hz. Âdem'den önce başka insan nesilleri (nice Âdemler) gelip geçmiştir. Sirhindî'ye göre ise Hz. Âdem'den önce dünyaya insan gelmemiş, ancak Misâl Âlemi'nde Hz. Âdem'in (ve Âdemoğullarının) letâifinin görüntüleri vücûd bulmuştur.[37]
4. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre, kendilerine İslâmiyet hakkında bilgi ve tebliğ ulaşmayan kişiler (ehl-i fetret) için ahirette bir peygamber gönderilecek, o esnada peygamberin teklîf ve tebliğini kabul edenler mü'min sayılacaktır. Sirhindî'ye göre ise ahiret teklif yeri değil, mükâfat ve ceza yeri olduğu için böyle bir şey söz konusu değildir. Bu insanlar, dünyevî işleriyle ilgili hesapları ve kul hakları görülüp bir süre mükâfat veya cezadan sonra tıpkı mükellef olmayan hayvanlar gibi yok olacaklardır.[38]
5. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre Cehennem'de sürekli kalmayı hak eden kişiler için azap dâimî olmayacaktır. Cehennem bir süre sonra onlar için serin bir yer olacaktır. Onlar zamanla azâba alışacaklar ve tatlılık (uzb) duymaya başlayacaklardır. Sirhindî'ye göre ise onların azabları daimî olacaktır.[39]
6. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre, ahirette (Cennet'te) Allah'ın görülmesi misâlî bir sûret ile tecellî-i sûrî şeklinde olacaktır. Yani Allah'ın bir

34. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 264, no. 160.
35. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 192, no. 95.
36. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 422, no. 256.
37. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 162, no. 58.
38. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 428, no. 259.
39. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 479, no. 266.

eşyada (sûrette) tecellî etmesi şeklinde vukû bulacaktır. Sirhindî'ye göre mü'minler Cennet'te Allah'ı cihetsiz ve keyfiyetsiz olarak göreceklerdir. Bu görmeyi (rü'yet) tecellî-i sûrîye indirgemek, gerçekte görmeyi inkâr etmek sayılır.[40]

7. İbnü'l-Arabî'ye göre (putlar gibi) ibâdet edilen her şeyde Allah'ın bir tecellîsi vardır. Bunu bilen bilir, bilmeyen bilmez.[41] Ahmed Sirhindî'ye göre ise putlar bâtıl ilâhlardır, onları tahkîr etmek de en büyük ibadetlerdendir. Murtazâ Han'a yazdığı bir mektubunda Sirhindî şöyle der: "Bedenimdeki zayıflık ve şiddetli soğuk mâni oluyor. Yoksa huzurunuza gelir, sizi bu işe teşvik eder, bu vesîleyle o taşa (puta) tükürür ve bunu saâdetimin sermâyesi sayardım."[42]
8. İbnü'l-Arabî'ye göre "varlık mertebeleri" sisteminde Allah'ın zât mertebesi olan "Lâ Taayyün"den sonraki ilk mertebe "Hakîkat-ı Muhammediyye" mertebesidir (Hz. Peygamber'in nûru veya rûhu; taayyün-i evvel). Ahmed Sirhindî'ye göre ise zât mertebesinden sonraki ilk mertebe "Taayyün-i Hubbî"dir. Ayrıca Hakîkat-ı Muhammediyye'nin üzerinde Hakîkat-ı Ka'be, Hakîkat-ı Kur'ân ve Hakîkat-ı Salât isimlerinde başka mertebeler vardır.[43] Onun bu yorumu, İbnü'l-Arabî'nin tâkipçileri olan Ekberîlerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır.

İMÂM-I RABBÂNÎ AHMED SİRHİNDÎ'YE YÖNELİK TENKİDLER VE MÜDÂFAALAR

Ahmed Sirhindî'nin fikirlerine yönelik bazı eleştiriler yazılmış, bu eleştirilere karşı onu sevenler de cevap mâhiyetinde eserler kaleme almışlardır. Sirhindî'yi tenkid eden ilk kişi onunla hempîr olan (Bâkî Billâh'ın müridi) Abdülhak Muhaddis Dihlevî'dir. Dihlevî, Ahmed Sirhindî'nin: "Ben hem Allâh'ın mürîdiyim, hem de O'nun murâdı. Benim mürîdlik silsilem vâsıtasız olarak Allah'a ulaşır... Hem Rasûlullah'ın mürîdiyim, hem de onunla hempirim" gibi şatahât türündeki cümlelerini eleştirmiştir. Sirhindî de tasavvuf tarihinde şathiye söyleyen ilk kişi kendisi olmadığını söyleyerek eleştirilmesini yadırgadığını ifade etmiştir.[44] Sonraki asırlarda da Ahmed Sirhindî'ye yönelik eleştiriler olmuştur. Bu eleştirilerin muhtevâsı genelde iki konu üzerindedir: 1. Sirhindî'nin vah-

40. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 454-455, no. 79.
41. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, nşr. Ebu'l-Alâ Afîfî, Kâhire 1946, s. 72.
42. Sirhindî, *a.g.e.* I, 498-499, no. 269.
43. Sirhindî, *Mektûbât*, III, 586-588, no. 124.
44. Sirhindî, *a.g.e.* III, 566, no. 121.

det-i vücûdu kabûl etmemesi; 2. Hakîkat-ı Ka'be'nin Hakîkat-ı Muhammediyye'den üstün olduğunu söylemesi. Sirhindî'yi eleştirenlerin önde gelenleri İbrâhîm Kûrânî ve Muhammed Berzencî gibi İbnü'l-Arabî takipçisi sûfîlerdir.

Ahmed Sirhindî'yi tenkid için kaleme alınan eserlerin bazıları şunlardır:

1. İbrâhim Kûrânî (ö. 1101/1690), *Risâle fi'r-redd*, Türkiye, İzmir Millî Ktp., nr. 137, vr. 1b-8a.
2. Muhammed b. Abdürrasûl Berzencî (ö. 1103/1691), *Kadhu'z-zend ve kıdhu'r-rend fî reddi cehâlâti ehli Sirhind*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3744, vr. 73a-107a.
3. Muhammed b. Abdürrasûl Berzencî, *en-Nâşiratü'n-nâcira li'l-ma'rifeti'n-nâsıra li'l-kelimâti'l-fâcira*, İzmir Millî Ktp., nr. 137, vr. 25b-48b; Hindistan, Hyderabad, Âsafiyah State Public Library, Kelâm, nr. 223.
3. Hasan b. Ali Uceymî (ö. 1113/1701), *el-Asabü'l-Hindî li-stîsâli küfriyyâti Ahmed es-Sirhindî*, Hindistan, Patna, Khuda Bakhsh Oriental Public Library, nr. 2753; Âsafiyah State Public Library, Hydadabad, Kelâm, nr. 224.[45]
4. Muhammed Sâlih Evrengâbâdî Gucerâtî, *Mükâşifu'l-esrâr* (bk. Vekîl Ahmed Sikenderpûrî, *Envâr-ı Ahmediyye*, s. 3-4)

Sirhindî'yi müdâfaa etmek için yazılan eserlerden en meşhuru ise Muhammed Beg Özbekî Burhânpûrî'nin (ö. 1110/1698) kaleme aldığı *Atıyyetü'l-vehhâb el-fâsıla beyne'l-hatai ve's-savâb* isimli eserdir (Abul Hasan Zaid Farooqi, *Hazrat Mujaddid and His Critics* (İng. Trc. Mir Zaid Ali Kamil), Lahore 1982; Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, İstanbul 2005, s. 129-141).

Bunların dışında şu eserler de müdâfaa için yazılmıştır:

1. Muhammed Ferruh Şâh b. Muhammed Sa'îd Sirhindî (ö. 1121/1709) *Keşfü'l-gıtâ an vechi'l-hatâ* (yazması için bk. Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, İslamabad 1984, III, 1793-1794).
2. Muhammed Eşref b. Muhammed Ma'sûm Sirhindî (ö. 1117/1705), *Hallü'l-mugâletât fî redd alâ ehli'd-dalâlât*[46]
3. Abdülganî Nâblusî (ö. 1143/1731), *Netîcetü'l-ulûm ve nasîhatü ulemâi'r-rusûm* (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 326, vr. 11b-28b).
4. Kâdî Senâullah Pânîpatî (ö. 1225/1810), *Risâle-i İhkâk* (diğer adı: *İhkâk-ı Hak*. Bk. Münzevî, *age*, III, 1479. Eser yayınlanmıştır. Bk. Muhammed İkbâl Müceddidî, *Difâ-ı Hazret-i Müceddid-i Elf-i Sânî*, Gujranwala 2012, s. 253-286).

---

45. Bkz. Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî*, Montreal 1971, s. 8.
46. Bkz. Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, III, 1421-1422.

5. Şâh Abdülazîz b. Şâh Veliyyullah Dihlevî (ö. 1239/1824), *Redd-i İ'tirâzât-ı Za'îfe* (Rampur, Rizâ Library, Sulûk, nr. 1081; Münzevî, *age*, III, 1474).
6. Gulâm Ali Abdullah Dihlevî (ö. 1240/1824), *Def'-i İ'tirâzât-ı Şeyh Abdülhak* (veya *Ecvibe-i İ'tirâzât-ı Dihlevî*) (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 491, vr. 102b-108a; Münzevî, *age*, III, 1227).
7. Vekîl Ahmed Sikenderpûrî (ö. 1322/1904), *Hediyye-i Müceddidiyye* (Delhi, Matba-ı Müctebâî, 1311/1894); *Envâr-ı Ahmediyye* (Delhi 1309/1892) ve *el-Kelâmü'l-müncî bi-reddi îrâdâti'l-Berzencî* (Delhi 1312/1895) isimli eserleri.
8. Nizâmeddîn b. Şâh Gulâm Muhyiddîn Sirhindî, *Risâle fî def'i i'tirâzât-ı Hâcî Dîvâne*, Özbekistan, Taşkent, Bîrûnî Şarkiyat Enstitü Kütüphânesi, nr. 2087, vr. 1b-79b.[47]
9. Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî (ö. 1993), *Hazret Müceddid Avr Unkey Nâkıdîn* (Şarkpûr 1979).

Ahmed Sirhindî Hindistan'da İslamiyet'in zayıfladığı, dîn-i ilâhî gibi fikirlerin ortaya atıldığı, bid'atların çoğaldığı bir dönemde İslâmiyet'i tekrar canlandırmak, İslamî ilimleri ihyâ etmek, dini ve tasavvufu hurâfelerden arındırmak için mücâdele etmiş, inandığı davası uğrunda hapsedilmeyi göze almış bir âlim ve sûfîdir. Bu yönüyle o, sonraki asırlarda dini, daha doğrusu Müslümanların din anlayışını yenilemek isteyen Müslüman aydınları etkilemiştir.

İMÂM-I RABBÂNÎ AHMED SİRHİNDÎ'NİN TESİRLERİ

Ahmed Sirhindî'nin "Müceddid" lakabına nispetle kendisinden sonra halifeleri yoluyla devâm eden tasavvuf ekolüne "Müceddidiyye" (Nakşbendiyye'nin Müceddidiyye kolu) adı verilmiştir. Bu ekol zamanla Hindistan'dan Orta Asya, Orta Doğu, Anadolu ve Balkanlar'a yayılmış, bulunduğu coğrafyada tasavvufî, kültürel ve politik birçok roller üstlenmiştir. Böylece Sirhindî hem fikirleriyle, hem de mânevî takipçileri olan Müceddidîler vâsıtasıyla sonraki asırlarda da tesirlerine devam etmiştir.

Sirhindî, vefâtından sonra da fikirleri ve ilkeleri ile insanları etkilemeye devâm etmiştir. Bazı düşüncelerinin Hindistan ve Hicâz'da taştışılması ve bu konuda lehte ya da aleyhte birçok eserlerin yazılmış olması, onun tesirlerinin bir göstergesidir. Sirhindî'nin *Mektûbât*'ı Hindistan'ın yanısıra Orta Asya ve Anadolu gibi muhitlerde ilgi ve saygı ile okunmuş, Türkçeye tercüme edilmiş-

47. Bkz. A.A. Semenov, *Sobranie Vostoçnih Rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR*, Taşkent 1955, III, 373.

tir. Sirhindî hakkında yazılmış olan kitap ve makâlelerin çokluğu da onun tesirini gösteren bir diğer unsurdur.[48]

Son asırlarda, Hindistan'daki ilmî faaliyetlerin önde gelen temsilcilerinden birçoğunun Sirhindî'nin tâkipçileri olduğu görülmektedir. Diyûbend (Deoband) Dârululûmu'nun kurucularından Reşîd Ahmed Gengûhî (ö. 1905) hem Çiştî hem de Nakşbendî-Müceddidî idi. Leknev'deki (Lucknow) Nedvetü'l-ulemâ isimli ilim merkezinin kurucularının çoğu, bir Müceddidî şeyhi olan Fazlurrahmân Gencmurâdâbâdî'nin (ö. 1313/1895) mürîdi idiler. Hindistan'daki Cemâ'at-i Teblîğ'in kurucusu Muhammed İlyâs Kândehlevî (ö. 1944) hem Çiştiyye hem de Müceddidiyye tarîkatlarına müntesip idi.[49]

Son asırda özellikle Hindistan'ın İngiliz işgâlinden kurtulması için çaba sarfeden kişiler üzerinde de Sirhindî'nin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Sirhindî'nin, kendi dönemindeki yöneticilere karşı mücâdelesi ve ilkeli duruşu sonraki asırlarda özgürlük mücâdelesi yapanlara ilhâm kaynağı olmuştur. 20. yüzyılda Hindistan'ın özgürlüğü için mücâdele verenlerden Ebu'l-Kelâm Âzâd (ö. 1958), Ahmed Sirhindî'yi "Hint müslümanlarını zâlim idârecilerden, bozulmuş sûfîlerden ve dünyâ peşinde koşan âlimlerden kurtardığı için" övmüştür.[50] Muhammed İkbâl'in (ö. 1938) de Sirhindî'ye hayranlık duyduğu bilinmektedir. "Hâce Nakşbend ve Sirhindli Müceddid'in benim kalbimde büyük bir değeri vardır" diyen İkbâl[51], Ahmed Sirhindî'yi "tasavvufun büyük bir yenileyicisi"[52] olarak nitelendirmiş ve *Bâl-i Cibrîl* isimli Urduca eserinde Sirhindî hakkında övücü bir şiir yazmıştır.[53]

Pakistan'da Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu olan Mevdûdî (ö. 1979) de Sirhindî'yi Hint yarımadasında İslâm'ın kurtarıcısı olmakla övmüş, Ekber ve Cihângîr'e karşı ilkeli durduğu, tasavvufu arındırdığı ve halk arasında yaygın olan hurâfelerle mücâdele ettiği için takdir etmiştir.[54]

Sirhindî'nin kişiliği ve fikirleri, vefâtından sonra özellikle Hint Alt kıtasında hem "ilmî" muhitlerce, hem de "özgürlük" ve "ıslâh" hareketlerinin önde gelen temsilcileri tarafından yeniden keşfedilmiştir.

---

48. Kabir Ahmad Khan, "A Select Bibliography on Shaykh Ahmad Sirhindî", *Muslim World Book Revieve*, 12/2 (1992), s. 65-70.
49. Nadwi, *a.g.e.* III, 316-317, 331.
50. Ebu'l-Kelâm Âzâd, *Tezkire*, Lahor ts., s. 264-268; Friedmann, *a.g.e.* s. 106.
51. Fateh Mohammad Malik, "Naqshbandiyya and Ideology of Muslim Nationalism", *Naqshbandis*, İstanbul 1990, s. 232, dipnot: 3.
52. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1971, s. 193.
53. Muhammed İkbâl, *Külliyyât-ı İkbâl*, Lahor 1991, s. 135.
54. Maududi, *A Short History of Revivalist Movement in Islam*, Lahor 1972, s. 76-78.

ESERLERİ

1. *İsbâtü'n-nübüvve*: Peygamberliğin gerekliliğini anlatan Arapça bir eser olup (Karaçi 1383/1963) İngilizce'ye *The Proof of Prophethood* adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 1997).
2. *Te'yîd-i Ehl-i Sünnet*: Meşhed âlimlerinden Muhammed b. Fahreddin Rüstemdârî'nin yazdığı ve sahâbeyi eleştiren eserine reddiye olarak kaleme alınmış olup *Redd-i Revâfız* diye de anılır. Farsça olan eser Gulâm Mustafa Hân tarafından yayınlanmıştır (Râmpûr 1384/1964).
3. *Risâle-i Tehlîliyye*: Lâ ilâhe illallah kelime-i tevhîdinin anlamını açıklayan Arapça bir eserdir. Gulâm Mustafa Hân tarafından neşredilmiştir (Karaçi 1384/1965).
4. *Ta'lîkât ber Şerh-i Rubâiyyât-ı Hâce Bâkî Billâh*: Şeyhi Bâkî Billâh'ın kendi rubâîleri üzerine yaptığı şerhine Ahmed Sirhindî tarafından yapılan ta'lîkâttır. Eserde vahdet-i vücûd konusunda âlimler ile sûfîlerin birbirine aykırı görüşleri uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Farsça olan eser 1965'te *Resâil-i Müceddidiyye* isimli mecmua içinde yayınlanmıştır (Lahor 1965, s. 217-248).
5. *Ma'ârif-i Ledünniyye*: Seyr u sülûk, varlık (vücûd), Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda Farsça bir eserdir. "Ma'rife" başlığını taşıyan 41 parça yazıdan oluşur. Farsça metni ve Zevvâr Hüseyin Şâh tarafından yapılan Urduca tercümesi birlikte basılmıştır (Karaçi 1968). Necdet Tosun tarafından *Ârîflerin Halleri* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilip basılmıştır (İstanbul 2006).
6. *Mebde' ve Meâd*: Seyr u sülûk mertebeleri hakkında Farsça bir eserdir. Ahmed Sirhindî'nin farklı zamanlarda yazdığı 61 parça yazısının müridlerinden Muhammed Sıddîk Bedahşî Kişmî tarafından 1019 (1610) senesinde derlenmesiyle oluşmuştur. Farsçası birkaç defa basılan eser (Karaçi 1968; İstanbul 1994), Necdet Tosun tarafından *Rabbânî İlhamlar* adıyla Türkçe'ye (İstanbul 2005), Muhammed Murâd Kazânî tarafından Arapça'ya[55], Demetrio Giordani tarafından *Şâh Ahmad Sihrindi, L'inizio e il Ritorno: Mabda' o Ma'âd* adıyla İtalyanca'ya çevrilmiştir (Milano 2003).
7. *Mükâşefât-ı Gaybiyye*: Seyr u sülûk ve varlık konularıyla ilgili Farsça bir eserdir. Ahmed Sirhindî'nin muhtelif zamanlarda yazdığı 29 parça yazı, onun vefatından sonra 1051 (1641) senesinde oğlu Muhammed Ma'sûm tarafından derlenerek bu eser meydana getirilmiştir. Eserin Farsça met-

55. Kazânî, *Muarrabü'l-Mektûbât*, Mekke 1317/1899 kenarında, II, 2-162.

ni Urduca tercümesiyle birlikte Gulâm Mustafa Hân tarafından yanlışlıkla *Mükâşefât-ı Ayniyye* adıyla basılmıştır (Karaçi 1965). Eser Necdet Tosun tarafından *Manevî Yolculuk* ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 2006).

8. *Mektûbât*: Ahmed Sirhindî'nin müridlerine ve dostlarına yazdığı toplam 536 adet mektuptan oluşan üç ciltlik Farsça bir eserdir. Hint alt kıtasında çok defa basılan eserin en önemli neşirlerinden biri Nûr Ahmed Emritserî'nin ta'lîkatlı neşri olup önce Amritsar'da 1327-1334 (1909-1916) yılları arasında dokuz faikül halinde yayınlanmış, sonra bu neşir iki mücelled hâlinde Karaçi (1392/1972) ve İstanbul'da (1977) tekrar basılmıştır. Eser Osmanlı döneminde Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddin tarafından *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş ve yayınlanmıştır (İstanbul 1277/1860). Modern Türkçe'ye birkaç yeni tercümesi daha vardır. Muhammed Murâd Kazânî Minzelevî tarafından Arapça'ya (Mekke 1317/1899), Zevvâr Hüseyin Şâh tarafından Urduca'ya (Karaçi 1988-1993) tercüme edilip yayınlanmıştır. Nasrullah Hûtekî tarafından *Şerh-i Mektûbât* adıyla Farsça olarak (Karaçi 1977), Muhammed Saîd Ahmed Müceddidî tarafından *el-Beyyinât Şerh-i Mektûbât* adıyla Urduca olarak şerh edilmiştir (Gujranwala 2002). Mektûbât'ın detaylı bir indeksi Arthur F. Buehler tarafından *Fehâris-i Tahlîlî-yi Heşgâne-i Mektûbât-ı Ahmed-i Sirhindî* adıyla yayınlanmıştır (Lahor 2001).

KAYNAKÇA

Ahmed Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Karaçi 1392/1972.

——— , *Mebde' ve Me'âd*, Karaçi 1968.

———, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, Karaçi 1388/1968.

Muhammed Hâşim Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, Kânpûr 1307/1889.

Bedreddin Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, Lahor 1971.

Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, Urduca'ya trc. İkbâl Ahmed Fârûkî, Lahor 1996.

Bâkî Billâh, *Külliyyât-ı Bâkî Billâh* (nşr. Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî ve Burhân Ahmed Fârûkî), Lahor 1967.

Muhammed Emîn Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, İslâmâbâd, Gencbahş Ktp., nr. 12522.

Jahangir, *The Tûzuk-i Jahângîrî or Memoirs of Jahângîr*, trc. A. Rogers, ed. H. Beveridge, New Delhi 1978.

Gulâm Server Lâhûrî, *Hazînetü'l-asfiyâ*, Kânpûr 1312/1894.

Muhammed Fazlullah Kandehârî, *Umdetü'l-makâmât*, Kâbil 1397/1977.

Gulâm Ali Âzâd Bilgrâmî, *Sübhatü'l-mercân fî âsâri Hindüstân*, thk. M.Fazlurrahman en-Nedvî, Aligarh 1976.

Ebu'l-Kelâm Âzâd, *Tezkire*, Lahor ts.

Athar Abbâs Rizvî, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra 1965.

Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, London 1971.

Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1971.

Muhammed İkbâl, *Külliyyât-ı İkbâl*, Lahor 1991.

Abul Hasan Zaid Farooqi, *Hazrat Mujaddid and His Critics* (İng. Trc. Mir Zaid Ali Kamil), Lahore 1982.

Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, İstanbul 2005.

Maududi, *A Short History of Revivalist Movement in Islam*, Lahor 1972.

Kabir Ahmad Khan, "A Select Bibliography on Shaykh Ahmad Sirhindî", *Muslim World Book Revieve*, 12/2 (1992), s. 65-70.

Fethullah Müctebâî, "Ahmed-i Serhindî", *Dâiretü'l-maârif-i Buzurg-i İslâmî*, Tahran 1375 hş./1996, VII, 48-59.

Fateh Mohammad Malik, "Naqshbandiyya and Ideology of Muslim Nationalism", *Naqshbandis*, İstanbul 1990.

Muhammed İkbâl Müceddidî, *Difâ-ı Hazret-i Müceddid-i Elf-i Sânî*, Gujranwala 2012.

YAHUDİ FELSEFESİ

Hüseyin Karaman*

GİRİŞ

Yahudi inanç, düşünce ve eylemlerinin felsefi kavram ve kurallarla açıklanması olarak tanımlanan Yahudi felsefesi, Helenistik dönem, ortaçağ dönemi ve modern dönem olmak üzere üç döneme ayrılmaktadır. Bunlar arasında altı yüz yıl devam etmiş olan ortaçağ dönemi en verimli ve en uzun süren dönem olmaktadır.

Yahudi felsefesi, dini bir felsefe olduğu için Yahudi ırkının seçilmişliği, Musa'nın peygamberliği, bir şeriat olarak Tevrat ve onun ezeliliği, Yahudi kavramsallaştırmasıyla Mesih inancı ve ahiret hayatı gibi Yahudi dininin temel inançlarını açıklama hususunda hassasiyet göstermiştir. Ayrıca Tanrı'nın varlığı, sıfatları, âlemin yaratılışı, ilahi inayet ve nübüvvet gibi İslam felsefesinde ele alınan konular üzerinde de ciddi analiz ve değerlendirmeler yapmıştır.[1]

Yahudi felsefesi, Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları, Rabbî denilen Yahudi din adamlarının oluşturdukları doktrinler (Rabbânî öğretiler), Mişna ve Gemara gibi Talmud üzerine yapılan çalışmalarla devam etmekle birlikte, esas iti-

---

* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı. [e-posta: huseyinkaraman@hotmail.com]

1. Fuat Aydın, *Yahudilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 20; Atilla Arıkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, Sakarya 2007, s. 13; A. Hyman, "İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi", (ed.) Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, Açılım Kitap, II, 347.

bariyle yabancı kültür ve düşüncelerle etkileşime girdiği dönemden itibaren gelişmiştir. Çünkü Tevrat'ta felsefi ve metafizik görüşlere temel olabilecek nüveler mevcut değildir. Yahudilik ve onun mukaddes kitapları akli nazariyeleri ihtiva etmekten uzaktır. Dolayısıyla da bu felsefenin ilk örnekleri, Yahudilerin sürgünde bulundukları, M.Ö. II. yüzyıl ile M.S. I. yüzyıl arasında Helenistik felsefe ile karşılaşmalarından sonra ortaya çıkmıştır. Bu dönemin en önemli filozofu Filon'dur. M.Ö. 25 yılı ile M.S. 40 yılları arasında yaşamış olan Filon, Kitâb-ı Mukaddes üzerine şerhler yazmış ve Yahudiliği, zamanının hâkim düşünce okulları olan Eflatunculuk ve Stoacılık ile uzlaştırmaya çalışmıştır.

Filon ile sona eren Yahudi felsefesi tekrar İslâm dünyasında ortaya çıkmıştır. Yahudiler Büyük İskender zamanından başlayarak hep Helen dünyası içinde yaşamalarına rağmen, felsefi düşünce ve spekülasyonu IX. yüzyılda Müslümanlardan öğrenmişlerdir. Bu çerçevede X. yüzyıl ile XIII. yüzyıl arasında, yaklaşık üç yüz yıl boyunca, Kuzey Afrika, İspanya ve Mısır gibi Müslüman coğrafyada Yahudi düşünürler Arapça olarak çeşitli felsefi eserler yazmışlardır. Yahudilerin Arapça'yı ortak kültür ve düşünce dili olarak kullanmaları onlara ciddi bir hareketlilik ve İslam kültür ve düşüncesinden hızlı bir şekilde istifade etme imkânı vermiştir. Bu zaman aralığında Yahudi dünyasında düşünce, İslam felsefe ve kelamının evrimini paylaşmıştır. Yahudi kelamı, İslam kelamının ana çizgilerini takip etmiş, aynı kavramları, aynı akıl yürütme tekniklerini kullanmış ve aynı konuları ele almıştır.

On ikinci asrın sonlarına doğru, Yahudi felsefesinin coğrafi ve kültürel ortamı değişmeye başlamıştır. İslam dünyasındaki Yahudi toplumu zayıflayıp kuvvetten düşerken Hıristiyan İspanya, Güney Fransa ve İtalya gibi Hıristiyan ülkelerde bulunan ve felsefe ile bilim öğrenmeye istekli davranan Yahudi cemaatleri ilerleme göstermişlerdir. Bu değişimin bir sonucu olarak Yahudiler arasında Arapça git gide unutulmuş, bilimsel ve felsefi eserlerinde İbranice'yi tercih etmeye başlamışlardır. Bu dönemde de Yahudi geleneğinin felsefi düşünce ile ilişkisini araştıran eserler yazmaya devam etmelerine ilaveten mantık, fizik, metafizik, ahlak ve siyaset gibi saf felsefi alanlara ait oldukça geniş bir literatür ortaya koymuşlardır. Başlangıç olarak daha önceki dönemde yazılmış olan Arapça felsefe literatürü ile Yudah Halevi, İbrâhim b. Dâvûd ve İbn Meymun gibi Yahudi filozofların eserlerini İbranice'ye tercüme etmişlerdir.

Bütün bu gelişmelerden sonra İslam dünyasında çeşitli Yahudi düşünürler ortaya çıkmaya başlamıştır: Bunlar arasında; Mu'tezile okulunun öğretilerini kullanarak ve onu Yahudi düşüncesine uygulayarak Yahudi kelamını ortaya koyan Saîd b. Yûsuf el Feyyûmî (ö. 331/942); Yahudiler içinde Yeni Eflatuncu çerçevede beliren ilk filozof olan İshak b. Süleyman İsrâîlî (ö. 343/955); İs-

lâm felsefesinin Batı'ya geçişinde en önemli düşünürlerden biri olan İbn Cebirol (ö. 450/1058); felsefe eleştirileriyle Gazzâlî'ye benzeyen Endülüs'lü Yudah Halevi (ö. 1141); Ortaçağ Yahudi dünyasında Aristocu çizgideki ilk isim olan Endülüslü İbrâhim b. Dâvûd (ö. 1180 veya 1190) ile Ortaçağ Yahudi felsefesinin tam ortasında duran ve kendinden önceki Yahudi Arap felsefe geleneğinin bir sonucu olan İbn Meymun (ö. 601/1204)'u sayabiliriz.

Yahudi filozofları dört başlık altında sınıflandırmak mümkündür: Mütekellimûn, Yeni Eflatuncular, Çeşitli Aristocu Gruplar ve Aristo Felsefesini Eleştirenler.[2]

Bütün Yahudi filozofları bu kitabın sınırları içerisinde ele almak mümkün olmadığı için sadece en önemli Yeni Eflatuncu filozof İbn Cebirol ile en önemli Aristocu filozof İbn Meymûn'dan bahsedeceğiz.

İBN CEBİROL (Ö. 450/1058)

Hayatı ve Eserleri

Ebû Eyyûb Süleyman b. Yahya, 411/1020-21 yılında İspanya'nın Mâleka (Malağa) şehrinde doğmuştur. Yahudi literatüründe *Şelomoh ben Yehudâh*, Batı literatüründe *Solomon ben Judah*, *Salomon İbn Gabirol* olarak tanınmakta olan filozof Latince yazılarda *Avicebron*, *Avengebirol*, *Avengebrol*, *Avencebrol* ve *Avicebrol* şeklinde geçmektedir.

İbn Cebirol, Sarakusta'da (Saragossa) iyi bir öğrenim görmüş, zayıf bünyesinden, kısa boyundan ve çirkinliğinden daima şikâyetçi olmuş ve bu durum hayatını önemli ölçüde etkilemiştir. Hayatının büyük bir kısmının bunalımlarla geçtiği anlaşılmaktadır. İbn Cebirol, Sarakusta Hükümdarı II. Münzir'in sarayında yüksek dereceli bir görevli olan Yahudi Jekuthiel (Yeqüti'el) b. İshak b. Hasan'ın himayesine mazhar olmuş ve onu metheden çok sayıda şiir ve mersiye kaleme almıştır.

1045 yılından sonra Sarakusta'yı terkeden İbn Cebirol'ün bu tarihten sonraki hayatı hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Bu dönemde Gırnata'da (Granada) yaşadığı ve Gırnata sarayında 1027-1056 yıllarında vezir olan Samuel ha-Nagid'in himayesinde bulunduğu sanılmaktadır. Fakat İbn Cebirol'ün adı geçen vezirin şiirlerini tenkit etmesi dolayısıyla araları açılmış ve 1048 ve

---

2. Hyman, "İslam Dünyasında Yahudi Felsefesi", II, 347-402; H. Örs, *Musa ve Yahudilik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966, s. 331; A. S. Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, I, 79-114; Arıkan, *a.g.e.* ss. 13-23.

1049 yıllarını Nissim b. Jacob b. Şahin adındaki bir şahsın himayesinde geçirmiştir. Belensiye (Valencia) şehrinde ölmüştür. Ölüm tarihiyle ilgili olarak çeşitli rivayetler vardır. Fakat 450/1058 tarihinde öldüğü yönünde çağdaşı Sâid el-Endelüsî'nin vermiş olduğu bilgi daha doğru gözükmektedir.

İbn Cebirol, her ne kadar bir şiirinde yirmi kitap yazdığını belirterek övünmekte ise de kaynaklarda kendisine sadece iki kitap isnat edilmektedir. Bu eserlerden birisi, Arapça olarak yazmış olduğu ve ahlakla ilgili temel görüşlerini içeren *Islâhu'l-ahlâk(Ahlaki Niteliklerin Gelişmesi)* isimli eserdir. Bu eserde insan psikolojisiyle ilgili derin tahliller de bulunmaktadır. İkinci eser ise yine Arapça olarak yazmış olduğu ve felsefeyle ilgili temel görüşlerini içeren *Yenbûu'l-hayât(Yaşamın Kaynakları)* isimli eserdir. Bu eser İbn Cebirol'ün madde ve suret hakkındaki görüşlerini içine alan beş makale ihtiva etmektedir. Her bir makale bir bölümdür. İbn Cebirol, kendi dönemindeki felsefî eserlerde yaygın olan telif geleneğine uyarak eserini hoca ile öğrencisi arasında geçen hayalî diyalog tarzında yazmıştır.[3]

Felsefi Düşüncesi

Endülüslü filozof İbn Meserre'nin öğrencisi olan İbn Cebirol, felsefî görüşlerini *Yenbûu'l-hayât (Yaşamın Kaynakları)* adlı eserinde ortaya koymuştur. Öğrenci ile hocası arasındaki felsefi diyaloglardan oluşan eser beş bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm, genel anlamda madde ve sureti ile onların fiziki dünyayla ilişkilerini; ikinci bölüm cismani dünyanın dayanaklarını; üçüncü bölüm, Tanrı ile fiziki dünya arasında diğer basit varlıkların bulunduğunun ispatlanmasını; dördüncü bölüm, basit varlıkların veya akılların da diğer cismani varlıklar gibi madde ve suretten oluştuğunun ispatlanmasını; son bölüm ise, evrensel madde ve evrensel sureti incelemektedir.

Felsefesini Tanrı'ya yönelmeye kılavuz olarak kurduğunu söyleyen İbn Cebirol'ün ilk felsefe tanımı da Tanrı'nın mahiyetiyle ilgilidir. Tanrı aşkın bir varlık olduğu için biz O'nun zatını bilemeyiz. Zaten ilk öğrenilmesi gereken şey de Tanrı'nın mahiyetinin bilinemeyeceğidir. Aynı şekilde kendi hayvani doğamız nedeniyle Tanrı'nın hikmetini de bilemeyiz. Yeni Eflâtuncu sudur teorisinden hareket ederek insan aklının Tanrı'ya doğru ulaşabileceği en üst makamın "izzet tahtı" olduğunu söyler; aklın bunun ötesine geçmesi imkânsızdır. Bu teoriyi kurarken Yeni Eflâtunculuk ve Yahudi "merkebah" mistisizmi arasında bir uzlaştırma yaptığı açıktır.

---

3. S. Halifat, "İbn Cebirol", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, IXX, 386-388.1999; IXX, s. 386.

Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki, her ne kadar İbn Cebirol İspanya'da Yeni-Eflatuncu düşüncenin babası olarak görülmekte ise de, son derece özgün bir düşünürdür. Bunun iki temel nedeni vardır: Birincisi, Yeni-Eflatuncular'dan farklı olarak o, tüm gerçekliğin temelinde evrensel olan ve cisim olmayan bir maddenin bulunduğunu varsayar. İkincisi, ona göre çokluk birlikten meydana gelmemiş ya da sadır olmamıştır. O madde ve sureti, doğrudan Allah'tan kaynaklanan iki ayrı prensip olarak görür.

İspanya'da yetişen ilk Yahudi filozof olarak kabul edilen İbn Cebirol, madde ve suretle küllî madde ve küllî suret arasında ciddi bir ayırım yapar. Ona göre Tanrı'nın kendisi ilk mahiyet ve özdür. Bu ilk mahiyetten ilâhî irade, ondan da küllî madde ve küllî suret sudur eder. Daha sonra da akıl, nefis ve tabiat gibi basit cevherler ve son olarak da cismanî âlem gelir. Âlemdeki her şey bu basit cevherlerden müteşekkildir, fakat basit cevherler de madde ve suret olarak iki halde bulunur. Madde ve suretin ana kaynağı esasta küllî madde ve küllî suret katmanıdır. Küllî madde ve küllî suret, basit cevherlerin oluşabilmesi için madde ve suret halinde daha alt düzeyde zuhur eder. Bu durumda varlık tabakaları şu şekilde oluşmaktadır: En üstte küllî madde ve suret, sonra madde ve suret, en sonda ise cevherlere özellikler kazandıracak şekilde madde ve suretin cevherlerle karışmış hali bulunur. Cevherlerden oluşan âlemdeki varlıkların farklı oluşanlarının sebebi de madde ve suretin cevherlerle farklı oranlarda birleşmesidir. İbn Cebirol, ayrıca akıl ve nefis gibi cismanî olmayan cevherlerin de manevî bir madde olduğunu söyler.

Madde ve şekil birbirine bağlıdır ve yalnız düşüncede ayrılabilir. Şekil maddeye hükmeder ve ona varlık verir: Tıpkı birliğin çokluğa hükmettiği gibi. Şekil birliği, madde çokluğu temsil eder. Oysa her varlık madde ve şekilden ibaret olduğu için her şeyin kökü Birlik değildir.

İbn Cebirol'e göre madde ve suret basit bir cevher olan akılla birleşerek insanı oluşturur. Madde ve suretin birleştiği cevherlerin başında akıl gelir; akıldan nefis sudur eder, tabiat nefisten, cismanî âlem de tabiattan doğar. Eflâtun'dan itibaren kabul edildiği üzere nefis de kendi içerisinde üçe ayrılır: Nebati nefis, hayvani nefis ve insani veya aklî nefis. Nebati nefis bitkilerde, hayvani nefis hayvanlarda, insani nefis de insanlarda bulunmaktadır. Nefis bir nevi hayat kaynağıdır; bir varlığa nefsin girmesini sağlayan aracılar ise feleklerdir.

İbn Cebirol'ün felsefesinin ahlâkî boyutu da *Yenbûu'l-hayât* isimli eserinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre insanın yaratılış amacı Tanrı'yı bilinebileceği ölçüde bilmek ve O'na saygı göstermektir. Bu amaca ulaşmak için iki yol vardır. Birincisi, madde ve surette bulunabildiği kadarıyla ilâhî irade bilgisine erişmek, ikincisi de ilâhî iradenin bizzat insana ilham vermesidir. Bu iki bilgi kaynağı ölümden kurtulmayı ve "hayatın kaynağı"na ulaşmayı sağlar.

Onun felsefî düşüncesinin oluşmasında etkili olan kaynakları kesin olarak belirtmek zor olmakla birlikte üç temel kaynaktan etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz: Birinci kaynak Yahudi kelamcıları ve filozoflarıdır. Etkilenmiş olduğu ikinci kaynak Aristoteles'tir. Ancak bu etki daha ziyade Farabi ve İbn Sina vasıtasıyla oluşmuştur. Üçüncüsü ise İslam filozofları ve kelamcılarıdır. İslam felsefesinin etkisi Aristoteles'ten ziyade Yeni Eflatuncu olduğu için onun felsefesi büyük ölçüde Yeni Eflâtunculuğa dayanmaktadır. Ancak diğer Yeni-Eflâtuncu Yahudi filozoflardan farklı olarak sistemini kurmakla yetinmez, aynı zamanda sisteminin temellerini güçlendirmek ve diyalektik bir mantık vasıtasıyla öncüllerini doğrulamak için büyük çaba sarf eder. Felsefi düşüncesi büyük oranda madde ve suret kavramlarının analizine dayanır. Her ne kadar bu kavramlar ondan önceki filozoflar tarafından araştırılmışsa da bunları küllî madde ve küllî suretle ilişkilendiriş biçimi açısından kendisinden öncekilerden ayrılır.[4]

MUSA B. MEYMUN / İBN MEYMÛN

Hayatı ve Eserleri

Ortaçağ'ın en meşhur ve en önemli Yahudi filozofu olarak kabul edilen Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh (Meymûn) el-Kurtûbî el-İsrâîlî, 1135 tarihinde Kurtuba'da doğmuştur. İslâmî literatürde "Mûsâ b. Meymûn" veya kısaca "İbn Meymûn" olarak ifade edilen filozof, Yahudi literatüründe, "Rabbi Moses/Mosheh ben Maimon" şeklinde yer almaktadır. Ayrıca bu isim zincirinin baş harflerinden hareketle Yahudi literatüründe "RaMBaM" şeklinde de isimlendirilmektedir. Hayatının uzun bir dönemini Kuzey Afrika ve Mısır'da geçirmiş olmasına rağmen Kurtubî nisbesini kullanarak Endülüs asıllı olmasına vurgu yapmıştır.

Hayatının ilk yıllarını dönemin önemli bir kültür merkezi olan Kurtuba'da geçirmiş olan İbn Meymûn, burada bir yandan Yahudi ilâhiyatı ile tıp ve felsefî disiplinlerini öğrenirken, bir yandan da, Farâbî, İbn Sînâ, Gazalî ve İbn Bacce gibi Müslüman düşünürlerin eserlerini okumuştur. Kurtuba'daki Yahudi şeriat mahkemesinde hâkimlik yapan babası İsaak b. Meymûn, hem Yahudi din alimi, hem de tabii ve felsefi ilimler alanında birikim sahibi bir kişi olduğu için oğlunun yetişmesinde önemli ölçüde katkısı olmuştur.

---

4. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem Yayınevi, İstanbul 1993, ss. 200-208; Halifat, *a.g.e.* IXX, 387-388; I. Lancaster, "İbn Gabirol", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. S. H. Nasr ve Oliver Leaman, Açılım Kitap, İstanbul 2007, II, 390-394; Arıkan, *a.g.e.* s. 20.

İbn Meymûn, ilköğrenimini Kurtuba'da gördükten sonra on üç yaşında iken ailesiyle birlikte Endülüs'ün güneyindeki Meriye'ye (Almeria) gitti. Bu sırada hemşerisi İbn Rüşd de Meriye'ye yerleşmişti. İbn Meymûn bu göçler sırasında Yahudi ilahiyatı, tıp ve felsefî ilimlerdeki öğrenimini devam ettirdi.

XI. yüzyıldan itibaren Endülüs'te Müslümanların hâkimiyeti zayıflamaya başlamıştı. Buna karşılık Muvahhidî hanedanı gayri Müslimler üzerindeki baskısını artırmıştı. Öyle ki bazı kaynaklar, İbn Meymûn'un Muvahhidler'in İspanya'da uyguladıkları dini baskıdan kurtulmak için belli bir müddet İslâm dinini kabul ettiğini, Müslüman gibi davrandığını, hatta Kur'an-ı Kerim'i ezberlediğini, namaz kıldığını ve daha sonra gizlice Musevi dinine döndüğünü belirtmektedirler. Ancak İbn Meymûn'un din değiştirerek Müslüman olduğu yönündeki bilgiler kesin değildir.

İbn Meymûn 1160 yılında, on dört yaşlarında iken gayri Müslimler üzerindeki söz konusu baskılar dolayısıyla ailesiyle birlikte önce Fas ve Kudüs'e gitmiş, daha sonra, Yahudiler için oldukça rahat ve huzurlu bir yaşam imkânı olan Mısır'a geçmiş ve 13 Aralık 1204 tarihinde vefat edinceye kadar da orada kalmıştır. Mısır'da hayatının en verimli ve en istikrarlı dönemini geçirmiş olan filozof, bu zaman zarfında Mısır'daki Yahudilerin dini liderliğine, yani "reîsü'l-yehûd" makamına seçilmiş ve Selâhaddin-i Eyyûbî ile oğlu Meliku'l-Efdal Ali'nin özel doktorluğunu yapmıştır. Mısırlı dindaşlarının dinî, ahlâkî ve kültürel bakımdan geliştirilmesi için çalışmalar yaptı. Yahudiler arasında yaygın olan hurafelerle mücadele etti. Yahudi teolojisine önemli katkılarda bulundu, iman ve ibadet esaslarını yeniden düzenledi.

İbn Meymûn, başta Yahudi hukuku, kelam, felsefe, mantık ve tıp sahaları olmak üzere çok farklı disiplinlerde eserler yazmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Delâletü'l-hâirîn, Mişna Tora, Kitaâbü's-sirâc, Kitâbü'l-ferâiz, Makale ani'l-ba's, Makâle fî Sınâ'ati'l-mantık, Kitabü'l-fusûl fi't-tıp, Makale fî tedbîri's-sıhha.*[5]

---

5. İbnu'l-Kıftî, *İhbaru'l-ülemâ bi Ahbâri'l-hükemâ*, Matbaatü's-saade, Kahire, 1908, ss. 426-428; İbn Ebi Useybia, *Uyûnü'l-enbâ fî Tabakâti'l-etıbba*, Darü'l-mektebetil-hayat, Beyrut, s. 582; İ. Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn: Hayâtuhû ve Musannefâtuhû*, Kahire 1936, ss. 1-40; Shlomo Pines, "Maimonides", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing, New York, V, 129-134; Mustafa Çağrıcı, "İbn Meymûn-Hayatı", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, XX, 194-197; H. A. Davidson, *Moses MaimonidesThe Man and His Works*, Oxford University Press, New York 2005, ss. 1-121; A. Hyman, "Maimonides, Moses-Philosophy", *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, İsrail, Text Copyright Keter Publishing House Ltd. XI, 754-768; Arıkan, *a.g.e.* ss. 23-39.

Felsefi Düşüncesi

İslam Felsefesi İle İlişkisi

İbn Meymûn'un bir Yahudi olmasına rağmen İslam düşüncesi veya İslam felsefesi ile ilişkisi ve bu ilişkinin mahiyeti hep tartışıla gelmiştir. Söz konusu ilişki dolayısıyla onun bir İslâm filozofu olarak ele alınıp alınamayacağı konusu üzerinde durulmuştur.

Bu anlamda Yeshayahu Leibowitz ve Arthur Hyman gibi araştırmacılar, İbn Meymûn'un, felsefî sisteminde, aynen İslâm filozoflarının Helenistik felsefeden veya Thomas Aquinas'ın İslâm felsefesinden etkilenmesi gibi, Farâbî, İbn Sînâ ve İbn Bacce gibi İslam filozoflarından etkilenmiş olduğunu, ancak bu durumun onun Ortaçağ Yahudi felsefesi içerisinde değerlendirilmesine ve bir Yahudi filozofu olarak ele alınmasına engel olmadığını belirtmektedirler.[6]

Oliver Leaman, H. A. Wolfson, Alexander Broadie ve Mustafa Abdurrazık gibi bazı araştırmacılar ise, Mûsâ b. Meymûn'un bir İslâm filozofu olduğunu, Yahudi olmasının buna engel olmadığını ve dolayısıyla da İslâm felsefesi içerisinde ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Mustafa Abdurrazık, İsrail Wilfinson'un *Mûsâ b. Meymûn* isimli eserine yazmış olduğu önsözde, Şehristânî'nin Hıristiyan olan Huneyn b. İshak'ı İslâm filozofu olarak saymasından hareketle, Yahudi olan Mûsâ b. Meymûn'a İslâm filozofu demekten kaçınmanın anlamsız olacağını ifade etmektedir.[7]

İbn Meymûn'un Yahudi filozofu olduğunu iddia edenlerin dayandıkları temel gerekçe onun Yahudi olmasıdır. Dolayısıyla da bu problem, Oliver Leaman'ın da belirtmiş olduğu üzere, "İslâm felsefesi nedir?" sorusuna verilecek cevapla ancak çözüme kavuşturulabilir. İslâm felsefesini; kaynaklarını İslâmiyet ile Antik Yunan ve Helenistik devir felsefesi, İran-Sasanî felsefesi ile Hint felsefesi gibi çeşitli uygarlıklardan almış, başta Arapça olmak üzere, Türkçe, Süryanice, Farsça ve İbranice gibi değişik dillerde yazılmış, Müslüman, Hıristiyan, Yahudi, Sâbiî vb. dinlere mensup olan Arap, Türk, İranlı vb. düşünürlerin İslâm kültür ve medeniyetinin hâkim olduğu coğrafyada ortaya koymuş oldukları her türlü felsefî eylem olarak ifade edebiliriz.[8]

---

6. Y. Leibowitz, *The Faith of Maimonides,* Naidat Pres Ltd., Israel 1989, ss. 11-17.
7. A. Broadie, "Maimonides", (ed.) Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, Açılım Kitap, II, 403-418; H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 1996, s. 33.
8. O. Leaman, "Introduction", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leamen, Routledge, London and New York 1996, I, 1-2; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, AÜİF Yayınları, Ankara 1988, ss. 1-4; Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, ss. 64-74; Fahrettin Olguner, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993, ss. 1-18.

İbn Meymûn, felsefî düşüncesinde başta Fârâbî olmak üzere İbn Bacce, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi İslâm filozofları ile Mutezile ve Eş'arî kelâmcıların görüşlerinden önemli oranda etkilenmiştir. İbn Meymûn'nun içinde yetiştiği ve hayatını geçirdiği entelektüel ve kültürel ortam İslam düşüncesidir. Hem İslam filozoflarını, hem de İslam kelamını yakından takip etmiş ve onların teorik sorunlarını üstlenerek devam ettirmiştir. İslâm filozofları arasında en fazla Fârâbî'ye değer vermiş ve onun görüşlerini takip etmiştir.Fârâbî'ye vermiş olduğu değeri, hem *Delâletü'l-hâirîn* isimli eserinin birçok yerinde ismi ile eserlerinden bahsetmek ve çeşitli konulardaki görüşlerine müracaat etmek suretiyle, hem de *Delâletü'l-hâirîn*'i Arapça'dan İbranice'ye çeviren öğrencisi Samuel İbn Tibbon (ö. 1283)'a yazmış olduğu mektupta Fârâbî'nin büyük bir kişi olup mantık ve felsefe sahasındaki eserlerinin mükemmel olduğunu ve incelenip anlaşılmaları gerektiğini belirtmek suretiyle ortaya koymuştur.[9]

Bu etkilenme dolayısıyladır ki, İbn Meymûn'un*Delâletü'l-hâirîn* isimli eseri okunduğu zaman, İslâm kültürüne aşina olan bir kimse, konu her ne kadar Tevrat ile ilgili olsa da, bir Müslüman düşünürün yazdığını hiç yadırgamaz. Eserde İslâm kelâmcılarını tenkit ederken bile, Müslüman kelâmcıların birbirlerini eleştirirken kullanmış oldukları ağır ve sert ifadeleri kullanmaz ve kendi dindaşlarını daha sert bir şekilde tenkit eder. İbn Meymûn, Yahudiliği, İslâm filozof ve kelâmcılarının ortaya koydukları ve İslâm'ın getirmiş olduğu felsefe ve düşünce düzenine göre müdafaa etmiştir.

Bütün bunlara ilaveten İbn Meymûn'un, Kurtuba'da, bir yandan Yahudi ilahiyatını tahsil ederken, bir yandan da Fârâbî, İbn Sînâ, Gazalî ve İbn Bacce gibi Müslüman düşünürlerin eserlerini okuyarak İslâm kültürü içerisinde yetiştiğini, varlık ve bilgi anlayışında İslâm felsefe geleneğini takip ettiğini, *Delâletü'l-hâirîn* de dâhil olmak üzere felsefî eserlerini Arapça yazdığını ve bütün düşünsel faaliyetlerini Mısır'a yerleştikten sonra ortaya koyduğunu dikkate aldığımızda, İslâm kültür ve medeniyetinde yetişmiş bir filozof ol-

9. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1960, s. 147; G. Vajda, "Ibn Maymûn", *The Encycleopaedia of Islam* (New Edition), Leiden, III, 876-877; Shlomon Pines, "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy", *Maimonides and Philosophy*, eds. S. Pines and Y. Yovel, Boston, Martinus Nijhoff Publishers, s. 147; A. L. Ivry, "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy", *Maimonides and Philosophy*, eds. S. Pines and Y. Yovel, Boston, Martinus Nijhoff Publishers, ss. 142-156; O. Leaman, *Moses Maimonides*, London, Routledge, ss. 8-17; D. H. Frank, "Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, eds. Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Cambridge University Press, Cambridge 2003, ss. 142-153; Lenn Evan Goodman, *Jewish and Islamic Philosophy*, Rutgers University Pres, New Jersey, ss. 89-114.

duğunu, dolayısıyla da diğer birçok benzer filozof gibi, İslâm felsefesi içerisinde ele alınması gerektiğini söyleyebileceğimiz kanaatindeyim. Bu durumda İbn Meymûn, inancı bakımından olmasa bile, İslâm kültür ve medeniyetine sahip olması ve bu medeniyetin etkisi altında felsefe yapması açısından İslâm filozofu sayılmalıdır.[10]

Tanrı'nın Varlığı ve Delilleri

Tanrı meselesi İbn Meymûn'un *Delâletü'l-hâirîn* isimli eserinde ele aldığı ilk felsefî konudur. Tanrı'nın varlığı konusunu, İslâm filozoflarından, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşleri çerçevesinde tartışmış ve onların görüşlerini Yahudiliğin Tanrı anlayışıyla uzlaştırmaya çalışmıştır. Tanrı'nın varlığı konusunda vurgulamaya çalıştığı ilk şey, O'nun kendi dışındaki varlıklardan farklı olduğudur. Bu farklılığı varlığı zorunlu ve mümkün varlık olmak üzere iki kısma ayırarak temellendirmeye çalışmaktadır. Tanrı Zorunlu Varlık, O'nun dışındaki varlıklar ise mümkün varlıktır. Zâtı dolayısıyla zorunlu olan Tanrı'da varlık-mahiyet ayırımı olmadığı gibi, mahiyet-inniyet ayırımı da yoktur. O'nda mahiyet, hakikat, varlık ve zât aynıdır. O, kendi zâtının dışında olan herhangi bir şeyle olmamak şartıyla mevcuttur, canlıdır, kadirdir ve âlimdir. Bunların hepsi O'nun zâtında bulunmaktadır. Ayrıca Tanrı, zâtının dışında herhangi bir şeye sahip olmadığı için etkilenme ve değişime de konu olmayan mükemmel bir varlıktır. Çeşitli parçalardan meydana gelmiş birleşik varlık olmayıp tamamen basittir, her açıdan "Bir"dir. Ne yok olur, ne de yok edilir. Terkip olmadığı gibi cisim ve cisimde bir güç-kuvvet de değildir. Dolayısıyla da Tanrı, cismin bölünmesi veya etkilenmesi gibi bölünmez ve etkilenmez. Her türlü eksiklik ve yoksunluktan uzak olan Tanrı, bilfiil akıldır. O'nun için bilkuvve olma diye bir şey söz konusu değildir. Tanrı, cinsi ve faslı olmadığı için tanımlanamaz.[11]

---

10. Krş. Leaman, *Moses Maimonides*, s. 1; Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, Çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992, s. 26, 79; Broadie, *a.g.e.*, I, 725; G. F. Hourani, "Maimonides and Islam", *Studies in Islamic and Judaic Tradition*, eds. William M. Brinner and Stephen D. Ricks, Atlanta, Scholars Pres, ss. 159-162; Hüseyin Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, Karadeniz, Rize 2007, ss. 13-20.
11. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, I, s. 53, 139, 141, 162-163; II, ss. 264-265, 277-278; J. A. Buijs, *Negative Language and Knowledge About God: A Critical Analysis of Maimonides' Theory of Divine Attributes*, The University of Western-Ontario, London 1976, I, 180-185, 214-215; J. S. Minkin, *The Teachings of Maimonides*, Jason Aronson Inc., New Jrsey 1993, ss. 160-161; Broadie, *a.g.e.* I, 728-729.

İbn Meymûn'a göre, Tanrı'nın varlığını ispat etmenin tek geçerli yolu, kelamcıların Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak ileri sürmüş oldukları delilleri dayandırmış oldukları önermeleri reddetmektir. Bundan dolayı söz konusu önermeleri tek tek ele alıp reddetmiştir.[12]

İbn Meymûn, Tanrı'nın varlığının delillendirilmesi konusunda, daha ziyade kelâmcılar tarafından kullanılan ve âlemin yaratılmış olduğu ve her yaratılanın bir yaratıcısının bulunduğu öncülünden hareketle Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan hudûs delili ile ay altı âlemdeki bir varlığın aynı anda hem ilk hareket ettirici, hem de hareket ettirilen olmasının mümkün olmadığı ve her hareketlinin bir hareket ettiricisinin olduğu ilkesinden hareket eden hareket delilini kullanmıştır.

İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* isimli eserinin bir yerinde Tanrı'nın varlığının âlemin yaratılmış olduğu öncülüne dayandırılamayacağını veya âlemin yaratılmış olmasından hareketle Tanrı'nın varlığının ispat edilemeyeceğini ve âlemin ezelîliği öncülünden hareket eden delilin daha tam olduğunu ve Tanrı'nın varlığının âlemin kıdemi öncülüne dayanan bir metotla ancak burhânî olarak ispat edilebileceğini belirtmektedir.[13] Aynı eserin başka bir yerinde ise, yaratılmış varlıklardan hareketle Tanrı'nın varlığını ispat etmekte veya etmeye çalışmaktadır.[14] Bu ise, birbiriyle çelişik bir durum gibi gözükmektedir.

Filozof, âlemin kadim olduğunu değil yaratılmış olduğunu kabul etmesine ve âlemin hudûsundan hareketle Tanrı'nın varlığının ispat edilmesini imkânsız görmemesine rağmen, Tanrı'nın varlığını ispat etme noktasında, âlemin kıdeminden hareket eden hareket delilini, sağlam bir temel sunduğu ve daha az şüphe taşıdığı gerekçesiyle tercih etmiştir. Hareket delili, Tanrı'nın varlığının bilinebileceği en büyük, en etkili ve en ikna edici delildir. Aristoteles'in ilk muharrik delili ile onun yorumlarından veya filozofların bu delil hakkında yapmış oldukları çeşitli tartışmalardan da bahsetmektedir.

İbn Meymûn'un Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak ortaya koymuş olduğu deliller, sadece Tanrı'nın varlığının delilleri olmayıp, aynı zamanda O'nun bir olması ile cisim olmamasının da delilleri olmaktadır.

İbn Meymûn, her ne kadar Tanrı'nın varlığını ispat etmek için hudûs ve hareket delilini kullanmış ise de, aynı zamanda her iki delili de çeşitli açılardan eleştirmiştir. Çünkü âlemin yaratılmış veya ezelî olduğu şeklindeki görüşlerden herhangi birinin doğruluğu burhanî olarak ispat edilemediği için, söz konusu delillerin kendisinden Tanrı'nın varlığının çıkarılacağı öncülleri şüphe-

12. İbn Meymûn, *a.g.e.* I, 186, 187, 200-218.
13. İbn Meymûn, *a.g.e.* I, 188-189.
14. İbn Meymûn, *a.g.e.* I, 80; II, 305.

lidir. O bu öncüllerden herhangi birinden hareketle Tanrı'nın varlığının burhanî olarak ispat edilip edilemeyeceği konusunda kesin bir duruş ortaya koymaktan kaçınmış görünmektedir.

Deliller vasıtasıyla Tanrı'nın var olduğunu bilme imkânı olmasına rağmen hiçbir şekilde mahiyetini bilemeyiz. O'nun hakikatinin veya mahiyetinin bilinememesi, Tanrı'da mahiyet-varlık ayırımının olmaması, mahiyetinin dışında başka bir şeye sahip olmaması, insan aklının ve bilgisinin sınırlı olması ve mufarık varlıkların idrak edilmelerini engelleyen madde ile ilişki içinde bulunması gibi hem Tanrı'dan, hem de insanın yapısından kaynaklanan nedenler dolayısıyladır.[15]

Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkân ve Mahiyeti

Tanrı hakkında konuşmak O'nun sıfatları vasıtasıyla mümkün olmaktadır. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* isimli eserinde Tanrı'nın sıfatlarından hareketle Tanrı hakkında konuşmanın imkânı problemini tartışmış ve insanbiçimciliği çağrıştırabilecek anlatımlarda bulunmamak, antropomorfizme düşmemek için olabildiğince titiz davranmıştır. Bu anlamda kendisini hiçbir nitelik isnat edilmeyen ve insanî kavrayış alanının dışına çıkarılmış soyut Tanrı anlayışıyla, tamamen kişileştirilmiş, insanla her an ilişki içerisinde bulunan Tanrı anlayışı arasında orta bir noktada durmuştur. Ne tamamen Tanrı'dan sıfatları soyutlamıştır, ne de antropomorfizme düşmüştür.

İbn Meymûn'a göre; varlığının sebebi olan ve kendisinden önce gelen bir şeye sahip olmadığı, mahiyetinin mürekkep olmayıp basit olduğu, ârazları olmadığı, zaman ve mekânla arasında ilişkisel bir durum bulunmadığı, diğer varlıklardan ayrı bir varlık kategorisinde olması dolayısıyla onlarla arasında herhangi bir nispet ve benzerlik bulunmadığı için Tanrı hakkında olumlu sıfatlarla konuşmak mümkün değildir.

Bunlara ilaveten Tanrı'nın, hem ontolojik, hem de sayısal açıdan "tek" olması, "tek" olmasının zâtî olumlu sıfatlara sahip olmasına, zâtî olumlu sıfatlara sahip olmasının da "tek" olmasına engel olması, zâtının dışında ve ona ilave olan birtakım anlamlara sahip olmaması ve dolayısıyla da her açıdan mutlak anlamda bir olduğuna ve cisim olmadığına olan inancın tutarlı olabilmesi için de, ister arızî, isterse de zâtî olsun, eylemlerinden bahseden fiili sıfatlar hariç herhangi bir olumlu sıfat vasıtasıyla O'nun hakkında konuşmak mümkün değildir.

---

15. İbn Meymûn, *a.g.e.* I, 7-38, 91-94, 103-106, 130-135,141-143, 144-146, 175-176, 179, 183, 187-189; II, 273-281, 479-481; III, 544-546, 718-721; Karaman, *a.g.e.* ss. 24-70.

Her ne kadar ilk başta, bir şeye başka bir şeyle ilişkisi dolayısıyla isnat edilen ilişkisel sıfatların Tanrı'ya isnat edilmesi mümkün görünse de onlar da isnat edilemez. Bu, hem Tanrı'nın zatının dışında herhangi bir şeyle ilişkisi olmadığı için zaman ve mekânla da bir ilişkinin olmamasından, hem de nispetin farklı varlık kategorisi ve farklı cinsten olan iki şey arasında değil, aynı tür içerisinde olanlar arasında olmasından dolayı mümkün değildir. Çünkü Tanrı ile O'nun dışındaki varlıklar farklı varlık kategorilerindedir.

Dolayısıyla da Tanrı'ya ancak fiili sıfatlar olumlu olarak isnat edilebilirler. Bu şekildeki bir vasıflandırma, hem O'nun zatında ilave bazı anlamların varlığını, yani çokluğu gerektirmemekte, hem de insana benzerliği çağrıştırmamaktadır. Çünkü Tanrı'ya fiilî sıfat yapılan terimler, müşterek terimler olup, insanlar ile Tanrı hakkında aynı anlamda kullanılmazlar. Yani insanlar veya Tanrı hakkında eş sesli olarak kullanılırlar. Ancak Tanrı'ya isnat edilen bütün terimler, O'nun bir parçası veya O'na ilave edilmiş bir âraz oldukları için değil, tabiatından çıktıkları ve varlığıyla özdeş oldukları için Tanrı'ya isnat edilirler. Tanrı'ya fiilî sıfat isnat etmek, hem O'nun zâtında ilave bazı anlamların varlığını, yani çokluğu gerektirmemekte, hem de insana benzerliği çağrıştırmamaktadır. İşte bütün bunlardan dolayıdır ki İbn Meymûn, Tanrı ile ilgili olan olumlu sıfatları içeren yüklem ifadelerini olumsuzlama şekline dönüştürerek, yani selbî olarak yorumlamak suretiyle Tanrı'ya isnat etmiştir.[16]

Âlem Anlayışı

İbn Meymûn, âlem kavramının kapsamını Tanrı'nın dışındaki bütün varlıkları kapsayacak şekilde genişletmiş ve Tanrı'nın dışındaki mevcûdatın tamamını âlem olarak ifade etmiştir. Âlem, ay-üstü ve ay-altı olarak iki kısma ayrılmasına rağmen bir bütündür. Dolayısıyla da tek bir birey ve şahıs olarak ele alınmalıdır. Âlemin merkezinde yer küre, yer kürenin etrafında su, suyun etrafında hava, havanın etrafında ateş ve ateşin etrafında da beşinci cisim, yani gök kürelerin cevherini oluşturan "ether" (esîr) bulunmaktadır. İbn Meymûn beşinci cisme, aynı zamanda, "felek" ismini de vermektedir.

Bütün mahlûkat üç kısma ayrılır: Birincisi, zihnin dışında sabit bir cismani şekilleri olmayan mufarık akıllardır. Mufarık akılları "melek" olarak da isimlendirmektedir. İkincisi, feleklerin cisimleri veya gök küreleridir. Bunlar ateş ve toprak gibi cansız cisimler olmayıp, canlı ve akıllıdırlar, yani idrak sahibidirler. Birçok felek vardır ve her bir felek diğerini içermekte veya kuşatmakta-

16. İbn Meymûn, *a.g.e.* I, 119, 120-121, 122-126, 137-138, 143, 149-151; Buijs, *a.g.e.* II, 262-268, 272-273; Karaman, *a.g.e.* ss. 81-120.

dır. Birbirini kuşatan bu felekler arasında herhangi bir ayrılık ve boşluk yoktur. Çünkü onlar tam bir daire şeklinde olup birbirlerine yapışmış durumdadırlar.

Feleklerin merkezleri ve hareket yönleri birbirinden farklıdır. Bazıları doğudan batıya, bazıları da batıdan doğuya doğru hareket etmektedir. Düzgün dairesel hareket eden feleklerin hareketleri süreklidir, hareket hızları ise sabit olup birbirinden farklıdır. Feleğin hareketinin ilkesi nefistir. Ancak nefis tek başına hareketin yeter şartı olmadığı için hareketin oluşabilmesi için zihnî tasavvur da gerekmektedir. Feleklerdeki söz konusu farklılıkların sebebi, onların yapıları değil, bu şekilde olmalarını belirleyen bir belirleyicinin varlığıdır.

Mahlûkatın üçüncüsü ise, feleğin altında bulunan ve sürekli olarak oluş ve yok oluşa konu olan ilk maddedir. Mufarık akıllar ile felekler ay-üstü âlemde bulunurken ilk madde ay-altı âlemde bulunmaktadır. Ay-altı âlem, toprak, su, hava ve ateşten oluşan "anasır-ı erbaa" ile onlardan meydana gelen maddelerden oluşmaktadır. Bu unsurlar, ay-altı âlemdeki bütün yaratılmış olan varlıkların temel unsurlarıdır, canlı olmayan cisimlerdirler, idrak etmezler ve kendiliklerinden hareketleri de yoktur. Ay-altı âlemdeki bütün değişim, hareket, oluş ve bozuluş ay-üstü âlemden sudûr eden kuvvetler tarafından yönetilmektedir.

İbn Meymun Tanrı-âlem ilişkisini İlkçağ'ın iki önemli sistem filozofu Platon ve Aristoteles ile Aristocu İslâm filozofları ve kelâmcıların görüşlerinden hareketle tartışmaktadır. Bu anlamda önce, İslâm kelâmcılarını ele almış ve onların âlemin yaratılmış olduğu yönündeki görüşleri ile dayandıkları delilleri, sonra da Aristoteles ile Aristoteles'i takip eden filozofların görüşleri üzerinde durmuştur.

Aristoteles ile onu takip eden filozofların âlemin kadîm olduğunu ispat emek için ortaya koymuş oldukları metotlara iltifat etmemekte ve onların kesin deliller olmadıklarını, şüpheli olduklarını belirtmektedir. Âlemin kadîm olduğu şeklindeki anlayış hem burhânî olarak ispat edilmemiştir, hem de Tanrı anlayışına zarar vermektedir. Aynen Platon'un görüşü gibi, Aristoteles'in görüşü de yetersizdir ve kabul edilebilirlikten uzaktır. Dolayısıyla da, kelâmcılar gibi, âlemin hâdis olduğunu kabul etmektedir. Ancak kelâmcıların âlemin hâdis olduğu yönündeki delillerini, muhteva açısından olmasa bile, metot açısından eleştirmektedir. Âlemin yaratılmış olduğunu kabul etmek ve ona inanmak, hem Yahudi inanç esaslarından biridir, hem de herhangi bir kişinin Yahudi toplumunun üyesi olup olmadığını belirleyen bir ölçüttür. Ayrıca âlemin hâdis olduğu kabul edildiği zaman, bütün mucizeler ve din mümkün olur ve bu konuda sorulabilecek her türlü soru da ortadan kalkar.[17]

---

17. İbn Meymûn, *a.g.e.* I, 90-192; II, 281, 287-289, 295, 301, 303, 309, 331-335; Karaman, *a.g.e.* ss. 144-172.

Varoluş Anlayışı

İbn Meymun'un sisteminde zorunlu ve mümkün varlığın birleştiği kavramsal nokta, varoluş anlayışıdır. Varoluşla ilgili görüşleri hakkında çözümü zor problemler vardır. Bu problemlerin en önemlisi varoluşun nasıllığı ile ilgili olarak ifade ettiği üç görüş arasında özdeşliğin bulunduğunu iddia etmesidir. Bahsettiği görüşlerin, Musa'nın yasası, Platon'un görüşü ve Aristoteles'in görüşü olduğunu belirtmektedir.

Musa'nın yasası olarak ifade ettiği birinci görüşe göre, Tanrı âlemi yok iken var etmiştir. Âlem yaratılmadan önce Allah tek başına vardı. Sonra Allah kendi isteği ve iradesiyle tüm varlıkları yoktan var etmiştir. Zaman da yaratıklardan birisidir.

Platon'un görüşü olarak belirttiği ikinci görüşe göre, Tanrı âlemi kendisiyle birlikte kadim olan bir maddeden yaratmıştır. Tanrı ile kadim olan madde arasındaki ilişki çömlekçi ile balçık/çamur arasındaki ilişkiye benzemektedir. Tek fark çömlekçinin irade sahibi olması ve ezeli çamura istediği şekli vermesidir.

Aristotelesçi özellik taşıyan üçüncü görüş de ezeli bir maddenin var olduğu varsayımına dayanır. Bu görüşe göre Tanrı'da bir değişimin olması veya yeni bir iradenin ortaya çıkması imkânsızdır.

İbn Meymûn, varoluşla ilgili üç delili bu şekilde ifade ettikten sonra konuyu Aristoteles ve takipçilerinin âlemin kadim olduğu yönündeki delilleriyle tartışmaktadır. Ona göre Aristoteles'in âlemin ezelîliği ile ilgili olarak ortaya koymuş olduğu deliller burhâni olmayıp cedelîdir. Âlemin ezelîliği mantıksal olarak ispat edilemediği gibi kelâmcıların âlemin hudûsu hakkındaki metot ve öncüllerinde de birtakım şüpheler vardır, kesin değillerdir ve kolayca çürütülebilirler. Ne Aristoteles âlemin ezelî olduğu konusunda, ne de kelâmcılar âlemin yaratılmış olduğu konusunda burhânî bir delile sahiptirler. Hiçbirisinin bu konularda kesin bir delili yoktur. Çünkü söz konusu konular aklın bilgi alanının dışında olduğu için akıl kesin bir delil ortaya koyamaz.

Âlemin yaratılması bir terkip veya te'lif değil, yoktan var etme ve yokluktan varlık alanına çıkma şeklinde olmuştur. Bir bütün olarak âlem yokluktan varlığa getirilmiş olup sahip olduğu bu mükemmelliğe ulaşıncaya kadar da oluşturulmuştur. Ancak âlemin yaratılışı zamansal bir eylem değildir. Çünkü Tanrı âlemi bir zaman diliminde veya zaman çizgisindeki herhangi bir anda meydana getirmemiştir. Zaman harekete bağlıdır ve hareket de hareket edenin ârazı olmaktadır. Eğer Tanrı âlemi zamanda yaratmış olsaydı o zaman Tanrı'da kuvveden fiile bir geçiş olduğu anlamına gelir. Hâlbuki Tanrı kuvve halinde herhangi bir şeye sahip değildir. O saf fiildir.

Yoktan yaratılma öğretisi âlemin kadimliği öğretisine göre daha makul ve daha kabul edilebilir bir durumdadır. Ayrıca Tanrı anlayışına da uygundur. Tanrı âlemi zaman ve maddenin olmadığı bir ortamda, saf ve mutlak yokluktan yaratmıştır. Ancak bu zorunlu ve zamansal bir eylem değildir. Aksine Tanrı'nın iradesi ve dilemesi çerçevesinde meydana gelmiş bir eylemdir. Âlem zamanın herhangi bir anında var olmamıştır. Çünkü zaman harekete bağlıdır ve onun ölçü birimidir. Zamanın hareketine bağlı olduğu hareket eden varlık yaratılmış olduğu için zaman da yaratılmış olmaktadır. Dolayısıyla da Tanrı ile âlem arasında kronolojik değil, ontolojik bir öncelik-sonralık ilişkisinden söz edilebilir. Tanrı zaman bakımından değil, varlık bakımından âlemden öncedir.

İbn Meymûn, âlemin kadîm olmayıp Tanrı tarafından varlığa getirilmiş olduğunu ve bunun terkip şeklinde değil de, yoktan var etme ve yokluktan varlık alanına çıkarma şeklinde meydana geldiğini kabul etmiş olmakla birlikte, Yeni Platoncu "feyz ve sudûr" teorisine de ilgisiz kalmamıştır. Tanrı ile Tanrı'nın dışındaki varlıklar arasındaki yaratma ilişkisini sudûr nazariyesi çerçevesinde de açıklamıştır. Ona göre, âlemin meydana gelişinin sudûr teorisi ile açıklanması dine ve peygamberlerin öğretisine aykırı değildir. Böyle olmasına rağmen, cahil görüşlere alışık olarak büyüyen insanlar bu öğretinin dine aykırı olduğunu zannederler.[18]

Bütün bunlardan dolayı sanki o, âlemin Tanrı tarafından yoktan yaratılmış olduğunu kabul eden dinî teoloji veya kelâmî görüş ile Tanrı'nın âlemi yoktan değil de, ezelî bir maddeden meydana getirmiş olduğunu ifade eden felsefî görüş arasında bir ikilem içerisindedir. Bu ikilemi, yoktan yaratma öğretisi ile sudûr teorisini uzlaştırmaya çalışarak aşmayı denemiştir.

Ahlak Anlayışı

İbn Meymun'un ahlak anlayışının merkezinde yer alan kavram "imitatio dei/Tanrı'yı taklit"dir. Ona göre biz Tanrı'nın yollarını taklit etmeliyiz. İnsan gücü nispetinde Tanrı'yı taklit ederek kendisini eğitmek zorundadır. Tanrı'nın yolunu taklit etmeyen kimse ya ifrat bir karakterden ya da tefrit bir karakterden mustarip olan kimsedir.

Her faziletin iki karşıt aşırılığın ortası olduğu görüşünü reddetmektedir. Özellikle de Hz. Musa'nın matevazi biri olarak nitelendirilmesini göz önünde bulunduran filozof "gurur" örneğinde olduğu gibi bazı karakter özellikleri açısından orta yolu takip etmemizin yasaklanmış olduğunu belirtir. Çünkü iyi

18. İbn Meymûn, *a.g.e.* I, 185-188; II, 303-305, 309-311, 320, 354-356, 360, 377-378, 323; Broadie, *a.g.e.* ss. 408-411; Karaman, *a.g.e.* ss. 205-225.

yol, bir adamın mütevazı olması değil, onun aynı zamanda alçakgönüllü bir ruha sahip olmasıdır. Uygun olan tutum çok az olanla çok fazla olan arasındaki vasattır. Fakat Tanrı'nın huzurunda bulunduğumuz için kendi tevazuumuz açısından düşünürsek aşırı bir alçak gönüllük dışındaki tüm alçakgönüllülük tavırları çok küçük kalacaktır. Bu yüzden İbn Meymun, orta yol doktrinini reddetmiyor, bunun yerine onu Aristoteles'e oldukça yabancı gelen bir dünyanın bağlamı içinde uygulamaya koyuyor.

İbn Meymun'un ahlaki konularla ilgili fikirlerinin büyük bir bölümü ahlaki rehabilitasyon problemiyle, yani ahlaksız fiillerin tedavisiyle ilgilidir. Bir insanın ruhu hasta olduğunda, onu iyileştirmek için bedenini iyileştirmek için başvurulan tedavi yöntemi uygulanır. Çünkü beden dengesini kaybettiğinde, bu denge kaybının hangi yönde olduğuna bakarız, sonra da dengeyi bulana kadar ters yöne çevririz. Dengeyi bulduğunda bu dengeleme işlemini sona erdiririz ve bedeni dengede tutan normal duruma tekrar döneriz. Ahlaki alışkanlıklarla ilgili olarak da aynı şekilde davranırız.

Ahlaksız bir davranışta bulunan kimselere şu tavsiyelerde bulunmaktadır: Bunlar bilge kimselere -ruh doktorlarına- gitsinler. Doktorlar onların hastalıklarını, orta yola dönünceye kadar, onlara öğretecekleri karakter özellikleri ile tedavi edeceklerdir.

İbn Meymun'un ahlak anlayışında etkilenmiş olduğuyla ilgili olarak yaygın kanaat Aristocu olduğudur. Fazilet ve rezilet konusundaki öğretisi itibariyle bu görüş savunulabilirse de, ahlakta tüm yönleriyle Aristocu olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin Aristoteles'in "orta hal" doktrinini uygulamasına rağmen ona farklı bir şekilde yaklaşmıştır.[19]

KAYNAKÇA

Abdurrazık, M., "Önsöz", İsrail Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn: Hayâtuhû ve Musannefâtuhu* (içinde), Matbaatu'l-cenne, Kahire 1936, ss. ط و.

Açıkgenç, A., *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

Arıkan, A., *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, Sakarya 2007.

Atay, H., "Önsöz", İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* (içinde), thk. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.

Aydın, F., *Yahudilik,* İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Bayrakdar, M., *İslâm Felsefesine Giriş*, AÜİF Yayınları, Ankara 1988.

19. Broadie, *a.g.e.* ss. 414-416.

Broadie, A., "Maimonides", (ed.) Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, Açılım Kitap, İstanbul 2007, II, 403-418.

Buijs, J. A., *Negative Language and Knowledge About God: A Critical Analysis of Maimonides' Theory of Divine Attributes,* The University of Western-Ontario, London 1976.

Cürcani, S. Ş., *Şerhu'l-mevakıf*, Matbaa-i Amire, İstanbul, tsz.

Çağrıcı, M., "İbn Meymûn-Hayatı", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 194-199.

Davidson, H. A., *Moses MaimonidesThe Man and His Works*, Oxford University Press, New York 2005.

De Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1960.

Frank, D. H., "Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, eds. Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Cambridge University Press, Cambridge 2003, ss. 142-153.

Goodman, L. E., *Jewish and Islamic Philosophy*, Rutgers University Pres, New Jersey.

Halifat, S., "İbn Cebirol", *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, İstanbul 1999, IXX, 386-388.

Harvey, S., "A New Islamic Source of The Guide of The Perphexed", *Maimonidean Studies*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva University Press, New York 1991, II, 31-59.

Hourani, G. F., "Maimonides and Islam", *Studies in Islamic and Judaic Tradition*, eds. William M. Brinner and Stephen D. Ricks, Scholars Pres, Atlanta 1986, ss. 153-165.

Hyman, A., "İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi", (ed.) Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, Açılım Kitap, İstanbul 2007, II, 347-368.

———, "Maimonides, Moses-Philosophy", *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, İsrail, Text Copyright Keter Publishing House Ltd. XI, 754-768.

Ivry, A. L., "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy", *Maimonides and Philosophy*, eds. S. Pines and Y. Yovel, Martinus Nijhoff Publishers, Boston 1986, ss. 139-156.

İbn Ebi Useybia, *Uyûnü'l-enbâ fî Tabakâti'l-etıbba*, Darü'l-mektebetil-hayat, Beyrut tsz..

İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn,* thk. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.

İbnu'l-Kıftî, *İhbaru'l-ülemâ bi Ahbâri'l-hükemâ*, Matbaatü's-saade, Kahire 1908.

Karaman, H., *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi,* Karadeniz, Rize 2007.

Küyel, M. T., *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Ankara 1976.

———, "İslâm Felsefesi" md., *Türk Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, Ankara.

Lancaster, I., "İbn Gabirol", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. S.H. Nasr ve Oliver Leaman, Açılık Kitap, İstanbul 2007, II, 389-394.

Leaman, O, *Moses Maimonides*, Routledge, London, 1990.

———, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, Çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992.

———, "Introduction", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leamen, Routledge, London and New York 1996, I, 1-10.

Leibowitz, Y., *The Faith of Maimonides*, Naidat Pres Ltd, Israel 1989.

Minkin, J. S., *The Teachings of Maimonides*, Jason Aronson Inc., New Jersey 1993.

Neşşar, A.S., *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

Olguner, F., *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993.

Örs, H., *Musa ve Yahudilik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966.

Pines, S., "Maimonides", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing, New York 1972, V, 129-134.

———, "The Philosophic Sources of The Guide of Perplexed", İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* (içinde), thk. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, ss. lvii-cxxxiv.

———, "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy", *Maimonides and Philosophy*, eds. S. Pines and Y. Yovel, Martinus Nijhoff Publishers, Boston 1986, ss. 146-156.

Razi, F., *Kelâma Giriş*, Çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1978.

Reines, A. J., "Maimonides' True Belief Concerning God", *Maimonides and Philosophy*, eds. Shlomo Pines and Y. Yovel, Martinus Nijhoff Publishers, Boston 1986, ss. 24-35.

Samuelson, N. M, "ibn Gabirol, Shelomoh", *ER*, VI, 562-563.

Twersky, I., "Maimonides, Moses", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Library Reference Usa, New York 1987, IX, 131-136.

Ülken, H. Z., *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem Yayınevi, İstanbul 1993.

Vajda, G., "Ibn Maymûn", *The Encycleopaedia of Islam* (New Edition), Leiden 1971, III, 876-878.

Wilfinson, İ., *Mûsâ b. Meymûn: Hayâtuhû ve Musannefâtuhû*, Kahire 1936.

Wolfson, H. A., *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 1996.

Yurdagür, M., *Allah'ın Sıfatları*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984.

YEHUDA HALEVİ VE AHİRET DÜŞÜNCESİ*

Adem İrmak**

GİRİŞ

Yahudi felsefesi, Hıristiyan felsefesi veya İslam felsefesi gibi kullanımlarımdan kastedilenin ne olduğu ile alakalı net bir şey söylemek zordur. Zira felsefeye sıfat olan bu din isimlerinin kullanımıyla kastedilenin, bu dinlerin ana metinleri çevresinde oluşan felsefe mi yoksa bu dinlerin etkisi altında şekillenen düşünce sistemleri içerisinde yapılan felsefe mi olduğu bir tartışma konusudur.[1] Esasen bir insan uğraşı olan felsefenin, böylesi sıfatlarla birlikte kullanılması onun dini bir zemine çekilerek tanrısal bir uğraş olduğu imasını da içerisinde barındırabilir. Ancak 'İslam'ın hakim olduğu coğrafyada ortaya konan felsefeye, İslam felsefesi[2]; Hristiyan düşünce yapısının belirleyici olduğu yerlerde yapılan felsefeye ise Hıristiyan felsefesi denir' tarzındaki bir açıklama da makul gözükebilir. Yahudi felsefesi söz konusu olduğunda bu tanımı belki biraz değiştirmek gerekebilir. Özellikle de Yahudiliğin tarihsel süreci yani Yahudiliğin bir diaspora tarihi ve düşünce sistemi olduğu göz önüne alındığında bu tanım, Yahudi düşünürler tarafından ortaya konan felsefe şeklinde değiştirilebilir. Yahudi düşüncesinin altın çağı, kuşkusuz on birinci ve on ikinci yüzyıl-

---

* Bu yazı aynı başlıkla Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt.2, no.2, ss. 301-318, 2015

** Araş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi.

1. Alper, Ömer M., İslam Felsefesine Giriş, İslam Felsefesi Tarihi, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları: Ankara, 2012, ss. 13-18.
2. *A.g.e.*

larda İspanya'da Müslümanların egemenliği altında yaşanmıştır. İslam hukuku açısından zimmi muamelesi gören Yahudiler, bu dönemde gerek siyaset gerek düşünce hayatı içerisinde önemli yerlerde bulunmuşlardır. Bu dönemde Yahudi felsefesi ve düşüncesi açısından önemli isimlerin kim olduğu sorusuna cevaben akla gelecek ilk isim Yahudilerin Rambam, Arapların ise İbn Meymun dedikleri Maimonides olacaktır. Ancak Yahudi felsefesinin, İslam egemenliği altında yaşadığı altın çağı, Rambam haricinde daha bir çok düşünürün yetiştiği bir dönemdir. Bu düşünürler arasında sayılacak önemli isimlerden bazıları İbn Yusuf el Fayyumî (942), Süleyman İbn Gabirol (1058), Musa İbn Ezra (1138), ve Yehuda Halevî (1141)'dir.

Yahudi felsefesinin ne olduğu, kimlerin bu düşünce sistemi içerisinde yer aldığı ve bu düşünürlerin felsefesinin İslam felsefesi mi yoksa Yahudi felsefesi mi olduğu bu makale için asıl sorun olmayacağından bu tartışmayı kısa kesip, Yahudi düşünce tarihi açısından önemli simalardan olan Yehuda Halevi'nin entelektüel biyografisi, felsefeye ve teolojiye dair görüşlerini *Kitab el Hucce vel Delil fi Nasr el Din el Zelil* adlı eser çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Bunun yanısıra yazarın düşünce sistemini ortaya koyacak bir örnek teşkil etmesi amacıyla Yahudiliğin kutsal metni Tevrat'ın, ahiret inancı ve ruhun ölümden sonraki durumu hususunda boş bıraktığı noktaları Halevi'nin nasıl tamamladığını ortaya koyacağız. Bunu yaparken, birincil kaynak olarak bugün tam metni elimizde olan Arapça eserin İngilizce çevirisinden yararlanma düşüncesindeyiz. Ayrıca düşünürle alakalı kaleme alınmış bazı makaleleri ve tezleri dikkate almaya çalışacağız.

HAYATI

Yahudilerin kendisi için Rihal lakabını kullandıkları Yehuda Halevi, kültürlü bir ailede, Müslümanların yönetimi altında bulunan Kuzeydoğu İspanya'da yer alan, bugünkü Zaragoza şehrine yakın Tudela isimli bir kasabada 1075 senesinde dünyaya geldi. Ortaçağ İspanya'sında tanınır bir felsefi teolog ve şair olan Halevi, Arapça ve İbranice kaynaklardan Tevrat, gramer, Arap ve İbrani şiiri, felsefe, teoloji ve tıp gibi sahalarda iyi bir eğitim alarak uzmanlaştı. Müslüman idaresi altındaki rahat günler, gerek Endülüs'teki siyasi düzenin bozulması, gerekse de VI. Alfonso'nun Granada'yı fethetmesi ile birlikte geride kalmış; Yahudi yaşamında önemli değişikler olmuştu. Yahudi halkının yaşamındaki olumsuzluklardan o da kendi payına düşeni almıştı. Koruması altında olduğu Solomon İbn Feruzyel'in 1108 tarihinde öldürülmesi ile birlikte Halevi, Tuleytula'dan da ayrılmak zorunda kalmıştı. Gittiği yerlerde meşhur bir doktor ve şair olarak tanınmıştır. Şiirleri dini ve dünyevi şiirler olarak iki kısımda

incelen Halevi, Ortaçağ Yahudi şiirinin kalbi olarak kabul edilir. Şiirlerini hem İbranice, hem Arapça, hem de Kastilya dilinde yazmıştır. Şiirleri arasında en meşhur olanları sinagoglardaki dini törenlerde de kullanılan *Siyon'a Mersiye*, *Şabat* ve *Keduşah* sayılabilir.[3]

İspanya'da yaşadığı dönemde kendisinin *Hazar Kitabı* adını verdiği sapkın bir düşünüre cevap olması amacıyla *Kitab el Hucce vel Delil fi Nasr el Din el Zelil*'i yazdı. Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki savaş git gide kızışmış, Hristiyan idare altında İspanya'da Yahudilerin ve Müslümanların kendi kimliklerini koruyarak yaşama şansları neredeyse kalmamıştır. Bunun üzerine Halevi'de vaat edilmiş topraklara geri dönme arzusu, bu vesile ile Tanrı'nın inayetine ulaşma isteği belirmiştir. Vaat edilmiş topraklara dönmek onun için en önemli emel haline gelmiş, zorlu bir yolculuk ile Mısır üzerinden Kudüs'e ulaşmaya çalışmıştır. Ancak, bunu başaramayıp İskenderiye'de öldüğüne dair rivayetler mevcuttur. Başka bir rivayette de Arap bir süvarinin atının ayakları altında Kudüs'ün kapısında öldüğü belirtilmektedir (Temmuz 1141).[4] Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında sıkışıp kalan Yahudi halkının ıstırabına tercüman olmak için Halevi, Siyon'a Mersiye isimli şiirinde şöyle der:

Müslüman ve Hristiyan orduları arasında kalan
Benim ordum kayıp ve perişan
Onlar kendi savaşlarını verirken
Biz onların çöküşüyle tarumar...[5]

Halevi gerek bu şiiri ve yazdığı kitabıyla gerekse de hayatını Kudüs topraklarına geri dönmeye adamasıyla, Yahudi halkının sonraki nesilleri ufuk açan bir isim olmuştur. Onun bugünkü İsrail'in kurulmasındaki motive edici isimlerden biri olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. 1956 senesinde Benno Elkan tarafından Kudüs'teki yönetim binasının önüne konmak için yapılan, Yahudilerin kahramanlarının yer aldığı yedi kollu şamdanın (*menorah*) kolları üzerine yapılan heykellerden bir tanesi de Halevi'ye aittir.[6] Sadece bu *menorah*a kazın-

3. Yıldız, Şevket, "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 18, Sayı: 1, 2009 s. 509-528; http://thegreatthinkers.org/halevi/introduction/ Erişim Tarihi: 3.4.2015.
4. Kogan, Barry, "Judah Halevi," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/halevi/>. Halevi'nin hayatı ile alakalı biyografik bilgi hususunda Barry Kogan'ın yazdıkları esas alınmıştır.
5. Şiirin tercümesi bana aittir.
6. Cedric Dover, "Racial Philosophy of Judah Halevi", *Phylon,* Clark Atlanta University, 1952, vol.13, No.4, ss 312-322; Adam Shear, *The Kuzari and the Shaping of Jewish*

mış olması bile onun Yahudi tarihi açısından öneminin göstergelerinden biridir. Adam Shear ise Kuzari ve Yahudi kimliğinin oluşumu üzerine yazdığı eserde Halevi'nin şaheserinin Yahudi kimliği açısından farklı zamanlarda ne ifade ettiğini başarılı bir çalışma ile ortaya koymuştur. [7]

Halevi yalnızca Yahudi düşüncesi ve felsefesi için önemli bir figür olmamış aynı zamanda İslam dünyasında olan fikri gelişmelerin batıda duyulmasında da önemli rol oynamıştır. Batı'nın Gazali gibi düşünürleri tanımasında hem Arapça'yı hem batı dillerini konuşan İspanyalı Yahudi bilginlerin katkısı unutulmamalıdır. Bunlar arasında önemli bir yer edinen bilginlerden biri de Halevi'dir.[8] Hatta Halevi'nin Aristotelesçi akılcı felsefeye karşı takındığı tavrın arkasında da Gazali'nin özellikle de *Tehafüt'ul Felasife* isimli eserin olduğu söylenmektedir.[9]

Halevi'nin Şaheseri: Hazar Kitabı/*Kitab el Hucce vel Delil fi Nasr el Din el Zelil (Hor Görülmüş Din Lehine Hüccet ve Delil Kitabı)*

Halevi'nin, bu kitabı ömrünün son demlerinde yazdığına dair rivayetler bulunmaktadır. Ortaçağ'da önemli Yahudi yerleşim yerlerinden olana Kahire Geniza'da yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra yapılan arkeolojik kazılardan edinilen bilgiye dayanarak kitabın daha önce Halevi'nin öğrencisi olmuş, Karai bir Yahudi'ye cevaben kaleme alındığı tespit edilmiştir. Kitap, Hazar kralı ile Yahudi bilgini arasında geçen yarı kurgusal bir diyalogdur. Eliezer Schweid, diyalogda konuşan hahamın Yehuda Halevi olduğunu söylerken, Platon diyaloglarında ortaya çıkan 'iki Sokrates' problemine benzer bir problemin bu diyalog için ortaya çıkmasına karşı bir çözüm önerme niyetinde olabilir. Platonik diyaloglarda konuşan Sokrates'in tarihsel olarak yaşamış olan filozof Sokrates mi, yoksa Platon'un kendi düşüncelerini dillendirmek için kurguladığı bir karakter mi olduğu pek belli değildir. Ancak Halevi'nin yarattığı bir karakter olan haham, Halevi'nin düşüncelerini seslendirirken, Hazar hanı okuyucuyu temsil etmektedir.[10]

Identity, 1167–1900, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi Cambridge University Press, 2008, Preface, pp.v 5 nolu dipnot.

7. *A.g.e.*
8. Bekir Karlığa, "Gazali", *DİA,* Yıl: 1996, Cilt: 13,s. 518-530.
9. Barry S Kogan, "Al Ghazali and Halevi on Philosophy and Philosophers", *Mediaval Philosophy and Classical Tradition: In Islam, Judaism and Christianity,* ed. John Ingils, Taylor & Francis, 2002 pp. 54-68. Bu makalenin yanı sıra Kogan'a bu makaleyi yazma hususunda ilham veren David Zvi Baneth'e ait Judah Halevi ve Gazali isimli makaleye de bu iki teolog/filozof arasındaki ilişkiyi görmek için bakılabilir.
10. Raphael Jospe, "Judah Halevi", *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Ed. Henrik Lagerlund, Springer Reference, London, Ontrorio, 2010, p. 662.

Hazar Denizi'nin doğusu ve Karadeniz'in kuzeyinde güçlü bir hanlık kuran Hazar Türklerinin, başta hanları olmak üzere büyük bir kısmının Yahudiliği kabul ettiği ve Orta Asya'ya yönelik İslam fetihlerinin gecikmesinde bu Yahudilerin direnç göstermelerinin etkisi olduğu düşünülebilir.[11] Her ne kadar Yahudi kaynaklar tüm Hazar milletinin Yahudiliğe geçtiğini belirtse de, Yahudiliğin saray çevresinde kabul gördüğünü söylemek daha doğru olacaktır. Hazar hanının Yahudiliği din olarak seçmesinde siyasal konjonktürün de etkili olduğu düşünülebilir. Güneyde Irak, Suriye ve İran'ı fethetmiş güçlü bir Müslüman devleti; Batı da ise güçlü Hristiyan Roma'ya karşı milletini bir arada tutacak bir çimento vazifesi göreceğini düşündüğü Yahudiliği hem kendine, hem milletine din olarak seçmiş olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Hazar hanının Yahudiliği kabul ettiğine dair rivayet, Hazar hanı Yusuf'un Kurtuba'daki Hisdai İbn Şarput adlı Yahudi bir diplomata yazdığı mektuba dayanmaktadır İbn Şarput Kurtuba'daki Yahudi toplumun başkanı ve aynı zamanda da halife III. Abdurrahman ve onun halefi olan Halife Hakem'inde vezirliği yapmış bir doktor ve devlet adamıydı. Hazar kralı Yusuf ile yaptığı yazışmalarda, Hazar hanının Yahudiliği nasıl kabul ettiğini sormakta ve ondan oradaki Yahudilerin yaşamları hakkında bilgi istemektedir.[12] Bu anlatıya göre, Yusuf Han, Hazar hanı Bulan'ın rüyasından hareketle hakikat arayışına girdiğini ve tüm monoteist dinlerin savunucularını ve filozofları dinledikten sonra dinlerin en eskisi olan Yahudiliğin yegane hakikat olduğunu, Hıristiyanlığın ve İslam'ın da ona dayandığını kabul ettiğini, İbn Şarput'a bildirir.[13]

İbn Şarput'un Yusuf Han'a yazdığı mektup ve onun cevabı Kuzari'nin yazarının ilham kaynağı olmuştur. Bu tarihsel olaya da telmihte bulunarak Halevi, hakikat arayışında olan Hazar hanına ve okurlarına tek ve en üstün hakikatin Yahudilik olduğunu, yarı-kurgu bir diyalog üzerinden anlatma yoluna gitmektedir. Esasında kitap, adından da anlaşılacağı gibi bir savunma kitabıdır. Halevi, Yahudiliği içeride Karailiğe karşı; dışarda ise Yunan felsefesine, Müslüman ve Hristiyanlara karşı savunmayı amaçlamıştır. Safar Ha Kuzari adıyla Judah İbn Tibbon tarafından erken sayılabilecek bir zamanda, 1167 senesinde Arap-

11. İlyas Topsakal, "Hazar Kağanlığı Döneminde İdil Boylarında Sosyal ve Dini Yapı", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı 160 Şubat 2006, ss. 143-150 ; Ahmet, Taşağıl, "Hazarlar", *DİA*, y. 1998, c. 17, ss. 116-120.
12. "The Chisdai Letters", *Appendix E*, *Defense of the Despised Faith,* translated and Annotated by Rabbi N. Daniel Korobkin, The Torah Classics Library, Feldheim Publishers, Jerussalem, New York: 2009, ss. 635-671.
13. Kevin A. Brook, "A Brief History of the Khazars", *the Kuzari, Defense of the Despised Faith*, Introduction, Translated and Annotated by Rabbi N. Daniel Korobkin, The Torah Classics Library, Feldheim Publishers, Jerussalem, New York: 2009. s. 34.

ça'dan İbranice'ye çevrilen kitap,[14] Yahudiliğin yukarıda adı geçen düşüncelere ve dinlere kıyasla hakikati barındıran yegane din olduğunu savunmaktadır. Halevi bu kitapta dini tecrübeyi aklın önüne geçirmekle Yahudiliğin sonraki döneminde Yahudi mistisizmi olarak kabul edilen Kabalacı düşünceye de kapı aralamaktadır.[15] Kitapla alakalı yazan pek çok isim onun farklı yönlerini ön plana çıkaran bir tavır içerisinde olmuşlardır. Mesela Isaac Husik onu rasyonalizm karşıtı bir tez olarak görmüş, Leo Strauss ise akıl temelli bir inanç savunusu olarak değerlendirmiştir. Eliezer Scweid kitabın alt başlığına da referans da bulunarak onun bir savunu kitabı olduğunu söylerken; Ben Zion Dinur Yahudi eskatolojisinin bir formu olarak ele almıştır. David Neumark ise onu Tanrı'nın sıfatları üzerine yazılan klasik Ortaçağ kitaplarına bir örnek olarak değerlendirmiştir.[16] Esasında kitap, bu değerlendirmelerin tamamını haklı çıkaracak pasajları içermektedir. Kitabın içeriği ve kurgusuyla alakalı şunlar söylenebilir: Kuzari, beş bölümden oluşmaktadır. Kitabın ilk dört bölümü diyalog formunda yazılmış olup beşinci bölümde ise çoğunlukla monolog tarz benimsenmiştir. Kitabın ilk taslağının kitabın üçüncü bölümünü teşkil eden Halevi'nin Rabbani Yahudiliği, Karai Yahudiliğine karşı savunduğu bölüm oluşturur. Bu bölüm kitabın diğer üç bölümünün form ve tarzının nasıl olacağını belirleyen kısım olmuştur. Beşinci bölümü ise Halevi, çevresindeki insanların isteği doğrultusunda Aristotelesçilere cevap olması amacıyla daha sonra kaleme almıştır.[17] Bu husus Hazar kralının soru sorma şeklinden çıkarılabilir. Zira o, hahamın felsefeyi iyi bildiğini ve dinini onlara karşı iyice savunduğunu gördüğünden okuyucu adına felsefi metodun inceliklerini öğrenmeyi ister.

İlk bölüm kitabın baş kahramanı Hazar hakanı ve Hristiyan bilgini, Müslüman alimi, filozof ve Yahudi bilgini arasında geçen bir diyalogdur. Kitabın kurgusu şöyledir: Hazar hakanı, sürekli aynı rüyayı görür ve rüyasında bir meleğin kendisine gözükerek, niyetinin iyi olmasına karşın amelinin Tanrı'nın rızasını kazanacak tarzda olmadığını söyler. Hakan ise bunun üzerine hakikatin taşıyıcısı iddiasında olan kim var ise -bunlar Halevi'nin yaşadığı dünya çevresinde olanlardır- çağırıp kendilerini tanıtmalarını ve sahip oldukları hakikati

14. Eserin hangi dillere çevrildiği ve kaç farklı baskısının yapıldığı ile alakalı geniş bir liste için bkz.; Emine Oğuz Okumuş, Yehuda Halevi ve Kitab'ul Huzari'si (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2009, ss. 33-35.
15. Sara Reguer, "Judaism in Muslim World" *The Blacwell Companion to Judaism*, Ed. Jacob Nesneur, Alan J. Avery-Peck, Blackwell Publishing, Malden: MA, 2003, ss 131-141.
16. Michael S. Berger,., "Toward a New Understanding Judah Halevi's "Kuzari"", *The Journal of Religion*, vol. 72, No. 2, April 1992, ss. 210-228.
17. *A.g.e.*

ona anlatmalarını ister. Bunlar arasında sahneye ilk çıkan Aristotelesçi çizgiyi takip eden filozoftur. Filozof, Tanrı'nın insanın bütün arzu ve niyetlerinin ötesinde olduğunu, zira Tanrı'nın bir şeye niyetlenmesinin veya arzu etmesinin O'na bir eksiklik atfetmek anlamına geldiğini belirtir. Dahası Tanrı'nın detaylarla ilgilenmediğini, yaratmanın lafzi olarak anlaşılmaması gerektiğini, evrenin ve insanın hep var olduğunu ifade etmiştir. Tanrı ile insanın nasıl yakınlaşacağını Aristocu ve Neo-Platoncu bir çizgide anlatan filozof, Yaratıcıya yakın olmanın kişinin kendi potansiyel ve kabiliyetlerinin farkına vararak tekamül etmesiyle Faal Akılla kuracağı iletişim neticesinde ve dolayısıyla melekleşmesi ile mümkün olacağını belirtir. Bu kişi, Hermes'in Sokrates'in, Plato'nun ve Aristoteles'in ulaştığı seviyeye yani ay üstü alemi müşahede edebileceği bir noktaya ulaşır; sonsuz tek bir bütünün parçası olur.[18] Filozof, esasında hakanın rüyasının nesnesinin Tanrı olamayacağı veya bu rüyanın tanrısal olmadığı imasında bulunur. Hakan, her ne kadar bu anlatılanları mantıklı ve tutarlı bulsa da, bunun sorusuna bir cevap olmadığını belirtir ve onun mevcut dinler hakkındaki düşüncesini öğrenmek ister. Kurumsallaşan dinlerin kitlesel bir şekilde hareket ettiğini ve inananlarına kutsal savaşları tavsiye verdiğini söylerken filozofun ise yalnız olduğunu ve yegane amacının aklı yükseltmek olduğunu belirtir.

Pratik bir cevap arayışında olan hakan, filozofun verdiği akli cevapla tatmin olmayıp Hristiyan ve Müslüman bilgeleri çağırtıp, onlara dinleri hakkında sorular yöneltir. Onların özet bir şekilde kendi dinlerini anlatmalarından da tatmin olmayan hakan, son sözü hahama verir. Hazar hanı sorar; haham cevaplar. Hahamın Ben-i İsrail'in yaşamış olduğu tecrübeyi yani İbrahim'in Yakup'un ve İshak'ın yaşadıklarını, Mısır sürgününü, vaat edilmiş topraklara ulaşmayı, Musa'ya verilen kitabı, bunlara imanın büyük bir ödül getirdiğini; bunları inkarın ise cezaya sebep olacağı gibi prensipleri kendi inancının temeli olarak sunması, hakanın Yahudilik hakkında olumsuz şeyler söylemesine sebep olur.[19] Ancak haham, filozofun akıl temelli yapmış olduğu delillendirmenin tatmin edici olmadığını ve filozofların birbirlerini yalanladıklarını, diğer din mensuplarının ise Yahudilik üzerinden kendilerini ifade ettiklerini hakana belirttikten sonra, kendi dini için bu söylediklerinin yegane kanıt olduğunu beyan ederken fideist bir tavır içerisindedir. Eğer hakan müsaade ederse ona kendi dinini teferruatıyla anlatmak ister. Hakan kendisine sözü bırakır. Haham Yahudi dini tecrübesini giriş sadedinde İbranice'nin kutsal dil oluşundan, Yahudi takviminin otantikliğine, on emirden, kutsal sandukaya, toplumsal hayatı ilgilendiren ku-

18. Rabbi Yehuda Halevi, *the Kuzari, In Defense of the Despised Faith*, Introduction, translated and Annotated by Rabbi N. Daniel Korobkin, The Torah Classics Library, Feldheim Publishers, Jerussalem, New York: 2009, 1.
19. *Kuzari* 1:11-12.

rallardan, ahiret inancına varıncaya kadar Yahudi kimliği için önemli sayılabilecek unsurları ortaya koyar. Haham, hakanı ikna eder ve Yahudi şeriatine dair savunmayı da daha sonraki bölümlerde Yahudiliğin felsefî ve kelâmî görüşlerini dile getirirken ortaya koyar.

İkinci bölümde, Yahudiliği kabul etmiş olan hakan ve veziri rüyasında Tanrı'nın rızasına ulaşmak için Varsan dağına gitmeleri gerektiğini görürler. Oraya gittiklerinde mağarada bir grup Yahudi'nin *şabatı* (Kutsal Cumartesi) yaşamak için oraya her hafta geldiklerini görürler. Burada hakan ve vezir sünnet olurlar. Yahudice bir yaşamın olmazsa olmazı olan *şabat* ve Tanrı ile yapılan kutsal sözleşmenin sembolü olarak görülen sünnet gibi iki ritüeli gerçekleştiren hakan ve vezir Yahudi olabilmenin iki önemli şartını da yerine getirmiş oldular. Ülkelerine geri döndüklerinde inançlarını ilk başta gizleme ihtiyacı hissettiler. Halevi, hanın ve vezirinin, inançlarını kendi dar halkalarında yavaş yavaş yaydıktan sonra, hükümranlığı altındaki bölgelerde yaygın bir şekilde Yahudiliğin yaşanmasını sağladıklarını ve hatta bu dini devletin resmi dini haline getirdiklerini Hazar tarihini yazanları kendisine tanık tutarak belirtir.[20]

Yahudiliği kendine ve halkına din olarak seçen hakan, hahamı ise kendine bir üstat olarak benimsedi. Ona kelâmî bazı sorular sormaya başladı. İkinci kitap genel itibariyle kelamın ve din felsefesinin konusunu teşkil edecek Tanrı'nın zat ve sıfatları ile alakalı Tevrat'ta geçen bahisler hakkındadır. Tanrının sıfatlarının tamamının üç kategoride ele alınabileceğini belirten haham, bunların fiil, ilgi ve nehiy olduğunu söyler. Fiil kategorisi altında Tanrı'nın zelil edişi ve zengin edişini, rahim oluşunu, müntakim oluşunu, cömert oluşunu; ilgi kategorisi altında Kutsal, Azim, Aziz gibi isim ve sıfatları; nehyin altında ise Hay, Ehad, Evvel ve Ahir gibi isimleri anar.[21]

Hakan, Tanrı'nın sıfatları ile ilgili sorduğu sorulara cevaplar aldıktan sonra Tanrı ile sözleşmenin muhatabı olan İsrailoğullarının mevcut durumunu ilahi adalet ve merhametle nasıl izah edileceğini hahama sorar. O da bir toprağın iyi ürün verebilmesi için gerekli işlemlerden geçmesi gerektiğini hatırlatarak, hem hakana hem de dindaşı olan okuyuculara gelecek güzel günlerin ümidini aşılamaktadır. Ona göre, İsrailoğulları insanlığın kalbi konumunda olduğundan kalbin iyileşmesi için gerekli olan şey tıpkı bir toprağın belli bir usule göre işlenip bereketlenmesi gibi bu milletin de şeriate göre eylemler ortaya koyması ve karşılaşılan ıstıraplar çekmesi gerekir ki işlenmiş olsun. Onların iyiliği tüm insanlığın iyiliği anlamına gelecektir.

---

20. *Kuzari* 2.1, Ayrıca bkz. Şerif Baştav, *Tarihte Türk Devletleri*, c. 1 s. 169, Ankara, 1987, akt.: İlyas Topsakal, "Hazar Kağanlığı Döneminde İdil Boylarında Sosyal ve Dini Yapı", *Türk Dünyası Araştırmaları*, s. 160 Şubat 2006, ss. 143-150.
21. *Kuzari*, 2.2.4-10.

Bundan sonra vaat edilmiş toprakların İsrailoğulları için önemini anlatır. Tanrı'nın tecelli edebilmesi için bu toprakların seçilmiş olduğu ve Tanrı ile aralarında iletişimin devam etmesi için bu topraklarda yaşamanın gereği üzerinde durur.[22] İsmail ve İshak'ın birbirleriyle olan mücadeleleri ve Tanrı'nın akdini İshak'la gerçekleştirdiğini ve onu gelecek dünyadaki ödüle layık olduğunu, İsmail ve soyunun ise dünya zenginliği ve bolluğu ile kutsandığını söyleyen Halevi, aynı zamanda bir İsrail haritası da ortaya koymaktadır. Ona göre Mısır, Sina çölü, Paran dağları, Kızıl denizden Filistin denizine kadar, Fırat'tan Filistin'e kadar olan bölge vaat edilmiş İsrail topraklardır.[23] Bu haritayı ortaya koyduktan sonra, diasporadaki Yahudiler için Kudüs'ün konumun ne olduğuyla alakalı soruya muhatap olan haham, her Yahudi'nin Kudüs'e dönmek gibi bir arzusunun olacağını çünkü "emr-i ilahi"nin onları orada beklediğini ifade eder.

Bu kitapta ayrıca Yahudilik açısından önemli olan kuralların, onlar ile Tanrı arasındaki ilişkiyi belirleyeceğini Hazar kralına ve okuyucuya anlatılır. Yahudiler tarafından kutsanan Tanrı'nın, ruhsal arınmayı sağlayacağını ifade eden Halevi, Tevrat'ın hikmetlerle dolu bir kitap ve İbranicenin ise diğer tüm dillerin en eskisi ve üstünü olduğunu ifade ettikten sonra kitabı bitirir. Kitabın sonunda söz alan Kuzari'nin dilinden üçüncü kitabın çerçevesini bulmak mümkündür. Kuzari ona Tanrı'ya kul olmanın anlamını sorar. Daha sonra Karailiğe karşı getireceği kanıtlarını dinlemek ister. Rabbani Yahudiliğin temel prensiplerinin neler olduğunu ortaya koymasını arzular.

Kitabın üçüncü bölümünün başında Halevi, Hazar kralının ilk sorusuna cevap verir. Allah'ın kulunu, bu dünyayı seven ve onda uzun yaşamayı arzulayan olarak tanımlar. Çünkü bu dünya sevgisi ve uzun yaşam hem Tanrı tarafından iyilere verilen bir ödül hem de ahiretteki iyilikleri elde etmenin vasıtasıdır. İnsan hayatında iyi işlerin çok oluşu onun ahirette daha büyük nimetlere ulaşmasının da yoludur. Bir kul sadece Hanok veya İlyas peygamberin ulaştığı makama ulaşmışsa bunun aksini ister; onlar Tanrı ile birlikte olan ve sağ iken cennete yükseltilen peygamberler oldukları için bu dünya hayatından ziyade ahireti ve ölümü arzulamaktadırlar.[24] Ancak rasyonel sorgulama ve felsefî metotla hakikate ulaştığını söyleyen filozof, bu dünya hayatından vazgeçmediği gibi öğrencileri ile birlikte bu dünya hayatını yaşamayı da arzulayacaktır. Bir Yahudi'nin arzulayacağı yalnızlık, ne Hanok'un ne de filozof Sokrates'in yalnızlığıdır. Onun arzuladığı yalnızlık, çölde kendisi ile aynı kaderi paylaşan dindaşları ile birlikte nebevi tecrübeyi paylaşmak için geçireceği türden bir izolasyondur. Ancak bugünkü toplum hayatında böyle bir tecrübe söz konusu olmadığı

22. *Kuzari*, 2.13-14.
23. *Kuzari*, 2.14.8-9.
24. *Kuzari*, 3:1.2.

için münzevi bir yaşam sürdürmek, bir Yahudi açısından pek doğru gözükmemektedir. Bugünün kul veya aziz kişisinden beklenen toplumun içinde bir lider gibi sorumluluk alması, toplumunun sıkıntılarını üstlenmesi, kendi bedenine ve nefsine hakim olması, Tevrat'ın ve geleneğin belirlediği ibadetleri yerine getirmesidir.[25] Aslında Halevi'nin kralın sorduğu kul kimdir sorusuna bir lider portresi çizerek cevap vermesi onun sistemi açısından önemlidir. Zira rabbani gelenek, kendi dini için sorumluluk hisseden bir topluluğun tecrübelerini kayıt altına almaları sonucu oluşmuştur.

Üçüncü kitabın omurgasını oluşturan sorulardan bir diğeri Karailik hakkındadır. Hazar kralı Karai Yahudilerinin dinlerini yaşamak noktasında Rabbani gelenek içerisinde olanlardan daha titiz olduğunu ve Tevrat metnini daha iyi anladıklarını gözlemlemesinden ötürü, hahamın onlar hakkında ne bildiğini öğrenmeyi arzular.[26] Bu kısmın daha önce de belirttiğimiz üzere, kitabın ilk yazılan kısmı olma ihtimali yüksektir. Rabbani Yahudiliğinin, Karailiğe karşı savunmasıdır. Diğer iki kitapta anlatılan Yahudi halkının üstünlüğü, vaat edilmiş toprakların Yahudiler için ne anlama geldiği, veya vahyin konumu gibi konularda Yahudiliğin bu iki fırkası arasında aslında hiçbir ihtilaf yoktur. Karailer için sorun olan Tevrat'ın ilk beş kitabını teşkil eden Torah'ın Yahudi dini için durduğu yer ve Rabbani geleneği oluşturan sözlü kanunların Yahudi yaşamı için ne ifade ettiği idi. Halevi için Rabbani literatür olmadan dini hakkıyla anlamak imkansızdır. Yani Torah'ın tam anlaşılması için sözlü gelenekle desteklenmesi gerekmektedir. Halevi, Tevrat'ın hükümlerinin bağlayıcı olabilmesi için iki kriter zikreder; bunlar, emrin doğrudan Tanrı'dan gelmesi ve toplum tarafından istekli bir şekilde kabul edilmesidir.[27] Karailer'in sorun yaşadıkları kısım ise bu ikinci kriter ile ilgilidir. Karailer ise bu ikinci kriteri kabul etmeyerek metnin olduğu gibi anlaşılmasını zora soktuğunu düşündükleri Rabbani geleneği reddederler. Yahudi şeriatinin bu iki fırka arasında nasıl farklılaştığını teferruatlı bir şekilde ortaya koyan Halevi, Karaileri tutarsız olmakla suçlar.

Bir diğer husus ise bu rabbani geleneği oluşturan dinamiklerin kimler ve neler olduğu ile alakalıdır. Bu sistemin ilk halkasını kuşkusuz nübüvvet oluşturmaktadır. Ancak ikinci tapınağın yıkılmasından kırk yıl sonra, on kişilik bir bilgin topluluğu nebilerden devraldıkları geleneği yaşatmak için çalışırlar. Dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise Anan bin Davud'un geleneğin gücünü sorgulamasına ve sarsmasına rağmen bu silsile kesilmeden devam etmiştir. Halevi, bu uzun silsileye kitabında yer verir.[28] Bu silsilede yer alan kişilerin hepsinin gü-

25. *Kuzari*, 3:5.2-21.
26. *Kuzari*, 3:22.2.
27. *Kuzari*, 3:23.3.
28. *Kuzari*, 3:64-67.

venilirlikleri ile ilgili bir uzlaşım söz konusudur. Bu silsilede yer alan isimlerin Tevrat'ı yorumlarken kullandıkları metoda da değinen Halevi, bu metodun aslında bağlantı kurma üzerine bina edildiğini ve rabbilerin manevi vizyonlarının da bu metotta bir işlevi olduğunu söyler. Yahudiler bu metodun ne olduğunu bilmeseler dahi bu silsilede yer alan isimlerin kişisel özellikleri, büyük hikmet sahibi oluşları ve izzetleri, onlara güvenmeyi onun açısından mümkün kılmaktadır. Bundan dolayı sözlü gelenek dini yaşama konusunda en az vahiy kadar önemlidir. Bu bölümün sonunda Sözlü Kanun'un rolü hususunda mutmain olduğunu söyleyen Kuzari, Tanrı'nın isimleri ve Yahudi bilginlerin hikmeti üzerine bilgi almak istediğini ifade eder.[29]

Kitabın dördüncü bölümü Tanrı'nın isimlerinin özellikle de *Elohim* ve Yahudilerce isminin anılmasının on emirle yasaklanmasından dolayı *Tetragramatan* dedikleri dört heceden oluşan *Yahveh* arasındaki farklılıkların vurgulanması ile başlar. İbranicede *Elohim* kelimesinin çoğul bir isim olduğunu ve tek bir ilahtan ziyade ilahi tüm güçleri, doğayı ve insanı anlatmak için kullanıldığını belirtir. Her ruhani güç için *elo'ah* kelimesini kullanan Halevi, *Elohim* kelimesini bir güçler veya sebepler toplamı olarak kabul eder. Filozofun akıl yürütmeyle ulaşacağı Tanrı'nın *elohim* olacağını ve bunun Tanrı'ya cins isim olacağını belirten Halevi, *Yahveh*'nin ise Tanrı'nın doğasını olduğu gibi ortaya koyan yegane isim olduğu ifade eder.[30] Yahudiler, *heh* marife takısını başına getirerek okudukları *HaElohim* isminin ise gerçek manasının saklı olduğunu ve bu isimden kastın *Yahveh* olduğuna inanırlar. *Yahveh*'nin bu güçler içerisinde ibadet etmeye layık olan tek ilah olduğunu ve tanıyıp bildiğimiz biri için kullandığımız Fatih ya da Ahmet dediğimizde kastettiğimiz kişi nasıl belli ve bilinen biriyse Yahudilerce *Yahveh*'nin de öyle bilindiğini söyler. Halevi, bu iki isimden ayrı Tanrı'nın birliği ifade eden *Kedoş* isminin, her şeyi idare eden *Adonai* isminin seçkin Yahudi milleti içerisindeki tecellilerini anlatır.[31]

Kuzari bu açıklamanın ardından sadece fiillerini bildiğimiz ve kavrayamadığımız bir varlığın isminin, yani O'nun hakikatinin nasıl bilineceğini sorduğunda Halevi bunun yalnızca nübüvvet ve ilahi inayetle mümkün olacağını söyler. Ona göre, akli deliller, insanı yanlış yönlendirir ve sapkınlığa götürür. Halevi, bu akli deliller içerisinde en güçlülerinin felsefeye ait olduğu kabul etmesine karşın, filozofların Tanrıları, ne kullarını umursar ne de onların ibadetleri ya da isyanları ile ilgilenir. Filozofların Tanrı hakkında söyledikleri, Tanrı'nın cins olarak tanımlanması anlamına gelir ki, böylesi bir tanım nakıs olacaktır. Halevi ve dindar için Tanrı'nın *Yahveh* olarak tanımlanması bir hadd-i tamdır

29. *Kuzari*, 3:73.3.
30. *Kuzari*, 4:1.4.
31. *Kuzari*, 4:3.

ve bu isim onu doğasını olduğu gibi yansıtır.[32] *Yahveh* dünyada var olan bütün oluş biçimlerinin kaynağıdır ve farklı şekillerde -Rahim, Melik, ateş, bulut, imge, gök kuşağı vizyonu gibi- de tecelli etmesi söz konusudur. Peygamber veya peygamberane bir tecrübe yaşayan birey, bu tecellileri Tanrı *Yahveh* ile iletişimin unsurları olarak görür.[33] *Yahveh* daha önceki kitaplarda da ifade ettiği gibi böyle bir tecrübeyi de kendisine millet olarak seçtiği Yahudilere hasretmiştir. Devrin bilim anlayışını esas alarak melekler ve göksel varlıklar ile ilgili Tevrat'da yer alan ve ondan çıkarılan hikmeti ortaya koyan hahama Hazar kralı bu işle neden uğraştıklarını; yaratılış kitabında Tanrı'nın kendi yaratmasının nasıl olduğunu anlattığını hatırlatır. Bunun üzerine haham, bu uğraşın boş bir iş olmadığını, kendisine peygamberlik gelmeden evvel İbrahim'in mantıki delillere başvurduğunu, ancak vahiyden sonra bunları terk ettiğini; Hazar kralının ise doğru bir tavır içerinde olduğunu kendisine söyler. Tevrat ile birlikte Yahudi toplumuna verilmiş hikmet kitabının kaybolmuş olmasına karşın rabbiler bu hikmet kitabının hatırladıkları kadarını sonraki nesillere aktarmaya gayret etmişlerdir.[34]

Kitabın beşinci bölümünde ise Kuzari, mütekellimlerin ve Aristotelesçi filozofların fikirlerine karşı kendi inancını en az haham kadar başarılı bir şekilde savunmak arzusuyla onların kanıtlarının neler olduğunu öğrenmek ister. Haham, Aristotelesçi felsefenin temel kavramları olan madde-form, anasır-ı erbaa, doğa, ruh, ruhani akıl ve ilahi hikmet gibi kavramları açıklar. Halevi'nin felsefeye yönelttiği eleştirilerin başında felsefenin evrenin kökenine dair yapmış olduğu açıklama yer almaktadır. Bu konuyla alakalı gerek kelamcıların akıl yoluyla getirdiği açıklamalar gerekse neo-platoncu bir çizgide sudûr teorisi ile açıklanan vacib'ul vücudun basitliği ve yaratıcı oluşu Halevi'yi tatmin etmemektedir. Ona göre, sudûrun ay aleminde durması gibi, her aklın sadece kendini düşünüp kendinden önceki akılları düşünmemesi izaha muhtaçtır. Bu konuyla ilintili olarak filozofların, faal akılla ittisale geçecek ve ölümsüzlüğü kazanacak tek topluluk olmasına dair iddiaları da onun eleştirdiği bir diğer husustur.

Metafizik meseleler söz konusu olduğunda vahiy ve geleneğin yegane açıklayıcı kriter olduğunu düşünen Halevi, fiziki alemin işleyişi konusunda filozofların açıklamalarını kabul eder. Dünyada var olan her varlık madde ve formdan ibarettir ve anasır-ı erbaayı kendi bünyesinde barındırır.

Halevi, bu kitapta ruhun durumu hakkında da bahisler açar. Ruhun varlığını kabul den Halevi, onu filozofların yaptığı gibi üç güce ayırmaktadır. Bun-

32. *Kuzari*, 4:3.2-3.
33. *Kuzari*, 4:3.6.
34. *Kuzari*, 4.29.

lar, nebati ruh, hayvani ruh ve insani ruhtur. İnsanın formu olarak kabul edilebilecek olan ise üçüncü ruhtur ve bu insanın konuşma gücüdür ki bunun sayesinde insan ilahi vahye muhatap olur ve hikmeti anlayabilir. Halevi'ye göre ruh melekler gibi bir varlığa sahiptir ve insan vücudunda maddi olarak bir yer kaplamamasına rağmen vücudu yönetir. İnsanın kalbi layık olduğu yerdir; insan onun sayesinde ilahi olanla iletişime geçebilir ve ölümsüz olur.

Kitabın sonunda Halevi, özgür bir şekilde diasporada yaşamaktansa zelil bir şekilde kutsal topraklarda yaşama arzusunu dile getirir ve ister sarayda bir kral ister ise hayatta tüm huzuru kaçmış biri her Yahudi'nin gönlünde kutsal topraklara yolculuk ateşinin sönen fitilini tekrardan yakar.

AHİRET DÜŞÜNCESİ

Tevrat'ın ölüm ve sonrası ile alakalı suskunluğuna veya bu hususların ele alındığı metnin muğlak oluşuna karşın[35], Rabbani geleneğin bu mesele ilgili nasıl bir tavır geliştirdiğini görmek açısından Kuzari önemli bir metindir. Diğer dinler tarafından Yahudiliğe yöneltilen eleştirilerden biri olan bu hususu Hazar kralı da hahama sorar Tevrat'ın ahiret ve sonraki yaşamdaki ödül ve ceza ile alakalı açık ifadeler içermediğini kabul eden haham, Yahudi geleneğinin diğer dinlerden daha zengin ifadelere sahip olduğunu belirtir.[36] Halevi'ye göre, gelenek de şeriatı tayin gücüne en az vahiy kadar sahiptir. Halevi ahiretle ilgili metinde yer alan boşluğu gelenekle doldurmaya çalışır. Bunu yaparken de temel dayanaklarının başında Yahudi seçilmişlik inancı gelir.

Yahudilerin *şekina* dedikleri, -Halevi'nin dilinde ise "emr-i ilahi"dir-Tanrı'nın varlığının sürekli yanlarında oluşu şeklinde dilimize çevrilecek olan ifade esasında onların Tanrı'yla kurdukları ilişkiyi anlatmaktadır. Halevi'nin iddiasına göre Yahudilik, diğer dinlerden farklı olarak hem nübüvveti yaşayan, hem de nübüvvete yakın bir tecrübeyi inananlarına yaşatabilecek bir din olmasından dolayı, sadece ölüm ötesinde değil bu dünyada da mutluluk vaat eder. Bunun kanıtı ise Sina dağında tüm İsrail oğullarının Hz. Musa ile birlikte inkarı mümkün olmayan bir mucizeyi tecrübe etmeleridir. Peygamber ile etkileşim içerisinde olmak, insana hem bu dünyada vahyin bir türü olarak kabul edilebilecek mucizeleri onunla yaşamak ayrıcalığını verir, hem de ahiretteki ödülün bir delili olarak kabul edilir. İlahi olanla nebi vasıtasıyla kurulan irtibat insanın derecesini göstermesi yanısıra insanın öteki dünya için yaratılmış olduğunu da gösterir. Nebi vasıtasıyla elde edilen bilgi ve hikmet eğer doğru yerde ve

35. *Kuzari,* 3:21.
36. *Kuzari,* 1:104, 1:109.8.

zamanda kullanılırsa -dünya açısından bu doğru yer Kudüs, doğru zaman ise Şabat'tır- o kişinin ruhunu öldükten sonra da koruyacaktır.[37]

Tanrı seçilmiş bu millet ile çok özel bir ilişki tarzı geliştirmiştir. Tanrı, Yahudi kutsal kitabına göre İbranilerle "Şayet siz bunları şunları yaparsanız sizi cennete koyarım." tarzı bir ilişkiye girmiyor. Onun yerine onlara dediği "Siz bana millet olacaksınız ben ise size Rab ve ben sizi güdeceğim. Bazınız benim huzuruma çıkarılacaksınız; bazınız ise cennete (göğe) yükseltileceksiniz."[38]

Bu ilişkide sadece milletin seçilmişliği değil bunun yanı sıra Tanrı'nın varlığının tecelli ettiği mekanın seçilmişliği de ön planda tutulur. Halevi, seçilmiş bu milletin, seçilmiş mekanda Tanrı'ya ve meleklere yakın olma isteğinin hep diri tutulması ile adeta Tanrı ile birlikte yaşamış olduklarını ima eder.[39] Bundan dolayı da Tevrat'ta ölümden sonraki hayata olan inanç, oradaki ödül ve ceza diğer dinlerin metinlerindeki gibi fazlaca vurgulanmaz.

Tanrı seçtiği bu milleti eğer yapılan sözleşmeye -Tevrat'ın hikmetini ve kanunlarına- tabi olmazlarsa onlara göndereceği veba, kıtlık gibi sıkıntılarla cezalandıracaktır. Gelebilecek böylesi sıkıntılar, bu milletin Tanrı'nın adaletini sorgulamasına sebep olmayacak aksine işledikleri günahların bir kefareti olacaktır. Bu sıkıntılarla tıpkı borcunu ödemiş bir borçlunun rahatlaması gibi rahatlayacaklardır ve 'olanda da benim için hayır vardır' diyeceklerdir. Bu sıkıntılara ahiretteki ödül için katlanılması gerektiğini dile getiren Halevi, şeytani vesvesenin insanlara bu çürümüş kemiklerden yeniden hayat çıkacak mı sorusunu sordurma ihtimaline de cevap vermek için geleneğe başvurur. Yahudi halkının içinde bulunduğu yüzyıldaki durumuna işaret ederek milletlerinin yok olup gitmeyeceğini ve Mesih'in çağında, gelecek dünyada tekrardan dirileceklerinin güvencesini *Yeşaya* kitabına atıfta bulunarak dile getirir.[40]

Diğer dinlerin mensuplarının Tanrı ve insan arasındaki ilişkisinin nasıl olduğunu dair bilgileri, atalarının anlattığı Yahudi dindarların dini tecrübesinden ibarettir. Oysa Yahudi'nin Tanrı ile kurduğu bağ ciddi bir tanışıklığa dayanmak-

---

37. *Kuzari*, 1:104.3.
38. Çıkış, 19:6; *Kuzari*, 1:109.1.
39. *Kuzari*, 1:109.5.
40. 3.11.25; Yeşaya, 41:14-15.
    Ey Yakup soyu, toprak kurdu,
    Ey İsrail halkı, korkma!
    Sana yardım edeceğim" diyor RAB,
    Seni kurtaran İsrail'in Kutsalı.
    İşte, seni dişli, keskin, yepyeni bir harman düveni yaptım.
    Harman edip ufalayacaksın dağları,
    Tepeleri samana çevireceksin.

tadır; bundan dolayı da ölümden sonra da Tanrı bu soyun insanlarını tanıyacak ve onlara ona göre muamele edecektir. Halevi bunu bir analoji ile anlatır. Bu analojiye göre, bir akraba topluluğu çölde kaybolmuştur. Onlardan biri Hindistan'a giden bir yol bulur. Hindistan'a varınca kral tarafından çok iyi karşılanır. Çünkü bu grubun babası, kralın çok samimi ve eski bir dostudur. Kral bu adama çeşitli iltifatlarda bulunarak, hediyeler vererek onu güzelce giyindirip süsleyerek çöldeki ailesinin yanına geri gönderir. Kral ile bu adam bir antlaşma imzalar ve kral bunların yanına bir temsilciler verir. Kralın yanına verdiği temsilcilerle birlikte döndüğü halkı tarafından sevinçle karşılanır. Daha sonra bu halk Hindistan'a bu elçilerin denetimde gönül rahatlığıyla gider gelir. Çünkü söz konusu elçiler onlara doğru yolu gösterir. Diğer insanlar da kralın yanına ona saygılarını ifade ettikleri sürece ve onun elçilerini onurlandırdıkları müddetçe gidip gelirler ve Hindistan'ın yolunu öğrenirler.

Bu kıssada kral, Tanrı'yı, Hindistan'ın yolunu ilk bulan ise Hz Musa'yı, getirdiği hediye ise on emiri temsil eder. Tanrı'nın gönderdiği elçiler ise "emr-i ilahi" ve melekleridir. Hz Musa'nın üzerinde kıyafetler ise onun nübüvvet sorumluluğunu sembolize eder.[41] Hz Musa ve diğer Yahudi peygamberleri defaatle bu tecrübeyi yaşadı. Ayrıca o devirdeki tüm Yahudiler de Sina dağında Tanrı'nın dağa tecelli edişini de gördü. Yahudi halkı bu tecrübeyi kendisi yaşadığı için diğer milletlerden bu dünyada da, öteki dünyada da Tanrı'ya daha yakın olacaktır ki bu nihai ödül olarak onları mutlu etmeye yetecektir. Bu tecrübeyi yaşayan millet kuşkusuz ölümden sonraki ödülün hasretiyle yaşayacaktır. Ancak böylesi tecrübeyi yaşamayan diğer din mensupları Tanrı'nın kendileriyle bulunuşunu tecrübe eden bu seçilmiş topluluğun elde ettiği gibi bir ödülü de elde edemeyeceklerdir.[42]

Filozofun ahiretteki durumu da onun Tanrı ile kurduğu ilişkinin esasında amelden ziyade aklın tatminine dönük olmasından dolayı farklı olmayacaktır. Filozof, kıyas ile ancak, evreni kontrolünde tutan tüm güçler toplamı; İbranilerin *Elohim* dedikleri zat olmayan Tanrı düşüncesine ulaşabilir. Varlığı ispatlanan bu Tanrı Bir ve sonsuz olandır. Ancak Tanrı'nın insanla kurduğu ilişkinin nasıl olacağı ve sıfatları hakkında filozof doğru bilgiye ulaşamaz. Filozofun varlığına akıl yürütmeyle ulaştığı Tanrı, Yahudilerle özel bir ilişki kuran ve kutsal sözleşmenin tarafı olarak onları seçen Tanrı *Yahveh* değildir. Buradan yola çıkan Halevi, "İbrahim'in Tanrı'sı, Aristoteles'in Tanrı'sı ile aynı değildir." der.[43] Tanrı ile dünyada kurulacak yakınlık ve onun hoşnutluğunun kazanılması hu-

41. *Kuzari*, 3:21.
42. Adem Irmak, "Death and its Beyond in Early Judaism and Mediavel Jewish Philosophy", University of Denver, 2011, s. 39.
43. *Kuzari*, 4.16.

susunda dindarın izlediği yol, filozofun izlediğinden farklı olduğundan ölümden sonra onların konumları da farklı olacaktır.

Bu dünyada Tanrı'nın varlığını yakından hisseden bir Yahudi'nin öteki dünyadaki ödülü istemede aceleci olmaması anlaşılabilecek bir tavırdır. Metindeki vurgunun öte dünyadan ziyade daha çok bu dünya ile alakalı olması da bu şekilde tevil edilebilir. Halevi de nebevî -ya da ona benzeyen- bir dini tecrübeden dolayı duyacağı manevi zevki bir şiirinde şöyle dile getirir;[44]

Hayatın kaynağına, hakikatedir sa'yim
Boş bir hayata eşlik eden aceleciliğim
Efendi'min cemalini görmektir tüm emelim
Ne başka bir şeyden korkarım
Ne de başka bir şeye taparım,
Rüyamda dahi görebilsem O'nu.
Ölsem bile umurumda olmaz; uyurum rahat
Gönül gözüyle cemalini görsem
Asla çevrilmez başka yöne bakışım

Görüldüğü üzere gerek bu şiirinde gerekse bu kitapta Halevi nebevî tecrübeyi ön plana çıkarmaktadır. Yaşadıkları dini tecrübenin hazzını bu dünyada ve bu zamanda hissettikleri için bu dünya hayatına ve zamanına erişmiş seçilmiş millet, Tanrı'yla ilişkisini bu düzlemde yürütmek isteyecektir. Zira Halevi ve Rabbani gelenek içerisinde olan Yahudiler, evrenin doğanın yasalarına göre işlediğini düşünmelerine karşın kendilerinin durumunun özel ve farklı olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre, "emr-i ilahi", onlarla birlikte olacak, onların topraklarını hep bereketli ve mümbit kılacak, onlar az sayıda bir topluluk olsalar bile çok kalabalık toplulukları yenebilecekler. Yani Yahudi topluluğu, bir anlamda mucizevi bir şekilde ilahi koruma altında olacak; Tanrı tabiat kanunlarını bile, onlar için belli bir süreliğine de olsa askıya alacaktır.[45]

Yahudiliğin ahiret inancını şekillendiren temel prensip, Yehuda Halevi özelinde söyleyecek olursak, Yahudi halkının seçilmişliğidir. Bu halkı seçen Tanrı onlar için kutsal zamanı ve mekanı da belirlemiştir. Halevi'nin de içerisinde yer aldığı Rabbani gelenek açısından dinin hakkıyla yaşanması için gerekli olan şeylerin başında Tevrat ve Talmudik gelenek gelir. Kutsal Kitap önemli olayları kayıt altına alırken şeriatin nasıl yaşanacağına dair bilgileri ise rabbilerin yaz-

---

44. Raymand P. Scheindlin, *The Gazelle: Medieaval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul*, New York: The Jewish Publication Society, 1991, s. 199; Şiirin tercümesi bana aittir.

45. *Kuzari*, 1:109.2.

dıkları literatür belirlemektedir. Bundan dolayı bu gelenek, Talmud'u göz ardı edemez. Ona göre, öteki dünya hayatı ile alakalı olarak diğer dinlerin kutsal metinlerinin teferruatlı bir şekilde bahisler açmasına karşılık, Tevrat'ta bu konunun muğlak oluşu; Yahudilik açısından bir eksiklik oluşturmaz. Aksine Rabbani gelenek düşünüldüğünde Yahudilik ahiret ve ölüm sonrası hayat ile ilgili olarak diğer dinlerden daha fazlasını söyler. Hatta Halevi'ye göre diğer dinler *adn cenneti* ve *cehennem* gibi isimlendirmeleri bile Yahudi dilinden ve dininden alarak kullanırlar.[46] Halevi, kitabını yazma amacına uygun bir şekilde ahiretle alakalı düşüncelerinde de Yahudiliği merkeze alır bir tavır benimsemiştir.

SONUÇ

On ikinci yüzyılda hem Yahudi düşüncesi hem de İslam düşüncesi açısından önemli bir düşünür olan Halevi, hem şair kişiliği ile hem de filozof/mütekellim olması yönüyle Batı'da yapılan bir çok çalışmaya konu olmuştur. Ülkemizde aynı ilgiyi görmediğini düşündüğümüz bu düşünce adamını ve onun düşünce sistemini ortaya koymak arzusunda olduk. Çalışmamız esnasında gördük ki, Hazar Kitabı ve yazarı hakkında Türk akademyasında yalnızca bir tane yüksek lisans tezi yapılmış, Yahudi düşüncesine ile ilgili Diyanet Ansiklopedisi'nin maddelerinde kendisine kısa atıflar yapılmış ve dolayısıyla bu isim ihmal edilmiştir. İslam düşüncesinin Batıya taşınmasında önemli rol oynayan isimlerden biri olan Halevi, esasında önemli felsefi yaklaşımlardan, epistemik septisizm ya da fideist tavrın da önemli temsilcilerindendir.

Özetini vermeye çalıştığımız *Kitab el Hucce vel Delil fi Nasr el Din el Zelil* adlı çalışmasında gördüğümüz üzere akıl ve vahiy/gelenek karşıtlığında Halevi, dini tecrübeyi temele alan vahiyden yana bir tavır takınmıştır. Bu dini tecrübede ön plana çıkarılan şey kuşkusuz Yahudi halkının, toprağının ve zamanının seçilmişliğidir. Bu seçilmişlik inancı, onu, dinini ve içerisinde bulunduğu geleneği dönemin güçlü düşmanlarına karşı savunması noktasında cesaretlendirmiştir. Halevi, felsefeyi, Hristiyanlığı, İslam'ı ve içeriden Karailiğe karşı kendi geleneğini savunduğu kitabını, kendisini ve devletini Müslüman Emevilere ve Hristiyan Roma İmparatorluğuna karşı savunan ve bunda uzun süre başarılı olan Hazar kralı ile bir özdeşlik kurarak yazar. Kralın, rüyasının te'vili ile başladığı yolculuğu, güçlü bir imana ve şeriate sahip olarak sonlanmış. Kral bununla da kalmayıp bu dinin iyi bir savunucusu olmak için kendisine gerekli olabilecek tüm bilgileri edindikten sonra diyalektik metodu da öğrenmek istemiştir.

---

46. *Kuzari*, 1:115.7.

Halevi, karşılaştığı tüm sorunları geleneğe başvurarak ve Yahudi ırkının üstünlüğünü ön plana çıkararak çözmeye çalışmıştır. Ona göre sözlü kanunlar en az yazılıları kadar bağlayıcıdır; çünkü onlar kayıp hikmetin sonradan yazıya geçirilmiş halidir. Torah kadar Talmud; onun kadar Mişnah ve bir o kadar da Megara dini yaşamak için önemlidir.

Yahudi akidesinin nasıl şekillendiğinin örneklerinden biri ahiret inancıdır. Ahirete iman, bir anlamda Tanrı'nın varlığını kabul ve nübüvveti tasdik etmektir. Eski Ahit'e baktığımızda ahiret ve ölüm sonrası yaşam ile ilgili kısık bir sesten öte bir şey duymazken Halevi, Rabbani gelenek içerisindeki Tevrat dışındaki diğer yazından da yardım alarak bu meselenin üstesinden gelmeye gayret etmiştir. İsrail halkı, Tanrı tarafından kendisine millet olarak seçilmiş ve nübüvveti yaşayan halk olmasından dolayı, hem bu dünyada hem *Olam-Haba*'da -öte dünyada- mutluluğa layık olacaktır

Sonuç olarak, kendi devrinde hor görülmüş olan bir dinin savunusunu başarılı bir şekilde ve Yahudi geleneği içerisinde kalarak yapan Halevi, kendisinden sonra gelecek neslin inşasında önemli rol oynamış bir isimdir. Yazdığı gerek kitap, gerekse şiirleri ile önemli bir düşünür olarak özellikle Ortodoks Yahudiler arasında çokça okunmakta ve geleneğin iyi bir yorumcusu olarak kabul edilmektedir.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer M., "İslam Felsefesine Giriş", *İslam Felsefesi Tarihi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları: Ankara, 2012.

Baştav, Şerif, *Tarihte Türk Devletleri*, c. 1 s. 169, Ankara, 1987.

Berger, Michael S., "Toward a New Understanding Judah Halevi's "Kuzari", *The Journal of Religion* vol. 72. No. 2, April 1992.

Brook, Kevin A., "A Brief History of the Khazars", The Kuzari, Defense of the Despised Faith, Translated and Annotated by Rabbi N. Daniel Korobkin, The Torah Classics Library, Feldheim Publishers, Jerussalem, New York: 2009.

Irmak, Adem, *Death and its Beyond in Early Judaism and Mediavel Jewish Philosophy,* Denver, UMI Dissertation Publishing, 2011.

Kogan, Barry S., "Yehuda halevi", *Encyclopedia of Religion*, second edition, ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, U.S.A. 2005.

Korobkin, N. Daniel, "The Chisdai Letters, Appendix E", *Defense of the Despised Faith*, translated and Annotated by Rabbi N. Daniel Korobkin, The Torah Classics Library, Feldheim Publishers, Jerussalem, New York: 2009, pp.635-671.

Oğuz, O. Emine, "Yehuda Halevi ve Kitabul Huzari'si" (Basılmamış Yüksek Lisans tezi)., Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, Haziran 2009.

Rabbi, Yehuda Halevi, *the Kuzari, In Defense of the Despised Faith*, translated and Annotated by Rabbi N. Daniel Korobkin, The Torah Classics Library, Feldheim Publishers, Jerussalem, New York: 2009.

Reguer, Sara, "Judaism in Muslim World" *The Blacwell Companion to Judaism*, Ed. Jacob Nesneur, Alan J. Avery-Peck, Blackwell Publishing, Malden, MA, 2003.

Scheindlin, Raymand P., *The Gazelle: Medieaval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul*, New York, The Jewish Publication Society, 1991.

Topsakal, İlyas, "Hazar Kağanlığı Döneminde İdil Boylarında Sosyal ve Dini Yapı", *Türk Dünyası Araştırmaları*, s. 160 Şubat 2006.

Shear, Adam, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167–1900*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, 2008.

Kogan, Barry S., "Al Ghazali and Halevi on Philosophy and Philosophers", *Mediaval Philosophy and Classical Tradition: In Islam, Judaism and Christianity*, ed. John Ingils, Taylor & Francis, 2002.

Karlığa, Bekir, "Gazali" maddesi, *DİA*, Cilt: 13, 1996.

Dover, Cedric, "Racial Philosophy of Judah", Halevi, *Phylon*, Clark Atlanta University, vol.13, No.4, 1952.

Yıldız, Şevket, "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 1, 2009 s. 509-528.

Kogan, Barry, "Judah Halevi," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/halevi/>.

http://thegreatthinkers.org/halevi/introduction/ Erişim Tarihi: 3.4.2015.

İBN BACCE

Burhan Köroğlu*

Endülüs, İslam medeniyetinin klasik dönemde batıda ulaştığı en son nokta olarak özelde İslam medeniyeti tarihinde ve genelde dünya medeniyet tarihinde çok önemli bir rol oynamıştır. Bu rolü dolayısıyla da İslam medeniyeti tarihçilerinin özel ilgisine mazhar olmuştur. Bu ilgi sadece Endülüs'ün coğrafî konumundan ötürü olmayıp, İslam bilim, düşünce ve siyasî tarihinde ifa ettiği fonksiyondan da kaynaklanmaktadır. Müslüman ordularının Târık b. Ziyâd komutasında Endülüs'ü 711 tarihinde fethetmelerinin sonrasındaki üç yıl içinde bütün İber Yarımadası'nın ele geçirilmesi ile Endülüs Emevî Emirliği kurulmuştur. Özellikle Endülüs Emevi Emîri II. el-Hakem'in (slt. 961-967) bilimlere olan özel ilgisi ile gelişen bilim ve felsefe faaliyeti, daha sonraki dönemde biraz yavaşlasa da II. Hakem'in bilim ve felsefe eserlerini Endülüs'e taşıma çabalarıyla asıl meyvelerini on birinci yüzyılda vermeye başlamıştır. Bu dönemde Mesleme b. Ahmed el-Mecritî (ö. 398/1007) ve İbn Hazın ez-Zâhirî gibi pek çok âlim ve tabip Endülüs'te boy göstermiştir.[1]

İbn Bacce bu verimli dönemin bilim ve özellikle de felsefe açısından ilk ve en verimli filozofu olarak ön plana çıkmıştır. Döneminin şahitleri ve günümüz İslam felsefesi tarihçilerinin ittifakla Endülüs'ün ilk yetkin filozofu olarak ka-

---

* Yrd. Doç. Dr., Bahçeşehir Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

1. Makkarî Et-Telemsani, ***Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüs***, thk, İhsan Abbas, Beyrut, 1968, VI, 309 vd.; Sâ'id el-Endelüsî, ***Tabakâtü'l-ümem***, s. 162 vd.

bul ettikleri İbn Bâcce, o dönemde Murabıtlar Devleti'nin yönetiminde bulunan Endülüs'ün kuzeyindeki Sarakusta şehrinde tahminen 470/1077 tarihinde dünyaya geldi. İsmi kaynaklarda İbnü's-Sâiğ olarak da geçen İbn Bâcce, Latin kaynaklarında Avempace olarak anılmaktadır.

İbn Bâcce'nin öğrencisi ve yakın arkadaşı olan İbnü'l-İmâm onun eserlerine yazdığı ekte, İbn Bâcce'nin Endülüs'te kendi dönemine kadar gelen bilim ve felsefe geleneğinden ilmî mahareti ve felsefî konulardaki derin vukufiyeti ile temayüz ettiğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde İbn Tufeyl de *Hayy b. Yakzân* risalesinin baş kısmında Endülüs'te felsefenin seyrini açıklarken Endülüs'te kendi dönemine kadar olan ilmî gelişmeleri ana hatlarıyla üç döneme ayırmaktadır: (i) Matematik bilimlerin tümüne tekâbül eden te'âlîm ilimleri merhalesi; (ii) mantık ilmi merhalesi ve (iii) felsefe (metafizik) merhalesi. İbn Tufeyl bu sürecin zirvesini İbn Bâcce'nin oluşturduğunu vurgulamaktadır.[2]

İbn Tufeyl'in bahsettiği Endülüs'teki üçlü gelişim süreci Mustansır-Billâh'ın oğlu II. Hakem'in ilmî faaliyete verdiği önemli destekler sonucunda başlamıştır. Bu dönemde İslam dünyasının doğusundan mantık eserleri de dâhil olmak üzere çok sayıda ilmî ve edebî eser büyük meblağlar ödenerek getirtilmiş ve Kurtuba şehri muazzam saray kütüphanesiyle çok önemli bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Üçüncü merhale olarak adlandırılabilecek olan dönemde ise Endülüs'te merkezî Emevî otoritesinin zayıflaması sonucu ortaya çıkan küçük krallıklar (*tavâifu'l-mülûk*) döneminde Kurtuba'dan çeşitli sebeplerle ülkeye yayılan bilim adamları ve ilmî kitaplar sayesinde hicrî 400 yılı sonrasında Endülüs'ün ilim ve kültür hayatı büyük bir canlılığa sahne olmuştur. Bu dönemde Mesleme b. Ahmed el-Mecritî'nindoğuya giderek *İhvân-ı Safâ* risalelerini Endülüs'e getirdiği rivayet edilmektedir. Belki bu dönemin en dikkat çekici şahsiyeti olarak özellikle mantık alanındaki katkıları açısından İbn Hazm zikredilmelidir.[3]

Murâbıtlar Devleti'nin Hıristiyanları hezimete uğrattığı Zelâka muharebesinin akabinde (479/1086) Endülüs'ün hâkimiyetini ele geçirmesiyle yeni bir döneme girilmiş, bu dönemde de birçok edip ve âlim yetişmiştir. Murâbıtlar daha çok dinî ilimleri gözetmiş, buna karşılık felsefeye ve fukahâ tarafından hoş görülmeyen astroloji ve astronomi gibi ilimlere fazla destek vermemiş, hatta zaman zaman kovuşturmaya tâbi tutmuşlardır. Buna rağmen gerek Endülüs'teki felsefe ve bilim geleneğinin sağlamlığı, gerekse İbn Bâcce'nin zihnî kalitesi

2. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, s. 20.
3. İbn Hazm'ın et-Takrîb li-hudûdi'l-mantık isimli eserinde mantık sahasında Aristoteles mantığının bazı temel esaslarına ciddi itirazlar yöneltmiş olması mantığın Endülüs'te ne oranda tedavülde olduğunun bir göstergesidir Sa'îd el-Endelüsî, *Tabakâtu'l-ümem*, s. 117-118; Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", s. 47.

onun İslam düşünce tarihinin en önemli düşünce ekollerinden birisinin öncüsü olmasını sağlamış, böylece İbn Tufeyl'in sözünü ettiği üçüncü merhale olan "felsefe" (metafizik) merhalesi başlamıştır.

Filozofun hayatını onun felsefi görüşlerini etkilediği ölçüde ele almakta fayda vardır. Bu yüzden hayatıyla ilgili bazı detaylara kısaca bakmak istiyoruz.

HAYATI VE ESERLERİ

İbn Bâcce ilk gençlik yıllarını Sarakusta emirliğinde çeşitli ilimlerde öğrenim görerek ve Murâbıtların emirliği ele geçirmesi öncesinde kısa bir süreyi Sarakusta Emîri İbn Tilfilvît'e vezirlik yaparak geçirdi. İbn Tifilvît'in ölümü (509/1117) üzerine İşbiliye'ye göç edip orada tıp tahsil etti. Daha sonra Gırnata'ya gitmek üzere yola koyulduğunda Şâtıba emiri tarafından tutuklanıp muhtemelen zındıklık töhmetiyle hapsedildi, ancak İbn Rüşd'ün babası (veya dedesinin) tavassutuyla serbest bırakılabildi.[4] Bu olayın ardından İbn Bâcce Fas'a geçip Murâbıt sarayında ölümüne kadar geçen yirmi yıl süresinde Ebû Bekr Yahyâ b Taşfîn'in vezirliğini yaptı.[5] Bu dönemde bir taraftan Murâbıtlar Devleti'nin çöküş sürecine girdiği problemli yıllarda aktif siyasetle uğraşırken, diğer taraftan da içinde *Tedbîru'l-mütevahhid* adlı risalesinin de bulunduğu önemli eserlerini telif etti. Bazı kaynakların bildirdiğine göre 533/1138 senesinde, aralarında şiddetli düşmanlık bulunan meşhur tıp âlimi Ebu'l-Ulâ İbn Zuhr tarafından zehirlettirilerek öldürüldü ve Fas'ın Fez kentinde defnedildi. İbn Tufeyl'in ifadesiyle İbn Bâcce'nin Endülüs'te bilimler, mantık ve felsefe sahasında kendinden öncekilerin hepsini aşıp, çok daha sağlam ve doğru bir düşünce çizgisine ulaşmakla beraber, dünya işleriyle, başka bir ifadeyle siyasetle uğraşması onun ilim hazinelerini tam olarak ortaya çıkaramadan bu dünyadan göçmesine yol açmıştır.[6]

İbn Bâcce döneminin geleneğine uygun olarak tabiat felsefesinden tıbba, metafizikten siyaset düşüncesine birçok alanda, hem şerh ve ta'likât şeklinde hem de orijinal felsefî eser tarzında çok sayıda çalışmaya imza atmıştır. Zor anlaşılır ve kapalı bir üsluba sahip olan İbn Bâcce, bazı eserlerini tamamlama fırsatı bulamamış olsa da mantık, tabiat felsefesi, tıp ve siyaset düşüncesi ile ilgili görüşleriyle hemen kendi döneminde İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflar hem de İbn Meymun gibi Yahudi filozoflar üzerinde etki uyan-

4. Bu bilgiyi Renan Afrikalı Leon aktarıyor; bkz. Ömer Ferruh, *İbn Bacce ve'l- felsefetü'l- Magribiyye*, s. 24.
5. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, s. 265.
6. Ibn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 21.

dırmış, daha sonrasında ise İbranice ve Latince tercümeleri aracılığı ile Avrupa düşüncesine etki etmiştir.

İbn Bâcce, fizik (Aristoteles'in Arapçaya *es-Semâ'u't-tabî'î* olarak çevrilen *Fizika*'sına yaptığı şerh ve kendi yazdığı fizik eserleri), tıp (çeşitli tıp risaleleri), botanik, astronomi, zooloji, mantık (orijinal mantık eserleri ile Aristoteles ve Fârâbî'nin eserlerine yapılmış şerhler) ve metafizik alanlarında pek çok eser kaleme almıştır. Ancak *Kitâbu tedbîri'l-mütevahhid* isimli toplum ve siyaset felsefesine dair eseri ile psikoloji ve epistemoloji problemlerini ele aldığı *Kitâbu'n-nefs*, *Risâle fî ittisâli'l-akl bi'l-insân* ve *Risâletü'l-vedâ"*ı, onun düşünce dünyasını tespit etme noktasında en çok başvurulan çalışmalarıdır.

FELSEFÎ DÜŞÜNCESİ

İbn Bâcce, Aristotelesçi Meşşâî geleneğin takipçisi olarak başta mantık, fizik ve metafizik olmak üzere felsefenin pek çok alanıyla yakından ilgilenmiştir. Onun ayırt edici vasıflarından biri, Murâbıtlar Devleti'nde uzun süre vezirlik yapması sebebiyle devletin çöküş sebeplerini ve buna bağlı toplumsal ve siyasal bozuklukları daha dikkatli ve yakından tahlil etme imkânı bulmuş olması ve bunu da ahlak ve siyaset felsefesine dair eserlerine nisbeten yansıtmış olmasıdır. İbn Bâcce, insan mutluluğunu nihaî hedef olarak gören Aristotelesçi yaklaşımı benimsese de bu meseleye diğer filozoflardan farklı ve daha gerçekçi bir yaklaşım getirmiş ve insanın mutluluğunun ancak toplum içinde ve ideal devlette sağlanabileceği şeklindeki Eflatun-Aristoteles kaynaklı klasik İslâm siyaset düşüncesi paradigmasına, bu kabulü külliyen reddetmeksizin, alternatif bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu felsefî hedefin ancak insanın bilgi seviyesi ve dolayısıyla ahlakî olgunluğuna bağlı olduğu ana fikrini takip eden İbn Bâcce, insanın tabiatla ilgili bilgisinden başlayan bu sürecin ahlakî ve metafizik yetkinlik ile taçlanması gerektiğini ileri sürmektedir ki, eserlerini de bu hedef çerçevesinde telif ettiği anlaşılmaktadır.

Psikoloji ve Bilgi Teorisi: İbn Bâcce'nin felsefenin birçok alanında eser vermesine rağmen insan ve toplum konularına özel önem verdiğini yukarıda vurgulamıştık. Onun psikolojiye ilişkin görüşlerini birçok kitabında ortaya koyduğundan bahsedebiliriz. Bununla birlikte özellikle *Kitabu'n-nefs* adıyla bir psikoloji eseri yazmış olması konuya verdiği önemi ortaya koymaktadır. İbn Bâcce her ne kadar bu kitabı tamamlayamamış olsa da (elimizde tek bir nüshasının bulunması da ayrı bir talihsizliktir), mevcut haliyle bu eserde nefsle ilgili pek çok konuyu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı söylenebilir. O, bu meseleleri ele alırken Aristoteles sistemine oldukça yakın bir bakış açısına sahiptir ve yine Aristoteles gibi psikolojisini fizik temelinde inşa etmektedir.

İbn Bâcce'ye göre psikoloji bütün ilimler arasında özel bir öneme sahiptir ve metafizik dışta tutulacak olursa en önemli ilim olduğu bile söylenebilir.[7] Bir anlamda bütün bilimler psikolojiye dayanmak zorundadır, çünkü nefsin bilgisine sahip olmadan diğer ilimlerin ilkelerini kavramak mümkün değildir.[8] İşte teorik ve pratik bilimler için sahip olduğu bu gereklilikten dolayı nefs bilgisi, fizik ve matematik bilimlerden daha önemli bir işlev görmektedir. Son tahlilde nefs bilgisinin, metafizik alanı anlamak için de önemli bir rolü vardır, çünkü psikoloji bilgisinin bizi ulaştırdığı akıl kavramı hakkında bilgi sahibi olmaksızın, İlk İlke'nin bilgisine gerektiği gibi ulaşılamayacağı kesindir.[9]

Ruh ve *nefs* terimlerinin aynı olguya işaret eden eş anlamlı iki ayrı kelime olduğunu belirten İbn Bâcce,[10] ruhun varlığının apaçık ve onun varlığına ilişkin bilgilerimizin de a priori olduğunu vurgulayarak[11] nefsin varlığını ispat etme çabasına girmemektedir. Bununla birlikte o, nefsin gayri maddî varlığına işaret ederken, nefsi "cisim ve suretin bileşimiyle meydana gelen canlı cismin sureti" şeklinde tanımlamaktadır.[12] Aynı şekilde nefs bileşik olmadığı için ne bölünebilirdir ne de maddîdir. Nefsin maddî olmaması onun hareketli olmaması sonucunu da doğurmaktadır. [13] Tıpkı gemi kaptanının, geminin sureti olduğu halde gemiye dâhil olmayışı gibi, nefs de, bedenin yöneticisi olmasına rağmen ona dâhil değildir ve ondan ayrı bir varlığa sahiptir.[14]

Aristoteles'ten mülhem olarak nefsi "tabiî organik cismin yetkinliği" şeklinde tanımlayan İbn Bâcce,[15] bu tanımla nefsin, kitabının başında sınaî olarak tasnif ettiği, yapay, yani insan eliyle yapılan mesela baston gibi varlıklardan ayrı, tabiî bir varlık olduğunun altını çizmekte; organik olmasıyla da taş, toprak gibi inorganik maddî varlıklardan ayrı, canlılık taşıyan bir varlık olması olgusuna işaret etmektedir. İşte canlılık özelliği taşıyan varlıkları bitki, hayvan ve insan olarak üçe ayıran İbn Bâcce, her bir nefs seviyesinin kendi varlık düzeyinde kendi imkânları içinde bir tanımı olduğunu belirtmektedir.[16] Bundan dolayı o, farklı seviyelerdeki canlıların nefs kuvvetlerini dikkate alarak geliştirdiği nefs tanımında vardığı noktada besleyici nefsin, beslenen organik cismin yetkinliği;

---

7. İbn Bâcce, *Kitâbu'n-nefs*, s. 30. Ayrıca bkz. Masumi, "Avempace the Great Philosopher of Andalus", s. 44-45.
8. İbn Bâcce, *Kitâbu'n-nefs*, s. 29.
9. İbn Bâcce, *Kitâbu'n-nefs*, s. 30.
10. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 55.
11. İbn Bâcce, *Kitâbu'n-nefs*, s. 37.
12. İbn Bâcce, *Kitâbu'n-nefs* s. 37-38.
13. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 55.
14. İbn Bâcce, *Şurûhâtü's-semâ'i't-tabî'î*, s. 206.
15. İbn Bâcce, *Kitâbu'n-nefs*, s. 29.
16. İbn Bâcce, *Kitâbu'n-nefs*, s. 39.

duyumlayan nefsin, duyum yeteneğine sahip organik cismin yetkinliğini, mütehayyilenin ise hayal eden cismin yetkinliğini sağlayacağını ileri sürmektedir.[17]

Nefsin tabiî organik cismin yetkinliği şeklindeki tanımından hareketle İbn Bâcce, nefsin kuvveden fiile çıkışının, işlevini gerçekleştirmesi, yani son yetkinliğine ulaşması durumunda söz konusu olabileceğini belirtmektedir. Nefsin işlevini gerçekleştirmesi, bir müzisyenin müziğini icra etmesine benzemektedir: Müzisyenin müzisyen olarak bulunması onun ilk yetkinliği, müziğini icra etmesi ise son yetkinliğidir. Bu sebeple ilk yetkinliğin bulunması, son yetkinliği gerçekleştirmeye yönelik bir yatkınlık olduğu anlamına gelmektedir; son yetkinlik ise bu yatkınlığın gerçekleşmesidir.[18] Bu durumda nefsin yeni tanımı "Tabiî organik cismin ilk yetkinliği"[19] şeklinde olacaktır.

İbn Bâcce insan bilgisinin alanını belirleme bağlamında çok önemli bir ayrım yapmaktadır. Buna göre bilgi alanları temelde "tabiî imkân alanı" ve "ilâhî imkân alanı" olmak üzere ikiye ayrılır. Tabiî imkânı, duyu idrakleri, aklî istidlaller ve zihnî soyutlamalar aracılığıyla "insanî bilgi" oluşturmaktadır. İlâhî imkân ise peygamberlere ulaşan vahiyden ibarettir.[20] Bu iki bilgi türü arasındaki ayrım sadece yakinî bilgiye varış yollarıyla ilgili olup, mahiyet açısından aralarında bir fark söz konusu değildir. Çünkü İbn Bâcce tabiî bilginin yetkinliğe doğru yükselişinin son aşamalarında ilâhî bir müdahale olduğunu, dolayısıyla bu tür bilginin de ilâhî bir rengi olduğunu, ilâhî nitelikli nebevî bilgiye benzer bir hâl aldığını belirtmektedir. Bu ayrıma göre insanın ilâhî imkân alanına bir müdahalesi söz konusu olmadığı için geriye erdemli insanın veya filozofun en yüce gayesi olan faal akılla ittisâl ve buna bağlı olarak elde edilecek tam mutluluğa erişmesini mümkün kılacak olan tabii imkân alanı kalmaktadır.

İbn Bâcce insanın bu yüce hedefe ulaşması için ruhanî suretler (ruhî formlar) mertebeleri olarak isimlendirdiği bir dizi duyu, bilgi ve idrak aşamasını kat etmesi gerektiğini belirtmektedir. Burada İbn Bâcce'nin "nefs" ile "ruh" arasında bir fark görmediğini, nefsi cismin bir sureti (formu) olarak kabul ettiğini;[21] nefs cismin sureti ve hareket ettiricisi olduğuna göre, ruhanî suretlerin de insanı eyleme sevk eden tasavvurlar ve düşünceler olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.[22] İbn Bâcce'nin ruhanî suretler araştırmasındaki hedefi de bu suretlerin veya tasavvurların hangisinin veya hangilerinin insanı yüce gayesine,

17. İbn Bâcce, *Kitâbu'n-nefs*, s. 29. Ayrıca bkz. Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 81.
18. İbn Bâcce, *Kitâbu'n-nefs*, s. 101-102.
19. İbn Bâcce, *Kitâbu'n-nefs*, s. 101.
20. İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ'*, s. 141.
21. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 49.
22. Câbirî, "Zuhûru'l-felsefe fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs", *Nahnu ve't-Turâs* içinde, s. 186-187.

yani mutluluğa ulaştırabileceğidir. Bu gayeyle İbn Bâcce söz konusu ruhanî suretleri dört gruba ayırmaktadır: (i) Semavî cisimlerin suretleri: Bu gruptaki suretler maddî olmayıp, tamamıyla ruhanîdirler. İbn Bâcce bu grubu tabiî imkân dairesinin dışında tutar, çünkü Yeni-Eflatuncu gelenek çerçevesindeki Fârâbî-İbn Sînâ eksenli Meşşâî felsefenin ontolojisi ve epistemolojisinde çok önemli yeri olan bu semavî cisimler İbn Bâcce'ye göre insan aklının faaliyet alanı dışındadır ve dolayısıyla insanî bilginin oluşmasında herhangi bir etkileri yoktur.[23] (ii) Üç nefs kuvvetinde mevcut bulunan anlamlar: Bu üç nefs kuvveti; ortak duyu (*el-hissü'l-müşterek*, yani beş duyudan gelen verileri bir araya getiren güç), hayal gücü ve hatırlama gücüdür. Bunlar duyusal güçler olup madde ile doğrudan temas halindedirler. (iii) Heyûlânî akledilirler (maddî akledilirler): Bunlar maddelerinden zihnî soyutlama yoluyla elde edilmiş, özlerinde ruhanî olmayan, küllî mana ve kavramlardır (insan veya ağaç kavramı gibi). (iv) Faal akıl ve müstefâd akıl: En yüksek aklî soyutlamanın gerçekleştiği mertebede teorik akıl eşyanın hakikatiyle birebir örtüşmeyi gerçekleştirebilir. İşte bu en üst dereceden soyutlamayı gerçekleştirebilen akıl, "müstefâd akıl"dır. Bu aklın faaliyetini yönlendiren güce ise İbn Bâcce "faal akıl" ismini vermektedir. Bunlar da ruhanî nitelikte olup maddîlikten tamamen uzaktırlar.[24]

İbn Bâcce'nin filozofu, bilgi ve idrak mertebelerinde yükselip kendisine mutlak saadeti tattıracak olan faal akılla ittisâl mertebesine ulaşmak için duyu algılarının verilerinden başlayıp, mezkûr üç nefs kuvvetinin kullanılması ve aklî soyutlamalar aracılığıyla bir tür manevî yükselişi gerçekleştirmek zorundadır. İnsan yukarıda zikredilen soyutlama mertebelerinden geçerek cismanîlikten ruhanîliğe doğru yükselir. Son aşama olan müstefâd akıl mertebesine ulaşıp faal akılla ittisâl edince, yani felsefî hikmet idealine ulaşınca en yüce nazarî ve ahlâkî erdemleri tatmış ve âdeta ilâhî bir kişilik kazanmış olur.[25] Filozof ya da *mütevahhid*in bu gaye için kullanacağı yol ise sufî müşahede, ilâhi feyz ve sudur gibi mistik yollar olmayıp İbn Bâcce'nin ifadesiyle "nazarî ilimler"dir.

---

23. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 50.
24. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 49-50. İbn Bâcce başka bir tasnifinde ruhanî suretleri ikiye ayırıp; birincisi olan "özel ruhanî suretler"in duyular ve nefs kuvvetlerindeki anlamlarla maddî akledilirleri ifade ettiğini ve bir takım ahlâkî erdemlerin kazanılmasına da faydası olduğunu, ikinci grup olan "genel ruhanî suretlerin ise müstefâd akıl ve faal akılla ittisâl mertebesine tekabül ettiğini belirtir; bkz. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 76-77. Bu tasnifin en dikkat çekici yönlerinden biri, İbn Bâcce'nin semavî cisimlerle ilgili gördüğü formları insanın aklî faaliyeti dışında tutmakla Fârâbî-İbn Sînâ eksenindeki Yeni-Eflatuncu sudur doktrinini bütün sonuçlarıyla birlikte dışlamış olmasıdır. Buna karşılık diğer ruhanî formların incelenmesinde o, Aristoteles psikolojisinin ve mantığının bütün verilerini kullanmaktadır.
25. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 79.

Yukarıdaki ruhanî suretler sınıflandırması insan düşüncesinin aklî tekâmül seviyelerini gösterirken aynı zamanda insanların da farklı idrak seviyelerine göre sınıflandırılmasına imkân vermektedir. İbn Bâcce bu gayeyle üç aklî derece tespit etmektedir: (i) *Cumhur* (sıradan insanlar) mertebesi: İnsanî bilgi mertebelerin en alt basamağı olarak kabul ettiği bu mertebeyi "tabiî mertebe" olarak da isimlendiren İbn Bâcce, bu mertebede aklın objesi olan şeyin ancak "maddî suretleri aracılığıyla, onlardan, onlarla ve onlar için bilinebilir" olduğunu vurgulamaktadır. Bu mertebedekilerin idraklerine konu olan eşyanın zihinlerindeki karşılıkları bu eşyalar aynı türden olsa bile tam bir örtüşme halinde değildir. Dolayısıyla bu mertebedekilerin aynı konuyla ilgili olarak birbirlerinden farklı tasavvurları olup buna bağlı olarak da bir akledilirler ve akıllar çeşitliliği söz konusudur.[26] (ii) *Nuzzâr*: Bunlar tabiî ve matematik bilimlerle uğraşan, ruhanî suretleri cisimlerin idrakleri olarak değil de kendinde varlığı olan akledilirler olarak idrak eden âlimlerdir. Yine de *nuzzâr* ile *cumhur* arasındaki fark öze ilişkin değildir, çünkü her iki grup da akledilirleri maddî ve özel ruhanî suretler aracılığıyla bilirler, doğrudan değil.[27] (iii) *Su'adâ* (mutlu insanlar): Bunlar filozoflardır. Tabiat âlimi maddî ve ruhanî akledilirleri elde ettikten sonra, öyle bir mertebeye yükselir ki, artık akledilirleri doğrudan idrak eder, eşyanın mahiyetini kavrar ve hatta bu merhalede akıl, aklettiği şeyle aynı olur. Bu mertebede müstefâd akıl mertebesi idrak edilir ve faal akılla ittisâl sağlanır, mutlak ve ebedî mutluluğa erişilir. İbn Bâcce'ye göre insan ancak bu üç bilgi ve idrak mertebesini geçerse mutlak saadete ve sonsuzluğu ulaşabilir. Birinci veya ikinci mertebelerden birinde kalmak, üçüncü mertebeye çıkamamak durumunda insanın gerçek saadeti elde etmesi mümkün değildir.

Fiiller teorisi: İbn Bâcce *Tedbîru'l-mütevahhid* risalesine *tedbîr* kavramının tanımıyla başlar. Bu tanıma göre "*Tedbîr* (yönetim), eylemlerin belli bir maksada yönelik olarak tertibi (düzenlenmesi)"[28] demektir. Bu tanım bir anlamda risalenin üç bölümünün konularına tekabül etmektedir. Birinci bölümde *tedbîr* kavramı ve *tedbîr*in türleri analiz edilir. İkinci bölümde genel olarak fiiller (eylemler) irdelenir. Üçüncü bölümde ise en yüce hedef olan mutluluğa götüren insan fiillerinin mahiyeti ve bu amaca yönelik olarak düzenlenmesinin keyfiyeti ele alınır.

İbn Bâcce'ye göre eylemin niteliği eylemi gerçekleştiren varlıkların tabiatlarına ve türlerine göre belirlenir. Bu türler içinde sırasıyla cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve en üstte de insan vardır. Cansız varlıkların fiilleri taşın düşmesi, ateşin yükselmesi gibi eşyanın tabiatıyla ilgili zorunlu fiillerle temâyüz eder. Hay-

26. İbn Bâcce, *Risâletü'l-ittisâli'l-'akl bi'l-insân*, s. 163.
27. Altmann, "Ibn Bajjah on Man's Ultimate Felicity", s. 86.
28. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 37.

vanlar ise bir maddî varlığa sahip olmaları nedeniyle cansız varlıklarla zorunlu fiillerde ortak olmakla birlikte hayvanî nefslerinden kaynaklanan içgüdüsel fiilleriyle onlardan ayrılırlar. İnsan ise cansız varlıklar ve hayvanların fiillerine ortak olmakla birlikte irâdî ve ihtiyârî fiilleri meydana getiren akılla onlardan farklılaşmaktadır. Buna göre insanî fiilin ölçüsü seçmeye dayalı olmasıdır, seçmeyse ancak düşünceyle mümkün olmaktadır. Bu sebeple İbn Bâcce "aklî infialler" dediği ilhamları ve korkuyla verilen tepkileri insanî fiiller dairesinin dışında tutar. Dolayısıyla iradî fiil, failinin yapıp yapmamakta özgür olduğu fiil olarak belirlenebilir.

Hayvanın içgüdüsel fiilleriyse irade dışında gerçekleştiği için ahlâkî yargıya tâbi olmaz. Buna karşılık insanın iradî fiilleri ahlâkî mesuliyeti gerektirir; çünkü zannî de olsa yakinî de olsa, doğru da olsa yanlış da olsa bir düşünme ve fikir yürütme ameliyesinin sonucudurlar. İbn Bâcce buna bağlı olarak daha önce Aristoteles tarafından vaz edilmiş bir prensibi ahlâkî fiili belirlemek için kullanır. Buna göre seçme özgürlüğü ahlâkî fiilin prensibidir. Seçme ise ancak akıl ve düşüncenin ürünüdür.[29] Aklın hayvanî arzuları kontrol edememesi durumu "vahşi hayvan ahlakına sahip olanlar" diye isimlendirdiği bir grup için söz konusudur. Bu tür insanlarda hayvanî nefs, *nâtık* (düşünen) nefse galebe çalar ve arzular daima düşünceye muhalefet eder. İbn Bâcce bu tür insanları hayvanlardan daha tehlikeli olarak kabul etmektedir, çünkü bu tür insanlar hayvanî karakterli fiillerini gerçekleştirmek için akıllarını kullanırlarken, hayvan ise sadece tabiatının gerektirdiğini yapmaktadırlar. Bu tür insan hastalıklı bedene benzer; ona iyi gıdalar verirseniz bu sadece onun hastalığını arttırır.[30]

İnsan *nüzûî* (arzulara yönelik) eylemlerini de insanî hayal gücü olan bir hayvanmış gibi yapmaktadır. Burada insan veya hayvan kendinde oluşan hayale iştiyak duyar ve harekete geçer. Fakat eğer hayvanî arzusuna bu fiilin yanlış olduğunu ve yapılmaması gerektiğini düşünerek karşı koyarsa bu karşı koyuş fiili "insanî" olarak nitelendirilir. Dolayısıyla akıl ve düşünceyle beraber insanı eyleme yönelten diğer bir unsurun da hayal olduğu buradan anlaşılmaktadır. Diğer taraftan İbn Bâcce iradeli fiilin ahlâkî sorumluluğu gerektiğini vurgularken, insanın zorunlu fiillerinden sorumlu olmadığını belirtmektedir. Çünkü zorunlu harekette insanın bir gayesi ve seçme şansı söz konusu değildir. Buna karşılık her ne kadar insanın hayvanî nefsinin fiili kendiliğinden ve gayesiz ise de insan, iradesi ile bu fiili yapmaktan kaçınabilir.[31] Bu durum, insanın hayvanî arzularına boyun eğip eğmemekte serbest olduğu ve dolayısıyla da bu tür fiillerinden sorumlu olduğu anlamına gelmektedir.

---

29. Aristûtâlîs, *Kitâbu'l-ahlâk ilâ Nikomahyâ*, s. 215.
30. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 48.
31. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 48.

İbn Bâcce'ye göre akıl tarafından yönlendirilen her insan fiili belli bir gayeyi hedeflemektedir. Her fiilin de bir kemâl ya da yetkinlik noktası ve gerçekleştirmek istediği bir hayır ve fayda vardır. Mesela *tedbîr-i menzil*in (ev idaresi) gayesi serveti korumak, düşüncenin gayesi ise bilgidir.[32] Hakikî gayelilik ise tamamıyla insanî olan fiiller için söz konusu olabilir, çünkü tabiî cisimlerin ve hayvanların hareketleri zorunlu nitelikte olan ve iradenin müdahalesinin söz konusu olmadığı fiiller olup, gerçek bir gayeye yönelik değildirler. Sadece insan, fiillerini düşünce ve akletmeden kaynaklanan bir iradeyle eda eder. İbn Bâcce risalesinin başında insan fiillerini incelemesindeki hedefinin insanı mutluluğa götürecek fiilleri keşfetmek olduğunu belirtmişti. Bunun için, daha önce insanın bilgi ve idrak seviyelerini belirlemek için kullandığı ruhanî suretler teorisini bu defa insan fiillerini gayelerine göre sınıflandırmak için kullanmaktadır. Böylece ahlâkî anlamda mutluluğu elde etmesine yarayacak olan aklı keşfetmeyi hedefleyen İbn Bâcce, aynı zamanda bilgi teorisiyle ahlak düşüncesi arasında da yakın bir ilişki kurmuş olmaktadır.

İbn Bâcce insan için üç varlık mertebesi tespit eder: Cismanîlik (maddîlik), ruhanîlik ve aklîlik. Ona göre insanın nihaî gayesi olan mutluluğu gerçekleştirmek için ilk iki mertebeyi kemaline erdirip, ilgisini son mertebeye yoğunlaştırması gerekmektedir. İnsan cismanî fiilleriyle maddî varlığını sürdürür, ruhanî fiilleriyle şerefli bir konuma gelir, aklî fiilleriyle ise ilâhî bir nitelik kazanır. Filozof için birinci ve ikinci gruptaki fiiller ikincil önemde olmakla birlikte üçüncü gruptaki fiiller onun zatî fiilleridir.[33] İnsanın cismanî varlığını kazanmaya yönelik fiiller içinde yeme, içme, giyinme ve barınma sayılabilir. Bunların zorunlu olanları herkes için ortak ise de yemek çeşitlerinde özenme, koku sürme gibi sadece zevk almaya yönelik fiiller tamamıyla cismanî ve maddî olup bu tür fiilleri gayesi haline getirenler de mutlak anlamda cismanî insanlar olup maddîlikte aşırı gittikleri için ruhanî suretleri fark etmezler. Allah katında da yerilmiş olan bu tür insanların bir devlette hâkim durumda olmaları o devletin fesadına yol açar. İbn Bâcce bu tür insanların durumunun Ku'rân'daki şu ayetin ifadesine uygun düştüklerini belirtir: "Onlara kendisine ayetlerimizden verdiğimiz ve fakat onlardan sıyrılıp çıkan, o yüzden de şeytanın takibine uğrayan ve sonunda azgınlardan olan kimsenin haberini oku." (el-A'râf 7/175). Eğer bir insanın sağlığı iyi ve uzuvları tam ise bu insan cismanî sureti kâmil olanlardan kabul edilir. Fakat sadece sağlık ve aza tamlığı kişiye şeref ve kemal sağlamaz. Aksine bu tür insanlar doğal köleler olup hayvanlarla aralarında bir fark yoktur; bilakis hayvanlardan daha kötü durumdadırlar. Çünkü hayvanlara kendi başına hayatta kalabilme melekesi verilmiştir. Buna karşılık bu sınıftaki insan-

32. İbn Bâcce, *Risâletün ketebehâ ile'l-vezîr İbni'l-İmâm*, s. 89.
33. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 79.

lar kendilerini yönetecek ve yönlendirecek bir kimsenin bulunmaması durumunda yok olurlar. İbn Bâcce'ye göre bunlar sadece güçlerinden yararlanmak için kullanılan katır ve develere benzerler.[34]

Gayesi özel ruhanî suretlerin kemale eriştirilmesi olan fiillerin türleri ise hangi suretlerin kemalini hedefliyorlarsa ona göre belirlenirler. Bunlardan ortak duyudaki ruhanî suretlere yönelik fiiller ile hayal ve hatırlama gücündeki ruhanî surete yönelik fiiller sayılabilir. Ortak duyuyla ilgili olanlar insanların giyim, mesken ve yiyeceklerine özen göstermesidir. İbn Bâcce bunlardan zarurî olanları yapanları övüp bu tür fiilleri ilgilerinin merkezî haline getirenleri veya bunlarda şeref ve soyluluk görenleri eleştirir.[35] Hayal gücünde var olan ruhanî suretleri hedefleyen fiiller de çeşitli sınıflara ayrılırlar. Bunlardan bir tür infiali hedefleyenlere örnek olarak harp dışında silah takmak, kralların kendilerine bir elçi geldiği zaman karşısındakine korku verecek bir takım harp silahları kuşanmaları sayılabilir. Bu sınıfa ayrıca karşı tarafı etkilemeyi hedefleyen surat asma, tebessüm, iyi davranma, şakalaşma, güzel söz, atasözleri ve şiir ezberleme, ahlâkî faziletlerden cömertlik, gözü peklik ve ayrıca güzel şeylere gıpta etme gibi faziletler dâhil edilebilir. Bu tür fiiller muhatap üzerinde olumlu bir etki bırakır ve bunu da izzet duygusu gibi soylu duygular takip eder. Bu fiillerin hedefi mutluluk değil haz almaktır. İnsanın bu faziletlerle ulaştığı mükemmellik de özel ruhanî suretlerin kemalinden başka bir şey değildir. İbn Bâcce birçok insanın hatırlama gücünün kemalini kendinde bir gaye olarak gördüklerini, çünkü onu mutluluk sandıklarını belirtir.

Gayesi genel ruhanî suretlerin kemali olan fiiller ise öğrenmeye ve akıl yürütmeye ilişkin olanlardır. Bu suretler maddî suretlerle mutlak saadeti elde etmeğe çalışan *mütevahhid*in gayesi olan mutlak ruhanî suretler arasında yer alırlar. Bu son gruptaki insanların fiilleri fikrî faziletleri içermektedir. Fikrî faziletler de kendi içlerinde pratik olanlar ve teorik olanlar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bunlardan teorik olanlar teorik ilimlerle bağlantı içindedirler. Bu tür faziletlere sahip olanları "kâmil ruhanîlik" mertebesindekiler olarak isimlendiren İbn Bâcce, bunlarının halk içinde çok az olduklarını vurgulamaktadır.[36]

Ahlâk ve siyaset: İbn Bâcce toplum ve siyaset felsefesine dair meseleleri büyük oranda *Tedbîrü'l-mütevahhid* adlı risalesinde işler. Bunun yanında *Risâletü'l-vedâ"*da da konuyla ilgili bazı görüşlerini bulmak mümkündür. Her ne kadar İbn Bâcce siyasal sistemlerle ilgili analizlerinde Eflatun ve Fârâbî'nin kavram ve teorilerini kullanıyorsa da kendisini Eflatun'dan başlayıp İbn Rüşd'e kadar öğretmenleri ve öğrencilerinden ayıran şey, ortaya attığı ve çözümünü sun-

34. İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ'*, s. 134, 140.
35. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 63-64.
36. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 67-68.

maya çalıştığı şu problemdir: Kendisini bozuk devletlerden birinde bulan insan, aklî ve ahlâkî yetkinliğe ulaşmak ve eğer mümkünse erdemli devlet idealini gerçekleştirmek için ne yapmalıdır? İbn Rüşd'ün İbn Bâcce'nin konuyu ele almadaki orijinal yaklaşımını ciddiye aldığını şu sözlerinden anlıyoruz:

> "İbn Bâcce bu beldede *mütevahhid*in (yalnız insanın) kendi kendini yönetmesi için bir metot planlamak istedi. Fakat muhtevasının kavranmasının zorluğu dışında kitabını tamamlayamamış olması ona bu imkânı vermedi. Başka bir yerde kendisinin bu konudaki gayesini açıklayacağız, çünkü kendisi bu konuyu böyle bir tarzda ele alan ilk kişidir."[37]

İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-mütevahhid*'e *tedbîr* (yönetim) kavramının tahliliyle başladığını yukarıda belirtmiştik. İbn Bâcce *tedbîr* kavramını ayrıntılı olarak tahlili sırasında, farklı *tedbîr* türlerini açıklarken Fârâbî'nin *Füsûlün münteze'a* adlı risalesindeki kavram ve terimleri kullanmaktadır. Risalenin kalan kısmını ise felsefe projesinin eksenini teşkil eden temel sorusunu cevaplamaya ayırır: Bozuk devlette yaşayan insan nasıl yetkinleşip mutluluğu yakalayabilir?

İbn Bâcce'ye göre *tedbîr* kelimesi Arap dilinde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. En meşhur anlamı, "fiillerin belli bir gayeye yönelik olarak düzenlenmesidir." Dolayısıyla münferit bir eyleme, bir gayeyle yapılsa bile *tedbîr* denemez. İnsanın, düzenlenmiş çeşitli eylemleri, belirli bir gayeye yönelik olarak yapması gerekir ki bu fiiller *tedbîr* olarak isimlendirilsin. *Tedbîr* bilkuvve yani henüz varlık alanına çıkmamış durumlar veya bilfiil durumlar için de kullanılmaktadır. *Tedbîr*in bilkuvve düşünce anlamında kullanılışı daha yaygın olup sadece insana has bir eylemdir. Hayvana *müdebbir* denmesiyse sadece benzetme içindir. Yine insan fiillerinden olan *kuvâ* (kuvvet gerektiren işler) ve *mihen* (zanaatler) için de *tedbîr* lafzı kullanılmaktadır ve *tedbîr*in *kuvâ* için kullanımı *mihen*e kıyasla daha çoktur. Mesela savaşla ilgili düzenlemeler için *kuvâ* kullanılırken, *mihen*den sayılan ayakkabıcılık ve terzilik gibi zanaatlar için *tedbîr* kavramı pek kullanılmamaktadır. *Tedbîr* kelimesinin öz anlamı ise "şehir yönetimi" ve "ev yönetimi" ile ilgilidir. Bu mana İbn Bâcce'ye göre *tedbîr* lafzının kullanıldığı en yüce anlamlardandır.[38] Bu bağlamda o, *tedbîr*in dört çeşidi olduğunu belirtmektedir:

i. Allah'ın âlemi *tedbîr*i: Bu mutlak ve en şerefli olan *tedbîr* olup Allah'ın âlemi yaratması için kullanılır. Allah'ın *tedbîr*i diğer türlerden mahiyeti gereği farklıdır, çünkü Allah özü gereği yarattığı şeylerden

37. Câbirî, *Nahnu ve't-türâs*, s. 180 (S. Munk'un İbn Rüşd'ün heyûlânî akılla ilgili bir risalesinin Latince'ye tercümesinden yaptığı iktibastan).
38. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 38.

tamamıyla farklıdır. Bu sebeple İbn Bâcce insanî *tedbir*in alanı dışında kalan bu mutlak *tedbîr*i incelemesine dâhil etmemektedir.[39]

ii. *Tedbîrü'l-müdün* (devlet yönetimi): *Tedbîr* lafzını insan için kullandığımız zaman tam olarak kastedilen şey devlet yönetimidir (*es-siyâsetü'l-medeniyye*). İbn Bâcce Eflatun'un konunun bu yönünü araştırıp doğrusunu yanlışını ortaya koyduğunu, aynı konuyu yeniden ele almanın anlamı olmadığını ifade eder. Bu tavır İbn Bâcce'nin devlet yönetimiyle ilgili olarak ortaya yeni bir şey koymak iddiasında olmadığının da bir göstergesidir. Kendisi erdemli şehir, bozuk yönetim biçimleri ve bunların özellikleri gibi konularda özetleyici bilgi vermekten ileri gitmemektedir.

iii. *Tedbîrü'l-menzil* (ev yönetimi): İbn Bâcce *tedbîr*in bu yönüne de özel bir önem vermemektedir; zira o, evin devletin bir parçası olduğunu düşünmektedir ve erdemli ev ona göre ancak erdemli devlet içinde mümkündür. Bozuk devletlerdeki ev ise eldeki altıncı parmak gibi tabiat dışıdır. Diğer taraftan ev yönetiminin mükemmelliği kendi başına bir hedef olmayıp ondan murat, devletin yetkinleşmesi ve insanın tabiî gayesidir. Bu sebeple de ev yönetimi insanın kendi kendini yönetmesinin bir parçasıdır.[40]

iv. *Tedbîrü'l-mütevahhid* (*Mütevahhid*in, yalnız insanın, erdemli insanın, filozofun kendini yönetimi): İbn Bâcce'nin ortaya attığı ve erdemli insanın bozuk devlette, devletin ve insanların bütün kötülüğüne rağmen nasıl mutlu olabileceği sorusuna cevap verebilecek olan *tedbîr* şeklidir. İbn Bâcce, problemin çözümü için geliştirdiği projeyi sunmadan önce problemi ortaya çıkaran şartlar hakkında yeterli malumatımız olması gerektiğini düşünmektedir. Problem bozuk ve eksik devletlerin ve bu devletlerde yaşayan insanların durumlarıyla ilgili olduğu için, bu devletlerin durumlarını eleştirel bir yaklaşımla ele almak, böylece bozuk devletten kâmil ve erdemli devlete intikal etmenin yollarını da araştırmak gereklidir.

İbn Bâcce'nin eksik devletlerle ilgili görüşlerini çoğunlukla Eflatun ve Fârâbî'den devşirdiği ve bu devletlerin sistematik şekilde tasnifi, özellikleri, birinin diğerine nasıl dönüşebileceği gibi siyaset felsefesinin klasik konularına özel bir önem vermediği, hatta bunu kendisinin hedefi açısından gereksiz bir çaba olarak telakki ettiği anlaşılmaktadır. Bazen bunlardan *es-siyerü'l-erba'a* (dört yönetim tarzı) veya Fârâbî'den mülhem olduğu anlaşılan *es-siyerü'l-ham-*

39. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 38-39.
40. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 39-41.

se (beş yönetim tarzı) olarak bahsetmektedir.[41] Bu dört yönetim biçimi şöyledir: (i) el-medînetü'l-imâmiyye, (ii) Medînetü'l-kerâme, (iii) el-Medînetü'l-cemâ'iyye, (iv) Medînetü't-tegallüb.

İbn Bâcce'nin konuyu ayrıntılandırmaması ve yazma nüshadaki bazı silik yerlerden dolayı bu ifadelerin neye delalet ettiği ve Eflatun ile Fârâbî'deki karşılıkları konusunda bir tartışma söz konusudur. *Tedbîrü'l-mütevahhid*'in ilk tenkitli neşrini yapmış olan Asin Palacios yazma nüshada silik olan kısmı yorumlayarak "ikâmiyye" (devamlılık) olarak kaydetmiş, fakat bu yorumunu destekleyecek yeterli argüman sunamamıştır.[42] Mâcid Fahrî ise taşıdığı mana itibariyle doğrusunun "imamiyye" olması gerektiğini savunur ki, ona göre bu kavram Fârâbî'nin *Tahsîlü's-sa'âde*'sinden mülhem olup başında tek bir yönetici veya imamın bulunduğu devlet anlamına gelmelidir.[43] Aynı şekilde Rosenthal de İbn Bâcce'nin bu kavramı Fârâbî'nin adı geçen eserindeki "imam" kavramından hareketle kullandığını savunmaktadır ki, İbn Rüşd de aynı kavramı kullanmaktadır.[44] Fakat eğer bu yorumu doğru kabul edersek buradaki "imamiyye devleti"ni erdemli devlet olarak kabul etmek gerekecektir ki, Fârâbî *Tahsîlü's-sa'âde*'de imamın yönettiği bir devletin erdemli devlet olduğunu; imam, filozof ve kanun koyucu lafızlarının aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Buna karşılık *Tedbîrü'l-mütevahhid*'in metninden anlaşılan şey, İbn Bâcce'nin imamiyye devletine diğer yönetim şekillerinden daha olumlu bakmakla beraber erdemli devletle tam bir mutabakatı olduğunu düşünmediği, bu yüzden de imamiyye devletini bozuk devletler listesinden çıkarmadığıdır. Diğer taraftan o, imamiyye devletini "nefs için tabiî bir durum" olarak nitelendirirken, erdemli devlete daha yakın bir konumda olduğunu ve belki de erdemli devlete dönüşme imkânını taşıdığını kastediyor olmalıdır. Sonuç olarak imamiyye devletinin bazı özellikleri yönünden ve ıslah olma imkânı açısından erdemli devlete en yakın devlet şekli olduğunu söylemek mümkündür.

İkinci devlet şeklinin ismi konusunda da yazma nüshadaki silinti yüzünden bir ihtilaf yaşanmaktadır. Bazı araştırmacılar bu ifadeyi "medînetü'l-kerâme" olarak, diğerleri ise "medînetü'l-mal" olarak okumuşlardır. "Medînetü'l-kerâme" olarak okuyan Fahrî, Fârâbî'ye atıfta bulunarak bunun "medînetü'ş-şeref" olarak Arapça tercüme edilen Eflatun'un timokrasisine tekâbül ettiğini belirtmektedir. Maan Ziyâde ise yine Eflatun ve Fârâbî'ye atıfla bunu "medînetü'l-mâl" şeklinde bir okumayı önermektedir.[45]

---

41. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 43.
42. Palacios (ed.), *El Regimen Del Solutario*, s. 54.
43. Mâcid Fahrî (ed.), *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye*, s. 59.
44. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajjah", s. 59, dn. 5.
45. Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", s. 59.

Üçüncü devlet şekli olan "el-medînetü'l-cemâ'iyye" kavramına İbn Bâcce Eflatun ve Fârâbî'den ödünç almıştır. Bu devlet, halkın yönetimi ele geçirdiği yönetim biçimi olup bunların eylemleriyle zengin çocuklarının kötü eylemleri birbirine benzemektedir. Bu devlet sanki bazılarının aristokratik devlete tekâbül ettiğini iddia ettiği imamiyye devletinin bozulmuş şeklidir. Sonuncu devlet şekli "medînetü't-tegallüb" ise Fârâbî'den mülhem olup Eflatun'un tiranlığına denk gelmektedir.[46]

İbn Bâcce bozuk devletlerin çeşitliliği ve çokluğunu ahalisinin görüşlerindeki ihtilafların çokluğuna bağlar. Erdemli şehirdeki insanlar ruhanî suretlere tabiatları gereği düşkündürler. Dolayısıyla eylemleri devletin kemaline yöneliktir. Fakat dört bozuk devlet ve bunlardan türeyen devletlerde ise insanlar eylemlerini onlardan haz duymak gayesiyle yaparlar. Bozuk devletlerin ahalisinin görüş ayrılıkları, birbirleriyle sağlıklı diyaloglarının olmaması, birbirlerine ters hareket etmelerine, dolayısıyla da çatışmalarına yol açar. Bu durumda anlaşmazlıklarını çözmek için her zaman bir kadıya (hâkime) ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden kadılık bu tip devletlerde olmazsa olmaz mesleklerdendir. Aynı şekilde tıp ilmi de bu devletler için zorunlu bir konumdadır. Zira bozuk devletlerin ahalisi sıhhatlerine dikkat etmez, zararlı gıdalar yer, içki içer, spor yapmaz, dolayısıyla kendilerinin sebep olduğu hastalıkları tedavi edecek bir tabibe ihtiyaç duyarlar. İbn Bâcce bu durumu şöyle tespit ediyor: "Bu dört eksik (bozuk) devletin en genel özelliklerinden birisi de tabip ve kadılara sürekli ihtiyaç duyulmasıdır. Bir devlet erdemlilikten ne kadar uzaksa, burada tabip ve kadılara o derece fazla ihtiyaç ve itibar vardır."[47]

Bazı bozuk devletlerde İbn Bâcce'nin "nâbit" (ayrık otu) veya "nevâbit" (ayrık otları) olarak isimlendirdiği bazı insanlar ortaya çıkarlar. *Nâbit* ona göre "bozuk bir devlette yaşayan, buna rağmen doğru düşünce sahibi olan şahıs"tır. Kavram, ekili arazide diğerlerinden farklı olarak, kendi başına yetişen ayrık otu anlamındaki *nâbit*ten ilham alınarak geliştirilmiştir. Fârâbî daha önce aynı örneği *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de tam tersine erdemli şehirde yaşayıp kanun dışı davranan asalak şahıslar için kullanmıştır. Bunların görüşleri de eylemleri de toplum için zararlı olup ortadan kaldırılmaları ona göre en iyi seçenektir.[48] Görüldüğü üzere İbn Bâcce muhtemelen Fârâbî'den ödünç aldığı bu kavramı tam zıt bir manada kullanmış, içinde yaşadıkları bozuk devletin ahalisinden farklı oldukları için onlara "ayrık otu" demiş ve bunların faziletli olmakla diğerlerinden ayrıldığını belirtmiştir. O, bu insanları sufîlerin "garipler" (*gura-*

46. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 94, 98; a.mlf., *Fusûlün münteze'a*, s. 95; Mâcid Fahrî, "Eseru'l-Fârâbî fi'l-felsefeti'l-Endelüsiyye", s. 9.
47. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 41.
48. Fârâbi, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 87-104.

bâ) dediği sınıfa benzetir; çünkü onlar kendi vatanlarında da olsalar, akran ve komşularının arasında da olsalar, fikirleri yüzünden yalnız kalmışlardır. Onlar yüce fikirleriyle âdeta yeni vatanlara göç etmişlerdir ve bu yüzden de bu dünyada garip sayılırlar. İbn Bâcce *nevâbit*in doğru görüşleriyle bozuk devletlerdeki kokuşma ve zaaf sebeplerini tespit ettiğini, düşünceleriyle ve hikmet kaynaklı fiilleriyle erdemli ve kâmil devletin oluşması için gayret ettiklerini belirtir. Eflatun ve Fârâbî mükemmel devlet sisteminin çöküş sebeplerini, erdemli devletin -zaman içinde- karşıtı olan bozuk devletlerden birine nasıl dönüştüğünü tahlil etmeye çalışmışlardır. İbn Bâcce ise *nevâbit*le ilgili yaklaşımı aracılığıyla bozuk devletlerden birinin erdemli devlete dönüşmesine katkıda bulunabilecek olan projesini sunmaktadır.[49]

Bozuk devletleri kesretle (çokluk) nitelendiren İbn Bâcce, bu devlet ahalisinin durumlarının hasta insanlara benzediğini, zararlı maddelerden şifa, iyi gıdalardan zarar gören insanlar gibi olduklarını, sözlerinin yalan olduğunu, çoğu fiillerinin hatalı olup insanı olgunluğa götürmediğini belirtmektedir. Buna karşılık erdemli devlette insanların görüşlerinin hepsi doğru olup eylemleri de mutlak olarak erdemlidir. Bu yüzden erdemli şehrin insanları tıp ve kazâ (hâkimlik) ilmine ihtiyaç duymazlar. Çünkü erdemli şehir ahalisi arasında *muhabbet* (sevgi) yaygın olup, bu yüzden aralarında çatışma olmaz. Diğer bir özellik de bu devlette tabiplerin olmamasıdır, zira ahalinin bütün fiilleri doğru olup, zararlı gıdalar yemezler, dolayısıyla da tedaviye ihtiyaç duymazlar. Evet, belki kırık çıkık gibi sebepleri hâricî olarak gerçekleşen bazı rahatsızlıklarda ve bedenin kendi başına iyileşmeyi başaramadığı bazı durumlarda basit bir takım müdahalelere ihtiyaç olabilir. Fakat yine de bazı sıhhatli bedenlerin büyük yaralarını kendi kendilerine iyileştirdikleri İbn Bâcce'ye göre bilinen bir gerçektir.[50] Bu sebeple İbn Bâcce tıp ve kadılık ilmini insanı faal akılla ittisâle götüren nazarî ilimlerden kabul etmez; zira bu ilimlerin gayesi bozuk devletteki ahalinin kötü fiillerinden doğan zararların bertaraf edilmesidir.

İbn Bâcce'nin erdemli şehrinde, bozuk devletlerde bulunan *nevâbit* de olmaz, çünkü erdemli insan olmak aykırı bir durum değildir. Buna karşılık bozuk devletlerde *nevâbit*in varlığı bilahare erdemli devlet haline gelmeleri için tek şanslarıdır. Erdemli şehrin ahalisi ruhanî suretleri tabiî olarak ve kendisi için arzu ederlerken, bozuk devlet ahalisi sadece bu suretlerin sağladığı lezzetleri isterler. Yani erdemli şehirdekilerin başlangıç noktası bozuk şehirdekilerin gayesidir. Rosenthal'e göre bu, sadece erdemli devlette yaşayan insanın o devletin bir parçası, yani vatandaşı olduğu anlamına gelmektedir.[51] Dolayısıyla erdemli

49. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 43.
50. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 41-42.
51. Rosenthal, E. I. J, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajjah", s. 55.

devleti oluşturacak olanlar, ancak ölümsüzleşen akıllarıyla bilginin en yüksek derecelerine ulaşıp mutlak manada mutlu olan insanlardır.

Araştırmacılar İbn Bâcce'nin bilgiyle siyaset arasında kurduğu ilişkiyi yorumlamada değişik yaklaşımlarda bulunurlar. Câbirî'ye göre İbn Bâcce'nin bilgi teorisindeki hedefi aklî yetkinlik iken, siyaset teorisi ise devletin yetkinliğini gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu hedefi daha iyi anlamak için İbn Bâcce'nin döneminde mevcut olan siyasal ve toplumsal şartları incelemek gereklidir. O dönemde Murâbıtlar Devleti bedevî karakterli oluşumunun verdiği eyleme yönelik dinamizminin sağladığı potansiyeli sonuna kadar tüketmiş, yine bu bedevî karakterinden kaynaklanan dar dünya görüşleri ve çöküş dönemlerinin bir karakteristiği olarak aklî ilimlere karşı katı bir tutum sergileyen fukahânın devlette etkin konumda olması sonucunda düşünce faaliyeti çok azalmış, cehalet ve taklitçilik yönetime hâkim olmuş durumdaydı. Başlangıçta vurguladığımız gibi, İbn Bâcce uzun süren aktif siyaset hayatındaki tecrübeleri ve derin hikmeti sayesinde bu devlette düşünce ve siyaset alanında bir yenileşme çabasının mümkün olmadığını fark etmiş, bunun üzerine de *Tedbîrü'l-mütevahhid* olarak isimlendirdiği teorisini geliştirmiştir. Bu teoriye göre tek tek fertler ideal aklî ve ahlakî yetkinliğe ulaşacaklar, daha sonra bunlar ortak düşünce seviyeleri dolayısıyla tek bir organ gibi davranıp son tahlilde de ilim devleti rüyasını gerçekleştireceklerdir. İbn Bâcce'nin düşünce düzeyinde gerçekleştirmeyi arzuladığı bu rüyayı, İbn Bâcce daha hayattayken Kuzey Afrika'da kurulan Muvahhidler Devleti'nin hakîm hükümdarı Mehdi İbn Tûmert sahiplenip hayata da geçirmiştir.[52]

Bazı araştırmacılara göre ise İbn Bâcce'nin siyaset teorisi Fârâbî'de olduğu filozofun metafiziği ve bilgi teorisinin bir meyvesidir. Buna bağlı olarak İbn Bâcce'nin siyaset teorisindeki ütopik yaklaşımının sebebini kendisinin siyaset hayatında uğradığı hayal kırıklıkları ve kendi döneminde Murâbıtlar Devleti'nde yaşanan karışıklar ve sıkıntılar olduğu iddiası ikna edici değildir. Filozofun felsefî eğilimi ve teorik bilgiye dayalı metodu onu gerçekliği inkâra ve tarih dışına çıkmaya götürmüştür. İbn Bâcce'nin felsefî çizgisi deneysel olmayan, teorik ve teemmülî bir yönelimdir.[53] Bu son yoruma katılmak mümkün değildir, zira İbn Bâcce'nin felsefesi akılcı olmakla birlikte duyu verilerinin bilgilerimize temel sağlamak açısından ne derece büyük önem taşıdığını daha önceki bölümlerde ifade edilmişti. Diğer taraftan İbn Bâcce'nin felsefesinin bilim ve akıl temelli karakterini gözden kaçırarak onu gerçeklikten uzak, tamamen teemmülî bir felsefe olarak nitelendirmek, birçok araştırmacının yanılmasına sebep olan yüzeysel yaklaşımın bir sonucudur.

---

52. Câbirî, *Nahnu ve't-türâs*, s. 208-209.
53. Ömer Ferrûh, *İbn Bâcce ve'l-felsefetü'l-Mağribiyye*, s. 39, Ali Zey'ûr, *Fi't-tecribeti's-sâlise li'z-zâti'l-Arabiyye*, s. 250.

Aslında İbn Bâcce'nin erdemli devletin ve bozuk devletlerin özelliklerini ele alırken özet bilgi vermesinin sadece kendi bilgi ve toplum felsefesini taçlandıran *Tedbîrü'l-mütevahhid* teorisine bir giriş yapmak amacına yönelik olduğu anlaşılıyor. Yukarıda da belirtildiği üzere, erdemli devlet her yönden mükemmel olan, bozulmaya uğraması mümkün olmayan bir devlettir. İbn Bâcce, erdemli devletin bozuk devletlerden birine dönüşmesine yol açabilecek bir dış hücum veya başka bir bozukluk ihtimalinden söz etmez. Belki de kendisi erdemli devletin gerçekleşmesini, ütopik ve çok zor olan bir hedef olarak kabul etmişti. Fakat ortada erdemli bir devlet olmaması durumunda nasıl mutlu olunabileceği sorusuna cevap vermek üzere geliştirdiği teorinin son tahlilde farklı bir formda da olsa bir erdemli devletin oluşumuna imkân verebileceğini de ima etmekten geri durmaz. Buna karşılık böyle bir oluşum öncelikle *mütevahhid*in veya *mütevahhidler*in kendi şahsî hedeflerini gerçekleştirmelerine bağlıdır. Peki, bu proje nasıl gerçekleşecektir?

İbn Bâcce *mütevahhid* kavramını tahlil ederken, *mütevahhid*in tek bir kişi veya daha fazla sayıda olabileceğini, bozuk devletlerden birinde yaşadığını ve ahaliden dünya görüşü, sağlıklı düşünme ve hareket biçimleriyle ayrıldığını söyler. *Mütevahhid* için önerdiği değişik isimler arasında *müfred* (tek kişi), *su'adâ* (mutlu insanlar), *nevâbit* (ayrık otları), *gurabâ* (garipler, yabancılar) gibi isimler sayılabilir. Burada kullandığı garip kelimesini şöyle açıklar: "Onlar gariptirler, çünkü kendi vatanlarında, akranlarıyla ve komşularıyla beraber olsalar bile, fikirleriyle onlara yabancıdırlar. Bu fikirleriyle kendileri için vatan olacak başka bilgi ve idrak mertebelerine yükselerek zihinsel bir göç gerçekleştirmişlerdir."[54]

İnsanın en yüce hedefi olan faal akılla ittisal ve mutlak saadeti toplum içinde ve toplumla beraber gerçekleştirmesi onun için en tabiî durumdur. Fakat *mütevahhid*le toplumdaki diğer fertler arasındaki derin görüş farklılıkları nedeniyle onlarla bu hedefi gerçekleştirmek için yardımlaşabilmesi mümkün olmadığına göre, an azından kendi zatî mutluluğunu sağlamak için, tabiî duruma muhalif de olsa bu hedefi gerçekleştirmek zorundadır.

İbn Bâcce *mütevahhid* ile neyi kastettiğini açıkça tarif etmediğinden bu tespit için bu kavramı kullandığı bağlamlara bakmak zorunludur. İbn Bâcce'ye göre *tevahhüd*ün iki vechesi vardır: "Aklî tevahhüd" ve "medenî (toplumsal) tevahhüd". Aklî tevahhüd teorik bilgi ve bilimler aracılığıyla mümkündür: "*Mütevahhid*in özelliği nazarî ilimlere yönelmiş olmasıdır". Bozuk devletlerin olumsuz şartları bu yönelimi engellediği için *mütevahhid*in bu bozuk toplumdan eğer varsa erdemli topluma hicret etmesi gerekir. Başka bir yerde de bazı devletlerde ilim ehlinin bulunmaması dolayısıyla *mütevahhid*in elinden geldiğince toplumdan uzaklaşması, sadece zorunlu işlerinde onlarla temas kurması ve eğer

54. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 43.

varsa ilmî faaliyetin yapıldığı başka bir devlete hicret etmesi gerektiğini vurgular. Halkın süs ve gösterişe gark olduğu cahil bir toplumda *mütevahhid*in bilinçli bir tavırla o topluma yabancılaşması, kendi mutluluğu açısından zorunludur.[55] Mutluluk ve sağlık insan için tabiî hallerdir, nasıl ki insan sağlıklıyken sıhhatini korumak, sıhhatini kaybetmesi halindeyse tıp sanatını kullanarak yeniden kazanmak durumundaysa, mutluluğu kazanmak için *tedbîr*i uygulamak veya kendinde mutluluğa erişmesini engelleyen arazlar varsa onları izale etmek durumundadır. Nasıl ki insan sağlıklı durumunu korumak için hıfzıssıhha ile ilgili tedbirleri almak durumundaysa, aynı şekilde erdemli ve mutlu olan *mütevahhid*in de bu durumunu korumak için üzerine düşen fiilleri yapması gerekir. Bu yüzden "hıfzıssıhha" bedenlerin tıbbı diye isimlendirilirken, *mütevahhid*in eylemleri de "tıbbü'n-nüfûs" (ruhanî tıp) diye isimlendirilirler.[56]

İbn Bâcce'nin bozuk toplumlarda mutlu olmak isteyen insanın toplumdan i'tizalini zorunlu gördüğünü belirtmiştik. Bazı yorumcular İbn Bâcce'nin bu tavrını, mutluluk için toplumsal hayatı zorunlu gören anlayıştan sapma olarak değerlendirirler. Diğer bazıları ise nihaî gayeye ulaşmada tasavvufî bir yol benimsediğini belirtirken, bazıları da İbn Bâcce'nin tavrını toplumsal görevlere karşı kayıtsızlık olarak değerlendirerek siyasette mazur görülemeyecek bir idealist asetizmi savunduğunu iddia ederler. Rosenthal'e göre İbn Bâcce i'tizal düşüncesinde çok ileri giderek *mütevahhid*in topluma karışmasını ve kendi dışındaki şeylere ihtimam göstermesini Eflatun ve Fârâbî'de olduğunun aksine bir görev ve sorumluluk olarak kabul etmemektedir.[57]

Öyle anlaşılıyor ki, İbn Bâcce bazı insanların bu görüşü yanlış anlayabileceklerini tahmin ediyordu. Bu tür muhtemel itirazlara o, şöyle bir argümanla cevap vermektedir: İnsan tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır. Siyaset biliminde toplumdan uzaklaşmanın tamamen kötü olduğu da belirtilmiştir. Fakat bu kötülük özünde bir kötülük olup bazı durumlarda arazî olarak iyi olabilir. Bunu bir misalle açıklayacak olursak: Ekmek ve et tabiatları bakımından faydalı yiyeceklerdir. Diğer taraftan ebû cehil karpuzu ve afyon öldürücü birer zehirdir. Fakat bedenin hastalık gibi gayri tabiî durumlarında özü gereği zararlı olan bu zehirler hastaya deva olurken et ve ekmek gibi özü gereği faydalı olan gıdalar aynı hastaya zarar verebilirler. Bedenle ilgili bu durum devlet biçimleri için de geçerlidir.[58] Erdemli devlet de gıdalardaki gibi genelde ve özü gereği iyi ve yararlıdır. Fakat ortada sağlıksız bir durum varsa, yani filozof erdemli

55. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 56, 90.
56. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 43-44.
57. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajjah", s. 39-40, 43-44, 55; Ali Zey'ûr, *Fi't-tecribeti's-sâlise li'z-zâti'l-Arabiyye*, s. 250.
58. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 91.

devlet yerine bozuk bir devlette yaşıyorsa, aslî görevi olan devleti yönetmeyi bir kenara bırakın, topluma doğrudan yayması durumunda görüşlerinin yanlış değerlendirilmesinden dolayı hayatı dahi tehlikeye girecekse, bu durumda özü gereği yanlış olan i'tizali benimseyen filozof, bu tavrın arazî getirileri olan; toplumun kokuşmuşluğundan uzaklaşma ve muhtemel zararlarından korunma gibi faydaları temin etmiş olur. Aslında İbn Bâcce filozofun fâsid toplumlarda görevini yapamayacağını belirtirken yalnız değildir. Aynı şekilde Eflatun, Fârâbî ve İbn Rüşd de böyle düşünmektedir; hatta Fârâbî daha dramatik bir tavırla filozofun fasid devlette yaşayamaması durumunda ya o devletten hicret etmesini ya da ölmesinin daha iyi olacağını önermektedir.[59] Dolayısıyla İbn Bâcce'nin toplum içinde kalmak şartıyla toplumdan zihnî olarak i'tizal etme fikri daha gerçekçi gözükmektedir. Diğer taraftan mezkûr filozoflar erdemli devletin yokluğu durumunda erdemli insanın da mutlu olma şansını yitirdiğini düşünürlerken, İbn Bâcce'nin erdemli insan için ferdî planda aklı geliştirmeye, toplumsal planda da toplumla sınırlı ilişkiye dayalı bir plan koyarak mutluluğun sağlanabileceğini iddia etmesi onun pasifizmine değil iyimser gerçekçiliğine işaret etmektedir.

Bu noktada İbn Bâcce'nin önerdiği i'tizalin zihnî ve temmülî bir i'tizal olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmek gerekmektedir. Yoksa sufîlerin yaptığı gibi uzlet aracılığıyla hayal gücünün arttırılarak mutlak hakikatlere ulaşılabileceği fikrini İbn Bâcce kesinlikle reddetmektedir. İbn Bâcce yüce gayeye ulaşmak için en önemli unsurun aklî faaliyet olduğunu vurgulamakla birlikte, bedensel ve ahlâkî faziletleri kazanmanın da soyut aklî faaliyet için gerekli olan maddî ve ruhî şartları hazırlaması gerektiğini belirtir. İnsan sırasıyla bedensel, ruhsal ve zihinsel fiilleri yaparak bozuk devletteki ferdî akıl mertebesinden küllî akıl mertebesine yükselir ve belki de bu küllî akıl sayesinde yetişen faziletli insanların sayıları arttıkça bunların varlığı erdemli devletin zuhuruna önayak olurlar.

Sonuç olarak İbn Bâcce'nin son derece gerçekçi bir tavırla bir taraftan filozofun bozuk toplumlumda aktif siyaset aracılığıyla toplumu doğrudan dönüştürmeye çalışmasının tehlikelerini tespit ederken, daha dolaylı fakat son tahlilde daha garantili bir metotla önce fıtratlarında fazilet ve bilgiye istidat bulunan insanların *Tedbîrü'l-mütevahhid* adını verdiği mütekâmil bir zihnî ve ahlâkî terbiye programı sonucunda ulaştıkları keyfiyet yanında toplumda belli bir kemmiyyete de ulaşmalarıyla birlikte toplumun daha sağlıklı bir şekilde dönüştürülebileceğini, diğer taraftan da bu derece yüksek zihnî ve ahlâkî faziletlerle donanmış insanların, mutlu olmak için erdemli devletin kurulmasını beklemeksizin kendi zâtî mutluluklarını gerçekleştirmelerine fırsat verilmesi gerektiğinin altını çizmiştir.

---

59. Fârâbî, *Fusûl al-Madanî of al-Fârâbî*, s. 164.

ETKİLERİ

İbn Bacce'nin hem doğrudan Endülüs düşüncesinin en önemli düşünürleri olan İbn Tufeyl ve İbn Rüşd ve diğer Müslüman düşünürler üzerinde hem de Yahudi ve Hristiyan ortaçağ ve yeniçağ düşüncesi ve bilimi üzerinde önemli etkisi olmuştur. Bu yazının başında İbn Tufeyl'in İbn Bacce ile ilgili olarak O'nun kendi dönemine kadar Endülüs'te gelmiş geçmiş en yetkin filozof ve bilim adamı olduğu şeklindeki görüşüne değinmiştik. İbn Tufeyl Hayy b. Yakzan isimli eserinin giriş kısmında Meşrıki Hikmet'le ilgili olarak Farabi ve İbn Sina gibi filozofları eksik ve yanlış bulduğunu zikrettikten sonra, Endülüs'te de İbn Bacce'ye kadar kimsenin bu alanda elle tutulur bir bilgi üretemediğini, İbn Bacce'nin konuyla ilgili önemli şeyler söylediğini, fakat siyasetle uğraşmasının nihai hedefe ulaşmasını engellediğini vurgular.[60] Bununla birlikte Hayy b. Yakzan Risalesi'ni incelediğimizde, İbn Bacce'nin düşünce yapısından ve özellikle de Tedbirü'l-mütevahhid isimli eserindeki yaklaşımından önemli ölçüde etkilendiğini söyleyebiliriz. İbn Bacce'nin, insanın ruhi ve akli aydınlanma ve kemale toplumun problemlerinden ve kısır çekişmelerinden belli bir zihni uzletle ama akli süreçleri de yadsımadan ulaşabileceği düşüncesi İbn Tufeyli de çok etkilemiştir. Bazı Endülüs kaynakları da İbn Tufeyl'in İbn Bacce'nin eserlerini okuma yanında, ondan ders aldığını da ifade eder.[61]

Yine aynı şekilde İbn Bacce'nin de temsil ettiği meşşai çizginin savunduğu duyu, deney ve gözlem sonucunda oluşan teorik bilgi birikiminin kişiyi nazari olgunluğa, eylemlerini sorgulaması ile oluşan ahlaki olgunluğun da onu adeta ruhani bir seviyeye taşıması yaklaşımında İbn Bacce'nin İbn Tufeyl üzerinde büyük etkisi olmuştur.[62]

Aynı şekilde İbn Rüşd'ün de İbn Bacce'yi önemsediğini çeşitli vesilelerle zikrettiğini biliyoruz. İbn Bacce'nin İbn Rüşd'e en büyük katkısı belki de O'nun Aristoteles'i yeni bir anlayışla yorumlama çabasının arkasında yatan yeni bir sistem anlayışının İbn Tufeyl üzerinden İbn Rüşd'te bulduğu yansımadır. İbn Bacce'nin metinlerine baktığımızda kaynak otorite olmak açısından bu metinlerin referans çerçevesinin esas unsurunu Aristoteles'in oluşturduğunu görürüz. Fakat buradaki Aristoteles doğu İslâm dünyasında filozofların tanıdığı

---

60. İbn Tufeyl, *a.g.e.* s. 20.
61. İbn Tufeyl'in biyografisi hakkında en geniş bilgiyi aktaran Abdülvâhid el-Merrâküşî, onun İbn Bacce ve başka felsefecilerden ders aldığını ifade eder. Bkz. İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1999, XX, s. 418-419;
62. İbn Tufeyl İbn Bacce'ye benzer şekilde canlılığın ilkesi anlamında kullandığı nefs kavramına "ruhani suret" adını vermektedir. Tabiattaki varlıkların farklı derecelerde bu ruhani suretleri kabul etmesi anlayışının yine İbn Bacce'ye benzer şekilde İbn Tufeyl'de de ele alındığını görüyoruz. Bkz. İbn Tufeyl, *a.g.e.* s. 30.

Aristoteles'ten belli oranda farklı idi. Bu Aristoteles Esulucya'nın kendisine nispet edilmesinden ötürü Yeni Platoncu bir renk alan Aristoteles değil de Sima et-Tabî'î, el-Hiss ve'l-Mahsûs, Kitabu'l-Hayvan, Kitabu'n-Nefs ve Metafiziğin Aristoteles'i idi. Eflatun ise bir kaynak otorite olmaktan çok yer yer yararlanılan ama yer yer de eleştirilen bir görüş sahibi olarak yer aldı onun projesinde. Bu gaye ile Aristoteles'in kitaplarını yeniden dikkatlice okuyup gerek şerhler biçiminde gerekse talikât veya müstakil risaleler şeklinde Aristoteles felsefesinin temel konularını ayrıntılı olarak ele aldı. Bu yoğun ve dikkatli anlama çabası ve şerhlerindeki metodu İbn Rüşd'ün gerek şerh gerekse orijinal eser verme faaliyetinde kendisinin de vurguladığı üzere önemli bir etki yapmıştır. İbn Rüşd'ün de vurguladığı üzere İbn Bacce'nin Aristoteles'e yaptığı bazı şerhler ve talikler Aristoteles ruhuna önceki bütün şerh ve taliklerden daha yakındır. Denilebilir ki onu bu konuda sadece İbn Rüşd geçmiştir. Hatta bazı şerhlerinde o İbn Rüşd'ü de geçmiştir. Mesela İbn Bacce'nin Aristoteles'in hareket konusundaki teorilerine yaptığı tefsirleri bazı araştırmacılar Galileo'nun hareket teorisine benzer bulurlar.[63]

İbn Rüşd bu bağlamda İbn Bacce'nin orijinal eseri olan "Tedbir el-Mütevahhid"i övmüş, eserin önemine ve tamamlanamamış olmasından dolayı bir takım müphemlikler içermesine istinaden onu şerhetmeyi vadetmiştir. Bu hususta İbn Rüşd "heyulani akıl "ile ilgili olan ve Latinceye çevrilmiş bir risalesinde şöyle der: "Ebubekir İbn Bacce bu beldede Yalnız adamın yönetimi (Tedbir el-Mütevahhid) ile ilgili bir yöntem planladı, fakat içerdiği zor anlaşılan fikirlere ilaveten kitabını da tamamlamadı. Başka bir yerde onun hedeflediği gayeyi açıklamaya çalışacağız. Çünkü bu konuyu inceleyen tek kişi odur. Öncekilerden kimse bu konuyu ele almamıştır." Bu vaade rağmen İbn Rüşd'ün konuyu doğrudan ele aldığı bir başka metin bulamıyoruz. Sadece Eflatun'un Politika'sına yazdığı özette bozuk şehirde yaşamak durumunda kalan filozofun yırtıcı hayvanlara benzettiği şehir ahalisinden uzak kalmayı tercih etmesi gerektiğini belirtirken İbn Bacce'nin yorumunu paylaşır, fakat bu durumda en yüce kemalin yakalanamayacağını belirtir.[64] İbn Bacce de bunu kabul etmekle birlikte gerçekçi tutumu nedeniyle ferdi anlamda da olsa en yüce mutluluğun elde edilmesi için yalnız adamın tedbiri projesini geliştirir. Ama İbn Rüşdün bu projeye bu kitapta da değinmediğini görüyoruz. Umarız İbn Rüşd ele almayı

63. İbn Bacce kendi geliştirdiği hareketin asli (ilk) zamanı teorisi sadedinde Aristoteles'in ortam ile hareket eden cismin ağırlığı arasındaki orantıya göre oluşturduğu hareket teorisini eleştirir. Bkz. Maan Ziyade, el-Hareke mine't-tabia ilâ mâ ba'det-tabia, s. 99-109; Moody, Ernest A."Galileo and Avempace: Dynamics of the Leaning Tower Experiment" s. 197-199.

64. İbn Ruşd, Averroes, On Plato's Republic, translated with notes, Ralph Lerner, Ithaca : Cornell University Press, 2005, s. 78.

vadettiği bu çok önemli mesele bir gün yeni keşfedilen bir yazma mecmuasında karşımıza çıkar. Fakat İbn Rüşd'ün tevil teorisi aracılığıyla felsefesinde elitist bir çizgi göstermiş olmasında İbn Bacce'nin "yalnız adamın yönetimi" kavramının önemli bir rolü olduğunu gözden uzak tutmamalıyız.

İbn Bacce'den doğrudan etkilenen diğer bir grup filozof da Yahudi Filozoflardır. İbn Bacce'nin çağdaşı olan Judah Halevi (Yehuda Halevi) Shlomo Pines'in gösterdiğine göre, Book of Khazar isimli eserinde İbn Bacce'nin Risaletü ittisali'l-akli'l-faal bi'l-insan isimli eserine sık sık referans vermekte ve İbn Bacce'nin Tanrı ve Evrenle ilgili görüşlerini aktarmaktadır.[65] İbn Bacce'ye en çok saygı duyan Yahudi filozof ise İbn Meymun idi. Kendisi İbn Bacce'yi " bütün görüşleri doğru ve tutarlı olan büyük bir filozof " olarak tanımlamakta ve önemli bir Aristoteles şarihi olarak görmektedir.[66] Bazı felsefi ve ilmi görüşlerinde İbn Bacce'nin görüşlerinden doğrudan etkilendiğini görmekteyiz. Delâletü'l-hâirîn isimli eserinde açıkça O'nun ölümden sonra sadece tek bir aklın kalacağı, insan ile Faal Akıl arasındaki ittisalin imkanı, insanlar arasında İbn Bacce'nin yaptığı ve üçlü tasnif ve buna bağlı olarak üçlü bilgi seviyesi ayrımına ve ayrıca İbn Bacce'nin "yalnız adamın kendikendini yönetmesi" olarak tanımladığımız "Tedbîr el-mütevahhid" öğretisinden esinlendiği anlaşılan "mükemmel yalnız adam olarak peygamber" kavramına kadar bir çok görüşü İbn Bacce'den alıp kullandığını biliyoruz.[67]

SONUÇ

İbn Bâcce'nin İslam felsefe geleneğinin en özgün düşünürlerinden biri olduğunu söylemek abartılı bir ifade olmaz. Filozofun mantıktan felsefeye, müzikten tıbba yayılan geniş ilgisi ve derinlikli analizleri, onu klasik bir İslam filozofu tasnifi içinde görmemizi yeterli kılar.

Gerek Aristoteles'e yaptığı şerhler ve talikleri ile gerekse bilim alanlarında yazdığı eserler ve orijinal yazılarıyla bütüncül bir felsefe sistemi ortaya koymaya çalışan filozof, özellikle insan odaklı bir felsefe sistemi ortaya koymuş, ger-

---

65. Pines, Shlomo. "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari," Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 2, 1980; s. 165–251.
66. Marx, A. (1934–1935) "Texts By and About Maimonides," The Jewish Quarterly Review (n.s.), 25: 371–428.
67. Bkz. *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought, İbn Bacce maddesi; İbn Meymun'un İbn Bacce'nin görüşleri ile ilgili bilgisi hakkında bakınız: Davidson, H., (2005), *Moses Maimonides, The Man and His Works* (Oxford and New York: Oxford University Press), s. 114–115).

çek insan mutluluğunu sağlayacak doğru bilgiye ulaşmayı ve bu bilginin gerçekleşebileceği sosyal ortamın nasıl oluşturabileceğini keşfetmeye çalışmıştır. Çok orijinal bir yaklaşım olarak kabul edilebilecek kendi siyaset düşüncesi aracılığı ile bir taraftan döneminin siyaset anlayışını eleştirirken diğer taraftan bilgi, ahlak ve bilim üzerine kurulu erdemli toplumun aslında hayal olmadığını paradoksal bir yaklaşımla ortaya koymaya çalışmıştır. Tedbîr el-Mütevahhid (yalnız olanın öz yönetimi) olarak isimlendirdiği bu teorisi ile yüzyıllar boyunca sorulan temel bir soruya "Erdemsiz toplum içinde yaşayan erdemli insanın ne yapacağı?" sorusuna cevap ararken, ortaya bilgi ve ahlak temelli bir alternatif erdem toplumunun temellerini koymayı başarmıştır. Onun ayak izlerini takip eden İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Haldun bugün dahi insanlığa ışık tutan felsefe ve toplum teorileri oluşturmayı başarmışlardır.

KAYNAKÇA

Altmann, Alexander, "Ibn Bajjah on Man's Ultimate Felicity" *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* içinde, London, 1969

Aristûtâlîs, *Kitâbu'l-ahlâk ilâ Nikomahya,* nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, Vekaletü'l-matbû'ât, 1979.

Aydınlı, Yaşar, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.

Cabirî, Muhammed Âbid, *Nahnu ve't-Turâs*, Dâru'l-beyzâ: el-Merkezü's-sekâfî el-Arabî, 1985

Davidson, H., *Moses Maimonides, The Man and His Works* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005.

Fahrî, Mâcid (ed.), *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye*, Dâru'n-nehâr li'n-neşr, Beyrut, 1968.

Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr, D.M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press, 1961

———, *Fusûlün münteze'a*, nşr. M. Fevzi M. Neccar, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1971.

———, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzi M. Neccar, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1964.

Ferruh, Ömer, *İbn Bacce ve'l- felsefetü'l- Magribiyye,* Beyrut: Mektebetü'l-meymene, *1952.*

İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, nşr. Muhammed Sagir Hasan el-Ma'sumî, Dımeşk: [Mecma'u'l-luğati'l-Arabiyye bi-Dımeşk], 1960.

———, *Risâletü'l-vedâ'*, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde, nşr. Mâcit Fahri, Beyrut: Dâru'n-nehâr, 1968, s. 113-143

——— , *Tedbîrü'l-mütevahhid, Resâilü İbn Bâcce el-*İlâhiyye içinde, nşr. Mâcit Fahri, Beyrut: Dâru'n-nehâr, 1968, s. 37-96.

———, *Risâletü'l-ittisâli'l-akl bi'l-insân, Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde, nşr. Mâcit Fahri, Beyrut: Dâru'n-nehâr, 1968, s. 155-173.

———, *Şurûhâtü's-semâ'i't-tabî'îli'bn Bâcce el-Endelüsî*, nşr. Maan Ziyâde, Beyrut: Dâru'l-Kindi, 1978.

———, "Kavlun yetlû risâlete'l-vedâ'", *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde, nşr. Mâcit Fahri, Beyrut: Dâru'n-nehâr, 1968.

———, *Risâletün ketebehâ ile'l-vezîr İbni'l-İmâm, Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde, nşr. Mâcit Fahri, Beyrut: Dâru'n-nehâr, 1968

İbn Hâkân, *Feth Kalâidü'l-ikyân ve mehasinü'l-a'yân*, nşr. Hasan Yusuf, 1. Bs, c. 3-4, Amman, 1989.

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, nşr. Albert Nasri Nâdir, Beyrut: Daru'l-meşrık, 1993.

İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hükemâ*, Kahire: Matba'atü's-sa'âde, 1908.

Köroğlu, Burhan, "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", *Divan İlmi Araştırmalar*, 1, (1996) 45-65.

Makkari et-Telemsani, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüs*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1968

Masumi, Muhammed Saghir Hasan, "Avempace the Great Philosopher of Andalus", *Islamic Culture*, 142 (165), 87-101

Palacios, Miguel Asin, (ed.), *El Regimen Del Solutario*, Madrid, y.y., 1946.

Rosenthal, E.I.J, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajja", *Studia Semitica II: Islamic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, 35-48.

Ömer Ferrûh, *İbn Bâcce ve'l-felsefetü'l-Mağribiyye*, Beyrut, Mektebetü'l-meymene, 1952.

Ali Zey'ûr, *Fi't-tecribeti's-sâlise li'z-zâti'l-Arabiyye*, Dâru'l-endelüs, Beyrut, 1984.

İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1999, XX, s. 418-425.

Moody, Ernest A. "Galileo and Avempace: Dynamics of the Leaning Tower Experiment, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, no: 3 (Jun 1951) pp. 375-422.

İbn Ruşd, *Averroes On Plato's Republic*, translated with notes, Ralph Lerner, Ithaca : Cornell University Press, 2005.

Pines, Shlomo. "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2, 1980; pp. 165–251.

Marx, A. (1934–1935) "Texts By and About Maimonides", *The Jewish Quarterly Review* (n.s.), 25: 371–428.

Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüs, Nşr. İhsan Abbas,* (8 cilt) Dâru Sâdır, Beyrut, 1968, c. 3.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought, İbn Bacce maddesi http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-judaic/#IbnBaj

Pines, Shlomo. "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2, 1980; s. 165–251.

Sa'îd el-Endelüsî, *Tabakâtu'l-ümem,* Kahire: Matbaatü's-saade, ts.

Ziyade, Maan, *el-Hareke mine't-tabia ilâ mâ ba'det-tabia*, Beyrut, 1985.

İBN TUFEYL:*
HAYAT MI FELSEFEYİ, FELSEFE Mİ HAYATI KURAR?

Mehmet Harmancı**

YAŞAM:
FİLOZOFUN FELSEFESİNİ DOĞURAN HAYATI

İbn Tufeyl, Endülüs felsefe geleneğinden söz açıldığında ilk akla gelen üç isimden birisidir. İbn Bâcce'nin halefi[1] ve İbn Rüşd (595/1198)'ün selefidir. İsmi, Ebû Bekr Muhammed b. Abdülmelik b. Muhammed b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî'dir.[2] Asıl adı Muhammed olan İbn Tufeyl'in künyesi Ebû

---

* Bu çalışma, *İslâm Felsefesinde Metaforik Üslûp*, (Konya Selçuk Üniversitesi Sososyal Bilimler Enstitüsü, 2007) başlıklı doktora tezimizin (Basım: Ankara; Hece Yay., 2012) I. ve II. bölümlerinden uyarlanarak küçük ekleme, çıkarmalar ve yeni bölüm/başlıklar ile hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

1. Kendi ifadesinden anlaşıldığına göre, İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin öğrencisi değildir. Ama onun görüşlerine vâkıf ve felsefesinden haberdardır. Bkz:İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, thk. Abdülkerim İlyâfî, Dimeşk, 1995, s. 57 vd.

2. Bkz: İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ*, Beyrut: ts, s. 533; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbaü Ebnâi'z-Zemân*, Beyrut, 1978, VII, 134; Yûsuf İlyan Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûâti'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, Mısır, 1928, I, 146; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden: Brill, 1937; I, 602; *Geschichte der Arabischen Litteratur Erster Supplementband*, Leiden: Brill, 1937; I, 831; Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984, VI, 249; A. Adnan Adıvar "İbn Tufeyl", *İslâm Ansiklopedisi, (İA)*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı

Bekr'dir. Bazı kaynaklar, künyesinin Ebû Cafer olduğunu dile getirmektedirler. Fakat gerek klasik Arapça kaynaklarda yaygın olarak künyesinin Ebû Bekr şeklinde yer alması, gerekse de ortaçağ skolastikleri arasında Ebû Bekr'in latincesi olan Abu Bacer'in kullanılması, meşhur olan künyenin Ebû Cafer olmadığını göstermektedir.[3] Bir Arap kabîlesi olan Kays'a mensup olduğu için nisbesi, Kaysî'dir.[4] Ayrıca doğduğu köye nispetle Vâdî Âşî[5], bulunduğu ilim merkezlerine nisbetle, el-İşbîlî ve el-Kurtubî, Endülüslü olduğu için de el-Endelusî nisbeleriyle de anılmaktadır.[6] Buna göre filozofun tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Abdülmelik b. Muhammed b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî el-Mağribî el-Vâdî Aşî el-İşbîlî el-Kurtubî el-Endelusî'dir.[7]

Gırnata'nın (Granada) yaklaşık 50 km. kuzeydoğusundaki Vâdî Âş (Guadix) kasabasında dünyaya geldi. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte VI./XII. yüzyılın ilk on yılı içinde doğduğu söylenebilir. Leon Gauthier, 499/1105 yılına yakın bir tarihte dünyaya gelmiş olabileceğini ileri sürmektedir.[8]

İbn Tufeyl'in ailesi, çocukluğu, gençliği ve eğitimi hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Yazarın hakkında şu bilgiler verilmektedir: "Endülüs'ün iki önemli ilim merkezi olan İşbîliye (Sevilla) ve Kurtuba (Cordoba) şehirlerinden birinde veya her ikisinde öğrenim görmüş olabilir. Talebesi Bitrûcî (601/1204)'nin, hocasını *kadı* olarak anmasından ve Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in onu "filozof" ve "tabip" olmanın yanı sıra "fakih" diye de tavsîf etmesinden anlaşıldığına göre, başta fıkıh olmak üzere din ilimlerini öğrenmiş, ayrıca tıp ve felsefe okumuştur. Felsefe alanında okuduğu eserler arasında İbn Bâcce'ye ait olanların önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır."[9] Bu bilgiler ışığında İbn Tufeyl'in filozof, âlim ve devlet adamı olduğu söylenebilir.

İbn Tufeyl, bir felsefecidir. Aynı zamanda, klasik dönemde bir felsefecinin ayrılmaz özelliği olarak hekim kimliği, onda da bulunmaktadır. Yine onun devlet kademelerindeki görevleri ve çeşitli konularda İbn Rüşd gibi âlimlerle tartışmaları, İbn Tufeyl'in kişiliği ve bilim dünyasındaki yeri hakkında fikir vermektedir.

Yayınları, 1993, V/II, s. 829-831; İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, 1999, XX, 418-425.

3. Ömer Mahir Alper, *İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sososyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993, s. 11.
4. İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *DİA*, XX, 418.
5. Vâdî Âş, Batı dünyasında Guadix adlı yerdir. Bkz: Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 249.
6. Leon Gauthier, "*İbn Thofail, sa vie, ses oeuvres*", Paris, 1909; s. 27-28.
7. Ömer Mahir Alper, *İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi*, s. 12.
8. Leon Gauthier, *a.g.e. ay.*; İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *DİA*, XX, 418.
9. İlhan Kutluer, *a.y.*

Gırnata'da pratisyen hekim olarak göreve başlayan İbn Tufeyl, bu mesleğinde meşhur olduktan sonra Gırnata valisinin kâtibi olmuştur. 549/1154'te İspanya'nın ilk Muvahhidî yöneticisi olan ve 542/1147'de Fas'ı ele geçirmiş bulunan Abdülmü'min'in oğluna birinci kâtip olduğunda bu şahıs Ceuta ve Tangier'in valiliğini yapmaktaydı. Daha sonra sarayda kadı ve hekimlik görevlerine terfî eden İbn Tufeyl, nihâyet Muvahhidî halîfesi Ebû Ya'kûb Yûsuf'un vezirliğine getirilmiştir.[10]

Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî'nin yazar hakkında bahsettiği bu "vezirlik" pâyesini, Lenn Evan Goodman'ın ifade ettiği biçimiyle bir tür kültür ve felsefe alanında danışmanlık olarak ya da bir tür kültür bakanlığı *(a minister of culture)* olarak[11] anlamak gerektiği ifade edilmelidir.

Sözü edilen dönemle ilgili olarak daha doyurucu bilgi vermenin, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

İslâm tarihi içinde Osmanlı tecrübesi ile birlikte Endülüs İslâm tecrübesi, İslâm kültür ve medeniyeti bağlamında önemli iki örnekten biri sayılabilir. Bu, Müslümanların Batı tarih ve coğrafyasında yaşadığı önemli bir tecrübe olarak da değerlendirilmiştir. Bu bakımdan, İbn Tufeyl'in de dâhil olduğu Endülüs Batı Müslümanlık tecrübesine ve onun yaşadığı döneme de kısaca temas etmek yararlı olacaktır.

Endülüs'te, m. 711 ile 1492 yılları arasını kapsayan dönemde, Güney Avrupa'da, yani bugünkü İspanya'nın güneyinde ve Sicilya Adası'nda köklü bir Müslüman kültürü gelişmiş, bilim, düşünce ve sanat[12] alanlarında önemli eserler vücûda getirilmiştir. İslâm felsefe ve bilimi, Kurtuba, Sevilla (İşbiliyye) ve Granada (Gırnata) gibi şehirlerde zirveye ulaşmış, yer yer Doğu-İslâm topraklarını da etkilemiştir. İbn Seb'în, Kurtubî, İbn Hazın, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbnü'l-Arabî gibi âlim ve düşünürler Endülüs İslâm topraklarında yetişmiş ve İslâm medeniyetine önemli katkılarda bulunmuşlardır.[13]

Siyâsî hayat bakımından Endülüs'ün Müslümanların hâkimiyetinde olduğu dönem, yekpare bir politik süreç ve tek tip bir hâkimiyet olarak düşünülmemelidir. Yedi yüz yılı aşkın İspanya'nın güneyi ve Sicilya adasında hüküm süren Müslümanlar, kimi zaman güçlü bir otoritenin merkeziyetçi yapısı etrafında toplanmışken, kimi zaman da küçük şehir devletleri olarak Endülüs'te varlıklarını sürdürmüşlerdir.

---

10. Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî, "İbn Tufeyl", çev: İlhan Kutluer, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M.Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, II, 147.
11. Lenn Evan Goodman, *Ibn Tufayl's Hay Ibn Yaqzan*, Los Angeles: Gee Tee Bee, 1991, s. 4.
12. Endülüs sanatı için Bkz: Brigitte Hintzen-Bohlen, *Art and Architecture Andalusia*, Cologne: Könemann, 2000; Muhammed Abdullah İnan, *Endelüsiyyat*, Kuveyt, 1988.
13. İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2007, s. 77.

Fetih Dönemi'nin (m. 711-715) ardından gelen Valiler Dönemi (m. 715-756), daha sonra gelecek olan Endülüs Emevileri Dönemi (m. 756-1031)'ni hazırlamıştır. Ardından gelen Mülûku't-Tavâif Dönemi'ni (m. 1031-1090) ise, Murâbıtlar (m. 1090-1147) ve Muvahhidler (m. 1146–1248) dönemleri izlemiştir. Gırnata Sultanlığı (m. 1231-1492), Endülüs'teki İslâm hakimiyeti dönemin en uzun süren son sultanlığı olmuştur. Ardından m. 1492'de Batı İslâm yaşamının kapanışı anlamına gelen Reconquista Dönemi başlamıştır.[14]

Panoramik olarak bakıldığında İbn Tufeyl (499-581/1105-1185), bu siyâsî sürecin sonlarına doğru, Muvahhidler Dönemi'nde yaşamıştır. Daha doğrusu hayatının bilinen ve incelenmesi gereken dönemi bu devre denk gelmektedir.

Daha önce de değinildiği gibi ilk etapta cerrahlığı ile Gırnata Valisi'nin dikkatini çekmeyi başaran İbn Tufeyl, Septe (Ceuta) ve Tanca (Tangier) Valisi sır kâtipliğine getirildikten sonra Muvahhidî Halîfesi Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min'in sarayında başhekimliğe kadar yükseldi.

Hayatının ilk dönemleri hakkında hemen hemen hiç bilgi olmayan müellifin, devlet kademelerinde hızla ilerlemesinden sonra ömrünün önemli bir bölümünü, Halîfe Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min'in sarayında geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple adı geçen Halîfe dönemi üzerinde durmak gereklidir.

Muvahhidler Dönemi, bir yandan Murâbıt unsurlardan Endülüs'ü arındırmakla geçerken, bir yandan da Hıristiyanlara karşı cihad ilan edilen ve onlarla savaşılan bir dönemdir.[15]

Murâbıtlar döneminde fikrî hayat, fukahânın müdâhalesi sebebiyle sönük kalmıştı. Buna mukâbil Muvahhidler, itikâdî konularda te'vîle yatkın, fıkhî meselelerde ise taklîde karşı olduklarından, fikrî hayata doğal olarak bir canlılık kazandırmışlardır. Endülüs'te İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi büyük filozofların bu dönemde yetişmiş olmaları, her halde bir tesâdüf değildir. Hükümdar Ebû Ya'kûb Yûsuf, İbn Tufeyl'i meclisinde bulundurmayı ihmal etmemiştir. Bilâhare İbn Tufeyl'in aracılığıyla İbn Rüşd'ü de sarayına almıştır. Ebû Ya'kûb da felsefe ile ilgileniyordu. Aristoteles'in tercümelerini okumuş, ancak iyi anlayamamıştı. Bunun üzerine, bu tercümelerin daha anlaşılır halde yapılması gerektiğine işaret etmiştir. Halîfe'nin bu talebi üzerine, İbn Rüşd, *Kütübü'l-Cevâmi'* adı altında Aristoteles'in felsefeye dair bazı eserlerini Arapça'ya tercüme etmiştir.[16]

---

14. Daha geniş bilgi için lütfen Bkz: Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları I (Siyasi Tarih)*, Ankara: TDV Yayınları, 1994.
15. Mehmet Özdemir, *a.g.e.* s. 175-176; Lütfi Şeyban, *Reconquista (Endülüs'te Müslüman Hıristiyan İlişkileri)*, İstanbul: İz Yayınları, 2003, s. 217-310.
16. Muhammed Abdullah İnan, *Asru'l-Murabıtîn ve'l-Muvahhidin fi'l-Endelüs*, Kahire, 1964, II, 720; Mehmet Özdemir, *a.g.e.* s. 175. Ayrıca bkz: Mahmoud Makki, "The Political History of Andalus(92/711-897/1492)" *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden: E. J. Brill, 1992, s. 3-87.

Ayrıca, Muvahhidler, "Kelâm sahasına dikkat çekici bir yenilik de getirdiler: O zamana kadar zındıklıkla itham edilen Eş'ârî ve Gazâlî'nin sistemleri Mağrib'e girdi. Bu durum, kelâmî mezheplere rasyonel görüşün girmesini ifâde ediyordu."[17]

Muvahhidler dönemi Endülüsü'nde, kültürel alandaki canlılık bayındırlık alanına da yansımıştır. Cebel-i Târık'ın bir şehir halinde yeniden inşâsı, İşbiliye Ulu Camii ve meşhur minâresi (Giralda), yine İşbiliye surları dışında yapılan geniş ve zengin bahçelerle çevrili ve içme suyu Câbir Kalesi'nden getirilen saraylar, bayındırlık alanındaki gelişmelere birkaç örnektir.[18]

Genel özellikleri verilen Muvahhidler Dönemi'nin önemli hükümdarlarından Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min'in hükümranlığı, h. 558-580/m. 1163-1184 yılları arasındadır. Bu dönem, İbn Tufeyl'in yaşadığı döneme denk gelmektedir. Filozof, Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr Dönemi'nin (580–595/1184–1198) hemen başlarında, 581/1185 yılında vefat etmiştir.

Ebû Ya'kûb Yûsuf ve Ebû Yûsuf Ya'kûb devrinde hükümet merkezi Merrakeş'te bulunan Muvahhidler Devleti, en ileri devrini yaşamıştır. Muvahhidlerin önemli özelliklerinden biri kelâm meseleleriyle ilgileniyor olmalarıdır. Aynı alâkayı aklî ilimlere karşı da gösterdiler ve felsefe onların saraylarında kısa bir müddet için de olsa önemli bir yer edinmiştir.[19]

Felsefenin edindiği bu yüksek mertebenin hem tesisinde, hem kendinden sonrakilere devredilmesinde İbn Tufeyl önemli bir rol üstlenmiştir. Döneminin her iki halîfesi katında da hürmet ve ikram görmüştür. O sultanın zengin kütüphânesinden yararlanma fırsatını sonuna kadar değerlendirmiş ve pek çok konuda bilgi sahibi olma ve meseleleri sorgulama fırsatı yakalamıştır.[20] Çevresinde saygıdeğer birisi olarak tanınmış, m. 1185'te vefat edince cenâze törenine birçok kişi gibi Halîfe Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr da katılmıştır.[21]

Özetle genel bir görünümü çizilen ve bu ortamda eserler verdiği bilinen İbn Tufeyl'in felsefi görüşleri daha sonra gelecek bölümde etraflıca tartışılacağından şimdi burada asıl değinilmesi gereken hususlardan olan birkaç noktaya temas ile bu bahis tamamlanacaktır.

---

17. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yayınları, 2001, s. 218.
18. Mehmet Özdemir, *a.g.e.* s. 174-175.
19. T. J. De Boer, *a.g.e.* s. 218.
20. Süleyman Hayri Bolay, "Endülüs'te Gelişen Düşünce Hayatı ve Batı'ya Tesirleri", *Endülüsten İspanya'ya*, Ankara: TDV Yayınları, 1996, s. 53.
21. Ömer Ferrûh, *İbn Tufeyl ve Kıssatü Hay bin Yakzân*, Beyrut: Dâru Lübnân li'l-Matbaa ve'n-Neşr, ts., s. 21.

Tıp alanında mâhir bir cerrah olarak hizmet veren müellifin, bu alanda eserinin olduğu da bilinmektedir.[22] Ancak ilgi alanlarından bir diğeri olan astronomi hakkında herhangi bir eseri günümüze ulaşamamıştır. İbn Rüşd'ün astronomi konusunda İbn Tufeyl'in bir eserinden söz ettiği[23] bilinmekteyse de bugün böyle bir eser mevcut değildir.

Edebiyat konusunda da mâhir olduğu anlaşılan İbn Tufeyl'in çok fazla olmasa da günümüze ulaşan şiirleri vardır.[24] Ancak şiirdeki mahâretine örnek olarak, Sultan Ebû Ya'kûb Yûsuf'un isteği üzerine, Arapları, Hıristiyanlara karşı cihada teşvik amacıyla kaleme aldığı bir kasîdeyi hatırlatmakta özellikle fayda mülâhaza edilmektedir.[25]

Felsefe ile ilgili olarak günümüze ulaşmış olan tek eseri, hayatının eseri olarak da adlandırabileceğimiz, *Hay b. Yakzân Risâlesi*'dir. Filozofun en önemli ve düşünce dünyasını kendi dilinden bize yansıttığı biricik eseri de bu risâle olmuştur.

İbn Hallikân'ın dediği gibi, İbn Tufeyl astronomi, tıp, edebiyat ve felsefede muhakkik bir şahsiyetti[26] denilebilir. Ama yine de şu soru sorulmalıdır:

Fârâbî (339/950), İbn Sînâ (428/1037), Gazâlî (505/1111), İbn Rüşd (520/1126) gibi İslâm filozofisinin önemli isimleri, hatırı sayılır sayıda eser bırakmışlarken, felsefe geleneğinde önemli bir sima olan İbn Tufeyl'in neden yalnızca bir tane eseri günümüze ulaşmıştır ya da neden filozofumuz bir tek eser ile bütün bir felsefî sistemini anlatmayı yeğlemiştir?

Bu hususta kanâatimiz o ki, şu perspektiflerden bakılabilir:

1. Hayatının büyük bir kısmını tabib, kâtip ve danışman (vezir) olarak geçirdiği için eser telifine vakit bulamamış olması muhtemeldir. Bu ihtimali el-Merrakuşî'nin verdiği bilgiler desteklemektedir.[27]

---

22. Mahmud el-Hac Kasım Muhammed, "Kırae fi Urcuzeti İbn Tufeyl fi't-Tıb", *Mecelletü'l-Ma'hadi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye*, Kuveyt, 1986, XXX, S: 1, s. 50'den nakleden Ömer Mahir Alper, *İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi*, s. 16, 41. dipnot.
23. Leon Gauthier, *a.g.e.* s. 26.
24. Ayrıntılı bilgi için Bkz: Ömer Mahir Alper *İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi*, s. 24-25.
25. Hasan Mahmud Abbas, *Hay b. Yakzân ve Rubinsûn Krûzû*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1983, s. 19, 26-27.
26. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, ay.
27. Ebû Bekir el-Kurtubî, İbn Rüşd'den şunu nakletmektedir: "Bir gün Ebû Bekr b. Tufeyl beni çağırdı ve şöyle dedi: Bugün mü'minlerin emirini, Aristoteles'in ya da ondan yapılan çevirilerin ibarelerinin usandırıcılığından şikâyet ederken duydum. Anlatılmak istenenin kapalılığından bahsetti ve İnsanlara kaynağı yaklaştırmak için, keşke biri olsa da bu kitapları iyice anladıktan sonra telhîs edip anlaşılır bir hale getirse, dedi. Eğer bunu yapabileceksen yap! Ben bu konudaki hem zihinsel kapasitesine hem

2. Daha önce de değinildiği üzere bazı sebeplerden, eserlerinin günümüze ulaşmamış olması da önemli bir ihtimaldir.
3. Telif miktarı, yazarın telif üslubu ile alakalı bir konudur. Kimi yazar meramını ayrıntılı olarak yazıp birçok ciltten müteşekkil eser oluştururken, kimi de eserini muhtasar ve küçük hacimli olarak kaleme almayı tercih eder. Dolayısıyla, İbn Tufeyl'in ikinci gruptan olduğu da düşünülebilir.

Bu alternatiflerin belki bir kısmı, belki de tamamı yazar için söz konusu olabilirse de, bu çalışma sonunda ulaştığımız kanâat, İbn Tufeyl'in tek bir eser ile yetindiğidir. Böylece yazar bu tek eseri ile geçmiş felsefe geleneğini tesbît ve tenkîd etmiştir. Ayrıca kendine özgü felsefî yaklaşımlarını da yine bu eseri aracılığıyla, öz olarak anlatmayı yeterli görmüştür.

Aynı şekilde Sultanın isteğini İbn Rüşd (595/1198)'e havâle ederken öne sürdüğü mâzeretlerden, "*Bundan daha önemli işlerim benim bunu yapmama engel oluşturmaktadır.*" demesi de yoğun işlerinden dolayı eser telifine vakit bulamadığını göstermektedir. Zira eser telifine kendini adamış bir müellif için, tercüme, şerh ve teliften daha önemli bir uğraş olamaz.

Bu sorunun kesin cevabını bilememekle birlikte, ileride incelerken üzerinde durulmaya çalışılacağı üzere, *Hay b. Yakzân Risâlesi* sadece herhangi bir konu üzerine yazılmış düz bir eser olmayıp, sanki müellifi tarafından çok boyutlu ve anlam katmanlarıyla özellikle çeşitlendirilmiş bir eser olarak tasarlanmıştır, kanâati uyandırmaktadır.

İbn Tufeyl (581/1185)'in kemiyet bakımından eserlerinin azlığı, filozofun felsefesinin tesbît ve çerçevelenmesini kolaylaştıracakmış gibi görünse de; keyfiyet bakımından bu eser üzerinde Doğu'da ve Batı'da sürekli çalışılmış olması, işin hiç de kolay olmadığına işarettir.

Yukarıda ayrıntıları verilen, Muvahhidler Dönemi'nin görece felsefeye ve bilime yatkın dünyasında, felsefe ve bilimsever sultanların teveccühüne mazhar olmuş âlim ve filozofların en başında gelen İbn Tufeyl, günümüze ulaşan, üç eserinden birincisi olan felsefeyle alakalı tek eseri *Hay b. Yakzân Risâlesi*'nde, acaba geçmişin birikimini geleceğe nasıl taşımıştır?

---

de kâbiliyetine güvendiğimden bunu yapabileceğini umuyorum. Biliyorsun ki, gerek yaşımın büyüklüğü, gerek (saraydaki) hizmetlerim ve gerekse de bundan daha önemli işlerim benim bunu yapmama engel oluşturmaktadır, İbn Rüşd dedi ki: İşte bu olay Aristoteles'in kitaplarının telhisini bana yükleyen olaydı." (Bkz: el-Merrakuşî, Abdulvâhid b. Ali, *el-Mu'cib fi Telhîsi Ahbari'l-Mağrib*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006, s. 159) el-Merrakuşî, bu nakli verdikten sonra bizzat kendisinin, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerine yapmış olduğu kısa ve büyük şerhleri gördüğünü bildirir ve bu eserlerin birkaçının adlarını sıralar. (el-Merrakuşî, *a.g.e.* s. 159); Ömer Mahir Alper, *İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi*, s. 15-16.

Kendi zamanına dek felsefenin oluşturduğu birikimden nasıl yararlanmış, onu nasıl eleştirmiş ve gelecekte bu kadar etkili ve öncü kimliği ile ufuk açıcı bir eseri nasıl meydana getirmiştir? Kendi birikimini biricik eser üzerinden nasıl ifade etmeyi denemiştir?

İnsanın zihnine gelen bu ve benzeri sorular aracılığıyla, *Hay b. Yakzân Risâlesi*ni ve yazarın felsefî kişiliğini araştırmak uygun görünmektedir.

ESER: FİLOZOFUN HAYATI TASTAMAM KUCAKLAYAN/KUNDAKLAYAN FELSEFESİ

Tam adı, *Hay b. Yakzân ev Esrârü'l-hikmeti'l-meşrikiyye*[28]/*işrâkiyye*[29] olan risâlenin öncelikle adını oluşturan terkîbin kelimelerini ele almak yararlı olacaktır. Zira isminin içeriğini doğrudan belirlediği bir eserle karşı karşıya bulunmaktayız. Risâlenin meşhur ismi *Hay b. Yakzân* olmakla birlikte, *Esrârü'l-hikmeti'l-meşrikiyye/işrâkiyye* ismini de filozof eserin en başında İbn Sînâ (428/1037)'ya isnâd ederek aktarmaktadır.

Kelime ve Kavram Olarak Hay ve Yakzân

Hayyun kelimesi, *ha-ye-ye* filinin sıfat-ı müşebbehesidir. *Ha-ye-ve* kökünden türetildiği de iddiâ edilmiştir. Yine *fey'ale* vezninden olduğu da söylenmektedir ki, hayat sahibi olmayı anlatan bir sıfattır.[30]

Hay, Allah'ın sıfatlarındandır. Bu anlamıyla özel bir yere sahiptir. Zira diğer varlıklar için söz konusu olan hayat sahibi anlamının zıddı olan ölüm anlamı, Allah'ın sıfatı olan *Hayyun* kelimesi için söz konusu edilemez.[31] Diğer bir anlamı ise "canlı, hayat sahibi"dir ki, çoğulu *ahyâun* kelimesidir. Bu anlamıyla şu âyette yer almaktadır: "*Allah yolunda öldürülenlere 'ölüler' demeyin. Hayır, onlar diridirler(=ahyâun). Ancak siz bunu bilemezsiniz.*"[32]

---

28. *İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, et-Ta'biru's Sûfî ve Müşkiletuh,* Dimeşk, 1981-1982, s. 55; Kutluer, "İbn Tufeyl" *DİA*, XX, 418; Abdülhalim Mahmud, *Felsefetü İbn Tufeyl*, Beyrut, 1975, s. 71.
29. İbn Sînâ, İbn Tufeyl, Sühreverdî, *Hay b. Yakzân*, s. 13.
30. Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992, II, 608.
31. er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Seyyid el-Kîlânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts., s. 138; el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, II, 608.
32. Bkz: 2/Bakara, 154.

Hayyun kelimesi, "yaşam ve algılanabilir bir faâliyet sahibi, konuşma yeteneğine sahip canlı[33], akleden ve işlerliğe sahip güç" anlamlarına da gelmektedir. Bu anlam Beşşar b. Burd (167/783)'un şu şiirinde yer almaktadır:

"Eğer diriye (=Hayyen) seslenseydin, işittirirdin. Ama seslendiğinde hayat yok ki!"[34]

Çoğulu yine *ahyâun* şeklinde geldiği halde mahalle, şehirde bir yerleşim birimi anlamına da gelmektedir.[35] el-Ezherî (370/980) ise "Hay" kelimesine hak (gerçek, doğru) anlamını İbnu'l-A'râbî'den Sa'leb'in rivâyeti olarak aktarmaktadır. Bu anlama "O, hakkı *(=el-Hayyu)* bâtıldan ayıramaz." mânâsındaki atasözünü delil olarak getirmektedir.[36]

Yakzân, kelimesi ise, *ya-ka-za* fiil kökünden türetilmiş, *sıfat-ı müşebbehedir.* Bu fiilin masdarı olan *Yakazatun* kelimesi uyku kelimesinin zıttı olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, kelime, *uyumayan anlamında uyanık mânâsını ifade etmektedir.*[37] *"Teyakkaza li'l-emri: Bir iş için gözünü dört açtı, uyanık davrandı."* cümlesi bu anlama örnek verilmektedir.[38] Bu kelimenin Arapça'da yalnızca söz konusu edilen bu anlamı vardır.

Meşhur Arap şairi Antera b. Şeddâd (ö. 601), bir beytinde bu kelimeyi kullanmıştır: *"Ben düşmanımı geceleyin uyanıkken(=Yakzânu) vururum."*

Bu iki kelimenin etimolojik ve leksikolojik yapısı böylece özetlenebilir. Istılâhî, felsefî anlamı da tam olarak yukarıda aktarılan verilerden bağımsız sayılamaz. Ancak muhtelif yorumlar da yapılabilir.

Bu veriler ışığında yaygın biçimde Türkçe'ye çevrildiği şekliyle *Hay b. Yakzân*'ın Türkçe karşılığının "uyanığın oğlu diri" olduğunu söyleyebiliriz.

Henry Corbin'e göre İbn Sînâ'nın risâlesinde bu isim şu anlamı taşımaktadır: "Hay İbn Yakzân (Uyanık oğlu Diri) kendi adını ifşâ ederek melek oluşunu açığa vurmaktadır. Diri (Hay) ölümün meleğin varlık sahasına giremeyeceğine işarettir. Çünkü ölüm, bi'l-kuvve durumların zat ile (öz) karışımının (terkîb) bir sonucudur, oysa meleğin zatı karışımdan uzaktır. Uyanık (Yakzân),

---

33. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğa*, thk: Riyâd Zeki Kasım, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001, I, 952.
34. İsfehânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 138-139.
35. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, s. 226; Muhammed b. Hasen b. Dureyd el-Ezdî, *Cemheratu'l-Luğa*, hz: İbrahim Şumsuddîn, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005, I, 88; el-Ezherî, *a.g.e.* I, 952; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Mu'cemu's-Sıhâh*, hz: Halîl Memun Şeyhâ, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, s. 278; ez-Zemahşerî, *Esasu'l-Belâğa*, 1. bs., Beyrut: Dâru Beyrut, 1992, s. 151.
36. el-Ezherî, *a.g.e.* I, 952.
37. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 1075.
38. el-Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğa*, III, 3983.

uykunun "sırf akıl" olan bir varlığın sahasına giremeyeceği anlamındadır. Beytü'l-Makdis, mukaddes olan ve maddenin kendisine girmesinden (hulûl) uzak bir töze (cevher) sahip akıllar âlemine (âlem-i ukûl) işarettir. Beytü'l-Makdis, Hay b. Yakzân'ın yolcuyu (sâlik) sırlarıyla tanıştıracağı maşriktir (doğu=ışık). Maşrik'ın (ya da Beytü'l-Makdis) maddî dünyaya işaret eden ve genellikle kendisinden "Mışr" olarak söz edilen Mağrib (Batı=karanlık)'in karşılığı olduğu anlaşılmaktadır."[39]

Buradan da anlaşılacağı üzere aynı başlığı taşıyan ve birbirini takip eden bu risâlelerden İbn Sînâ'ya ait olanındaki eser başlığı ile İbn Tufeyl'e ait olanın başlığı aynı kelime ve kelime düzeyinde aynı anlamları muhtevî gözükseler de, aslında farklı anlamlara mâtufturlar.

Yine aynı konu da A. Adnan Adıvar'ın değerlendirmesi de bu iki aynı başlıklı hikâyenin kahramanlarının neye delâlet ettikleri konusunda bir görüş ileri sürmekte ve İbn Tufeyl (581/1185)'in eserindeki kahramanın taşıdığı anlamı göstermektedir: "Müelliflere göre[40], İbn Sînâ (428/1037)'nın Hay b. Yakzân adlı romanı ile bu felsefî roman arasındaki en mühim fark İbn Tufeyl'in kahramanı daha ziyâde tasavvufî zevâhir[41] altında görülen bir fert iken İbn Sînâ'nın romanında Hay b. Yakzân'ın daha ziyâde fevka'l-beşer bir ruhu temsil etmekte olmasıdır. Bir de İbn Tufeyl'de akl-ı faal, *kuvvede* iken, İbn Sînâ'da ilâhî nurun kendisinde tecellî ettiği akl-ı faal, *fiilî* olarak alınmıştır."[42]

Ancak, İbn Sînâ'nın başkahramanını akl-ı faal ve dolayısıyla Cebrail'i temsil sadedinde değerlendirmek doğru olsa da İbn Tufeyl'in *Hay*'ına aynı anlamı ve temsil yetkisini vermek isâbetli görünmemektedir. Çünkü zaten yukarıda da değinildiği üzere, İbn Sînâ ve Sühreverdî (587/1191)'nin öne sürdüğü meselelerle, İbn Tufeyl uzak düşmekte, bize bambaşka bir konu anlatmaktadır ve bu anlatım tarzı da bize göre diğer iki temsîlî, alegorik mâhiyetli risâlenin yanında onun hikâyesini metaforik bir mâhiyete büründürmektedir.

İbn Tufeyl, risâlenin adına, kelime düzeyinde sahip olduğu anlama da paralel bir temsil vermiştir. Çünkü *Hay,* İslâm'da Allah'ın güzel isimleri (*el-Esmâu'l-hüsnâ)* arasında yer almak ile birlikte burada, ölümün karşıt anlamı olarak diriliği anlatmak ve Tanrısal bir dirilikten öte ezeliliği bakımından değil de, ebedîliği bakımından ölümsüz ve diri oluşa karşılık gelmektedir ki, bu yine İs-

---

39. *İbn Sînâ-Sühreverdî-A. Gazali-N. Razi, İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (1), çev: Komisyon, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 29.*
40. Bkz T. J. De Boer, 218-223.
41. İbn Tufeyl'in ısrarla üzerinde durmasına ve eserini ayırmasına rağmen ya tasavvuf ya da yeni Eflatunculuk ekseninde anlaşılması ve açıklanmasına, bir türlü *el-hikmetü'l-meşrikıyye* zaviyesinden değerlendirilmemesine tipik bir örnektir.
42. A. Adnan Adıvar, "İbn Tufeyl", *İA,* V/II, s. 830.

lâm inancına göre ruhun bir niteliğidir. Südûr, vahdet-i vücûd, tekvîn, hangi teoriye dayanılırsa dayanılsın, yani ruhun ezelî oluşu konusu nasıl ele alınırsa alınsın ruhun ölmezliği genel bir kabuldür, denilebilir.[43]

İşte bu bakımdan *Hay* adı İbn Tufeyl'in risâlesinin içeriği de dikkate alındığında *rûhu*[44] temsil etmektedir.

Yakzân ise daha çok bize Kur'an'da geçen ve İslâm'ın Tanrı anlayışının özlü bir biçimde tavsîf edildiği *âyete'l-kürsî*nin bir bölümünü çağrıştırmakta: "*Allâh, ki O'ndan başka tanrı yoktur, dâimâ diri ve yaratıklarını koruyup yönetici dir. Kendisini ne bir uyuklama, ne de uyku tutmaz. Göklerde ve yerde olanların hepsi O'nundur. O'nun izni olmadan kendisinin katında kim şefâat edebilir? Onların önlerinde ve arkalarında olanı bilir. O'nun ilminden, ancak kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. O'nun Kürsüsü, gökleri ve yeri kaplamıştır (O yüce padişah, göklere, yere, bütün kâinâta hükmetmektedir). Onları koru(yup gözet)mek, kendisine ağır gelmez. O yücedir, büyüktür.*"[45]

Bu âyet hem kelime olarak *Hay* lafzını hem de *Yakzân* kelimesinin anlam karşılığını taşımaktadır.

"Kendisini ne bir uyuklama, ne de uyku tutmaz. *(...la te'huzuhû sinetün ve lâ nevm...)*" ifadesi, *Yakzân* kelimesinin açıklaması gibidir. Burada kâmilen tanrısal kısmen de beşerî bir vasıflandırma için kullanılabilecek sıfatlar değil de sadece tanrısal bir içerik ve özellik taşıyan *Yakzân* kelimesinin seçimi de mânidârdır.

Kahramanın sembolik adı, *Hay b. Yakzân*'dır. *Hay,* diri demektir. Çünkü zekîce, hayatı îmâ eder. Uyanığın oğlu, çünkü ebedî olan ile bağlantısını (râbıtasını) ifade eder, Platon tarafından tanımlanan "uyanık/farkında olma *(wakefullness or awareness)*"yı ifade eder. Bu bağlam Müslümanların zihinlerinde Kur'an'daki ifadesiyle; "*Allah'tan başka ilâh olmadığına, diri olduğuna, kimseye muhtaç olmadığına, uyumadığına*" inanmak ile ilgilidir[46] diyen Simon Ockley'de aynı hususa dikkat çekmektedir.

---

43. "Bu delil, ruhların (cesed için) a'râz olmadığını, onların cesetlerden önce mevcut olduklarını ve cesedin yok olmasından sonra da var olmaya devam edeceklerini ortaya koymaktadır." Bkz: İbn Hacer, *Umdetul-Kârî*, Mısır 1972, XII, 371. Ayrıca Bkz: İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005, s. 560.
44. *İslâm tasavvuf kültüründe, ruhun terbiye ve tekâmülünü, tarihi ve beşeri süreçteki yönleriyle irdeleyen Ömer Rıza Doğrul'un çalışması da konuyla doğrudan ilgili olmamasına rağmen, bir başka disiplinde, ruhun gelişim evrelerinden söz etmesi bakımından önemlidir. Bkz: İslâmiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf, İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1948.*
45. Bkz: 2/Bakara, 255.
46. *Abu Bakr Ibn Tufail, The History Of Hayy Ibn Yakzan, translated from the arabic by Simon Ockley, New York, ts., s. 25.*

Yunan kültür ve düşünce birikiminin ürünü olan bu hikâye, İslâm kültür ve felsefesinde de işlendikçe çeşitli anlamlar kazanmıştır. Ancak burada önemli olan İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* terkibine kazandırdığı anlamın temsili karşılığıdır.

Diğer benzerlerinden farklı olarak burada *Hay* akl-ı faal'e değil insânî ruha karşılık gelmektedir. Yeri gelince açıklamak üzere şu da eklenmelidir ki, *Hay,* sanki insan ideasının timsali ve bütün insanlığı temsil eden, varlığında barındıran âdem prototipi olarak sanki tek ideal, *-ruh meal cesed-* insana karşılıktır. *Yakzân* ise Allah'ın zâtını temsîlen kullanılmaktadır.[47]

Bu yorumları yaparken şu da unutulmamalıdır ki, müellif *Hay'ın* adaya (yani dünyaya) gelişi hakkında iki rivâyetten bahsetmektedir ve hikâyenin başkahramanına verilen ismi bu rivâyetlerden birinde, "babası Yakzân idi ve çocuğa Hay ismini koydular"[48] diye açıklamaktadır.

Risâle'nin diğer adına gelince, *Esrârü'l-hikmeti'l-meşrikiyye*[49], "*Doğulu Hikmetin Sırları*" şeklinde Türkçe'ye çevrilebilir.

Burada Doğu ile hem yukarıda da geçtiği üzere, *rûhun yurduna âidiyet anlaşılabilir,* hem de doğrudan İslâm anlaşılabilir. Hikmet sözcüğünden ise İslâm felsefesi paradigmasında, ilk akla gelen anlamıyla felsefe anlaşılacaktır.[50]

Mâcid Fahrî, *Hay b. Yakzân* risâlesini değerlendirirken bu eserin başlıca değerinin özgün edebî biçiminde yattığını söylemiş ve konusunu oldukça alelâde olarak nitelemiştir. Esasen doğuda Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce tarafından ge-

---

47. "Aklın timsâli olan bu âdemin ismi *Hayy* ve kendisi, *Yakzan'ın* yani Allahın oğludur." diyen A. Adnan Adıvar, *Hay*'ı aklın timsâli olarak kabul ederken farklı düşünse de, *Yakzan*'ın karşılığı hakkında fikir birliği olduğu görülecektir. "İbn Tufeyl", *İA,* V/II, s. 829. Ancak burada tabii ki İslâm inancı içinde asla kabul görmeyecek; Tanrıya evlat isnadından bahsetmediğimizi, sadece Kur'an'da da yer bulan "ruh"un Tanrı'dan insana doğru gönderilişi anlatılmış ve bu bağlamda Tanrı-İnsan irtibatının rûhî boyutu dillendirilmiş olmaktadır. Sözü geçen âyetler: *"Ona ruhundan üfledi."* (32/Secde, 9); *"Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın."* (15/Hicr, 29); *"Ey Muhammed! Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin bildiği bir iştir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir."* (17/İsrâ, 85); *"Onu tesviye edip, düzeltip de ruhumdan ona üfledim mi derhal ona secdeye kapanın."* (38/Sâd, 72); *"Irzını korumuş olan, İmrân kızı Meryem'i de Allah örnek gösterdi. Biz, ona ruhumuzdan üfledik ve Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını tasdik etti...."* (66/Tahrîm, 12); *"Irzını iffetle koruyan Meryem'e ruhumuzdan üflemiş, onu ve oğlunu, bütün âlem için bir ibret kıldık."* (21/Enbiyâ, 91). Bu âyetlerin yorumu ve konunun ayrıntıları için bkz: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* Eser Neşriyat, ts., V, 3062, 3197-3205; V, 3367; VI, 4109; VII, 5133-5134.

48. İbn Tufeyl, *thk: İlyâfi, et-Ta'biru's Sûfî ve Müşkiletuh,* Dimeşk, 1981-1982, s. 71.

49. *İşrakiyye* diye de geçtiği daha önce tespit edilmiştir.

50. Hikmet kavramı etrafında geniş mâlûmât ve yaklaşımlar için Bkz: İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru,* İstanbul, 1996, s. 18, 25-144, 216.

liştirilen Yeni Platoncu görüşlerin izahı olduğunu da ifade eder.[51] Mâcid Fahrî, aslında genel bir kabulü dillendirmektedir. Zira *el-hikmetü'l-meşrikiyye* konusu çoğunlukla, Yeni Platoncu görüşle örtüştürülerek anlaşılmaya ve anlatılmaya çalışılmıştır.

Feylesofun eserinin kahramanı olan insan, daha pek küçük yaşta iken, ıssız bir adaya atılmış ve orada, sırf muhâkemesinin kuvveti ile felsefeyi keşfetmiştir. "İslâmiyetteki Yeni Eflâtunculuk nazariyesini baştan-başa yeniden kurar."[52] diyen A. Adnan Adıvar da, İbn Tufeyl'i ve risâlesini tamamıyla Yeni Eflâtunculuk ile açıklamaktadır. Onun orijinalliğini de Yeni Eflâtuncu teoriyi, bu eser aracılığıyla özgün bir biçimde yeniden kurmasına bağlamaktadır.

Oysa ki bugün konu hakkında yapılan araştırmalar ve telif edilen eserler arttıkça, *el-hikmetü'l-meşrikiyye*'nin Müslüman filozofların Yeni Eflatuncu görüşü dile getirmekten çok öte, özgün bir felsefenin peşinde oldukları, kendi özgün felsefe tasavvurlarını dile getirmek üzere de bu adlandırmayı kullandıkları anlaşılmaktadır.

Mehmet Bayrakdar'ın, İşrâk ve Meşrikî hikmet arasında kurduğu bağlantı, bu konuda İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'in yerlerini tesbît etmekle kalmamakta, konuya bir açılım da getirmektedir. Bu açılım noktası, konuya Fârâbî'nin öncü katkısını göstermesi bakımından önemlidir. Bir de bu çabanın, Yeni Eflatunculuğun bir uzantısı ve açılımı olmaktan öte, İslâm filozoflarının özgün bir arayışının kanıtını oluşturmaktadır:

"Bilindiği gibi, işrâk kavramı ilk defa Fârâbî ile ortaya atılmıştır. Fârâbî, yaptığı birçok felsefe çalışmasının aslında büyük ölçüde Yunan felsefesinin tanıtılmasına hasredilmiş bir felsefe tarihî çalışması olduğunun farkındaydı. Bunun için, o, bir gerçek Doğu Felsefesi, yani başka bir deyişle tam ve gerçek mânâda bir İslâm felsefesi kurmanın gerekliliğine ileri yaşında inanmıştı. Tasarladığı bu felsefeyi doğuş, aydınlanma, ışık ve parlama anlamına gelen "işrâk" sözüyle ifâde etmişti. Çünkü Fârâbî, hayatının sonuna doğru, saf aklî felsefenin yetmezliğini anlamıştı."[53]

MuhyiddînAzzûz, eserinde bu konuya özel olarak yer verirken, Kindî (260/873)'den başlayarak meseleyi etraflıca tartışmaktadır. Sonunda da konuyu İbn Tufeyl ve *Hay b. Yakzân* Kıssası'na bağlamaktadır.[54]

İlhan Kutluer'in konuyla ilgili çalışması da, klasik çağda felsefe tasavvurunu ve İslâm filozoflarının İslâm felsefesi paradigmasına bakışını ve adlandırmala-

---

51. Mâcid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 2. bs., İstanbul: İklim, 1992, s. 238-239.
52. A. Adnan Adıvar, "İbn Tufeyl", s. 829.
53. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 105.
54. Muhyiddin Azzûz, *et-Tatavvuru'l-Mezhebiyyu bi'l-Mağrib*, Tunus, 1976, s. 43-49.

rını anlatırken *el-hikmetü'l-meşrikîyye* konusuna etraflıca yer vermektedir. Bu adlandırmanın ve çevresindeki arayışın özgünlüğünü şu satırlarla ortaya koymaktadır: "İslâm felsefe geleneğini tesis eden Müslüman filozoflar bir taraftan süreklilik fikrinin gereği olarak eski felsefe üstatlarının otoritelerini ciddiye alırken öbür taraftan özgünlük arayışına girmişlerdir. Başlangıçta felsefeyi din karşısında belli bir konuma oturtmak endişesiyle kendini gösteren bu arayış, özellikle İbn Sînâ'nın formüle ettiği 'meşrikî hikmet' tasavvuruyla somut bir tavır halini almıştır. Bu tasavvur, o devirde felsefî evrimin kemâl ufku kabul edilen Aristoteles'in otoritesini benimsemekte; fakat onun ortaya koyduğu fikirlerin yorumlanması yahut bir fikir beyan etmediği hususların ikmali söz konusu olduğunda, İskenderiyeli yorumcuları olsun Bağdad Hıristiyan felsefe mektebini olsun, otorite kabul etmemektedir. Bu tavır Aristoteles'e duyulan saygının onun eleştirilemeyeceği yahut aşılamayacağı kabulünü içermez. Zaten İslâm filozofu, özgün İslâmî renge boyanmış yerli kültür havzasının, kendi anlama, yorumlama ve yeniden üretme konusundaki yönlendirici etkisine dâimâ açık olmuştur ve kendisi farkında olsun ya da olmasın, itiraf etsin ya da etmesin, bu yönlendirici etki onun felsefî tavrına yansımıştır. İbn Sînâ, bunun farkında olmakla kalmamış adını da koymuş bir filozoftur."[55]

Kutluer'in belirttiği üzere, Maşrikî hikmet, İskenderiye'den Bağdad'a çekilmiş intikâl hattını, muayyen bir özgünlük arayışı içinde Bağdad'dan Horasan'a çekilmiş bir yeniden üretim hattına dönüştürme sürecinin adıdır. Başlıca ayırıcı vasıfları, İslâm diniyle uyuşma, bir kültürel coğrafya olarak Doğu'ya özgü öğretilerin ihyâsı ve hem varlık, hem bilginin 'Doğu'suna yönelişin yer yer tasavvufî renkler taşıyan formülasyonudur. "Maşrikî hikmet" tasavvuru "İslâm felsefesi" idealini gerçekleştirme çabasının yönlendirici fikri olarak yorumlanmalıdır.[56]

İbn Tufeyl'in 'maşrikî hikmet'i yorumlayışında, 'zevk'e yani vizyoner tecrübeye dayalı bilgi, gerçek metafiziğin teminatıdır. Ancak, 'bahs'e, yani nazarî araştırmalara dayalı bilgi, gerek zevkî bilgiye ulaşma için lüzumlu entelektüel hazırlık bakımından, gerekse ulaşılan zevkî bilginin aklen temellendirilmesi bakımından hiç şüphesiz önemlidir. Esâsen İbn Sînâ da 'bahsî' ve 'zevkî' hikmet kavramlarını kullanmış ve bir tasavvuf fenomenolojisine yönelmişti. Ancak o bütün bilgilenme süreçlerini 'hads' yeteneğinin o veya bu ölçüde etkili olduğu aklî süreçler olarak tanımlamakta hep ısrarcı oldu. Bu sebepten olmalıdır ki, Sühreverdî de İbn Sînâ'nın sadece lâfını ettiğine inandığı 'maşrikî-işrâkî hikmet'in İslâm dünyasındaki gerçek ihyâcısı olduğunu ilân etmiştir.[57]

---

55. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 217-218.
56. İlhan Kutluer, *a.g.e.* s. 218.
57. İlhan Kutluer, *a.g.e.* s. 219.

Üzerine yapılacak çalışmalarla daha iyi nüfuz edileceğine ve anlaşılacağına inanılan *el-hikmetü'l-meşrikıyye* gerçeğinin ne olduğu hakkında söylenemeyecek olan, onun bir başka felsefenin kopyası olduğudur. Neler söylenebileceği ise zamanla daha da aydınlığa kavuşacaktır. İslâm'da özgün bir felsefe paradigması arayışı ve kurma çabasının başat unsurlarından biri olarak, *Hay b. Yakzân* risâlesine yaklaşırken bir yandan da öteki başlığı *esraru'l-hikmeti'l-meşrikıyye*'de odaklanmak da yararlı olacaktır. En azından "esrar" kelimesinin va'd ettiği gizem ve *el-hikmetü'l-meşrikıyye*'nin orijinallik potansiyelini gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Risâle'nin Bir Bütün Metafor Olarak Kazandığı Anlam

Öncelikle, bir anlatıyı metafor olarak nitelendirmeye yetecek özellikleri nelerdir, örneklendirmelidir. Ayrıca bu anlatıyı, çokça dile getirildiği ve kolayca ilintilendirildiği üzere roman ile tanımlamak ne denli münâsiptir, tesbît edilmelidir. Bu tesbîtler bir yandan genellemelere yönelirken öbür yandan da bu risâle özelinde örneklendirmeler yapmayı denemelidir.

İbn Tufeyl'in, daha önce de belirtildiği üzere, günümüze ulaşan tek felsefî eseri ve İslâm felsefesi tarihînde önemli bir yeri olmasından dolayı, bir ömrün muhassalası olarak değerlendirilebilecek bu risâlesi üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır. Tahkîk, çeviri, yorum ya da disipliner/disiplinlerarası değerlendirmelerin konusu olmuştur.

Bütün metaforik eserler arasında, metaforik okumaya ya da yoruma en güzel örnek nitelemesini, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* risâlesi hak etmektedir. *Risâle*yi yorumlamak üzere pek çok farklı eserin yazılmış olması da bunun kanıtı olsa gerektir.

Felsefeden edebiyata, kelâmdan eğitim bilimlerine, tabîî bilimlerden tekâmül nazariyesine kadar geniş bir alanda cevaplar verme kudretine ancak metaforik bir yapıt sahip olabilir.

Bugüne değin İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân*'ı üzerine yapılmış araştırma ve çalışmalarda[58] değinilen konuları, tanımlamaları ve yaklaşımları şöylece özetlemek mümkündür:

Mutluluk ve bilginin yolları, âlem, cismin hakikati ve sonluluğu, rûhun yapısı, öte dünya yurdunda mükâfat ve ceza[59], felsefî roman yazarı, otodidakt bir

58. Konuyla doğrudan ve dolaylı olarak ilgili kaynaklar için Bkz: Harmancı, *İslâm Felsefesinde Metaforik Üslup*, Bibliyografya bölümü.
59. Bkz: Abdülhalim Mahmud, *Felsefetü İbn Tufeyl*.

filozof ve onun eseri *Hay b. Yakzân*[60], İslâm natüralizmi ve mistisizmi[61], tabiat, gündelik yaşam, mistik tecrübe, ütopya, iletişim sorunları ve bilginin sosyalleşmesi bağlamında İbn Tufeyl ve *Hay b. Yakzân* üzerine makâleler[62], eğitim[63] ve din felsefesi, insan ve toplum[64], *Hay b. Yakzân*'ın ütopyalar arasındaki yeri[65], insan felsefesi[66] İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* adlı romanı[67], meşrikî hikmet bağlamında *Hay b. Yakzân* risâlesi[68], hayatın menşei ve insanın tekâmülü[69].

Görüldüğü gibi, İbn Tufeyl'in bu metaforik eseri, araştırmacıları pek çok konuya yönlendirmekte etkili olmuştur. Bunun yanı sıra birbirine uzak disiplinler için de bir araştırma sahasına dönüşmüştür.

Meselâ "Daha önce İbn Sînâ aynı adı taşıyan ezoterik mâhiyette bir eser yazmışsa da içerik ve üslûp bakımından aralarında hayli fark bulunmaktadır. İbn Tufeyl, selefi İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-mütevahhid*'inin omurgasını oluşturan metafizik ve siyâset sistemindeki "yalnız insan"ı, *Hay b. Yakzân*'da tek başına hakikati arayan ve ıssız bir adada yaşayan münzevî motifiyle temsil etmiş, akıl yoluyla hakikati kavrayan bu münzevînin, diğer insanlarla karşılaşıp anlaşmaya başladığında, felsefeyle dinin (şerîatın) veya akılla naklin uygunluğuna tanık olduğunu göstermek istemiştir." diyen Mahmut Kaya, metafizik, siyâset, din-felsefe bağlamlarıyla eseri özetlemektedir.[70]

Abdülkerîm İlyâfî'nin, "İbn Tufeyl'in latif risâlesi, *Hay b. Yakzân* bilinen sembolik bir hikâyedir. Müellifi, sade ve mâhirâne bir üslûpla, hem insanın ta-

---

60. Bkz: *Fuat Sezgin, (ed.)-Collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Ibn Tufayl Muhammad Ibn Abdilmalik Ibn Muhammad (d. 581/1185) Texts and Studies.*
61. Bkz: *Sami S. Hawi, Islamic Naturalism and Mysticism: a Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy b. Yaqzan.*
62. Bkz: Lawrence I. Conrad, (ed.), *The World Of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives On Hayy Ibn Yaqzan*, Leiden: Brill, 1996.
63. Bkz: Necmettin Tozlu, *İbn Tufeyl'in Eğitim Felsefesi*, İstanbul: İnkılab Yayınları, 1993.
64. Bkz:Lenn Evan Goodman, *Ibn Tufayl's Hay Ibn Yaqzan*, Los Angeles: Gee Tee Bee, 1991.
65. Mehmet Abdullah Canbek, *İbn Tufeyl`in "Hayy bin Yakzan" Adlı Eseri ve Ütopyalar Arasındaki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sososyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 1996.
66. Şükrü Kolukısa, *İbn Tufeyl Felsefesinde İnsan*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sososyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2003.
67. Bkz: Bedrettin Aytaç, *İbn Tufayl'in "Hayy İbn Yakzan" Adlı Romanının Öz, Biçim ve Üslup İncelemesi.*
68. Bkz: Muhyiddin Azzûz, *et-Tatavvuru'l-Mezhebiyyu bi'l-Mağrib*, Tunus, 1976.
69. Bkz: Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara: Kitabiyat, 2001, s. 74-76.
70. Bkz: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, 2003, s. 436.

biattaki mâcerâsını hem de beşerî aklın, evrendeki durumunu anlatmayı başarmaktadır."[71] sözleri de yine yukarıda işaret edilen, metaforik okumaya müsait yapıya vurgu yapmaktadır.

İbn Tufeyl'e ait Hay b. Yakzân Metaforunu Roman Olarak Okumak Mümkün müdür?

Biçimsel anlamda oldukça farklı bir yerden baktıkları söylenebilecek bir grup müellif ise, *Hay b. Yakzân* üzerine yaptıkları çalışmaları, roman yahut felsefî roman olarak adlandırmışlardır.[72]

Özel olarak *Hay Risâlesi* ve genel anlamda metaforların değerlendirilmesinde, bir metafora roman denilebilir mi? Düşünce sanatı olarak *metafor* ile edebî türler içinde özellikle modern zamanlarda vazgeçilmez yerini almış olan roman arasında ne tür bir ilişkiden söz edilebilir? Bir ilişki var mıdır? İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* adlı eserinin roman türü ile irtibâtı ne olabilir?

Bu sorulara bir cevap verebilmek için öncelikle romanın ne olduğunu tesbît etmek gerekmektedir. Romanın bugün geldiği noktada "efradını câmî, ağyârına mânî" bir tanımından bahsetmek kolay olmasa da genel bir tanımlamaya gidilebilir:

"Roman, hikâyeden daha uzun bir hacimde, kişi, yer ve zamana bağlı kalınarak nesir tarzında kurgulanmış olayların hikâye edilmesidir. Birbirleriyle değişik şekillerde irtibâtlı olan olayların, metin halkalarının anlamlı bir bütün halinde oluşturduğu olaylar zinciridir. Roman, gerçek dünyanın kendisini değil, ona en yakın bir kopyasını verir. Gerçeklik izlenimi uyandıran hayat kesitleri sunar. Olağanüstü, doğaüstü olay, figür ve unsurlar yerine doğal, somut, gerçekçi unsurlara yer verir. İnsanüstü figürler ve kahramanlar yerine sıradan insanların hayatlarına ve olabilir olanlara yer verir."[73]

Roman tarihsel süreç içinde pek çok aşamadan geçerek gelen, hikâye, destan, menkıbe, mitolojik anlatılar, efsane, balad, romans vb. unsurların bir kıvamda, tarihîn bir noktasından sonra ulaştığı edebî türdür.[74]

Sınırları uçsuz bucaksız hale gelmiş ve kendi içinde çok çeşitli türlere, konulara, dönemlere göre tasnifleri yapılmış olan roman türünü tek bir tanım-

---

71. Bkz: Abdülkerim İlyâfî, *et-Ta'biru's Sûfî ve Müşkiletuh*, Dimeşk, 1981-1982, s. 110.
72. Bkz: *Bedrettin Aytaç, İbn Tufayl'in "Hayy İbn Yakzan" Adlı Romanının Öz, Biçim ve Üslup İncelemesi. Ayrıca bkz:* Leon Gauthier, *Ibn Thofail Sa Vie Ses Oeuvres*.
73. Bkz: Nurullah Çetin, Roman Çözümleme Yöntemi, Ankara: Öncü Kitap, 2005, s. 64.
74. Bkz: Nurullah Çetin, *a.g.e.* s. 9-102, "Türk Romanı Özel Sayısı", *Hece Dergisi*, S: 65, 66, 67, Mayıs, Haziran, Temmuz 2002.

la ifade edebilmek imkânsızdır. Modern zamanlara özgü bu edebî türün, yaşadığımız dünyada hem gördüğü kabul, bıraktığı etki hem de ulaştığı kuramsal derinlik inkâr edilemez.[75] Ancak *Hay b. Yakzân* risâlesi, metaforik olarak okunurken, onun romana benzetilmesinin anlamı, imkânları ve metaforlarla ilişkisinin irdelenmesi daha aydınlatıcı olacaktır. Ayrıca romanın genel karakteristiklerinden yola çıkıp, metaforik anlatı ile karşılaştırmak, konuyu daha anlaşılır ve işlevsel hale getirecektir.

Romanın da atası kabul edilen destanlar sözlü kültüre aittirler. Oysaki roman yazılı kültürün ürünüdür.[76] Buradan ilk benzerliği kurmak mümkündür. *Hay b. Yakzân Risâlesi* de yazılı kültüre aittir. Bu yönüyle, romanla irtibâtlandırılabilir.

---

75. Bkz: Theodor W. Adorno, *Edebiyat Yazıları*, çev: Sabir Yücesoy-Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2004; Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2000; Gürsel Aytaç, *Genel Edebiyat Bilimi*, İstanbul: Papirüs Yayınları, 1999; Mikhail Bakhtin, *Karnavaldan Romana*, çev: Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001;Galip Baldıran, *Alain Robbe-Grillet ve Yeni Roman*, Konya: Çizgi Yayınları, 2002; H. E. Bates, *Yazınsal bir Tür Olarak Kısa Öykü*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2001. Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*; Manon Maren Grisebach, *Edebiyat Bilimi'nin Yöntemleri*, çev: Arif Ünal, Ankara: AKM Yayınları, 1995; Mehmet Rifat Güzelşen, *Roman Kurgusu ve Yapısal Çözümleme* Michel Butor'un Değişimi, İstanbul: İÜY, 1978; Jeremy Hawthorn, *Studying The Novel An Introduction*, Suffolk: Edward Arnold, 1997; Seyit Kemal Karaalioğlu, *Özetli/Örnekli Türk Romanları*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Yayınları, 1983; Milan Kundera, *Roman Sanatı*, çev: İsmail Yerguz, İstanbul: Afa Yayınları, 1989; Abraham H. Lass, *Dünya Edebiyatından Seçmeler 100 Büyük Roman*, I-III, çev: Nejat Muallimoğlu, İstanbul: MEB Yayınları, 1998; Rasim Özdenören, *Ruhun Malzemeleri*, İstanbul: Risale Yayınları, 1986; Mustafa Nihat Özön, *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1954; Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2001; Michael Seidel, *Robinson Crusoe: Island Myhts and the Novel, (Twaynes Masterwork Studies)*, Boston: Twayne Publishers, 1991; Franz K. Stanzel, *Roman Biçimleri*, çev: Fatih Tepebaşlı, Konya: Çizgi Yayınları, 1997; Philip Stevick, *Roman Teorisi*, çev: Sevim Kantarcıoğlu, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004; Mehmet Tekin, *Roman Sanatı (Romanın Unsurları)*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001; Tzvetan Todorov, *Poetikaya Giriş*, İstanbul: Metis Yayınları, 2001; "Türk Romanı Özel Sayısı", *Hece Dergisi*, S: 65, 66, 67, Mayıs, Haziran, Temmuz 2002; Ian Watt, *Romanın Yükselişi*, çev: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2006; Réne Wellek-Austin Varren, *Edebiyat Teorisi*, çev: Ömer Faruk Huyugüzel, İzmir: Akademi Kitabevi, 1993; Durali Yılmaz, *Roman Kavramı ve Türk Romanının Doğuşu*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990; Nermin Yüzbaşıoğlu-Muammer Yüzbaşıoğlu, *Türk ve Batı Edebiyatından Ünlü Romanlar*, İstanbul: Serhat Kitabevi, 1990; "Roman Kuramı ve Teknikleri" (Dosya), *Kitaplık Dergisi*, S: 87, İstanbul: YKY, Ekim 2005, s. 82-153.

76. M. Kayahan Özgül, "Romanın Hikâyesi", *Hece Dergisi, Türk Romanı Özel Sayısı*, S: 65, 66, 67, Mayıs, Haziran, Temmuz 2002, s. 7.

Bir genelleme yoluyla geleneksel hikâyeler denilebilecek destanlar, toplumsal ve millî odaklı iken, roman bireysel odaklıdır.[77] Bu bakımdan da risâle, ilginçlik arz eder. Hem insan ideası üzerinden yalnız insanı anlatarak aslında geleneksel anlatının[78] evrensel retoriğine yaklaşırken hem de, daha çok roman ile ortaya çıkan, birey olan bir kahramanı barındırmaktadır. Bununla da sanki roman rûhunun çok erken bir dönemde inşâsına kalkıştığını görebiliriz.

Hay anlatısı, insan merkezlidir. Hem de bütün boyut ve anlamlarıyla insanı merkeze almıştır. Bu da onu romana[79] yaklaştıran bir hususiyettir.

Romanın oluşmasında burjuvazinin önemini gösteren şu satırlar da konumuz bakımından önemlidir: "XIII. asırdan sonra, iktisâden değilse de icmâen, teşekkül etmeye başlayan burjuva, kendi ilgilerini taşır romanlara yönelecektir. (...) Ortaçağ'ın sonlarında Batı burjuvazisi kendini ve mevcut düzeni *Romand de Renard* (Tilkinin Romanı) ile ifade etmeye çalışır."[80] Bu ifadeler, bir yandan *Hay* ile birlikte anılan Robinson'a geldiğimizde karşımıza çıkacak burjuvaziye işaret etmektedir. Burada ondan da önemlisi ise, romanın oluşum tarihine çizilen erken başlangıç çizgisi, çalışmanın ana konusu İbn Tufeyl'in yakın çağıdır. Aynı zamanda Avrupa'dan bahseden bu tesbît, İbn Tufeyl'in yaşadığı coğrafya olarak da vurgulanabilir.

Murat Belge'nin, romanın fikrî temelleri bakımından yaptığı şu tesbît de ufuk açıcı olabilir: "Felsefî dayanağı, Aristoteles'in tümdengelim (dedüksiyon) ilkesini bir kenara koyarak tümevarım (endüksiyon) yöntemini ortaya atan Bacon'un *Novum Organum*'udur."[81] *Hay* metaforu bir yandan insanın fizik/metafizik varlığını, tümel bir yaklaşımla açıklarken (yukarıda sözü edilen Aristotelesçi yaklaşıma meyilli görülebilirse de) öte yandan her şeyi rasyonelleştirerek anlaşılır kılmaya çalışmasıyla da modern yöntemlere yakın durmaktadır.

Kahramanlarının özgün birer isimlerinin olması, hikâyenin kendisinin özgün olması, yazılı kültürün ürünü olması, hikâye anlatılırken rasyonel daya-

---

77. Özgül, *a.g.m.* s. 8
78. Risâle'nin geleneksel anlatı ve destanlarla doğrudan bir ilişkisi de daha çok türeyiş destanlarında görülen kahramanın bir hayvan tarafından emzirilip büyütülmesi hususudur. Hay da destanlarda görüldüğü gibi bir hayvanın koruması ve beslemesi sayesinde varlığını sürdürebilmiştir; *İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, et-Ta'birü's Sûfî ve Müşkiletuh,* Dimeşk, 1981-1982, *s.* 75; İbn Tufeyl-*İbn Sînâ, Ruhun Uyanışı/Hayy İbn Yakzan*, İstanbul, 2000, s. 27. Ayrıca destan ve türeyiş destanları hususunda Bkz: İsmail Taş, *İslâm Öncesi Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*, Konya: Kömen Yayınları, 2002, s. 97-124; Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, s. 11-20.
79. Nurullah Çetin, *a.g.e.* s. 68.
80. Özgül, "Romanın Hikâyesi", s. 10.
81. Murat Belge; *Edebiyat Üstüne Yazılar,* İstanbul: YKY, 1994, s. 31.

naklarla ilerlemesi[82] gibi noktalara bakılınca gerçekten de bu risâle'nin çok erken bir dönemde romana uç veren nitelikler taşıdığını söylemek mümkün olabilir. Erken dönemden ne kastedildiğini açıklamadan önce, anlattığı hikâyeyi akli ölçütler içinde ele alışına birkaç örnek verilebilir:

Hay'ın dünyaya gelişine dair, iki görüş öne süren İbn Tufeyl, bu iki görüşü de aklî deliller ile ayrıntılı açıklamak gayretindedir.

Onun, topraktan yaratılışını anlatırken epeyce detaya girer ve bunun nasıl mümkün olabileceğini kanıtlamaya çalışır. Öte yandan bir anne-babadan olduğunu aktarırken de suya bir sepetle bırakılan çocuğun nasıl olup da o adaya ulaştığını med-cezir ile açıklar ki[83], bu müellifin dönemini yansıtan oldukça erken devir roman özellikleri barındıran bir metin ortaya çıkarmaktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın, "Müsteşrikler tarafından o kadar ehemmiyet verilen *Hay bin Yakzân*'ın o çok güzel hikâyesine gelince, Müslüman âleminin tek romanı olan bu zihnî dramda psikolojiden ziyâde, yahut onunla beraber, *çok usta-ca idare edilmiş bir muâkale* vardır."[84] görüşü de bu açıdan önemli bir tesbittir.

Bugün dünyada roman türünün bilinen ve kullanılan anlamda ortaya çıkışı[85], m. 1605 yılı[86] olarak tesbît edilmektedir. O yıl, Cervantes'in *Don Kişot(-Don Quijote ya da Don Kihote)*'u okuruyla buluşmuştur. Yaygın kabule göre, modern anlamda bu türün ilk ortaya çıkışı *Don Kişot* ile olmuştur.[87] Oysa İbn Tufeyl'in vefat tarihî 581/1185'dir.

Hay b. Yakzân söz konusu olduğunda Doğu'da en çok anılan isim Daniel Defoe'nun eseri *Robinson Crusoe*'dir.[88] Adasal bir roman[89] olduğu için hemen *Hay* bu roman ile irtibâtlandırılır. Risâle, adasal romanların öncüsü olarak ön-

---

82. Bkz: Ian Watt, *Romanın Yükselişi*, çev: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2006.
83. *İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, et-Ta'biru's Sûfî ve Müşkiletuh,* Dimeşk, 1981-1982, *s.* 71-73, İbn Tufeyl-*İbn Sînâ, Ruhun Uyanışı/Hayy İbn Yakzan*, s. 21-24.
84. Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 7. bs., İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988.
85. Mehmet Tekin, *Roman Sanatı*, s. 8.
86. Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 24.
87. Bkz: "400. yılında Don Quijote" (Dosya), *Kitaplık Dergisi*, S: 84, İstanbul: YKY, Haziran 2005, s. 70-109; "Cervantes, Don Kişot ve Biz" (Dosya), *Türk Edebiyatı*, S: 385, İstanbul: Kasım 2005, s. 48-70; *"Dante'den Mc Luhan'a 24 Başyapıt Üzerine Konuşmalar", Salı Toplantıları 2001-2002*, İstanbul: YKY, 2003, s. 103-123; Richard Alcock, *Kısa Dünya Edebiyatı Tarihi*, çev: Ülkü Tamer, İstanbul: Varlık Yayınları, ts.; Martin Seymour-Smith, *Yüzyılların 100 Kitabı*, çev: Özden Arıkan, İstanbul: Boyner Yayınları, 2003.
88. Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, çev: Akşit Göktürk, İstanbul: YKY, 1997.
89. Bkz: Akşit Göktürk, *Ada (İngiliz Yazınında Ada Kavramı)*, İstanbul: YKY, 1997.

celenir. Oysa sadece hikâyenin adada geçmesi müşterekliğine sığınmak yerine, başka bağlantılar kurulup kurulamayacağına bakılması hikâyelerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Robinson[90], romanın burjuvazi, burjuvazinin Avrupa kültürü ile iç içe girdiği bir döneme ait ve bu temaya sahip bir eser iken[91] *Hay* metaforu, İslâm felsefesinin *el-hikmetü'l-meşrikıyye* yolunda orijinal bir çıkışıdır.

Hay adada karşılaştığı Asal'ı mânevî bakımdan eğitip yüceltme gayreti içindeyken, *Robinson*, adada karşılaştığı Cuma'yı, ötekileştirerek köleleştirir.

Hay, adada yaşamakta zorlanmayıp tabiat ile uyum içinde varlığını sürdürürken *Robinson*, adada yaşayabilmek için çetin bir mücâdeleye girmek zorunda kalacaktır.

Hay, en sonunda yine adaya döner/kaçar. *Robinson*'un bütün derdi ise adadan kaçıp kurtulmak, bir gemi bulabilmektir. Bütün bunlar da bir tarafa, risâle, romandan çok önce[92] yazılmıştır.

Hay, yüksek metafizik bir değer oluşturup, insanlığı onun çerçevesinde bir tanıma götürme çabasındayken *Robinson*, daha sonraları roman edebî türünün, bazı eleştirmenlerce, Batı emperyalizminin vâsıtası olmakla suçlanmasına[93] kanıt teşkîl edebilecek, burjuvaya ait düşünceye ve kapitalist ahlaka hizmet eden eserlerden biri sayılabilir.

Asıl öncülüğünün öncelikle roman türüne genel bir katkı olduğu, roman duygusunun ortaya çıkışına etkisinin araştırılması gerektiği düşünülen İbn Tufeyl, "adasal" yazım türüne de öncülük etmiş ve önemli etkilere sahip olmuştur.

"Anlatıcı, kişi, mekân, zaman..." gibi romanın temel niteliklerine[94] göre *Hay* risâlesine bakılacak olursa onun tam olarak roman olduğu söylenebilir.

---

90. Antonio Pastor, *The Idea Of Robinson Crusoe*, Watford: The Gongora Press, 1930; Michael Seidel, *Robinson Crusoe: Island Myhts and the Novel*, (Twaynes Masterwork Studies), Boston: Twayne Publishers, 1991; Martin Green, *The Robinson Crusoe Story*, London: The Pennsylvania State University Press, 1990; *Dante'den McLuhan'a 24 Başyapıt Üzerine Konuşmalar*, s. 149-180.
91. Bkz: Halis Çetin, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay Bin Yakzan/Doğu-Robinson Crusoe/Batı)", *Doğu Batı*, S: 41, Ankara, 2000, s. 45-68; Belge, *Edebiyat Üstüne Yazılar*, s. 15; Ayrıca bkz: Ian Watt, *Romanın Yükselişi*.
92. *Hay b. Yakzan*, yukarıda da geçtiği üzere, 1169 da yazılmıştı. *Robinson Crusoe* ise 1719'da kaleme alınmıştır. Bkz: Leon Gauthier, *Ibn Thofail Sa Vie Ses Oeuvres*, Paris, 1909; Richard Alcock, *Kısa Dünya Edebiyatı Tarihi*, çev: Ülkü Tamer, İstanbul: Varlık Yayınları, ts.
93. Mehmet Tekin, *Roman Sanatı*, s. 8
94. Bkz: Mehmet Tekin, *a.g.e.*

Ayrıca, dönemi için bir roman duygusu kazandıracak kadar, romana öncülük ettiği belirtilebilir.

İbn Tufeyl, eserinde sıklıkla vurguladığı gibi, bu kıssa ile dile getirilmesi hiç de mümkün olmayan ve ona gelinceye dek pek çoklarının yanıldığını kitabının başında öne sürdüğü bir konuda, özgün şeyler anlatacağını va'd ederken[95], *belki farkında olmadan*, anlatacağı konu kadar özgün ve yeni bir tür ortaya çıkarmıştır.

Metafor olarak tesbit ve tanımı yapılmaya çalışılan bu eser, aynı zamanda roman türünün ilk örneği sayılmayı da hak etmektedir. Ancak bu *Risâle*yi sadece "roman" olarak tanımlamak da doğru değildir.

Robinson ve benzerleri ile ilgisi kurulmaya çalışılıp buradan Hay metaforuna öncülük atfetmek isteyenler de daha önemli öncülükleriyle *Hay b. Yakzân*'ı hak ettiği yere taşıyabilirler. Öte yandan bir metaforun illâ *roman olması* gibi bir durum olmadığı gibi illâ *roman olmaması* gibi bir şart da bulunmamaktadır.

Bu konuda söylenebilecek kesin husus, İbn Tufeyl'in bir hikâye anlattığıdır. Ama düşünsel içerik ile metafizik gelişimi esas alan, anlatım tekniği ve tasvîr ayrıntısından çok bu ontik-epistemik açılımın anlatımını öncelemektedir. Rasyonel bir akış ve aklî temellendirmelere gitmesi bakımından ve bir kısım unsurlarına bakarak da romanı çok erken dönemler de müjdelemiş, haber vermiş bir eserdir, denilebilir.

Hay b. Yakzân Metaforunun Din-Felsefe/Vahiy-Akıl/Akıl-İman-Nübüvvet İlişkisi Bakımından İçermeleri Neler Olabilir?

Tanrı, âlem, iman, ruh, ölüm ve ötesi, mutluluk vb. meseleler, dinde de felsefede de en temel ortak noktalar arasında yer alır. Meseleye ilgi duyan filozoflar bu meseleleri ele alıp çözmeye çalışmışlardır.[96] Aynı mesele felsefe tarihî ve problematiği için de önemli bir yere de sahip olmuştur.[97]

Problemin İslâm felsefesi içinde de, din-felsefe münâsebetinin önemli mevzûlardan biri haline gelmesi çok uzun sürmemiştir.[98] İlk İslâm filozofu olarak anılan Kindî'den başlayarak İslâm filozoflarının üzerine eğildiği ve kimi zaman da uğraşmak zorunda kaldığı bir konu olmuştur.[99]

---

95. İbn Tufeyl-*İbn Sînâ, Ruhun Uyanışı/Hayy ibn Yakzan*, İstanbul, 2000, s. 13, 70, 75, 76.
96. Naim Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2001, s. 62.
97. Bkz: Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 3. bs., Konya: Hü-Er Yayınları, 2004.
98. Mehmet Bayrakdar, "İslâm Felsefesinde Felsefe-Din Uzlaştırması", *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Ankara: Elis Yayınları, 2004, s. 165.
99. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 20.

İslâm'da çeviri faâliyetlerinin başlaması[100] ve felsefe/mantık/matematik çalışmalarının hızlanmasıyla birlikte İslâm coğrafyasında felsefe karşıtları ile karşıt argümanlarının çıkışı da gecikmemiştir.[101] Bunun doğal sonucu olarak İslâm filozofları da bu saldırı ve eleştirileri cevaplamak üzere eserler vermişlerdir. Bu konuda Kindî (260/873), Fârâbî, İhvânu's-Safâ (h. IV. asır), İbni Sînâ, İbni Rüşd gibi filozofların öne çıktıkları görülür.[102] İslâm filozofları, din-felsefe münâsebetinin, İslâm'da pürüzsüz ve sorunsuz şekilde olacağını savunurlar. Onlara göre din ile felsefe arasında, sadece uzlaşma değil bir gereklilik de söz konusudur. Zira hakikat tektir ve hakikatin hakikatle çatışmaması ve ona ters düşmemesi gerekir. Dinin esası olan vahiy de felsefenin esası olan akıl da Allah katındandır.[103]

İslâm felsefesi geleneğinde din-felsefe münâsebeti, ağırlıklı bir yer tutmaktadır. Filozofların yaklaşımlarına göre derinlik kazanmış, tutum oluşturulmuştur. Bu konuda Kindî, Fârâbî ve İbn Rüşd'ün yaklaşımları farklılaşmış, sonuçta aynı hedefe varmak üzere zenginleşen bir argümantasyon geliştirilmiştir.

Kindî, dini esas alıp felsefeyiona yaklaştırmayı benimsemişken, Fârâbî'nin tavrı, din ile felsefeyi gerçeğe götüren iki yol olarak alıp onların birbirlerini ikmâl etmeleri bakımından uzlaştırmaya çalışmak şeklinde olmuştur. Din ile felsefeye tâbi olarak uzlaşma içinde gören ise İbn Rüşd'tür[104].

Felsefe ile dini aynı anadan süt emmiş ikiz kardeşe benzeten İbn Rüşd, tabiatları gereği dost olan ve cevher ile yaratılışları gereği birbirlerine uyumlu din (şerîat) ile felsefenin (hikmet) arasını açmaya çalışanlar ister dinden yana, ister felsefeden yana tavır alsınlar fark etmez, hatâ ve cehâlet içindeler, demektedir.[105]

Felsefe-din münâsebetinden bahsetmek, başka bir deyişle akıl-iman münâsebetinden bahsetmek demektir.[106]

İşte bu akıl-vahy, din-felsefe, iman-nübüvvet, akıl-iman gibi karşılaştırma çabalarının tam ortasında yer aldığı görülen bir eser olarak *Hay b. Yakzân risâle*sine bakmak da yararlı olacaktır.

Risâle'nin bütüncül çözümlenmesinin metaforik katmanları ortaya çıkarmaya yarayacağından bahsedilmesinin sebebi de budur.

---

100. Geniş bilgi için bkz: Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul: İnsan, 1996.
101. İlhan Kutluer *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 20.
102. Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 163.
103. Hüsameddin Erdem, ay.
104. Bu tavır ve yaklaşımlar için Bkz: Mehmet Bayrakdar, "İslâm Felsefesinde Felsefe-Din Uzlaştırması", s. 166-169; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 150-158; İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistani*, Konya: Kömen Yayınları, 2006, s. 159-161.
105. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edille)*, çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1985, s. 164.
106. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 150.

*Hay b. Yakzân Risâle*si, tamamı göz önünde bulundurulduğunda, müellifinin ismi felsefe-din münâsebetleri tarihinde geçmese de, özgün bir felsefe-din uzlaştırıcısı olarak görülebilir.

Ayrıca eser İslâm kelâmının temel konularından biri olarak, akıl-iman ilişkisine dair de iddiâlar taşımaktadır. Sözü edilen konuyu, *Risâle* üzerinden tanımlamadan önce Kelâm ilmi içinde temel yaklaşımlara değinilecektir. Ancak buna yaygın kabul görmüş olan, iki Ehl-i Sünnet[107] mezhebinin görüşlerini özetlemekle yetineceğimizi de eklemeliyiz.

Eş'arîlere göre, Allah'ın varlığını bilmek ve Allah'ı tanımak mükellefiyeti, aklî değil bilakis naklîdir. Nitekim bu konuda Pezdevî (493/1099), "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, akıllı kişiye, Allah'ın kullarından birinin lisanıyla hitâb etmesiyle ancak bir şeyi yapması gerekir inancındadır. Yine akıllı kişinin bir şeyden çekinmesi de böylece Allah'ın hitâbıyladır. Bu kanâati Eş'arî de benimsemiştir."[108] demektedir. Onlara göre akıl mûcib, bir şeyi gerektirici değildir.[109] Eş'arîler, Allah'ı bilme ve tanımanın şer'i olduğuna dair görüşlerine şu âyetlerle açıklık getirmektedirler: "*Eğer onları Muhammed'den önce bir azâba uğratarak yok etseydik: Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de alçak ve rezil olmadan önce âyetlerine uysaydık, olmaz mıydı, diyeceklerdir.*" (20/Tâhâ, 134).

"Allah, Peygamber göndermeden önce azâp etseydi, bize bir peygamber gönderseydin âyetlerine uyardık." diye delil getireceklerdi. Bu durum gösterir ki, ancak peygamber göndermeden sonra vücûb, yapılması gereken iş vardır. O halde imanın, peygamberin gönderilmesinden sonra ancak zorunluluk kazanacağı ortaya çıkmaktadır. Eğer böyle olmayıp peygamber gönderilmeden önce iman îcâb etseydi insanlar bunu terk ettiklerinden azap olunurlardı ve bunun için Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: "*...Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz.*" (17/İsrâ, 15) Peygamber göndermedikçe hiç kimseye azap edilmeyeceği bildirilmektedir. Bundan maksadın dünya azabı olduğunu söylemek doğru değildir. Zira azap mutlak olup her çeşit azap anlamını taşımaktadır. Ayrıca Kur'an'da, kâfirler hakkında şöyle buyrulmaktadır: "*...İçine her bir topluluğun atılmasında, bekçileri onlara: "Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?" diye sorarlar. Onlar: "Evet, doğrusu bize bir uyarıcı geldi, fakat biz yalanladık ve Allah hiç bir şey indirmemiştir, siz büyük sapıklık içindesiniz." demiştik, derler.*"[110] Burada bekçilerin onlara uyarıcı gel-

---

107. Bkz: Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu İlk Öncüleri ve Görüşleri*, İstanbul: İhtiyar Yayınları 1996.
108. Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev: Şerafeddin Gölcük, 2. bs. İstanbul: Kayıhan Yayınları ts, s. 298-299.
109. Pezdevî, *a.g.e.* s. 299. Ayrıca bkz: Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali, *Nazmu'l-Ferâd ve Cem'u'l-Fevâid*, Mısır: Matbaatü't-Tekaddüm, ts. s. 46-47.
110. Bkz: 67/Mülk, 8-9.

mesini sormalarıyla delil getirilmiştir. Bu âyet, azabın ancak peygamber gönderildikten sonra olacağını gösteriyor. Vücûb, farz kılma ancak Allah'ın gerekli kılmasıyla olur. Allah'ın farz kılması da yalnız Allah'ın bildirmesiyledir. Bu da yalnız Allah tarafından görevlendirilen doğru bir haber vericinin haber vermesiyle mümkündür. Sonuç olarak vücûb/farz kılma ancak peygamberin gönderilmesinden sonra düşünülür. Yani, Allah'a iman bir elçinin davetinden sonra gereklidir.[111]

Mâturîdîlere göre ise, insanlara ilâhî hitap, yani peygamber gelmeden önce veya gelmiş olsa dahi Allah'a iman ve O'nun varlığının aklen bilinmesi gerekli ve kaçınılmazdır. Aslında Mu'tezile'nin de kabul ettiği bu görüş, Ebû Hanîfe'nin, "Âlemdeki varlık mûcizelerini ve âyetlerini gören kimse için Yaratıcıyı tanımada özür kabul edilemez, mâzeret geçersizdir." sözüne dayanmaktadır. Çünkü bu topluluğa göre akıl; mucibdir, bir şey îcâb ettirir. Bununla birlikte bu söz olarak mecazdır. Zira akıl gerçekte mûcib olamaz. Ancak onlar nazarında Mûcib, gerektirici olan Allah'tır; fakat O'nun gerektirici oluşu akıl sebebiyledir ki akıl, vücûbun, yani gerekli olmanın sebebidir.[112]

Mâtüridîler, görüşlerini bazı âyetlere dayandırarak birtakım sonuçlar ileri sürmüşlerdir.[113] Bu âyetlere göre Allah, yaratıcıyı bilmek ve tanımak konusunda tefekkür, düşünce ve nazarı insanlar için yaratmıştır. Bu nasslar elçinin daveti olmadan önce Allah'a imanın/tevhîdin îcâb ettiğini ortaya koymakla birlikte, tevhîdin terk edilmesi durumunda ise azâbın hak edileceğini bildirmektedir. Küfür icmâ ile haramdır. Ancak her akıl sahibi bilir ki, küfür, Allah'ın istemediği ve hoşlanmadığı bir şeydir. O'nun istemediği şey ise terk edilmelidir. Küfrün terk edilmesi ancak imanla gerçekleşir. İman ise, zorunlu olarak vâcibdir. Akıl sahibi, bu imana aklıyla ulaşmak zorundadır.[114] Nübüvvet insanlık için gerekli ve faydalıdır. Akıl da nübüvvetin faydalı ve zorunlu olduğunu kabul etmekle birlikte eşyâ ile fiillerin güzel ve çirkinliğini bilebilecek durumdadır.

Ehl-i Sünnet itikâdı[115] olarak da tanımlayabileceğimiz bu görüşler, ki-

---

111. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 301-302. Ayrıca bkz: Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâd ve Cem'u'l-Fevâid*, s. 47-48.

112. Pezdevî, *a.g.e.* s. 299-300, 303. Ayrıca bkz: Şeyhzâde, *a.g.e.* s. 46.

113. Delil olarak kullandıkları âyetlerden bazıları şunlardır: *"Gerçeği anlamalarına kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de içlerinde göstereceğiz."* (41/Fussilet, 53). *"Bu insanlar devenin nasıl yaratıldığına bir bakmazlar mı?"* (88/Gâşiye, 17). *"Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah'ın yarattığı her şeyi ve ecellerin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı?"* (7/A'râf, 185). *"Biz Nûh'u kavmine, onlara acı bir azâb gelmezden önce kavmini uyarsın diye gönderdik"*. (71/Nûh, 1).

114. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 300-301. Ayrıca Bkz: Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâd ve Cem'u'l-Fevâid*, s. 47.

115. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz: en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *İslâm İnançları ve Mezhebler Arasındaki Görüş Farkları*, çev: Cemil Akpınar, Konya: Rabıta Yayınevi, ts.,

şinin bir peygamber gelmeden, vahye muhâtap olmadan önce Tanrı bilgisi/Ma'rifetullâh konusunda ve O'na iman konusundaki durumunu ortaya koymaktadır.

Asıl konu ise İbn Tufeyl'in eseri bağlamında ele alınarak yorumlandığında ortaya nasıl bir tablo konulacağıdır.

A. Adnan Adıvar'ın[116] da yerinde tesbîtiyle eserin/romanın temeli ıssız bir adada iki ihtimalden biri ile (topraktan ya da anadan doğuşu) ortaya çıkan *Hay b. Yakzân* adlı bir çocuğun, büyüyüp düşünmeğe alıştıktan sonra, kendinden tamâmen geçerek, içten bir nûr ve ziyâ sayesinde değil de, kendi aklının rehberliğinde, Tanrı tasavvuruna ulaşan, bir çeşit rasyonel mistisizm (aklî tasavvuf) ya da teosofik (*Théosophie*)[117] bir yola girmesinden ibarettir.

Bu kişisel gelişimin, nur ya da bir ışık sayesinde olmaması bu eseri İşrâkî yöntem ve Sühreverdî'nin anlayışından ayrıştırırken, *Hay b. Yakzân*'ın özel şartlarda yetişmiş de olsa bir insan olduğunu gösterir. Bu sayede kahramanı aynı isimli İbn Sînâ anlatısından da ayrışmasına imkân sağlar. Bu durum İbn Tufeyl'in eserinin özgün ve farklı oluşunun da bir göstergesidir.

Metafizik âlem hakkında bir şey söylemek noktasında, daha eserinin girişinde ehl-i nazar (felsefe) ve ehl-i zevk (tasavvuf)'in görüşlerini ve dile getirme biçimlerini zikredip kısmen tenkîd eden[118] müellif, yaptığı işin bu iki grubun da üzerinde durduğu konular olduğunu ve açıklamaya çalıştığı meselelerin de uhrevî şeyler olduğunu söyler.

Ehl-i zevkin yaşadığını dile dökmesinin imkânsız olduğunu bu sınıftan olmak üzere, yaşadıkları halleri dile getirmeye kalkışanların da bir takım şathi-

---

s. 33; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, *İslâm İnancının Ana Umdeleri*, çev: Temel Yeşilyurt, Malatya, 2000, s. 60-63; et-Taftâzânî, Ebu'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev: Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980, s. 179-189.

116. A. Adnan Adıvar, "İbn Tufeyl", s. 830.

117. Namdar Rahmi Karatay, (*Felsefi Meslekler Vokablörü*, Afyon: Doğan Matbaası, ts., s. 235-236.) Bu kavramı şöyle hulâsa etmektedir: *"Teosofi «Théosophie»: Teosofi Allah, tarafından ilhâm edilmiş bir doktrin şeklindedir. Mistisizmde olduğu gibi teosofide de iç hayatının derinleştirilmesi, beşerî irâde haricinde olan kuvvetleri faâliyete getirmek iktidarı, vâsıtasız hads ve işrâk, yani kalbe doğuş (illuminatim) esası vardır. Yalnız teosofinin mistisizmden farkı şudur ki : Teosofi yekdiğerleri ile hiç te mütecanis olmayan astroloji, alşimi, gaybı bilmek.. gibi bazı bilgi nevilerinden istifade yollarını arar, bu itibarla bugün kıymetten düşmüş, metruk bir doktrin mahiyetindedir. Teosofi kelimesi budism ve neoplatonism ile münâsebettar olan mistik bir doktrin tarafından da alınmıştır. Bize geçen «tasavvuf» tâbirinin de buradan geldiği şüphesizdir."*

118. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *et-Ta'biru's Sûfî ve Müşkiletuh*, Dimeşk, 1981-1982, s. 59-60; İbn Tufeyl-*İbn Sînâ*, *a.g.e.* s. 14-15

yeler söylemekten öte geçemediklerini[119] ifade ederek onların yolunu seçenin gidip o halleri yaşayıp görmesi gerektiğini salık verir.[120]

Ehl-i nazar'ın yoluyla da Tanrıyla ittisâlin[121] mümkün olacağını ve kendisinin bunun yolunu göstermek istediğini anlatırken İbn Bâcce'nin görüşünü ele alır ve kastının onun görüşünü aşan bir şey olduğunu belirtir. İbn Bâcce'yi eleştirir ve: "...kıyaslarla, mukaddemâtı düzenleyip sınıflandırmakla elde edilen teorik ve soyut anlayış yapısında olan hâlleri kastetmediğini"[122] söyleyerek İbn Sînâ'nın da bu konuda böyle düşündüğünü ekler.

Ancak o metafizik alanı ifade ve uhrevî bahisleri açmak noktasında İbn Sînâ ile birlikte, Fârâbî ve Aristoteles'in söylem ve yöntemlerinin yetersiz kaldığını da şu sözleriyle ifade eder:

"*Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kitaplarıyla bize ulaşan felsefenin bu gâye için yeterli olduğu ve bütün filozofların bu meyanda sadra şifâ olacak bir şey yazdığı sanılmasın. Endülüs çevresinde mantık ve felsefe yaygınlaşmadan önce buranın üstün fıtratlı insanları bütün ömürlerini ancak matematiksel bilimlerde tüketmişler ve o bilimlerde doruğa ulaşmayı başarabilmişlerdir. Bundan fazla bir şey yapamamışlardır.*"[123]

Tasavvufun yönteminin dile getirilemezliği ve felsefenin yönteminin de kendisine kadar bu konuda yeterli bir yol önermediğini vurguladıktan sonra, kendisinin bu alanda anlatacaklarını ise, yaptığı işin özgün ve zor bir iş olduğunu ifade ederek şöyle der:

"*Eğer felsefe yolunu tutanların gittiği yoldan, onların metoduyla hakikatin açıklanmasını istersen, işte o zaman bunu sahifelere dökmek ve sözlerle açıklamak mümkün hâle gelir. Bu ise buralarda çok nâdir bulunan kibrît-i ahmer'i*[124] *bulmaya benzer. Öyle bir garabeti vardır ki onun pek azına karşı çok az insan zafer kazanabilmiştir. Menzile erişip başarıya ulaşanlar da ancak sembol ve işa-*

---

119. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *a.g.e.* s. 55.
120. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *a.g.e.* s. 60.
121. İzmirli İsmail Hakkı'nın da belirttiği gibi, *İbn Tufeyl'in, zamanının filozoflarını oldukça meşgûl eden, en zor sorunlardan birisi olan insani nefs ile faal aklın birleşmesi (ittisâl)konusunun* burada kasdedildiğini ve bunun yolu olarak *derin düşünme yöntemine başvurmayı önerdiğini ancak bunu tasavvufî kavramsal ve söylemden ayrı tutmak için de epeyi uğraşmış olduğunun* altını özellikle çizmeliyiz. Bkz: Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, s. 127.
122. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *et-Ta'biru's Sûfî ve Müşkiletuh*, Dimeşk, 1981-1982, s. 58; İbn Tufeyl-*İbn Sînâ*, *a.g.e.* s. 13.
123. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *a.g.e.* s. 60; İbn Tufeyl-*İbn Sînâ*, *a.g.e.* s. 15.
124. Felsefe taşı da denilen, kadim öğretilerin büyük değer taşıyan maddesi.

retle yetinmişlerdir. Zira şerîat-ı Muhammediye sırların ifşâ edilmesini yasaklamıştır."[125]

Sözünü ettiği hakikat araştırmasında kendinin ulaştığı noktalar olduğunu ve bunu anlatacağını da tekrar tekrar dile getiren[126] filozof, metafizik konusunda, *-el-hikmetü'l meşrikîyye'*ninorijinalliğinde de belirtildiği üzere- felsefî/aklî bir yöntemle Tanrı'ya ittisâli mümkün kılacak bir yol önermektedir.

Bu noktadan sonra kahramanın adadaki serüveni anlatılmaya başlanır ve onun yaşı ilerledikçe, fizik-metafizik-mârifet algısının da geliştiğini anlatır.

Hay b. Yakzân, yedişer senelik evrelerde[127], köklü ilerlemeler kaydeder.

O yedi yaşında mahremiyeti fark eder, kendi organları ile hayvanların organlarını karşılaştırmaya başlar ve kendisinde post, kuyruk, boynuz olmadığının farkına varır.

Yirmi bir yaşında, hayvanlar üzerinden yaptığı gözlem yoluyla, rûhun varlığına da kânî olmuştur.[128] Geçen bu süre içinde, eşyâyı kullanmada pek çok pratik yöntemler geliştirmeyi de başarır. Hayvanların derilerinden elbise ve ayakkabı yapar. Kıllarından, ebegümeci, hatmi kamışı ve telli otların tellerinden iplikler elde eder. Kendisine ilk defa elbise ve ayakkabı dikmek üzere suda yetişen sazlardan, sağlam dikenlerden, taşlarla keskinleştirdiği kamış parçalarından kancalar, iğneler yapar. Böylece hayvan derilerinden vücûduna elbise, ayaklarına ayakkabı yapar. Kırlangıçlardan yapı tekniğini öğrenir. Bir oda ve fazla yiyeceklerini korumak için bir mahzen yapar, işini gücünü görmek üzere yerinden ayrılmak mecbûriyetinde kaldığı zamanlarda yiyeceklerini hayvanlardan korumak için birbirine bağladığı kamışlardan bir kapı örer. İnşâ ettiği odanın girişini bununla örter.

Yirmi sekiz yaşında akıl yürütme ve teorik sonuçlara ulaşmada mahâret kazanmıştır.[129] Otuz beş yaşına gelince, Tanrı bilgisine ulaşır. Ama bu bir sürecin sonucudur. Yeryüzündeki cisimlerin hepsinin oluş-bozuluş (kevn ü fesâd) zincirine dâhil olduğuna hükmetmiş ve göğe bakarak oradaki cisimlerin bir şeye mâruz kalmadıklarını görüp, âlemin sonsuz ve dairesel olduğuna ve bunun müstakil ve aşkın bir muharrike muhtaç bulunduğuna, bu muharrikin vâcibü'l-vücûd ve bütün kemâl sıfatların sahibi olduğuna, yalnız, akıl yürütmesi sayesinde ulaşmıştır.[130]

---

125. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *et-Ta'biru's Sûfî ve Müşkiletuh,* Dimeşk, 1981-1982, s. 60; İbn Tufeyl-*İbn Sînâ*, *a.g.e.* s. 15.
126. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *a.g.e.* s. 60, 64.
127. İbn Tufeyl-*İbn Sînâ*, *a.g.e.* s. 29, 36, 48, 55, 77.
128. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *a.g.e.* s. 87; İbn Tufeyl-*İbn Sînâ*, *a.g.e.* s. 36.
129. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *a.g.e.* s. 95.
130. A. Adnan Adıvar, "İbn Tufeyl", s. 830.

Kırk dokuz yaşına geldiğinde ise[131] ebedî hayat özlemiyle yanar ve dünya hayatının yüklediklerinden sıkılmaya başlar. Elli yaşına ulaşması, kemâl noktasına ulaştığının da habercisi olur. Müşâhede ile Tanrı'yla ittisâl makamına ulaşır. Bundan sonra hikâyeye, Salaman ve Asal da dâhil olur.

Bütün bunlar olurken, filozofun, *Hay*'a gökler üstüne teorik söylemler kurdurması, felsefenin kıdem[132] meselesini düşündürtmesi de vardır ki, artık bu kadar sofistike bir akıl yürütme için o denli sade bir ortamda var olan bir kişinin bunları nasıl sorduğunu anlamak kolay değildir. Ancak bu yukarıda değindiğimiz, *Hay*'ın temsil ettiği kimlik bakımından ele alınmalıdır. İbn Tufeyl'in bu tür girift konulardaki gelişmelere getirdiği izahları aktarmaya şu ifadeleriyle devam edilecektir:

"*Hay b. Yakzân*'ın bir teoriden diğer bir teoriye nasıl geçtiğini açıklamak ve bilmek uzun sürer. Gökbilim (hey'et) kitaplarında bu teori ve bilgiler isbatlanmıştır. Bizi ilgilendiren yönüyle açıklamaya gerek gördüklerimiz sadece bildirdiğimiz kadardır."[133]

Hay, beden, ruh ve akıl sahibi, mutlak anlamda insanlığın tamamını bünyesinde mündemiç, ilk yaratılan "*âdem*" gibi, salt insana, insan ideasına ve insanlığın toplumsal, çevresel, kültürel etkilerden uzakta varlıklarını inşâ etme durumlarına işaret eden özel bir şahsiyete karşılık gelir ve bu kişiliği temsil eder.

Bu noktadan yaklaşıldığında, herhangi bir insan teki için muhal olan süreç ve sonuçların *Hay* kimliğinde mümkün gösterilmesi anlaşılabilecektir. Ayrıca, anlatının tamamı dikkatle okunduğunda, insanlığın ruh prototipleri olarak görülebilecek peygamberlerin ve kıssalarının (Hz. Âdem, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ, Hâbil ile Kâbil gibi), hikâyeye içkin bir biçimde anlatı çizgisine paralel ilerlediği görülecektir. Anlatıda âyet ve hadisler de iktibas[134] edilmektedir.[135]

---

131. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *et-Ta'biru's Sûfî ve Müşkiletuh,* Dimeşk, 1981-1982, s. 122.
132. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *a.g.e.* s. 98 vd.
133. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *a.g.e.* s. 98; İbn Tufeyl-*İbn Sînâ*, *a.g.e.* s. 50.
134. İktibas,"Kur'an veya Hadisten bir kısmın, *-alındığı yere işaret edilmeden-* sözün içeriğine alınmasıdır." et-Tîbî, *et-Tibyân fi'l-Beyân,* thk: Abdüssettâr Hüseyin Zemmût, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996, s. 516; el-Kazvînî, Ebü'l-Meali Celâleddin el-Hatîb Muhammed, *Kur'an'ın Eşsiz Belağatı Telhis ve Tercümesi,* hz: Nevzat H. Yanık, Mustafa Kılıçlı, M. Sadi Çöğenli, İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, ts., s. 167; Muhammed Tasa, *İbnu's-Semmân ve Şiirleri,* 1. bs., Konya, 2007, s. 155; Bu iktibasların metnin bütünlüğü içinde yerlerinin tesbîtini, İlyâfî'nin, çalışmamızda kaynak metin olarak kullandığımız, *Hayy b. Yakzan* neşri, işlevsel bir biçimde yapmaktadır.
135. İbn Tufeyl'in *Risâle*si'nin, Kur'ânî temelleri hakkında, Gürbüz Deniz'in "*İbn Tufeyl'in ünlü Hayy b. Yakzân'ındaki Kur'ânî Atıflar*" adlı tebliğine de bakılabilir. (Aktaran: İlhan Kutluer, "Bir Sempozyumun Ardından: İslâm Felsefesinin Özgünlüğü", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30 [2006/1], İstanbul 2007, s. 242-247.)

Sanki müellif, Kur'an'ın bize anlattığı insanlık hikâyesini *(aslında bir anlatı katmanı olarak Kur'an'da peygamberler ve kavimler paralelinde insanlık tarihinin öz bir hikâyesi tasvîr edilmektedir.)* derleyip, devşirip, gününün ulaştığı teknik-medeniyet düzey ve kendisinin ulaştığını ileri sürdüğü ve önceki filozofların da kısmen katkısını ifade ettiği metafizik düzlemin/dünyanın müşâhedesi bilgisini *Hay b. Yakzân* isminde müşahhaslaştırarak anlatmaktadır.

Bu anlatım bir yandan insanın ruh kaynağı ve ona yaklaşmasını işlerken öte yandan maddî medeniyet inşâsına insanlığın nasıl başladığını ve nerelere ulaştığını, bu terâkümî bilginin yığılmasında katkı sağlayan binlerce insanı bir insanda mündemiç temsil ile vermektedir. Örtünme, barınma, vahşî hayvanları evcilleştirme, gündelik işler için âlet yapabilme, ateşi yakma ve kontrol etme gibi konularda kademe kademe ilerleyen fizik dünyası ve Vâcibu'l-vücûd duygusu ile yaratılıp, onun bilgisine erene kadar araştıran, peygamberleri ve filozofları rehber edinip, ruhlarını yüceltmenin peşinde ilerlemiş metafizik dünyası ile insanın ortak tarihî budur. Bir başka ifade ile *homo-sapiens, homo-faber, homo-religious...* diye tavsîf edilebilecek, insanlığın ortak hikâyesi.

İnsanın gelişimi ile insanlığın gelişimini, maddî ilerleme ile mânevî tekâmülü paralel anlatan bu hikâyenin, bütünüyle ele alındığında cevapladığı sorulardan biri de din-felsefe/akıl-vahiy/akıl-iman ilişkisi olduğu görülmektedir. Tecrîd edilmiş bir ortamda yetişen *Hay*, gelişim sürecinde aklının rehberliğinde fizikten metafiziğe, akıl yürütmeden, kıyastan, müşâhede ve ma'rifetullâha doğru yol almışve kemâl noktasına ulaşmıştır. Bunu yaparken, akıl ve dolayısıyla felsefenin kılavuzluğunda ilerlemiş ve en üst düzeyde Tanrısal bilgi ve müşâhedeye ermiştir.

Daha sonra karşılaştığı Asal'ın[136] temsil ettiği kimlik ise "din" dolayısıyla "vahiy"dir. O yerleşik hayattan gelmiş ve bir dini öğretinin (İslâm) bağlısıdır. Dinini daha iyi nasıl yaşayabileceği sorusu[137] onu adaya taşımıştır. İki kahraman, adada karşılaştıklarında kolayca anlaşır, kaynaşırlar ve Hay'ın konuşmayı öğrenmesi ile müzâkerelere de başlarlar. Sonunda görülür ki, ikisinin görüşleri arasında tam bir tenâsüp vardır. Uzleti temsil eden *Hay*'ın mânevî düzeyi daha ileri olsa da, aralarında fikri bir anlaşmazlık çıkmaz.

Nitelik bakımından metaforik anlatıma güzel bir örnek teşkîl eden eserde İbn Tufeyl, iki hikâye kahramanının kimliğinde simgeleştirdiği, *Hay*'ı *Felsefe (akıl)* mânâsına, Asal'ı ise *Din (vahy)* mânâsına gelecek iki farklı kavrammış

136. Bu kahramanın adı, *İbn Sînâ*'ya ait aynı adlı hikâyede Absal'dır. Aynı kişiye karşılık gelen bu isim Asal olarak da Absal olarak da kullanılmaktadır. Asal ise İbn Tufeyl'in tercihidir.

137. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *et-Ta'biru's Sûfî ve Müşkiletuh,* Dimeşk, 1981-1982, s. 122-123.

gibi kullanmaktadır. Onun bu kullanımı, İbn Rüşd'ün ikiz kardeşler benzetmesini de anımsatmaktadır. Öte yandan yaklaşım tarzı, Fârâbîci uzlaştırma çabalarından da uzak sayılamaz. Çünkü birbirine paralel ve koşut giden, nihai hedefte de ortaklığa erişen bu iki yaklaşım biçimi, *Risâle*'de de uzlaştırılarak anlatılır. Müellif konuları Asal'ın dilinden doğrudan da okuruna aktarmaktadır:

"Aklî ve naklî ilimlerin birbiriyle örtüştüğünün farkına vardı. Zâhiri hükümleri doğru bir şekilde yorumlamanın yollarını daha net görür oldu ve çözülmedik hiçbir problemi, açılmadık hiçbir örtük meselesi, giderilmemiş hiçbir derin şüphesi kalmadı. Ve sahih akıl sahipleri arasına karıştı."[138]

Böylece eserin ortaya koyduğu meselelerden biri, müellifin ifadesinde daha açık bulunmaktadır. Aynı satırların devamında dile getirilen bir nokta daha vardır ki, oldukça ilginç. Bu satırlarda *Asal*, *Hay*'ın evliyâ olduğunu iddiâ etmektedir. Felsefî etkinlikle Tanrı bilgisine ve Tanrı ile ittisâl noktasına kadar ulaşan kahraman, müellifin konuşturduğu diğer kahraman tarafından ve onun ağzından "velî" ilan edilmektedir.

Bu durum konuyla ilgili önemli bazı hususları öne çıkarmaktadır.

Öncelikle, yukarıda kısaca değinildiği gibi, akıl ile Tanrı'nın varlığını keşif ve O'na inanmanın dînen teklif/yükümlülük arz edip-etmediği hususunda Eş'arîler, yükümlülük gerekmez derken, Mâtüridî görüş, teklife muhâtap olunacağını ileri sürmektedir. Ancak *Hay*'ın durumu göz önüne getirilince, kelâmcıların tartıştıklarının çok ötesinde bir sorunsalın ele alındığı da açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü *Hay*, aklıyla Tanrı'nın varlığı bilgisine ulaşmaktan çok öte noktalara ulaşmıştır. Hatta sûfî jargonda *ma'rifetullâh* denen noktaya, eşyânın ve şerîatın hakikatine ulaşmış, *müşâhede* makamında Tanrı bilgisine erişmiştir.

Ancak daha ilginci, felsefe ile varlığın kavranmasını ve hakikatinin anlaşılmasının mümkünlüğünü en başta te'kîd ile söyleyen filozof, en sonunda bu yolda kemâle ermiş kişiyi, yani *Hay*'ı vasfederken, onun evliya[139] olduğunu söylemekten de geri durmamıştır.[140]

Varılan bu sonuç, felsefe yardımıyla ulaşılacak nokta için hiç de alışılmış bir söylem değildir ve buradan hareketle, *din ile felsefenin aynîleştiğini ve eşit görüldüğünü* söylemek de hiç bağlam dışı sayılamaz. Ayrıca İbn Tufeyl, tasavvufî bir söylemi "evliyâ" kavramını, felsefe ile bağdaştırıp, tasavvufî yola da bir gönderme yapmaktan çekinmez.

Şunu da eklemek gerekir ki, Tanrı bilgisine ulaşmakta din-felsefe aynı mâhiyette değerli ve önemlidir. Ancak bu yollardan hangisini seçerse seçsin, seçenin

---

138. İbn Tufeyl / thk. İlyâfî, *a.g.e.* s. 126.
139. Bkz: 10/Yûnus, 62.
140. İbn Tufeyl / thk. İlyâfî, *et-Ta'biru's Sûfî ve Müşkiletuh,* s. 123.

tavrı, çabası ve hedefleri de önem arz etmektedir. Bu *Hay'ın* maddî mânevî temiz kişiliğinde görünmektedir. Bunun yanı sıra, yazarın, Asal ile Salaman'ı ayırarak niteleyen cümlelerinde de bu durum görünmektedir. Çünkü Asal, öteden beri zâhirin bilgisiyle yetinmeyerek te'vîle ve eşyânın hakikatini öğrenmeye yoğun bir istek duymuştur.[141] Oysa ki Salaman'ın, "doğasında tefekkürden uzak durmak var. O zâhiri yorumlamaktan kaygı duyuyor ve onunla yetiniyor" der.

Anlaşılan o ki müellife göre, Din (şerîat) ile Felsefe (hikmet) özünde aynıdırlar ve aynı sonucu çıkarırlar ama dinî verilerin nasıl algılandığı ve yorumlandığı da önemlidir. Din yolunun mânâ derinliğine yönelenlerle felsefe arasında bir nizâ çıkmayacaktır. Ancak dine zâhiren uymayı seçenler de *Risâle*'de va'd edilen müşâhede düzeyine, mârifet bilgisi ve mânevî zevke ulaşmış sayılmayacaklardır.

Felsefesini hayatından biriktirdiği anlaşılan filozof, eseriyle çok katmanlı tek kitapla, çok yönlü bir felsefe evreni kurmayı önermekte, göstermeye çalışmaktadır. Felsefenin hayattan, hayatın felsefeden ayrı düşünülemeyeceğini, toplum planında değil ama bireysel anlamıyla felsefesiz hakikate ulaşılamayacağı tezine ulaştırmaktadır.

141. İbn Tufeyl, thk: İlyâfî, *a.g.e.* ay.

İBN RÜŞD*

Hüseyin Sarıoğlu**

HAYATI

VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar geçen yaklaşık beş asır, İslâm dünyasında dil, edebiyat, dinî ilimler ve felsefe alanında yoğun olarak devam eden çalışmaların en olgun ürünlerini verdiği bir altın dönem olmuştur. İbn Rüşd, işte bu verimli ve feyizli dönemin sonlarında çok yönlü bir ilim ve düşünce adamı olarak Endülüs'te yaşamıştır.

Künye ve nisbesini de içeren tam adı Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî olan filozof İbn Rüşd, Kurtuba'da (Cordoba) dünyaya geldi. Murâbıtlar ve Muvahhidler dönemi ilim, idare ve siyâset çevrelerinde şöhret ve nüfûz sahibi seçkin bir aileye mensuptur. Daha çok "el-Ced", bazen de "el-Ekber" veya "el-Fakîh" sıfatlarıyla zikredilmekle birlikte kendisiyle aynı isim, künye ve nisbeye sahip olan dedesi ile karıştırılmaması için "İbn Rüşd el-Hafîd" şeklinde anılır. Aristoteles'in eserlerini, onun kendi doktrinine bağlı kalarak şerh ettiği için İslâm âleminde "eş-şârih", Lâtin dünyasında ise "commentator" olarak tanınmıştır. İbn Rüşd'ün bu nisbesi, Endülüs'teki Yahudilerce Aben Roşd olarak telaffuz edilmiş, İspanyollar arasında Aven Roşd şekline dönüşmüş ve nihâyet Latince telaffuz özelliklerine uydurularak Averroes veya Averros halini almıştır.

---

* *İslam Felsefesi Tarihi II*, (ed. Bayram Ali Çetinkaya), Ankara 2012, 75-105.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü.

İbn Rüşd, devrin ve bölgenin geleneğine uygun olarak tahsil hayatının ilk adımı olan okuma, yazma ve dil bilgisi ile temel dinî bilgileri babasından öğrenmiş; bu arada Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta'* adlı meşhur eserini ezberlemiştir. Fıkıh, matematik ve tıp ile birlikte felsefî ilimler (el-ulûmü'l-hikemiyye) okumuş, devrin en ünlü hekimlerinden Ebû Mervân İbn Zühr ile olan dostluğu, kendisinin tıp alanındaki başarılarında, özellikle de bu alanda eser vermesinde önemli rol oynamıştır.

Gazâlî'nin eserlerinin bile sakıncalı bulunarak imhâ edildiği Murâbıtlar devrinde daha çok dinî ilimlerle meşgûl olduğu anlaşılan İbn Rüşd'ün tahsil, ilim ve düşünce hayatının en verimli dönemi Muvahhidî hükümdar Abdülmü'min'in iktidar yılları (1146-1163) olmuştur. Özellikle aklî ilimlere karşı büyük ilgi duyan ve büyük bir kütüphane kurmuş olan Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min, dönemin seçkin ilim adamlarını Merakeş'e davet etmiş ve aralarında İbn Tufeyl'in de bulunduğu birçok âlime idarî görevler vermiştir. Felsefeye karşı duyduğu büyük ilgiyle Aristo'nun eserlerini okumak isteyen hükümdar, bu kitapları anlamakta zorluk çektiği için İbn Tufeyl'den açıklamalar yapmasını istemişti. O, yaşının ilerlemiş olması ve üstlendiği idarî görevler dolayısıyla bu işin üstesinden gelemeyeceğini, ancak kâbiliyet ve birikim itibariyle bunu gerçekleştirebilecek birinin bulunduğunu söyleyerek İbn Rüşd'ü hükümdara takdim eder.

Böylece felsefî çalışmalarında emîrin teşvik ve desteğini de alan İbn Rüşd, 1169 senesinde İşbîliye (*Sevilla*) kadılığına atanır ve kısa bir süre sonra da Kurtuba başkadılığına (*kadi'l-kudat, kadi'l-cemâa*) getirilir (1171). On yılı aşkın süren kadılık görevi sırasında Aristo'nun eserleri üzerindeki çalışmalarını da sürdüren İbn Rüşd, 1182 yılında İbn Tufeyl'in ayrılmasıyla boşalan saray tabipliğini üstlenir ve Merakeş'e gider. Ebû Ya'kûb Yûsuf 'un ölümünden (1184) sonra onun yerine geçen oğlu Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Yûsuf el-Mansûr da babası gibi, gerek İbn Tufeyl'e, gerekse İbn Rüşd'e büyük değer vermiştir. Ne var ki 1194'ten sonra İbn Rüşd ile el-Mansûr'un arasının açıldığı ve bu yüzden filozofun, Kurtuba'ya 73 km. mesafedeki Elîsâne'de (Ellisâne, Lucena) mecburî ikâmete tâbî tutulduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Bu gelişmenin sebebi olarak farklı olaylardan söz edilmekteyse de öteden beri özellikle fakihlerin felsefe karşıtı tutumlarının bu gelişmede etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim o, hayatı boyunca kendisini en çok üzen olayın, Kurtuba'da, yanında oğlu bulunduğu halde ikindi namazı için gittiği mescidden zındıklık ve kâfirlikle ithâm edilerek dışarı atılması olduğunu söyler. Ayrıca VIII. Alfonso ile yapılan savaş sırasında (1195) İbn Rüşd'den başka ilim adamları da Elîsâne'de ikâmete mecbur tutulmuştur. Bu husus dikkate alındığında, bu zorunlu ikâmetin, yaşanan kargaşa ortamında filozofu korumaya yönelik bir tedbir olduğu da söylenebilir. Sefer dönüşü Emir Ya'kûb b. Yûsuf 'un İbn Rüşd'ü Mera-

keş'e davet ederek ona izzet ve ikramda bulunduğu şeklindeki rivâyetler bu ihtimali destekler niteliktedir.

Ne var ki, bu gelişmenin üzerinden uzun süre geçmeden İbn Rüşd 10 Aralık 1198/(9 Safer 595) günü Merakeş'te vefat etmiştir. Önce burada toprağa verilen cenazesi daha sonra Kurtuba'ya nakledilerek İbn Abbâs Mezarlığı'ndaki aile kabristanına defnedilmiştir.

İbn Rüşd, dolu dolu yaşadığı yetmiş iki yıllık ömrünü tamamladığında geride biri tabip, diğeri hukukçu olan iki erkek evlat ile birçok talebe ve çok değerli eserler bırakmıştır. Din ilimleri, metafizik, mantık, tabiat ilimleri, zooloji, psikoloji, astronomi, tıp, politika ve ahlâk gibi ilgilendiği her alanda ölümsüz eserler verip pek çok seçkin talebe yetiştirmiş olması, İbn Rüşd'ün ilme verdiği değeri gösteriyorsa da İbnü'l-Ebbâr'ın şu ifadesi de bu durumu çok daha çarpıcı bir şekilde dile getirmektedir: "...O reşit olduğu andan itibaren biri evlendiği, diğeri babasının vefat ettiği iki gece dışında, okumayı ve düşünmeyi aslâ bırakmış değildir. Düzenleme (tasnîf), düzeltme (tashîh), telif, özetleme (telhîs) ve açıklayıcı not düşme (tahşiye) şeklinde yazdıkları, yaklaşık on bin varakı bulmuştur."

İlgilendiği her alanda otorite olmayı başaran İbn Rüşd, felsefenin yanı sıra, kendisinin toplumla iç içe olmasını sağlayan tıp ve hukuk alanlarında da büyük başarı göstermiş, sözü dinlenen, görüşlerine değer verilen bir kişi olmuştur. Ayrıca edebî zevk sahip de olan filozofun ünlü şairlerin birçok şiirini hatta divanlarını ezberlediği bilinmektedir.

İlim Zihniyeti ve Yöntem İlkeleri

İbn Rüşd, düşünce sistemini her varolanın onu başka varolanlardan ayıran ve mâhiyetini belirleyen bir özel işlev ve gâye sebebinin bulunduğu temel kabulü üzerine binâ eder. Bu bağlamda filozofa göre insanı öteki canlılardan ayırıp imtiyazlı bir konuma yükselten de ona özgü "akıl gücü"dür. Filozofun kendi deyimi ile, "*insan, zâtı (cisimli varlığı) ile değil, ancak zâtıyla birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha değerlidir.*" Akıl ise "*varolanlar arasındaki düzen ve tertibi düşünüp kavramaktan (idrâk) öte bir şey değildir.*" Aklın biri nazarî/teorik, diğeri amelî/pratik olmak üzere iki işlevi bulunduğundan, insanın varlık gâyesi de bu gücünü kullanarak nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmaktır. Bu ise kendiliğinden gerçekleşecek bir durum olmayıp bir "zihniyet" ve "yöntem" meselesidir. İbn Rüşd'e göre insanın varlık gâyesini gerçekleştirmesini sağlayacak olan "zihniyet"in (paradigma) kurucu ilkeleri şöylece sıralanabilir:

a) Herhangi bir konuda bilgi edinmek isteyen ve zihinsel bir faâliyete yönelen kişi, bunu yaparken yalnızca "gerçeğe ulaşma amacı" (*talebü'l-hakk*) gütmelidir.

b) Gerçeğe ulaşma sürecinde hiçbir engel ve mâzeret onu yolundan alıkoymamalı, görev ve sorumluk bilinci ile gerçeği aramaya devam etmelidir.

c) Gerçeğe ulaşmak adına insanlığın felsefe ve bilim alanında ortaya koymuş bulunduğu yöntem, tecrübe ve bilgi birikimini aslâ küçümsememeli ve göz ardı etmemelidir.

d) Gerçeği bulma yolunda yöntem, tecrübe ve görüşlerinden yararlanılabilecek kimselerin sahip oldukları inançlar ile mensup oldukları din, mezhep yahut toplum, hiçbir şekilde gerçeğin önüne geçirilmemelidir.

e) Karşılaşılan hiçbir fikir ve düşünce körü körüne kabul edilmemeli, tam tersine "eleştirici" ve "seçici" davranılmalıdır.

f) Her şeye rağmen insan aklının kavrayıp çözüme kavuşturmada yetersiz kaldığı metafizik sorunlar konusunda son söz "vahy"e bırakılmalı; bununla birlikte uzmanlık şartını hâiz olanların güçleri nisbetinde yorum yapma hak, yetki ve sorumluluklarının olduğunu kabul edilmelidir.

g) Özellikle metafizik sorunlara ilişkin hiçbir yorum kesin-doğru olarak görülmemeli, başkalarına oranla daha tutarlı ve başarılı bir yorum olarak değerlendirilmeli; daha tutarlı ve güvenilir yorumların ortaya konulmasının her zaman için mümkün olduğu da asla unutulmamalıdır.

h) Herhangi bir araştırma yapılırken izlenebilecek en doğru ve yararlı yöntem, doğrudan doğruya "sorun" ele alınıp incelenerek çözüme yönelik bir "tez" ortaya konulmasıdır.

i) "Sorun"un çözümüne ilişkin olarak ileri sürülen herhangi bir görüşten (antitez) yola çıkılarak yeni bir çözüm yahut yorum arayışına gidilmesi halinde, (1) hareket noktası olarak alınan karşıt görüş (antitez), sanki kendi savunduğu görüşmüşçesine, bütün dayanak ve gerekçeleri ile birlikte, son derece tarafsız ve önyargısız bir yaklaşımla ortaya konulmalı; (2) ilk bakışta gerçek dışı gibi görünen bu görüş karşısında, onu ileri sürenin bakış açışı ve gerekçeleri doğrultusunda bu durumu ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı öncüller bulmaya çalışılmalı, konu tekrar tekrar gözden geçirilmelidir.

Dile getirilen bu hususlar, filozofumuzun ilim ile bağnazlık ve dogmatizmi aslâ bağdaştıramadığını göstermektedir. Ona göre ilim zihniyeti tarafsız, nesnel, her düşünce ve görüş karşısında saygılı, dâimâ ihtiyatlı bir tavrı şart koşar. Gerçeğe ulaşma yolunda, yanılmış bile olsa, ortaya koyduğu yöntem, tecrübe, bilgi ve görüşlerden yararlanılan herkese şükran duyulması gerektiğini söyle-

yen İbn Rüşd, böylece bir ilim adamında bulunması gereken "hak ve kadirbilirlik" erdemine dikkat çekmektedir.

Gerçeğe ulaşmak kadar, onun diğer insanlarla paylaşılması da İbn Rüşd için büyük önem taşır ve bu da bir yöntem işidir. Ona göre, herhangi bir konuda muhâtabını aydınlatmak isteyen kişi, öncelikle onun zekâ, bilgi ve kültür düzeyini ve bu düzeyin gerektirdiği söylemi iyi belirlemelidir; aksi halde istenilen neticenin alınması zorlaşır. Nazarî ilimlerin ilgi alanına giren konular söz konusu olduğunda bu husus daha da önemli olmaktadır. Sözgelimi sıradan bir kimseye çıplak gözle bakıldığında bir pabuç büyüklüğünde gözüken Güneş'in aslında yerküreden yaklaşık yüz yetmiş kere daha büyük olduğu söylendiğinde, o, bunun imkânsız olduğunu ileri sürmekle kalmaz, aynı zamanda bunu söyleyenin rüya gördüğünü düşünür. Bu gerçekten hareketle İbn Rüşd, soyut ve teorik bilgileri kavrayacak bir zihin gücüne doğuştan sahip bulunanlar için dahi, işin başında doyurucu olan ve kesinlik taşıyan bir delil bulmanın zorluğuna dikkat çeker. Bu itibarladır ki filozofumuza göre, gerçeğin elde edilmesi kadar başkalarına aktarılması da bir yöntem ve sabır işidir. Dolayısıyla bu gibi incelikler göz ardı edilerek herkesi ilgilendirmeyen sorunlar ile bunlara ilişkin yorumların, uluorta tartışılması çoğu insan için faydadan çok zarar getirir.

İbn Rüşd, bu hatayı işlediklerini düşündüğü kelâmcıları ve özellikle Gazâlî'yi eleştirirken dahi yukarıda sıralanan ilke ve ölçüleri gözetmiş; ayrıca diğer çalışmalarında da aynı duyarlılığı dâimâ göstermiştir. Nitekim o, Aristo'nun eserlerine yazdığı orta ve büyük şerhlerde onun görüşlerini istediği ve kendi anladığı gibi değil, Aristo doktrininin temel ilkelerini belirledikten sonra onun anlatmak istediklerini bu ilkeler doğrultusunda açıklamaya çalışmıştır.

İlimler Tasnîfi ve Eserleri

Herhangi bir alanda inceleme ve araştırma yapan ilim adamı ve düşünürlerin, ilimlerin alan ve sınırlarını belirlemek, aralarındaki ilişkileri göstermek, çeşitli alanlarda kendilerine intikâl eden ilim mirası ve bilgi birikimine ilişkin sistemli bir değerlendirme yaparak öğretim açısından belli bir sıra düzenine koyabilmek amacıyla ilimleri sınıflandırma yoluna gittikleri bilinmektedir. Felsefenin, onu tanımlamaya çalışan her filozof tarafından kendi öncelikleri doğrultusunda farklı şekillerde tanımlanması gibi, ilimlerin sınıflandırılması da sınıflandırmayı yapanın anlayışına bağlı olarak değişebilir. Kimi düşünür ve ilim adamları ilimleri "gâye" açısından sınıflandırırken, kimileri de "konu", "yöntem", "kaynak" ve "yarar-zarar" unsurunu esas alan çok farklı tasnîfler ortaya koymuşlardır. Hatta aynı kişinin değişik açılardan yola çıkarak ilimleri birden fazla tasnîfe tâbi tuttuğu da olmuştur. İlimlerin sınıflandırılması, başlangıçtan

itibaren İslâm düşünce ve ilim tarihinde de önemli bir mesele olarak ele alınmış ve bu konuda birçok müstakil eser vücûda getirilmiştir.

İbn Rüşd kendi ilimler tasnîfini, "konu" ve "gâye" esasına dayandırmıştır. Ona göre varolan olgu ve olaylar, onları konu edinen ilimleri sınıflandıracak olan kişiye bunu nasıl yapması gerektiğini âdetâ dikte eder; bir başka ifadeyle ilimleri birbirinden farklı kılan şey, öncelikle ele aldıkları konular ile dayandıkları ilkelerinin farklı oluşudur. Filozof, ilimlerin konusunu oluşturan olan olgu ve olayları, varolması bakımından insanın irâde ve ihtiyârıyla ilgili olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayrılabileceği, bu noktadan hareketle de ilimlerin öncelikle nazarî ve amelî ilimler şeklinde ikiye ayrılması gerektiği kanâatindedir. Aynı şekilde varolanlardan bir kısmı yalnızca maddede var olabilirken (somut), bir kısmı maddeyle ilişkili bulunduğu halde tanımında maddenin yer almadığı bir varlık/varoluş tarzına sahiptir. Diğer taraftan duyulur olan ve olmayan varlıkların ortaklaşa ilke ve özellikleri konumunda bulunan soyut şeylerin varlığı da söz konusudur. İşte bu üç varlık tarzından her biri, kendisini konu edinecek ayrı ayrı ilimler olmasını gerektirir.

Nazarî/teorik ilimler

Bunlar insanın öğrenme ve bilme merakını giderme amacını güden ilimlerdir. İnsan, yaradılışı gereği hem kendi varlığı ve özellikleri hakkında hem de bir parçası bulunduğu varolanlar âlemi hakkında bilgi edinme eğilim, yetenek ve tutkusuna sahiptir. Bunun neticesi olarak elde edilecek bilgilerin bir kısmı doğrudan insan hayatının devamı, rahat ve konforu, sosyal münâsebetlerin daha iyi işlemesi gibi uygulamaya ilişkin yararlar sağlarken; bazı bilgiler de her insanın değil bazı insanların ilgi ve dikkatini çekebilen konulara ilişkindir. İşte bu tür bilgilerden oluşan ilimler "nazarî ilimler" olup, İbn Rüşd'e göre bunların amacı "sırf bilgi" veya "bilgi için bilgi"dir. Nazarî ilimler, yukarıda işaret edildiği üzere konuları ve yaklaşım ilkeleri bakımından, kendi içinde iki kısma ayrılır:

Küllî-nazarî ilimler: Duyulur olan ve olmayan şeylerin ortak ilkesi ve özelliği konumunda bulunan varolanlar ile bunların özsel boyut ve uzantılarını (*el-levâhiku'z-zâtiyye*) herhangi bir kayda bağlamaksızın mutlak anlamda ele alıp inceleyen metafizik (*ilmü mâ ba'de't-tabîa*), diyalektik (*sınâatü'l-cedel*) ve sofistik (sınâatü's-safsata) küllî-nazarî ilimler grubunu oluşturur.

Cüz'î-nazarî ilimler: Bu guruba giren ilimler, yalnızca maddede var olan tabiî şeyleri, "değişim" gibi belli bir durum ve özellik (*a'râz*) açısından inceleyen fizik ilmi (ilmü't-tabîî) ile maddeyle ilişkili bulunduğu halde tanımında maddenin yer almadığı şeyleri konu alan matematik ilmidir (ilmü't-ta'lîmî).

Amelî/pratik/uygulamalı ilimler

Bu ilimler, elde edilecek olan bilginin hayata geçirilmesi ve uygulamada ondan bir yarar sağlanması amacına yöneliktir. Teorik ilimlerde amaç "bilgi için bilgi" iken, amelî ilimlerin gâyesi "hayat (amel) için bilgi"dir. Bu bağlamda İbn Rüşd hukuk (fıkıh), ahlâk, siyâset ve tıbbı uygulamalı ilimler olarak değerlendirir.

Mantık İlimleri

Mantığa bütün ilimler için belirleyici ve yönlendirici *(muayyin)*, düzeltici ve yanlışlardan koruyucu *(müseddid)* bir işlev yükleyen İbn Rüşd'e göre, bu sayede doğru, hatasız ve tutarlı bilgiler üretilebilir. Bu itibarladır ki, filozofumuz, öğretimde izlenmesi gereken sıradüzeninin başına koyduğu mantığa özel önem atfeder. Dilin yöresel olmasına karşılık düşüncenin evrenselliğine ve ayrıca her dilin cümle yapısının diğerlerinden farklı oluşuna dikkat çeken İbn Rüşd, bu yüzden dillere özgü lafızlar ile düşünceyi oluşturan anlamlar arasındaki delâlet (gösterge) ilişkisinin sağlıklı kurulabilmesi için, mantıkta tanım ve ifade yerine sembol kullanılmasının daha yararlı olacağı görüşündedir.

İbn Rüşd'ün din ilimleri, metafizik, mantık, tabiat ilimleri, zooloji, psikoloji, astronomi, tıp, siyâset ve ahlâk gibi ilgilendiği her alanda kaleme aldığı ve çoğu Latince ve İbrânîceye de tercüme edilen ölümsüz eserlerin sayısı konusunda kaynaklarda çeşitli rakamlar verilmektedir. Filozofun eserlerinin sayısı hakkında olduğu gibi onların sınıflandırılması konusunda da farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Filozofun, Cemâleddîn el-Alevî tarafından kronolojik olarak sıralanan eserleri onun ilimler tasnîfine uygun bir sınıflandırmaya tâbî tutulduğunda küllî-nazarî ilimlere alanında 10, cüz'î-nazarî ilimlere dair 24, amelî ilimlere ait 20, mantık konularına ilişkin 26 eser kaleme aldığı görülmektedir.

ETKİSİ

Bilindiği gibi İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde Endülüs'teki etkisini ve gücünü giderek kaybetmekte olan İslâm egemenliği, onun ölümünü takip eden yıllarda sona ermiş, Mağrib bölgesi de birtakım sosyal ve siyâsî karışıklıklara sahne olmuştur. Bu durumun, filozofumuzun fikir ve görüşlerinin bu bölgelerde etkili olamamasında büyük ölçüde payı bulunsa gerektir. Diğer taraftan bu bölgede ilk defa İbn Meserre tarafından temsil edilen mistik eğilim ve geleneğin,

siyâsî ve sosyal alanda meydana gelen bu gerileme ve kargaşa ortamı sayesinde giderek ağırlık kazanması da İbn Rüşd'ün akılcı ve gerçekçi düşünce sisteminin ilgi ve alaka görmek yerine tepki çekmesi sonucunu doğurmuş olmalıdır. Nitekim filozofun hemşehrisi ve mistik düşüncenin İslâm dünyasındaki zirve ismi olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin, İbn Rüşd ile gerçekleştiğini belirttiği görüşmeyle ilgili olarak aktardığı alegorik ve trajik öykü, İbn Rüşd'ün akılcı ve gerçekçi tavır ve fikirlerini küçümseme eğilimini açıkça göstermektedir. Aynı geleneğin takipçilerinden biri ve Endülüslü olan İbn Seb'în'in de İbn Rüşd'ü koyu bir Aristocu olmakla suçladığını görmekteyiz. Bununla birlikte mantık ve tıp alanında yazdığı bazı eserlerin sonraki dönemlerde okunup okutulmasına karşılık felsefeyle olan yakın ilişkisi sebebiyle İbn Rüşd ya olumsuz anlamda eleştiri konusu yapılmış veya görmezlikten gelinmiştir.

Endülüs ve Mağrib'te olduğu ölçüde eleştirilmemekle birlikte, İbn Rüşd'ün, İslâm dünyasının doğu kesiminde de hakettiği ilgi ve alakayı görmediği biliniyor. İbn Teymiyye, Gazâlî'nin yaptığı gibi Meşşâî filozoflar üzerinden felsefe ile onların etkisi altında yorumlanan Eş'arî kelâmı ve Şiî düşünceye karşı ciddî eleştiriler yöneltirken, İbn Rüşd'ü Aristo'nun görüşlerini en güzel biçimde açıklayan kişi olarak anar. Filozofun din ile felsefenin yahut nakil ile aklın uzlaştırılması yolundaki yaklaşımı ve görüşleri itibariyle onun diğer filozoflara nisbetle daha tutarlı olduğunu belirten İbn Teymiyye, kendisi gibi Eş'arî kelâmını tenkîd etmiş olan olan İbn Rüşd'ü eleştirmekten de geri durmamıştır.

Fatih Sultan Mehmed tarafından akıl-nakil ilişkileri çerçevesinde yapılan ve Gazâlî ile İbn Rüşd'ün "*Tehâfüt*"leriyle özdeşleşen tartışmanın tekrar gündeme getirilmesi üzerine, Hocazâde Mustafa Muslihuddîn ile Alâeddîn Ali et-Tûsî yeni *Tehâfüt*'ler, Molla Abdurrahman Câmî de (ö. 1492) genellikle sûfîler lehine olan bir tavırla *ed-Dürretü'l-fâhire fî tahkîki mezhebi's-süfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hıukemâi'l-mütekaddimîn* adıyla bir eser kaleme almışlardır. XVI. yüzyıl boyunca da devam eden tartışma çerçevesinde Kemâlpaşazâde, Hakîm Şah el-Kazvînî ve Muhyiddîn el-Karabâğî'nin de eser yazdıkları ve Osmanlı ulemâsının büyük ölçüde Gazâlî çizgisini sürdürmüş olduğu bilinmektedir. XVIII. yüzyılda başlatılan yeni bir tercüme faâliyeti içinde Yanyalı Es'ad Efendi'nin Aristo'nun *Fizika*'sını Arapça'ya tercüme ederken İbn Rüşd'ün şerhlerinden faydalandığı görülmektedir.

Lübnanlı Arap asıllı bir Hristiyan olan Farah Antun'un daha çok Renan'ın *Averroes et l'Averroisme* adlı eserinden yararlanarak İbn Rüşd'ün hayatı, eserleri ve düşünce sistemini konu alan makalelerini *el-Câmia* dergisinde yayımlamasıyla birlikte, İbn Rüşd felsefesi, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasında bazı kesimlerin ilgisini çekmeye başlamıştır. Böylece İslâm dünyasının gündemine giren filozofun akılcı ve gerçekçi yaklaşımını, bazıları

Latin İbn Rüşdcüleri ve Renan paralelinde pozitivist bakış açısıyla yorumlayarak laik anlayışlar için çıkış noktası yapmaya çalışırken, bazı aydınlar da onun görüşlerinden yola çıkarak İslâm düşüncesinde yeni bir ihya hareketi başlatmayı amaçlamışlardır.

İbn Rüşd'ün İslâm toplumu üzerindeki etkileri oldukça sınırlı kalırken, Batı dünyasındaki etkileri hem çok yönlü olmuş hem de uzun asırlar boyunca devam etmiştir. Filozofun eserleri XIII. yüzyıla gelinceye kadar orijinal diliyle, yani Arapça olarak takip ediliyordu. Bu tarihlerden itibaren Endülüs'te yaşayan ve felsefeyle yakından ilgilenen Yahudilerin Akdeniz havzasına yayılmaları sonucunda bu eserlerin İbrânîceye çevrilmesi ihtiyacı doğmuş ve önce Arapçadan İbranîceye, ikinci aşamada ise İbranîceden Latinceye tercüme edilmeye başlamıştır. Bu tercümeler sonucunda Batıda İslam dünyasından daha fazla tanınmaya başlayan ve etkili olan İbn Rüşd'ün o dönemde bilinen eserlerinden *Tehâfütü't-Tehâfüt* dışındaki eserlerinin çoğu, XIII. yüzyıl ortalarında Latinceye aktarılmış bulunuyordu. *Tehâfütü't-Tehâfüt* ise ancak 1328'de Calonymos tarafından tercüme edilmiştir. Batının önemli ilim ve kültür merkezleri arasında yer alan Bologna, Padua, Venedik, Paris ve İngiltere'de başlayıp gelişen İbn Rüşdcü akımlar, anti-tezini de beraberinde getirmiş, filozofumuzun lehinde olduğu kadar aleyhinde de bazı gelişmeler ortaya çıkmıştır. Sözgelimi XIII. yüzyılın ortalarında Paris Piskoposu olan Auvergneli Guillaume, İbn Rüşd'ü tam bir hakikat savunucusu olarak görüp hayranlık duyarken, Albertus Magnus (ö. 1280) ve Aqinolu Thomas (ö. 1274) sürekli artan bu İbn Rüşd sempatisine karşı mücâdeleye girişmişlerdir. İbn Rüşdcü fikirlerin Fransiskenler arasında giderek daha fazla taraftar bulması üzerine başta Duns Scotus (ö. 1380) olmak pek çok Fransisken, İbn Rüşdcülük akımını aşağılama ve etkisiz kılma çabası içine girmişlerdir. XIV. yüzyıla gelindiğinde Fransa'da etkisi azalan İbn Rüşdcüğün İngiltere'deki etkisi hâlâ sürmekteydi. İbn Rüşdcü akımların ağırlığını hissettirdiği merkezler arasında Padua özellikle dikkat çeker; çünkü 1334'te İbn Rüşd'ün eserleri üzerine Rahip Urbano tarafından yazılan şerhler 1492'de burada basılmış, İbn Rüşd'den yapılan çeviriler 1472'den itibaren sürekli olarak neşredilmiş ve nihâyet 1552-1553'te bunların toplu bir baskısı da yine Padua'da yapılmıştır. Ayrıca aynı dönemde burada İbn Rüşdcülüğün yanısıra bir de İskender Afrodisî taraftarları ortaya çıkmış ve İbn Rüşd'ün etkisi bu bölgede XVII. yüzyıla kadar devam etmiştir.

İlim anlayışında objektif, eleştirel ve seçici bir yaklaşımı ilke edinen ve sistemli bir filozof olan İbn Rüşd'ün, Quadri'nin de berttiği gibi Avrupa Rönesans'ının hazırlayıcısı ve müjdecisi sayılması, abartılı bir değerlendirme olarak görülmemelidir. Nitekim bugün artık Avrupa Birliği de onu Avrupa'nın fikrî mimarları arasında sayma noktasına gelmiştir.

FELSEFESİ

İnsan ve Bilgi

İbn Rüşd felsefesi, insan gerçeğini merkeze alan bir düşünce sistemi olarak değerlendirilebilir. İbn Rüşd, gerek Allah-âlem-insan ilişkilerini, gerekse evrenin yapı ve işleyişini sebep-sebepli ilişkisi bağlamında yorumlar. Ona göre evrendeki bütün varlıklar bu ilişkiler silsilesi içindeki işlevlerini "tabîî" bir şekilde yerine getirirken, insan kendi işlevini "irâdeli" olarak gerçekleştirme ayrıcalığına sahip olan tek varlıktır. Bu tesbitten hareketle filozofumuz, bir yönüyle insana bu ayrıcalıklı konumu sağlayan sebepleri konu alan psikolojiye özel önem vermiş; Aristo'nun *De Anima (Kitabu'n-Nefs, Ruh Üzerine)*'sı üzerine üç ayrı çalışma yapmış, ayrıca akıl hakkında çeşitli risâleler kaleme almıştır. Aristo gibi İbn Rüşd de, beden olmaksızın hiçbir psişik olayın meydana gelemeyeceği gerekçesiyle psikolojiyi tabiat ilimleri arasında saymıştır. Nitekim *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*'in giriş bölümünde fizik dünyayı konu edinen eserlerde ortaya konulan görüşlerin veciz bir özetini yapan filozof, ancak bu sayede nefsin mâhiyet ve öneminin anlaşılabileceğine dikkat çekmiştir. Metafizikten önce psikolojinin öğrenilmesini, yani insan gerçeğinin bilinmesini bir zorunluluk saymış olması ve onu "cedel/diyalektik sanatıyla kavranamayacak kadar karmaşık ve yüksek bir ilim" olarak görmesi, İbn Rüşd'ün psikolojiyi fizik ile metafizik, insanı da fizik âlem ile metafizik âlem arasında bir konuma yerleştirdiğini açıkça göstermektedir.

Canlı Varlık Olarak İnsan

İbn Rüşd nefsi, "tabîî-organik cismin ilk yetkinliği ve sûreti" olarak değerlendirmekle bir bakıma onun "var" ve "bedenden bağımsız bir cevher" olduğunu söylemiş olmaktadır. Ona göre fizik âlemde basit cisimler ile bunların karışım ve birleşimi sonucunda oluşan inorganik-homojen cisimlerin (*el-ecsâmu'l-müteşâbihâtü'l-eczâ'*) yanısıra bir de organik cisimler (*el-ecsâmu'l-âliye*) bulunmaktadır. Yapı, şekil ve işlevleri bakımından farklılık gösteren birçok organın ahenkli bir bütünlük, düzenli bir işleyiş ve parçası bulundukları organizmanın varlığını sürdürmesine yönelik bir dayanışma içinde olmalarını sağlayan güç ve ilke "nefis"tir. Aynı şekilde insana özgü ahlâkî (*ethik*) değer ve erdemler ile onların zıddı olan birtakım nitelikleri (*rezîlet*) izâfe edebileceğimiz bir cevher ve dayanağa ihtiyaç bulunmaktadır ki İbn Rüşd'e göre bu cevher insan nefsidir. Filozofumuzun, özgün bir yaklaşım olarak Allah'ın varlığını kanıtlamada en güvenilir bulduğu iki delilden biri olan ihtirâ delîlini, cansız/inorganik cisimlerin canlı/organik varolanlara dönüşmesi olgusundan hareketle açıklaması da konumuz açısından son derece anlamlıdır.

Konuya ilişkin eserlerine bakıldığında dikkati çeken hususlardan biri, İbn Rüşd'ün nefsi, Eflâtun'dan beri bilinen şekliyle nebâtî (bitkisel), hayvânî ve insânî nefis şeklindeki bir sınıflandırmaya tâbî tutmaksızın güç ve işlevlerinden hareketle doğrudan insan bağlamında ele almış olmasıdır. Nitekim ortak duyu, hayal gücü ve istek gücü insan ile hayvan arasında müşterek ve birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkili olan güçlerdir. Akıl gücü ise insana özgüdür. Normal şartlarda mütehayyilenin hemen ardından istek, ondan sonra da akıl gücünün incelenmesi gerekirken, filozofumuz, bunun tersini yaparak duyu, ortak duyu, mütehayyile, akıl ve istek gücü şeklinde bir sıradüzenini tercih etmiştir. Yani ona göre nebâtî, hayvânî ve insânî nefislerden her biri kendi içinde bir bütün teşkil eden ayrı nefislerdir. İbn Rüşd bu yaklaşımıyla, nefsin bedenle birlikte yok olacağı veya varlığını ancak tenâsüh (ruh göçü) yoluyla sürdüreceği şeklindeki fikirlere açık kapı bırakan böyle bir mertebelendirmenin sakıncalarını bertaraf etmiş olmaktadır.

Her ne kadar "güç" terimiyle ifade edilseler de nefsin güçleri ile cisimlerde bulunan güçler arasında bir mâhiyet farkı bulunduğunu belirten İbn Rüşd'e göre beş duyunun canlı açısından en hayâtî önem taşıyanı, dokunma gücü ile işlevleri bakımından onu destekleyip tamamlayan tat alma ve koklama gücüdür. İşitme ve görmeye gelince, bunların bir canlıda bulunuşu onun varlığı açısından değil, ancak yetkinliği açısından önem taşır. Duyu güçleri işlevlerini özel organlar vâsıtasıyla yerine getirirken görme, işitme ve koklama güçleri ayrıca bir de uygun ortama ihtiyaç gösterir.

İnsan nefsinin diğer güçlerine gelince bunların ilki beş duyu gücüne bağlı olarak çalışan ve onların sağladığı verileri bir araya getirmek sûretiyle duyu algısının tamamlanmasını sağlayan "ortak duyu"dur (*el-hissü'l-müşterek*). Birden fazla duyu tarafından algılanan ortak-dolaylı nesnelerin, farklı duyularca ayrı ayrı algılanan sûret ve imajlarını bir bütün halinde algılayan ortak duyu, beş duyu ile birlikte bir bütün teşkil eder ve "en-nefsü'l-hassâse" (duyumlayıcı nefis) adını alır. Nefsin bir diğer gücü olan hayal gücü (*el-kuvvetü'l-mütehayyile*) işleyişi itibariyle ortak duyu ile sıkı sıkıya ilişkili olup beş duyu ve ortak duyudan farklı olarak duyulur nesnelerin yokluğunda da onların sûretlerini algılayabilir. Bununla bağlantılı olarak gerçekle örtüşmeyen veriler de üretebilen hayal gücü sayesinde sözgelimi aslan başlı ve kanatlı bir at tasavvur edilebilir.

Hakkında özel risâleler kaleme aldığı düşünme gücünü (*en-nefsü'n-nâtıka, akıl*) incelemeye başlarken, herhangi bir şey hakkında gerçek bilgiye ulaşmak için izlenmesi gereken yol ve yönteme bir kere daha dikkat çekmiş olması, filozofumuzun bu konuya özel bir önem atfettiğini gösterir. Ona göre her insan kendi nefsiyle bedeninin bir arada bulunduğunun farkında ve bilincindedir ki bu bilinç, aklın varlığını gösteren en önemli kanıttır. Diğer yandan idrâke konu olan kavramların (*el-meânî*) küllî (tümel) ve cüz'î (tikel) olmak üzere iki türü

vardır. Bunlardan sadece duyulabilir olan cüz'î kavramları algılayabilen duyular ve ortak duyu soyut ve genel olan küllî kavramları idrâk edemez. İnsan küllî kavramları da idrak edebildiğine göre bunu sağlayan başka bir gücü daha var demektir ki, o akıl gücüdür. Biyo-fizyolojik bakımdan diğer canlılara göre daha zayıf ve yetersiz durumda olan insanın bu eksikliğini giderip diğer canlılardan üstün, yetkin ve ayrıcalıklı bir konuma yükselmesini sağlayan da yine insana özgü akıl gücüdür. Nefsin güç ve işlevleri arasında geçerli olan sıradüzeninin en üst noktasında yer alan akıl aynı zamanda insanı hayvandan ayıran güç olmaktadır.

Aristo gibi İbn Rüşd de biri her insanın tecrübe yoluyla edindiği bilgi birikiminden ibaret olan "amelî akıl", diğeri bazı insanların sahip olduğu "nazarî akıl" olmak üzere düşünme gücünün iki mertebesinden söz eder. (1)Amelî (uygulamalı, pratik) aklın duyular ile ortak duyu ve hayal gücünün verilerinden elde ettiği amelî kavramlar (*el-ma'kûlâtü'l-ameliyye*) tikel olup, ferdî varlıklardan tam anlamıyla soyutlanıp bağımsız hale gelmedikleri için duyu algısının veya tahayyülün kesilmesiyle birlikte yok olurlar. Amelî akıl sayesinde insan sever, kızar, bir toplumda yaşar ve arkadaşlıklar kurar, gerekli olduğu yer ve durumlarda gerektiği kadar cesur olabilir. Demek oluyor ki insan davranışlarında ortaya çıkan erdemlerin ilkesi, hayal gücünün verileri tarafından harekete geçirilen amelî akıldır. Bu noktada İbn Rüşd, sözgelimi aslanın "cesâret" olarak adlandırılan gözü pekliği gibi bazı özelliklerinden kalkılarak hayvanlarda da böyle bir akıl yetisinin bulunduğunun ileri sürülemeyeceğini vurgular. Çünkü insânî erdem ve beceriler bir düşünme ve çıkarım (*istinbât*) sonucunda oluşup gelişir; oysa işaret edilen fiiller hayvanların yapısıyla (*tabiat*) ilgili olup içgüdüseldir. Amelî akıl sayesinde elde edilen kavram ve erdemler daha çok insanın biyolojik, ferdî ve sosyal hayatının sağlıklı bir şekilde devamını sağlamaya, bu akla dayalı olarak ortaya konulan sanatlar da onun günlük hayatını kolaylaştırmaya yöneliktir. (2) Nazarî akıl sayesinde de insan, biyo-fizyolojik varlığı bakımından değil fikrî yetkinliği açısından gerekli ve önemli olan küllî kavramlar ile teorik ilimlerin ilkelerini elde eder. Kısaca belirtmek gerekirse akıl, nefsin diğer güçleriyle birlikte sadece insanda bulunan, soyut ve akledilir sûretleri idrâk ederek onları tahlil (analiz) ve terkibe (sentez) tâbi tutan, çıkarım yoluyla yeni kavramlar ile bilgi ve değer üreten bir güçtür.

İbn Rüşd'ün insan nefsini ele alırken incelediği konuların sonuncusu istek gücüdür. Hayal gücünde beliren herhangi bir izdüşüm yahut imaj karşısında canlının olumlu ya da olumsuz bir tepki vermesini sağlayan, istek gücüdür (*en-nefsü'n-nüzû'iyye*). İbn Rüşd'e göre hayal gücü bulunmaksızın istek gücünden söz edilemez. İstek gücü hayalde canlanan izdüşüm veya imajın durumuna bağlı olarak iki şekilde kendini gösterir: İlki, fayda veya haz veren yahut arzulanan bir nesne karşısında canlıyı onu elde etmek üzere harekete geçiren "arzu gücü" (*şevk, el-kuvvetü'ş-şehvâniyye*), diğeri de elem yahut zarar verdiği için is-

tenmeyen bir şey karşısında canlıyı, o şeyin üstesinden gelmek, etkisinden kurtulmak üzere motive eden "öfke gücü"dür *(el-kuvvetü'l-gadabiyye)*. Hayvandan farklı olarak insanda bunlara bir de "seçme gücü"nün *(ihtiyâr)* katıldığı önemle belirtilmelidir. İstek gücünün ayrıca organ ve adalelerin gerilip gevşemesini sağlayıcı, dolayısıyla harekete yöneltici *(bâise)* bir işlev gördüğü de bilinmektedir.

Nefsin Bedenle Olan İlişkisi ve Ölümsüzlüğü

Beslenme gücünden başlayıp akılda sona eren ve işlevleri bakımından çokluk arz eden bu bir dizi güç, dayanakları itibariyle aslında bir-bütün oluşturur. Aralarında bir sıradüzeni bulunan bu güçlerin her biri kendisinden sonra gelen güç için dayanak *(mevzû')* yahut madde, sonra gelen de önceki için bir yetkinlik yahut sûret konumundadır. Bir nebâtî nefisten, bir hayvânî nefisten, bir insan nefsinden söz edilebilmesi için her mertebedeki nefsin sahip olması gereken bütün güçlerin bir arada bulunması yani bir bütün oluşturması zorunludur. İbn Rüşd, "*İnsan, biri genel olan canlılık, ikincisi özel olan akıllılık olmak üzere iki nitelikten oluştuğuna göre, nasıl ki biz ondan akıllılık niteliğini kaldırdığımızda geride insan kalmazsa, ondan canlılık niteliğini kaldırdığımızda da aynı şey söz konusu olur; çünkü canlılık akıllılığın şartıdır. Şart ortadan kalkınca meşrut da ortadan kalkar.*" derken bu duruma işaret etmiştir.

İbn Rüşd, nefsin bedenle olan ilişkisini sûret kavramından hareketle ve ayrık *(mufârık)* sûretlerin maddeyle ilişkisi bağlamında ele alır. Hatırlanacağı üzere düşünürümüz nefsi "tabîî-organik cismin ilk yetkinliği" olarak değerlendirir. Buna göre tabîî-organik cisim yani beden madde, onun yetkinliği olan nefis de sûret konumundadır. Ayrık sûretin cisimle olan ilişkisi sûretin maddeye nisbeti şeklinde değil, cismin ayrık sûrete nisbeti şeklinde olabilir. Çünkü bilinen anlamdaki madde-sûret ilişkisinde bir "birleşim" *(terkip)* söz konusudur ve birleşime katılan unsurların birbirinden ayrılması, biri olmaksızın diğerinin bulunması düşünülemez. Ayrık sûret-cisim ilişkisinde ise böyle bir durumdan söz etmek baştan çelişkiye düşmek anlamına gelir. Şu halde nefis-beden ilişkisinde terkipten değil, ancak bir "ittisâl"den söz edilebilir. Bu da nefis-beden ilişkisinde nefis açısından bir ayrılamazlık *(mülâzemet)* yani bedenin yok olmasının onun da yok olmasını gerektireceği gibi bir durumun geçerli olmadığı anlamına gelir.

Bilen Varlık Olarak İnsan

Yeniçağda ayrı bir disiplin halinde Bilgi Felsefesi'nin oluşumuna kadar geçen asırlar boyunca bilgi sorununun daha çok "nefis" ve "akıl" kavramları bağ-

lamında irdelendiği biliniyor. Bu durum İbn Rüşd için de geçerli olup o da bilgi sorununu "varlık", "nefis" ve "akıl" kavramları bağlamında irdelemiştir. Filozofumuz, esas itibariyle biri on kategorinin en genel cinsi konumundaki "öz anlamında varolan", diğeri onun dış dünyadaki gerçekliğine uygun olarak zihinde teşekkül eden tasavvurundan ibaret bulunan "doğru anlamında varolan" şeklinde iki tür "varolan"dan (*mevcûd*) söz eder. Buna göre bilgiden söz edilebilmesi için iki şeyin mutlaka var olması gerekmektedir ki, bunlar dış dünyada fiilen mevcut bulunan "nesne" ile onu algılayıp kavramlaştırarak bilgi üretecek olan akıl gücüne sahip bir varlık, yani "özne"dir.

İbn Rüşd'e göre "bir şeyin gerçek anlamda bilinmesi, o şeyin sebeplerinin bilinmesi" demektir. Aristo gibi İbn Rüşd de *maddî*, *sûrî*, *fâil* ve *gâî* olmak üzere dört çeşit sebepten söz eder. Bu dört sebep arasında konumuz bakımından önem taşıyanı, fâil sebeptir. Fiilini yerine getirirken bunu bilgi ve irâdeye dayalı olarak yapıp yapmama açısından biri "irâdeli" diğeri "tabîî" olmak üzere iki tür fâil vardır. Sıcağın sıcaklığı, soğuğun da soğukluğu meydana getirmesinde olduğu gibi, tabîî fâiller yalnızca özlerinin gerektirdiği fiili, herhangi bir bilgiye ihtiyaç duymaksızın şartların elverdiği her yer ve zamanda doğallıkla yerine getirir. Buna karşılık irâdeli fâiller ise herhangi bir zamanda herhangi bir fiili, başka bir zamanda da başka bir fiili ortaya koyabilir. Dolayısıyla irâdeli fâilin fiilleri sürekli değildir.

Ay-altı âlemdeki sebep-sebepli ilişkisini daha ziyade "tabîî fâil" bağlamında irdeleyen İbn Rüşd, problemin esasını şöylece tesbit eder: "*Tek tek her varlıktan çıkan fiiller, acaba o nesneler için birtakım zorunlu filler mi, çoğunlukla ortaya çıkan türden fiiller mi, yoksa bu konuda her iki durum da geçerli midir?*" Bir çırpıda cevaplandırılamayacak mâhiyetteki bu sorunun incelenmesi gerekir. İki nesne arasında ortaya çıkan "etki" ve "edilgi", birbiri ardına gerçekleşen ilişkilerin sadece birinden kaynaklanır ve bazen bu dizi içinde yer alan ilişkilerin birbirini engellemeleri söz konusu olabilir. İbn Rüşd'e göre, böyle bir engelleme olmadığı ve uygun şartlar bulunduğu sürece her nesne, tabiatından kaynaklanan fiili mutlaka yerine getirir. Sözgelimi ateş ile yanma özelliği olan bir cisim yan yana geldiğinde, yakma veya yanmayı engelleyici bir faktör sebebiyle yakma ve yanma gerçekleşmeyebilir. Fakat bu durum hiçbir zaman, ateş adına ve niteliğine sahip bulunduğu sürece ateşten yakma niteliğinin kalktığı anlamına gelmeyecektir.

Öte yandan da sözgelimi pamukta gerçekleşen yanmanın ateşin fiili (etki) sonucunda gerçekleşmiş olması, ateşin mutlak fâil olması demek değildir; çünkü gerek pamuk ve ateş, gerekse bunlardaki edilgin ve etkin tabiat kendiliğinden var olmuş değil, onları bir başka fâil, yani Allah var etmiştir; dolayısıyla da mutlak anlamda yegâne fâil O'dur. Şu halde istisnâî olaylar olan mûcizeleri esas alarak duyulur nesnelerin dile getirilen çerçevede fâil sebep olabilecekleri gerçeğinin inkâr edilmesi, İbn Rüşd'e göre, safsatadan başka bir şey değildir.

Nesnelerin varlığı ile onların özel fiillerini, âlemin birlik ve bütünlüğünün teşekkülü ve devamlılığına hizmet edecek olan bir sebep-sebepli ilişkisi içerisinde düzenleyip yöneten Allah'tır. Dolayısıyla sebep-sebepli ilişkisindeki zorunluluğun inkârı, Allah'ın âlemle ilgili bu fiilinin mutlak belirsizlik taşıdığı anlamına gelir. Bütün bunlar, göz açıp kapayacak kadar bile olsa, hiçbir şeyin kesin bilgisinden söz edilemeyeceği sonucunu doğurur. Allah'ın bilgisi ile bu tabiatlar arasındaki ilişkide ilâhî bilgi sebep, tabiatlar sonuç iken insan bilgisi söz konusu olduğunda tabiatlar sebep, beşerî bilgi sonuç olmaktadır. Bir başka söyleyişle eğer biz varolanları biliyorsak bunun anlamı, bizim onların var ya da yok olmasını gerektiren tabiatı bilmemiz demektir. Şu halde akıl yahut bilgi, varolanların sebeplerinin kavranmasından başka bir şey olmadığına göre, sözü edilen tabiat ve sebeplerin var olduğunu, bir engel bulunmadığı sürece aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağını kabul etmemek, insan bilgisini geçersiz kılmakla ve aklı reddetmekle eşdeğerdir. Çünkü bu yaklaşım, hiçbir şeyin gerçek anlamda bilinemeyeceği, bilinse bile bunun tahmin ve sanıya *(zann)* dayalı bir bilgi olmaktan öteye gidemeyeceği anlamına gelir ki nesnellik taşımayan böyle bir bilgi ne kanıtlanabilir ne de başkasına aktarılabilir. Ayrıca bu durumda varolanların hiçbir özsel *(zâtî)* niteliğinden söz edilemeyeceği için bilginin yapı taşları konumundaki varlık kategorileri yahut tümel kavramlar da anlamsız ve boş şeylerden ibaret kalacaktır.

Bilginin Kaynağı ve Türleri

İbn Rüşd açısından bilginin imkânını oluşturan sebeplilik bağlamında, beşerî bilginin doğruluk ve güvenilirliğinden söz edilebilmesi için, varolanların mâhiyetini belirleyen özel tabiat ve fiillerinin olması gerekir. Bir şeyin mâhiyeti, tabiatı ve işlevi derken bir bakıma onun sûretinden bahsedilmiş olur. Zira bir şeyin bilinmesi bir bakıma onun tanımlanması anlamına gelir; tanım ise o şeyin yetkinliği, yani sûreti demek olan cins ve fasıldan oluşur. Bunların elde edilebilmesi de sûretin maddeden soyutlanmasına bağlıdır.

İbn Rüşd, insan idrâkine konu olan nesnelerin biri "duyulur" (*heyûlânî*), diğeri "akledilir" (*ma'kûl*) olmak üzere iki tür sûretinin bulunduğundan söz eder. Duyulur sûretler, ilk maddeyle birleşerek basit cisimleri (toprak, su, hava ve ateş) oluşturan niteliklerden (kuruluk, yaşlık, sıcaklık, soğukluk) başlayıp inorganik ve organik varlıkların, hayal gücünde ortaya çıkan izdüşümlerine kadar farklı düzeylerde kendini gösterir ve bunlar somut varlıkları ile akledilir kavramları birbirinden farklı olan sûretlerdir. "Akledilir sûretler"e gelince; bunların maddeleri (hayalî sûret) ile sûretleri birbirinden bütünüyle ayrı değildir ve kendilerini idrâk eden akıl ile özdeşleşirler. Görüldüğü üzere fark-

lı yapı ve özellikteki bu iki sûret türünden duyulur olanı nesnenin somut ve tikel *(cüz'î)* boyutuyla, akledilir olanı ise soyut ve tümel *(küllî)* boyutuyla ilgilidir. Bu bağlam da İbn Rüşd duyu gücü, akıl gücü ve vahiy olmak üzere üç bilgi kaynağından ve bunların sağladığı üç bilgi türünden söz eder.

(1.) *Duyu Algısı ve İç İdrâk Süreci*: Ona göre nefsin edilgin güçleri sayılan "duyular"ın etkin hale geçmesini sağlayan, "duyulur nesneler"dir. Sözgelimi kuvve halindeki görme gücünü etkileyen ve onun işlevini yerine getirmesini sağlayan, nesnenin rengidir. Şu var ki rengin nesnede yani dış dünyadaki sûreti ile onun görme gücü tarafından algılanmasıyla ortak duyuda beliren sûreti iki ayrı sûrettir. Bunun anlamı duyu gücünün algıladığı sûretin, dış dünyadakine oranla soyut bir nitelik kazanmış olduğudur. Duyuların bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi de zaten sûretlerin soyutlanması sürecinde ilk basamağı teşkil etmeleri sebebiyledir.

Bir nesnenin dış dünyadaki durumuna uygun olarak zihinde bir sûretinin oluşabilmesi için onun farklı duyu güçleri tarafından algılanan bütün niteliklerinin tekrar bir araya getirilmesi gerekir ki bunu "ortak duyu" geçekleştirir. Duyu güçlerinin sağladığı algıların ortak duyu tarafından birleştirmesiyle oluşan izdüşümün *(sûret)* ait olduğu nesneden bağımsız bir sûret ve imaj haline gelmesini hayal gücü (*mütehayyile*) gerçekleştirir. Bu imajların (*hayâlî sûret*) kavram haline gelebilmesi için bunların yeni bir idrâk sürecine ve başka bir güce daha ihtiyaç vardır. İbn Rüşd, bu sürecin biri "saklama" diğeri "hatırlama" olmak üzere iki işlevi bulunan "hâfıza gücü" *(kuvvetü'l-hıfz)* tarafından yürütüldüğü görüşündedir. Hayal gücünün oluşturduğu imajları önce alıp saklayan (*hıfz*) hâfıza gücünün bir de bunları daha sonra irâdeli ve irâdesiz olarak yeniden algılama işlevi vardır. Bu yeniden algılama *(istircâ')* işleminin irâdesiz olarak gerçekleşmesi "hatırlama" *(zikr)*, irâdeli olarak yapılması ise "düşünme"dir (*tezekkür*). Hatırlama işlevi sebebiyle "zâkire" olarak da anılan hâfıza gücü, düşünme işlevi dolayısıyla da "müfekkire" adını alır. Şu var ki düşünme yalnızca insana özgü bir yetenek olduğu halde hatırlama, hayal gücüne sahip olan hayvanlarda da bulunur. İbn Rüşd'e göre hatırlama kesintili bir ezberleme, ezberleme ise kesintisiz bir hatırlamadır. Hâfıza gücü bu işlevini yerine getirirken, duyu güçleri ile mütehayyileye bağlı olarak çalışır ve sadece tikel kavramları *(el-ma'kûlâtü'l-cüz'iyye)* algılayabilir. İmajın kavramını önce ondan ayırıp soyutlayan *(temyîz, tecrîd)*, sonra da hatırlama esnasında onunla tekrar birleştiren *(terkîb)* ise "tasarlama gücü"dür (*el-kuvvetü'l-musavvire*). Doğruluk veya yanlışlık *(îcâb ve selb)* ihtimali taşıyan bir "hüküm verme" işleminden ibaret olan "hatırlanan kavramın daha önce algılanan bir nesneye ait olduğunu bilme" işlevi ise "akıl" tarafından gerçekleştirilir.

(2.) *Akıl ve İttisâl*: Akıl üç temel işleve sahiptir: (a) Güç halindeki akledilirleri (*ma'kûlât*) soyutlayarak (*tecrîd*) bi'l-fiil hale getirmek, yani kavram üretmek, (b) bu kavramları kabul etmek *(idrâk)*, (c) bunlar üzerinde "çözümleme"

(*tahlîl*) ve "birleştirme" (terkîb) işlemi yaparak yeni kavram ve hükümler ortaya koymak (*istinbât ve tasdîk*). Her bir işlevi aklın bilgi üretme sürecindeki aşama/mertebe olarak da değerlendiren İbn Rüşd, bir sıradüzeni içinde bunlara "heyûlânî akıl", "meleke halindeki akıl", "mükteseb akıl" ve "faâl akıl" adını verir. "Heyûlânî akıl", insana özgü olarak "hayal gücü"yle birlikte bulunup onu diğer canlıların hayal gücünden farklı kılan bir "istidâd" ile onunla ilişkili (muttasıl) olan ve her an fiil alanına çıkmaya hazır durumdaki "müsteid akıl"ın birleşiminden oluşur. Bu noktada cevaplandırılması gereken soru şudur: Bir yönüyle istîdâd olan heyûlânî aklın dayanağı cisim mi, nefis mi yoksa akıl mıdır? İbn Rüşd'ün bilinen "heyûlânî akıl"dan ayırmak üzere "ilk heyûlânî akıl" dediği istîdâdın dayanağı, hayal gücünde bulunan hayâlî sûretler, yani imajlardır. Filozofumuza göre hayâlî sûretler bir bakıma akledilirlerin ve onları kabul eden ilk heyûlânî aklın (*isti'dâd*) dayanağı, bir bakıma da bilinen "heyûlânî aklın" harekete geçiricisi (*muharrik*) konumundadır.

Hayâlî sûretlerin bu ikinci konumu ile duyulur nesnenin duyu gücü karşısındaki konumu aynıdır; yani duyuya göre nesneler ne ise, heyûlânî akla göre de hayâlî sûretler odur. Heyûlânî aklın iki boyutundan biri olan istîdâd, hayâlî sûretleri almaya hazır oluşunu; ikinci boyutu oluşturan müsteid akıl ise onun kendi özünün bilincinde oluşunu ve soyutlama yeteneğini ifade etmektedir. İşte bu konumuyla "müsteid akıl", İbn Rüşd'e göre "faâl akıl"ın ilk nüvesidir. Bu durumda, özünde bir tek şey olan insan aklı, kavramları oluşturması bakımından "etkin akıl" (*faâl akıl*), onları kabul etmesi itibariyle de "edilgin akıl" (*münfail akıl*) adını alır.

Edilgin akıl ve etkin aklı bir ve aynı şey, yani insan aklının işlevleri olarak değerlendiren İbn Rüşd, bu iki akıl arasındaki ilişkiyi, yani "ittisâl"i bir hiyerarşik yetkinlik ve ayrık sûretlerin idrâki olarak görür. İnsan nefsinin güçleri arasında bir sıradüzeni (hiyerarşi) ve bir tür madde-sûret ilişkisi olup bunlar birbirlerini yetkin hale getirirler. Buna göre sözgelimi hayal gücü, ortak duyuda bulunan duyulur sûretleri idrâk edip onları imaj (hayâlî sûretler) durumuna yükselterek yetkinlik kazanmış olur. Aynı şekilde "fiil halindeki akıl" hayâlî sûretleri idrâk eder ve onları daha yetkin bir aşamaya yükselterek akledilir sûretler haline getirir ve bu arada kendisi de yetkinleşir. Sözü edilen bu ilişkiyi bir yönüyle "varoluş ittisâli", bir yönüyle de "idrâk ittisâli" diye adlandıran İbn Rüşd, aynı ilişkinin edilgin akıl ile etkin akıl arasında da bulunduğunu ve bu sayede her ikisinin de daha yetkin hale geldiğini savunur. Ona göre etkin akıl, en başından itibaren insanla, yani edilgen akılla "varoluş ittisâli" içindedir; fakat insanın ilk yetkinliği olan edilgen aklı güç halinden fiil alanına çıkardığı için sanki ondan ayrı bir şeymiş gibi görülür.

Oysa bu iki akıl arasındaki ittisâl, fâil-eser ilişkisinden çok madde-sûret olan ilişkisi (ittisâli) gibidir. Etkin akıl, edilgen aklın güç halinden fiil alanına çıka-

rak yetkinleşmesini, yalnızca etkin sebep olarak değil, daha çok sûret ve gâye sebep olarak sağlar. Çünkü her yeni sûret aynı zamanda, daha yetkin bir başka sûreti kabul edecek olan bir imkânı ifade eder; fakat bu durum sonsuzca sürüp gitmez ve son yetkinlik olarak maddî olmayan bir sûretin kabul edilmesiyle sona erer. İşte bu anlamda edilgen aklın son yetkinliği "faâl akıl" olmaktadır.

Peki bu yetkinlik nasıl ve hangi yolla gerçekleşir? "İttisâl"in yani insanın yetkinlik ve mutluluğa erişmesinin yolu, öğrenim ve teorik incelemeden geçer. Bu ise insanın her şeyden önce doğal yetenek ve kapasitenin yanı sıra doğru yöntem, temel bilgi ve malzeme, yetkin ve yeterli bir öğretici, ayrıca kendi istek ve eğilimlerini kontrol edebileceği sağlam bir irâde gücüne sahip olmasını gerektirir. Bütün bunlar ise insanın, köşesine çekilip (*inzivâ*) tek başına kalarak değil, tam tersine toplum içinde başka insanlarla yardımlaşma ve dayanışma halinde yaşayarak elde edebileceği imkânlardır. Bununla birlikte İbn Rüşd, hiçbir zaman işin ahlâkî boyutunu görmezlikten gelmez, tersine her fırsatta teori-pratik (nazar-amel) bütünlüğünün insanın mutluluğu, yetkinliği yahut "ittisâl" açısından vazgeçilmezliğini vurgular. Ayrıca dinî ibadet ve uygulamaların bu konuda önemli katkı sağladığı gerçeğine açıkça işaret etmekten de geri durmaz.

Beşerî Bilginin Sınırı ve Vahiy

İnsanın sahip bulunduğu duyular, ortak duyu, mütehayyile gibi idrâk güçleri ve bunlara bağlı melekeler ile akıl gücünün beşerî bilginin oluşma sürecindeki işlevlerini görmüş bulunuyoruz. Dikkat edilirse bu sürecin sonunda insan aklının elde edebildikleri ancak fizik dünyaya ait kavram, hüküm ve bilgilerden ibarettir. Halbuki İbn Rüşd'e göre bilginin gerçek bilgi olabilmesi onun, ait olduğu şeyin sebeplerini de içermesine bağlıdır. Varlıklar arasında fizikî seviyede var olan sebep-sebepli ilişkisi ile bu ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan "sebepler zinciri"nin fizikötesi varlık alanına uzanmaktadır. Şu halde insan bilgisinin tam bir bilgi haline gelmesi için bu alana yönelmenin gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ne var ki, filozofumuzun da belirttiği gibi bilginin teşekkülü için gerekli olan aşamaları bir bir geçerek gerçek bilgiye ulaşma yeteneği bakımından her insan aynı seviyede değildir. Bazı insanlar söz konusu aşamaların hepsini geçebilecek yetenek ve kapasiteye sahip bulunurken (burhan ehli yahut *havâs*), bazı insanlar yalnızca duyu ve hayal gücünün sağladığı bilgi seviyesinde kalır (*cümhur* yahut hitâbet ve cedel ehli).

Filozofumuza göre bu farklılığın temelinde, bazı insanların yaratılış itibariyle birtakım varlıkları ve meseleleri kendi çabaları ile kavrama yetenek ve kapasitesinden mahrum bulunmaları yatar. Bu durum ayrıca onları gerçek bilgiye ulaştıracak uygun ve doğru metodu bilmemeleri, arzu ve önyargıların et-

kisinde kalmaları, gerçek bilgilerle donanmış ve bu birikimini güzelce aktarabilecek bir öğretici bulamamaları ile de ilgilidir. Fakat bu, filozofumuza göre, hiçbir zaman bir kısım insanın kendi yetenek ve çabalarıyla ulaşamadığı, fakat bilmek ihtiyacında olduğu bilgilerden ebediyen mahrum kalacakları anlamına gelmez. İşte tam da bu noktada "vahiy" ve "din" olgusu devreye girer. Din, her seviyedeki insanın bilmesi gerektiği halde kendi imkânlarıyla elde edemediği bazı metafizik, psikolojik, etik ve eskatolojik soru ve sorunlara cevap teşkil eden bilgileri en kolay ve en kısa yoldan onlara vererek pek çok konuda insana yepyeni ufuklar açan ilâhî bir lütuftur.

İnsan İradesi ve Sınırları

İbn Rüşd'e göre, "insan özüyle değil, ancak özüyle birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık sahnesindeki her şeyden daha değerlidir.", "İlk olan [Allah] fail, sûret ve gâye olması bakımından bütün varolanların ilkesidir; bütün varolanlar da O'na doğru hareket etmek sûretiyle kendi gâyelerinin peşinde koşarlar. (...) *"Bütün varlıklar bu hareketi tabiî olarak, insan ise irâdeli olarak yapar. Bu nedenle, öteki varlıklar arasında yalnızca insan yükümlü ve sorumlu tutulmuştur."*

İbn Rüşd, irâdeyi, ona sahip olan varlığın kendisi için daha uygun bulduğu seçeneklerden birini tercih etme yeteneği olarak gördüğü irâdeyi "hayal gücü", "düşünme gücü/akıl"ve "istek gücü" bağlamında açıklar. İstek gücü hayalde canlanan izdüşüm yahut imajın durumuna bağlı olarak ya fayda veya haz veren yahut arzulanan bir nesne karşısında duyulan "arzu" veya elem yahut zarar verdiği için istenmeyen bir şey karşısında hissedilen "öfke" şeklinde ortaya çıkar. İstek gücünün bu iki dışavurumunda insanlar ve hayvanlar ortak olup, insan söz konusu olduğunda bunlara bir de istek gücünün insana özgü "akıl"la olan ilişkisinin bir sonucu olarak "seçme" *(ihtiyar, irâde) yetisi* eklenir.

İnsan irâdesinin, sebeplilik ilkesi karşısındaki durumu, meselenin teolojik boyutunu oluşturur ki, İbn Rüşd'e göre bu konu anlaşılması zor meselelerden biridir. Bu meselenin halli yolunda atılması gereken ilk ve en önemli adım, özellikle birbiriyle çelişir gibi görünen dinî nassların yalnızca bir grubunu tercih edip diğerlerini bütünüyle geçersiz kılmak anlamına gelebilecek şekilde te'vîle tâbî tutmaktan şiddetle sakınmak, bir tanesini bile fedâ etmeksizin konuyla ilgili bütün nassları dikkate alıp uzlaştırmaktır. Bunu gerçekleştirmenin yolu da insanın fizyolojik ve psikolojik yapısı ile varlık âlemindegeçerli olan sebep-sebepli ilişkisinin nasıl işlediğinin çok iyi kavranmasından geçmektedir.

İbn Rüşd, Allah'ın bir yandan insana, birbirine zıt şeyleri irâde edip yapabilecek bazı "güç" ve "meleke"leri verdiğine dikkat çekerken, diğer yandan da

bu durumun hiçbir zaman insanın her istediğini yapabileceği anlamına gelmediği gerçeğini vurgulamaktadır. Çünkü insanın fizyolojik ve psikolojik yapısını oluşturan ve onun farklı şeyleri isteyip yapabilmesine imkân sağlayan "dahilî sebepler"in yanısıra bir de onu dıştan kuşatan ve fizik dünyanın işleyişini sağlayan "haricî sebepler" bulunmaktadır. İnsan fiillerinin gerçekleşmesi, sözü edilen iç ve dış sebeplerin birbiriyle bağdaşmasına veya bunu engelleyen sebeplerin ortadan kalkmasına bağlıdır. İbn Rüşd'e göre, Allah'ın takdiri veya kader dediğimiz hadise, işte bu iç ve dış sebeplerin örtüşüp bağdaşması sonucunda, bir fiilin gerçekleşmesi için gerekli/uygun şartların oluşmasından ibarettir.

İbn Rüşd'ün önemle dikkat çektiği bir husus da dış sebeplerin sadece iç sebeplerle örtüşüp örtüşmeme bakımından değil, aynı zamanda iç sebepleri yönlendirme, yani seçeneklerden birinin tercih edilmesindeki belirleyiciliği bakımından da insan fiillerinin gerçekleşip gerçekleşmemesini etkilemesidir. Bu da gösteriyor ki, insan irâdesi, dış dünyada olup bitenlerle sınırlıdır ve onların etkisi altında şekillenir. İbn Rüşd, insan fiillerinin de yine bu küllî tertip ve düzene bağlı olarak, zaman ve mekân boyutunda belli ölçü *(kader)* ve şartlar içinde gerçekleşmesinden daha tabiî bir şey olamayacağını söyler. Ona göre, belirli ve sınırlı sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan sonuçların da belirli ve sınırlı olması kaçınılmazdır.

Din-Felsefe İlişkisi

İbn Rüşd özel bir önem verdiği din ile felsefenin ilişkileri sorununu yukarıda izah edilmiş olan bağlamda ele alıp temellendirir. İbn Rüşd de bu sorunu irdelerken Fârâbî ve İbn Sînâ gibi din ile felsefeyi "amaç", "konu", "yöntem/söylem" ve "kaynak"ları açısından karşılaştırır, ama onlardan farklı olarak vahiy olgusunun nasıl gerçekleştiği hususuna rasyonel bir izah getirme gereği duymaz. Ona göre dinin, insanlara "doğru bilgi"yi (*el-ilmü'l-hakk*) ve "iyi davranış"ı (*el-amelü'l-hakk*) öğretmek şeklindeki iki amaç ve işlevine karşılık, felsefenin "bütün varolanları (mevcûdât), Allah'ın varlığı ile hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi bakımından incelemek ve yorumlamak"tan ibaret olan bir tek işlevi vardır. Epistemoloji açısından "amaç birliği" içinde olan din ile felsefe bu ortak amaca yönelik olarak kullandıkları yöntem ve söylem konusunda farklılaşırlar. Din, gerek hedef aldığı insan kitlesi, gerekse kullandığı yöntem ve söylemler itibariyle, yalnızca burhan (akıl yürütme-isbat) metodunu kullanan, bu yüzden de az sayıda insana hitap edebilen felsefeye oranla çok daha geniş kapsamlıdır. Bundan dolayı İbn Rüşd, "felsefe açısından dinin değil, din açısından felsefenin konumunun belirlenmesi gerektiği" sonucuna ulaşmış ve *Faslu'l-makâl* adlı eserinde bunu yapmaya çalışmıştır. Kısaca dile getirmek ge-

rekirse filozofumuza göre din, kendisiyle amaç, konu ve yöntem birliği içinde bulunan felsefeyi gerekli (vâcip) görüp teşvik eder.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi din ile felsefenin aynı kaynaktan beslendiğini kabul eden İbn Rüşd bu anlayışını "süt kardeş" benzetmesiyle dile getirir ve bambaşka bir yaklaşımla temellendirmeye çalışır. İbn Rüşd'ün, birçok konuda olduğu gibi, din ile felsefeyi uzlaştırmada da temel aldığı şey yukarıda ele alınan "sebeplilik ilkesi"dir. Hatırlanacağı üzere eğer insan zihninde zorunsuz (*mümkin*) varolanlara ilişkin bir bilgi bulunuyorsa bu, o varolanlarda bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir "özyapı"nın (emr) bulunması demektir. Beşerî bilginin konusu ve dayanağı durumundaki bu "özyapı"ların sebebi, ilâhî bilgi ve ilâhî hikmetten başkası değildir.Bir başka söyleyişle Allah'ın bilgisi bu özel yapıların, bunlar da beşerî bilginin sebebi olmaktadır.Bu yaklaşıma göre insan aklı bu özyapıları kavramakla aslında ilâhî hikmeti kavramış, bilgiyle aydınlanmış olur ve gerçek anlamda akıl haline gelir.

İbn Rüşd, din ile felsefenin insanları birbiriyle çelişen sonuçlara götürmelerinin mümkün olmadığı kanâatindedir. Çünkü insan aklının ürünü olan felsefenin temelinde yatan ve ontik düzende geçerli olan sebeplilik ilkesinin de, vahiy ürünü olan dinin de kaynağı, Allah'ın ezelî ilim ve hikmetidir. Dolayısıyla aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe iç içedir; *"felsefe dinin arkadaşı ve süt kardeşidir"*, *"hakikat hakikata ters düşmez, aksine onu destekler."* Buna rağmen birtakım geçici sebeplerle kimi insanlar için felsefî araştırma ve burhânın, yani aklın verileri ile dinî naslar ilk bakışta uyum içinde değilmiş gibi gözükebilir. Bu durumda yapılması gereken şey din ile felsefenin uzlaştırılmasıdır ki, filozofumuza göre bunun yolu da dinî metinlerin yorumlanmasından (te'vîl) geçer. Böylesine önemli bir işleve sahip olan te'vîlin belli bir birikim ve beceri gerektirdiği, herhangi bir kimsenin rastgele yapabileceği bir iş olmadığı açıktır. Aslında bu durumun dinî tefekkür hayatının kendi iç dinamiğini oluşturduğu da ortadadır. Ne var ki düşünürümüzün isâbetle belirttiği üzere her nassın açık anlamıyla kabul edilmesi de her nassın yoruma tâbî tutulması da doğru değildir. Çünkü böyle bir yaklaşım, dinin herkes tarafından anlaşılamayan gizemli ve karmaşık bilgiler bütünü olarak algılanmasına yol açma sakıncasını barındırmaktadır.

Varlık ve Âlem

Varlık

Genel anlamda felsefeyi özel olarak da metafiziği, varlık hakkında genel bir teori olarak değerlendiren ve nihâî amacını da Yaratıcı'nın bilinmesini sağlamak olarak gören İbn Rüşd'ün, düşünce sisteminin temel konusu tabiatıyla "varlık

sorunu"dur. O, "varlık" (vucûd) terimi yerine kullandığı "mevcûd"u "hüviyyet"in yanısıra "zât", "şey" ve "bir" ile de eşanlamlı sayar. Ona göre "mevcûd"un öncelikle *zihin dışında özü ve mâhiyeti bulunan her şey* (öz anlamında varolan), ikinci olarak da bir şeyin dış dünyada "var olma" durumunun *zihindeki kavramı* (doğru anlamında varolan) olmak üzere iki temel anlamı vardır.

"Doğru anlamında varolan", "Filan şey var mıdır, var değil midir?" veya "Bu biçimde mi vardır, yoksa bu biçimde var değil midir?" gibi sorular ile bunların cevabı olan ifadelerde yer alan "var/vardır" (mevcûd) teriminin gösterdiği şey olup *zihnî bir kavram*dır. Bu anlamda "varolan" olma konusunda somut ve ayrık (*mufârık*) şeyler ile cevher ve a'râz arasında öncelik-sonralık farkı yahut herhangi bir sıradüzeni yoktur. Doğru anlamında varolandan söz edilebilmesi için "öz anlamında varolanın" mutlaka bulunması gerektiği halde tersi söz konusu değildir. "Öz anlamında varolan" ise cevher ve dokuz a'râzdan oluşan on kategoriden hareketle kavranabilen şeylerdir. Bu bağlamda "yokluk/yokolan" (*adem/ma'dûm*) kavramının zıddı durumundaki "mevcûd", on kategorinin "en genel cins"i konumundadır.

En yüksek cinsler (*el-ecnâsü'l-âliye*) olarak da adlandırılan kategoriler, konu veya yüklem olma bakımından "cevher" ve "a'râz" şeklinde ikiye ayrılır. Cevher, varolanın "öz"ünü (*zât*) oluşturan, "O nedir?" sorusuna doğrudan cevap teşkil eden ve dâimâ konu olup hiçbir şekilde yüklem olmayan şeydir. A'râz ise var olabilmek için bir dayanak yahut konuya ihtiyaç duyar; yani dâimâ yüklem durumunda bulunur. İbn Rüşd insan, bitki, yıldız ve taş gibi somut-ferdî varlıklar dışında bunların ilkesi ve unsuru durumundaki şeylerin de cevher sayılması gerektiğini söyler. Buna göre somut varlıkların ilkesi konumundaki mufârık varlıklar yahut Aristo'nun ayrık akıllar (*el-ukûlü'l-mufâraka*) adını verdiği şeyler de birer cevherdir.

Varlık sorunu bağlamında gündeme gelen kavram çiftlerinden biri de kuvve ile fiildir. "Kuvve" (güç) teriminin, biri "herhangi bir şeyin fiilen ve gerçek manada varolmadan önceki imkân hali"; diğeri de "herhangi bir şeyin, yeni bir fiili gerçekleştirmesini sağlayan istîdâd, meleke ve kâbiliyet" olmak üzere iki temel anlamı vardır. Birinci anlamda öncelikle "ilk madde"yi (*heyûlâ*) ifade eden kuvve, ayrıca varolanlar arasındaki madde-sûret ilişkisinde "madde" konumunda bulunan nesneleri gösterir. Özellikle insanların sahip olduğu yürüme, konuşma v.b. fiilleri yapabilmesini sağlayan yetenek (*meleke*), istîdâd ve yetkinliklere (*sûret*) de ikinci anlamda kuvve denilir. Fiili, "kuvve halinde olmayan şeyin durumu" şeklinde tarif eden İbn Rüşd, fiil ve fiil halindeki varlığın kısımlarını, kuvve ve kuvve halindeki varlığın kısımlarının "karşılığı" (mukâbil) olarak görür. Bir başka deyişle fiil gerçekleşme, fiil halindeki varlık da gerçek varlık anlamına gelmektedir. Son tahlilde filozofumuza göre "kuvve" maddeye, "fiil" ise sûrete ilişkin durum ve kavramlardır.

Varlık-Mâhiyet İlişkisi

Özellikle Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde en çok tartışılan konulardan biri olan varlık ile mâhiyet arasındaki ilişki sorunu üzerinde önemle duran İslâm filozofu İbn Sînâ olmuş, İbn Rüşd de bu meseleye ilişkin görüşü dolayısıyla onu eleştirmiştir. İbn Sinâ varlık ile mâhiyetin ayrı şeyler olduğu ve mâhiyetin varlığı öncelediği fikrini savunur. İbn Rüşd ise varlık ile mâhiyeti aynı şeyin iki farklı yönü ve boyutu olarak görür. Ona göre varlık bir şeyin duyularla algılanan yönünü işaret ederken, mâhiyet aynı şeyin akıl tarafından kavramlaştırılan yönünü gösterir. Mâhiyet, bir şeyin o şey olarak var olması ve türüne özgü bir fiille/işlevle belirlenmesini sağlayan özsel (*zâtî*) nitelikler bütünüdür. Bir başka söyleyişle mâhiyet, varolan şeyin ta kendisidir; zira bunların yokluğu, varolanın (zât) o şey olarak var olmaması yahut yokluğu demek olur. Mâhiyeti oluşturan bu nitelikler, bir bakıma tek tek varolanlarda bulunan ortak özelliklerin sonucu, bir bakıma da onların kaynağı durumundadır. Sözgelimi bitkilerin bitki olmasını sağlayan nitelikler yani "bitkilik" mâhiyeti bitkilere özgü ortak fiillerden, "hayvanlık" mâhiyeti ise hayvanlara özgü ortak fiillerden ibarettir. Bu durum basit cisimler için de böyledir. Meselâ ateşin mâhiyeti, ateşin fiilen var olmasını, ona ateş denmesini sağlayan yani ateşi ateş kılan niteliklerdir.

Bir başka açıdan bakıldığında bir şeyin bilinmesinin o şeyin mâhiyetinin bilinmesi yahut tanımlanması anlamına geldiği görülür. Tanım, tanımlanan şeyin yakın cinsi ile yakın faslından oluşur. Birer küllî (tümel) olan cins ile fasıl, zihin dışında bi'l-fiil (gerçek, reel) varlığa sahip değildir. Bu itibarladır ki İbn Rüşd, küllînin tek tek nesnelerde kuvve halinde, zihinde ise fiil halinde bulunduğu görüşündedir. Bu durumda İbn Rüşd'e göre bir şeyin "öz anlamında varlığı" ile "mâhiyet"i aynıdır. Mâhiyeti gösteren tanım ve tanımı oluşturan küllîler, tekil varolanlarda kuvve halinde bulunan ortak özelliklerin, zihin tarafından soyutlanıp birleştirilmesi sonucunda ortaya çıkar. Bir şeyin mâhiyetinden ve tanımından söz edilmesi, o şeyin bi'l-fiil var olduğunun baştan kabulü anlamına gelir. Bu durumda bir şeyin varlığı/var olduğu hakkındaki bilginin onun ne olduğuna ilişkin bilgiden önce geldiği anlamına gelir ki, bu da "doğru anlamında varolanın", "mâhiyet"ten önce gelmesi demektir. Oysa sebeplilik açısından bakıldığında, mâhiyetin doğru anlamında varolanı öncelediği görülür; çünkü doğru anlamında varolan yahut kavramın zihinde ortaya çıkması ancak dış dünyada öz anlamında varlığın, yani mâhiyetin bulunmasıyla mümkün olmaktadır. Buna göre zihnî olan mâhiyet değil, mâhiyeti gösteren tanım ve tanımı oluşturan küllî kavramlardır. Sonuç olarak İbn Rüşd, mâhiyeti zihinde ve küllî olanda değil, dış dünyada ve bi'l-fiil varolanda görmektedir. Ona göre varlık-mâhiyet ayırımının ontolojik değil, mantıkî ve epistemolojik bir değeri

vardır. Oysa İbn Sîna ve diğer idealist filozoflar, bu ayırımın hem epistemolojik ve mantıkî hem de ontolojik değeri ve geçerliliği olduğu görüşündedirler.

Varlık İlkeleri

Başta Tales olmak üzere Sokrat-öncesi filozoflar, sürekli değişen şeylerin gerisinde değişmeyen bir şey, bir asıl, arkhe veya ana maddenin ve nihâyet bir ilkenin bulunup bulunmadığı, şâyet varsa bunun ne olduğu gibi sorulara cevap aramışlardır. Kendisinden önceki filozoflarda olduğu gibi bu temel problem İbn Rüşd'ün gündeminde de kendisine yer bulmuştur. İlkçağdan kendi dönemine kadar varlığın ilke ve sebepleri bağlamında ortaya konulan farklı görüşlerin bir kritiğini yapan İbn Rüşd, kelâmcıların "el-cevherü'l-ferd" (atom) nazariyesini kabul etmediği gibi, Stoalıların (*Ashâbü'l-mizalle*) üç boyut, yani cisimlik (*cismiyet*) anlayışını da doğru bulmaz. Küllîleri (ideler) varlık ilkesi sayan görüşün de yanlış olduğunu savunan İbn Rüşd'e göre varlık ilkeleri "ilk madde" (*heyûla*), "sûret" ve "İlk İlke"dir (*el-mebde'ü'l-evvel, el-fâilü'l-evvel*).

İbn Rüşd felsefesinde mutlak yokluk söz konusu olmadığı ve her oluş bir şeyden gerçekleştiği için "ilk madde" hakkında "oluş"tan söz edilmez. İlk madde için oluş, onun sûretle birleşmesi demektir. Buna göre ezelde fiil halinde (*bi'l-fi'l*) varolmamakla birlikte kuvve halinde (*bi'l-kuvve*) ve bir imkân olarak mevcut bulunan ilk madde, henüz sûretten yoksun olması itibariyle basit (yalın) olup tarif edilemez; ancak analoji yoluyla tasvîr edilebilir. Bütün bu özellikleriyle ilk madde, varlığın kendisinden oluştuğu unsur durumundadır. Varlığın oluşumunda ikinci ilke sayılan sûret (form) için de oluştan bahsedilemez. Şu var ki ilk madde edilgin konumda iken, sûret, etkin bir ilke olarak kuvve halindeki maddenin fiil alanına çıkmasını ve bir mâhiyet kazanmasını sağlar. Basit olması itibariyle mutlak sûretin de bir tanımı yoktur. İbn Rüşd'e göre madde varolanların duyulur ve edilgin oluşunun, sûret ise akledilir ve etkin oluşunun sebebi olup varlıktaki sayısal çokluk maddeden, birlik ve bütünlük de sûretten ileri gelir.

Önemle belirtilmelidir ki İbn Rüşd, varlık ilkeleri konusunda peripatetik gelenekten önemli ölçüde ayrılır. Ona göre, fiil halinde ve etkin bir ilke olmakla birlikte sûret, kuvve halindeki ilk madde ile birleşmeden önce gerçek anlamda var değildir. Başka bir deyişle ilk maddeyi sûretsiz, sûreti de maddesiz düşünmek mümkün değildir. Buna göre madde ile sûretin gerçek anlamda var olabilmeleri, birleşmelerine bağlıdır. Madde ve sûret kendi kendilerinin ve biri diğerinin varlık sebebi olmadığı gibi aralarındaki "birleşme"nin sebebi de olamazlar. Madde ile sûretin gerçek anlamda varolmalarını sağlayan "birleş-

me" de kendi sebebi olamayacağına göre, bu birleşme dâimâ fiil halinde bulunan mutlak bir fâil tarafından gerçekleştirilmiş olmalıdır. Düşünürümüze göre bu mutlak fâil İlk İlke yani Tanrı'dır.

Varlık Türleri

İbn Rüşd, üç ayrı varlık türü yahut tarzından söz eder: (1) Varlığı kendinden olan ve zamanla ilişkisi bulunmayan "sebepsiz ve öncesiz" (*kadîm*) varlık yani Allah; (2) bir başka şey tarafından ve bir başka şeyden meydana getirilen, zaman ile ilişkili olan "sebepli ve sonradan yaratılmış" (*muhdes*) varlıklar yani cisimler; (3) bu iki varlık türü arasında kalan, bir şeyden olmayan ve zamanla ilişkisi bulunmayan, fakat bir fâil tarafından meydana getirilen varlık, yani bir-bütün olarak âlem. Din felsefesinde "kadîm" ve "muhdes" olarak değerlendirilen ilk iki varlık türü metafizikte "zorunlu varolan" ve "zorunsuz varolan" adını alır.

İbn Rüşd, Zorunlu Varolan derken mutlak anlamda sebepsiz varlığı kasteder. Zorunlu Varolan, sebepli-zorunsuz varolandan tamâmen farklı ve aslâ varlığından ayrı düşünülemeyecek bir mâhiyete sahiptir. O mutlak anlamda "basit" ve "bir" olup kendisi hakkında ne sebep-sebepli, ne varlık-mâhiyet, ne cins-tür, ne kuvve-fiil, ne madde-sûret ikiliğinden ve ne de onun tanımından söz edilebilir. Zorunlu Varolan'a "mevcûd" denilmesi ise cinse iştirâk bakımından değil, sadece öncelik-sonralık açısındandır; çünkü sebep, varolma itibariyle sebepliden dâimâ öncedir. Aynı şekilde hiçbir zaman kuvve ve imkân halinden söz edilemeyen Zorunlu Varolan, sırf fiil (*el-fi'lü'l-mahz*) olduğu için "akıl", cevherlerin nihâî ilkesi olması itibariyle de "cevher" adına en çok lâyık olandır. Şu var ki O'na "sûret" denilemez; çünkü sûret, kuvve halindeki maddeden ayrı ve bağımsız düşünülemez. Zorunlu Varolan kendi özüyle "var", "yetkin", "tek" ve "ezelî"dir.

Zorunsuz (mümkin) varolan ise Zorunlu Varolan'ın aksine sebeplidir ve "yokluk" dışında özünden kaynaklanan bir anlam ve değeri bulunmamaktadır. Bu itibarla onun kendi özünde "yok" sayılması kaçınılmazdır, çünkü sebep varsa o var, sebep yoksa o da yoktur. Ayrıca sebepten sonra gelmesi mantıkî bir zorunluluk olduğundan, onu sonradan yaratılmış (hâdis) saymak gerekir. Onun, imkân/kuvve halinden fiil alanına çıkması bir hareket olduğundan, mümkin/zorunsuz varolan "hareketli" ve dolayısıyla "zamanla ilişkili"dir. Cinsi, faslı, genel ve özel sûreti bulunan, aynı zamanda tanımlanabilen mümkin varlık, birleşik olması sebebiyle oluş ve bozuluşun konusu, edilginlik ve etkinlik gibi niteliklere sahip olması itibariyle ise bir bakıma sebepli bir bakıma da sebep olabilecek bir konumunda bulunuyor demektir.

Âlem

Aristo doktrininde olduğu gibi İbn Rüşd felsefesinde de âlem, "ay-üstü âlem" ile "ay-altı âlem"in toplamı olarak ele alınır. Ay-altı âlem, dört basit unsur ile bunların birleşmeleri sonucunda meydana gelen, her türlü değişime konu olan inorganik ve organik varlıklardan oluşur. Ay-üstü âlem ise dört unsurun dışında beşinci bir unsur sayılan "esir"den meydana geldiği ve devrî hareketten başka hiçbir değişime uğramadığı kabul edilen basit gökcisimlerini kapsar. İster basit ister birleşik olsun cisimlerin toplamının da yine bir cisim olduğu, cismin de özü bakımından bir, bütün, kesintisiz ve üç boyutlu nicelikten ibaret bulunduğu dikkate alındığında, İbn Rüşd'ün sınırlı ve sonlu bir âlem anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır. Bir bütün olarak İlk İlke'yle olan ilişkisi bağlamında metafiziğin ilgi alanına giren âlem, toplamı olduğu cisimli varolanların yapısı ve birbirleriyle olan ilişkileri yahut işleyişi bakımından fizik yani tabiat ilimlerinin konusu olmaktadır. Filozofumuz âlemi, tabiat felsefesi açısından "cisim" ve "değişim" ile bu ikisine bağlı olarak gündeme gelen "mekân" ve "zaman" bağlamında ele alır.

İbn Rüşd "en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyutu bulunan, özü itibariyle bir, bütün ve kesintisiz bir nicelik" olarak gördüğü cismi, "basit" ve "birleşik" olmak üzere iki sınıf halinde inceler. Basit cisimler, zıddı olmadığı için değişikliğe uğramayan, fakat yön ve boyutları bulunan "gökcisimleri" ile madde-sûret birleşiminden oluşan "dört unsur"dan ibarettir.Birleşik cisimler ise "değişim"e tâbîdirler ki, bu aynı zamanda onların oluşan ve bozulan, hareketli, dolayısıyla mekân ve zaman ile ilişkili oldukları anlamına gelmektedir.

İbn Rüşd organik ve inorganik her türden varolanda görülen değişim (*teğayyür*) olgusunu, Aristo'da olduğu gibi, "yer değiştirme" (*en-nukle*), "artma-eksilme" (*en-nümuvv ve'n-naks*), "dönüşüm" (*el-istihâle*) ile "oluş ve bozuluş"ta (*el-kevn ve'l-fesâd*) dahil olmak üzere dört kategoride ele almakla beraber, bunlardan ilk üçünü tereddütsüz "hareket" olarak değerlendirirken "oluş ve bozuluş"u bunlardan ayrı tutma eğilimindedir. Hareket olarak değerlendirilen değişim türlerinin hepsinde, başlangıcından bitimine kadar değişimin üzerinde gerçekleştiği somut ve fiilen var olan bir nesne bulunmaktadır. Nitekim hareket, kendisinde kuvve hali bulunmakla birlikte fiilen mevcut olan bir nesne üzerinde ve belli bir süre içinde gerçekleşen bir olgu ve kuvve halinde bir yetkinliktir. Dikkat edilecek olursa burada sözü edilen kuvve hali, salt kuvve halinden farklı olarak, fiil halindeki bir varolanda bulunan bir kuvve halidir. Buna göre mutlak kuvve halindeki "ilk madde"nin (*heyûlâ*) bir "sûret"e bürünerek fiil alanına çıkmasıyla basit cisimlerin "oluş"ması gibi, bunların birleşmesiyle var olan nesnelerin "oluş"ması da biraz önce tanımlanan hareketten farklıdır. Her ne kadar birleşik cisimlerin "oluş"unda, basit unsur bile olsa, değişime konu olan fiilî bir nesnenin bulunduğu düşünülebilirse de diğer değişim

türlerinde onların üzerinde gerçekleştiği "öz" yahut "cevher" değil, o öze ait bir "a'râz" olan "nicelik", "nitelik" ve "yer"de bir değişme söz konusudur. Oysa oluş ve bozuluşta bir cevher "oluş"urken başka bir cevher "bozuluş"a uğramaktadır. Şu halde İbn Rüşd'e göre birer değişim olan oluş ve bozuluş ile hareketi birbirinden ayrı tutmak gerekmektedir.

Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sürekli Yaratma

Zorunlu Varolan Tanrı ile zorunsuz varolanlar toplamı demek olan âlem arasında sebep-sebepli ilişkisinin bulunduğu açık olmakla birlikte bu ilişkinin ne şekilde gerçekleştiği, daha doğrusu bunun Tanrı'nın mutlak Bir'liği ilkesiyle nasıl bağdaştırılacağı sorunu, kelâmcı ve filozofları bir hayli uğraştırmıştır. İbn Rüşd *Tefsîru Mâ-ba'de't-tabîa*'da, bu soruna ilişkin yorum yapan düşünürleri birbirine bütünüyle ters düşenler ile bu ikisi arasında yer alanlar şeklinde üç grupta değerlendirir. Ona göre ehlü'l-kümûn ile ehlü'l-ibdâ' ve'l-ihtirâ' iki uçta yer almaktadır.

Kümûn nazariyesine göre her şey her şeyde, yani birbiriyle iç içedir (*küllü şey' fî külli şey'*); oluş (*el-kevn*), şeylerin birbirinden çıkması olup, fâilin işlevi de yalnızca şeyleri birbirinden çıkarmak (*ihrâc*) ve ayırmaktan ibarettir. Hiçbir şeyin "yok"tan/"yokluk"tan meydana gelmediği tezine dayanan kümûn nazariyesinde etkin (fâil) sebep, İbn Rüşd'e göre, bir yaratıcı olmaktan çok bir hareket vericidir (muharrik).

Kümûn nazariyesinin anti-tezi durumundaki ikinci görüş, İslâm kelâmcılarının ve Hıristiyan teologların savunduğu "yoktan yaratma" (ibdâ', ihtirâ') teorisidir. Buna göre âlem, daha önce bir imkân hali ve bir ilk prensip bulunmaksızın, Allah tarafından yoktan ve sonradan yaratılmıştır. İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu sudûr teorisini ise tez ve anti-tez durumundaki bu iki uç yorum arasında bulunan bir yaklaşım olarak değerlendirir.

Kısaca belirtmek gerekirse sudûrcu filozofların benimsediği "Birden ancak bir çıkar." ilkesine göre, her bakımdan bir olan Tanrı'nın bu çokluk âlemini doğrudan yarattığı şeklindeki anlayış, "tevhîd ilkesi"yle bağdaşmaz. Ayrıca "sonradan yaratma" düşüncesi, Tanrı'nın âlemi yaratmadan önce pasif mi (âtıl) olduğu ve daha başka birtakım paradoksal soruları beraberinde getirir. Bu gibi gerekçelerden yola çıkan Fârâbî ve İbn Sînâ, değişmeyen ile değişime uğrayan, mutlak bir ve zorunlu olan ile çok ve zorunsuz varlıklar arasındaki ilişkiyi südûr/feyiz teorisi adı verilen hiyerarşik bir düzen içinde yorumlamak istemişlerdir.

Bu yaklaşımı benimsemediğini açıkça dile getiren İbn Rüşd'e göre Fârâbî ve İbn Sînâ'nın doğru olmayan ve mantıkî çelişkiler içeren bu teoriye yönel-

meleri, bu filozofların Aristoteles'in de kabul ettiği "Birden ancak bir çıkar." ilkesini yanlış anlamaktan ileri gelmiştir. Aristoteles'in bu ifadeyle anlatmak istediği şudur: Gerek ay-üstü gerekse ay-altı âlemdeki tek tek bütün varolanların varlığı, aralarındaki sebep-sebepli ilişkisiyle sağlanmaktadır. Bu ilişki sayesinde varlık kazanan nesneler, yine bu sayede "bir-bütün olarak âlemi" teşkil ederler. Onların bu şekilde hem tek tek var olmalarını hem de bir-bütün teşkil ederek âlemi oluşturmalarını sağlayan "irtibat" bir fâil tarafından gerçekleştirilir ki o, varlığı bir başkasına bağlı olmayıp özü gereği var olan İlk Fâil'dir. Şu halde İlk Fâil, bir bakıma âlemdeki birliğin, bir bakıma da ondaki çokluğun sebebidir. Yani bir-bütün olarak âlem, İlk Fâil'in eseridir yani ondan çıkmıştır.

İbn Rüşd'e göre âlemin öncesiz (ezelî) veya sonradan yaratılmış (hâdis) olduğu konusundaki tartışma âdetâ isimlendirmeden ve aynı terime farklı anlamların verilmesinden ileri gelmektedir. Filozof, ikisi birbirine karşıt olan, biri de bu ikisi arasında yer alan üç ayrı varlık sınıfından söz eder: (a) Varlığı kendinden olan Zorunlu Varolan yani Tanrı. O'nun öncesiz(*kadîm*) olduğu konusunda kelâmcı ve filozoflar görüş birliği içindedirler. (b) Bir şeyden ve bir şey tarafından varedilen ve zamanla ilişkili olan tikel şeyler. Bunların sonradan yaratılmış(*muhdes, hâdis*) olduğu konusunda da kelâmcılarla filozoflar arasında ittifak vardır. (c) Bir şeyden ve zamanda değil, fakat bir şey tarafından yaratılan ki, bu "bir-bütün olarak âlem"dir. Âlem, bir fâil tarafından yaratılması yönüyle sonradan yaratılmış varolana (*muhdes, hâdis*), zamanla ilişkisi bulunmaması ve bir başka şeyden olmaması bakımından da öncesiz varolana (*kadîm*) benzemektedir. İbn Rüş'e göre Tanrı-âlem ilişkisine dair bütün tartışmalar işte bu çift yönlü benzerlikten kaynaklanmaktadır. Oysa âlem ne sadece öncesiz varolanın ne de yalnızca sonradan varolanın bütün özelliklerini taşımaktadır. Dolayısıyla âlem ne gerçek mânâda öncesiz, ne de gerçek anlamda sonradan yaratılmış sayılabilir.

Âlemin öncesizliği ve sonradanlığına ilişkin tartışmalarda İbn Rüşd'ün olmazsa olmaz şart olarak gördüğü husus, âlemin bir Yaratıcı'sının bulunduğu gerçeğinin kabul edilmesidir. Bu temel kabulden sonra artık konuyla ilgili olarak ileri sürülen çeşitli yorum ve tartışmalar, yalnızca bir isimlendirme ve terminoloji farklılığından yahut aynı terimlere farklı anlamlar yüklenmesinden ibaret kalacaktır. Düşünürümüz işte bu kavram kargaşasına son vererek problemin çözümüne katkıda bulunmak üzere "sürekli yaratma" (*el-halku'l-müstemirr, el-ihdâsü'd-dâim, el-hudûsü'd-dâim*) kavramını önermektedir. İbn Rüşd bu önerisinin işlevselliğini göstermek için problemi ilki fâil, fiil ve irâde kavramları bağlamında Yaratıcı'ya, diğeri imkân kavramından hareketle âleme dönük olan iki farklı boyutta irdeler. Âlemin bir yaratıcısının (*fâil*) bulunduğu gerçeğini ısrarla vurgulayan İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla âlemin hem oluşunu hem de ondaki hareketi pasif bir İlk Muharrik anlayışıyla izah eden Aristo doktrininden ayrılır. Ona göre âlemin fâili, bir şeyin tamamlanmasını ve yetkinleşmesini sağlayan sebep-

lerden biri değil, onu yokluktan varlığa çıkaran bir "gerçek fâil"dir. Öte yandan Allah-âlem ilişkisi, sadece basit bir sebep-sebepli (*illet-ma'lûl*) ilişkisi olarak görülemez; çünkü basit anlamda sebep-sebepli ilişkisinde bazen sebep bulunduğu halde sebepli bulunmayabilir. Oysa en yetkin varlık olan İlk Sebeb'in eseri olan âlemin bulunmaması diye bir durum düşünülemez; zira O'nun varlığı gibi fiili, dolayısıyla eseri de "süreklilik" (*ale'd-devâm*) gösterir. Fâil kavramına başka bir açıdan bakan filozof, iki tür fâilden söz eder: Birincisi eseriyle olan ilişkisi, onu varetmekle sınırlı kalan fâildir ki, böyle bir fâilin eseri, inşâsı tamamlanmış bir binânın ustaya ihtiyacının kalmaması gibi, meydana geldikten sonra ona ihtiyaç duymaz. Aksine bu fâil eserinin varlığını sürdürmesi ve onun korunması konusunda başka sebep ve fâillere ihtiyaç duyar. İkincisi ise eseriyle olan ilişkisi, onun var etmekle sınırlı kalmayıp süreklilik gösteren fâildir. Bu fâilin eserinin varlığını devam ettirmesi, ancak fâilin fiilinin sürekli olmasıyla mümkündür. Bu tür fâil birincisinden her yönüyle daha üstün ve yetkindir. Bütün bunlardan sonra denebilir ki, bir fâilin filinin onun varlığından geriye kalması, ancak onun yetkin olmaması durumunda söz konusu edilebilir. Allah hakkında böyle bir şey tasavvur edilemeyeceğinden dolayı, O'nun yaratma fiili de eseri olan âlem de "sürekli"dir.

Kısaca ifade etmek gerekirse bütün bu ortaya konulan gerekçeler ışığında âlemin hem öncesiz (*kadîm*) hem de yaratılmış (*hâdis*) olduğunu savunmak mümkündür. Bu iki şıktan yalnızca birini tercih etmek problemin çözümünü sağlamak bir yana, daha başka meselelerin doğmasına yol açar. Dolayısıyla Allah-âlem ilişkisini "sürekli yaratma" şeklinde ele almak İbn Rüşd'e göre en çıkar yoldur. İbn Rüşd, insan ve din gerçeğini merkeze alan bu yaklaşımıyla hem ilk muharrik anlayışını savunan Aristo ile sudûr teorisini geliştiren Fârâbî ve İbn Sînâ'dan filozoflardan ayrıldığını, hem de Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemin işleyişi konusunda ileri sürülen deist, mekanist, panteist ve vahdet-i vücûdçu yaklaşımlara itibar etmediğini açıkça ortaya koymuş olmaktadır.

KULLANILAN VE YARARLANILABİLECEK KAYNAKLAR

Arkan, A. (2006): *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Aruç, N. Y. (2004): *İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi*, İstanbul: Rağbet Yayınları

Çapku, A. (2009): *İbn Sina, Gazzali, İbn Rüşd Düşüncesinde Âhiret*, İstanbul: Kayıhan Yayıncılık.

İbn Rüşd. (1948): *Tefsîru Mâ-ba'de't-tabîa*, I-III, Tahkik: M. Bouyges. Beyrut.

———, (1980): *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I-II, Tahkîk: S. Dünya. Kahire.

———, (1954): *Tahafut al-Tahafut: The Incoherence on the Incoherence*, I-II, Translated by: Simon Van Den Bergh): London.

———, (1986): *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Çeviren: K. Işık-M. Dağ. Samsun.

———, (1958): *Telhîsu Mâ-ba'de't-tabîa*, Tahkik: Osman Emîn. Kahire.

———, (1950): *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, Tahkik: A. Fuâd el-Ehvânî. Kahire.

———, (1994): *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, Tahkik: A.L. Ivry, Kahire.

———, (2007): "Fa'âl Akıl Cisimle İçiçe Bulunan Heyûlânî Akıl İle İttisâl Eder mi?", Çeviren: H. Sarıoğlu (M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), sf.495-500.

———, (1964): *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, Tahkik: Mahmûd Kâsım, Kahire.

———, (1992): *Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve'ş-şerîati mine'l-ittisâl*, Neşreden ve Çeviren: Bekir Karlığa, İstanbul.

———, (1955): *İbn Rüşd'ün Felsefesi: 1. Fasl-ül-Mekâl, 2. Kitâbü'l-Keşf*, Çeviren: Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara.

———, (1985): *Felsefe-Din İlişkileri, Faslü'l-makâl-el-Keşf an minhâci'l-edille*, Çeviren: Süleyman Uludağ, İstanbul.

———, (1998): *Telhîsü's-Siyâse li Eflâtûn-Muhâveratü'l-Cumhûriyye*, Arapçaya Çeviren: H. M. el-Ubeydî-F. K. ez-Zehebî, Beyrut.

———, (1947): *Resâilü İbn Rüşd* (: *Kitâbü's-Semâ'u't-tabî'î, Kitâbü's-Semâ' ve'l-'âlem, Kitâbü'l-Kevn ve'l-fesâd, Kitâbü'l-Âsâru'l-'ulviyye, Kitâbü'n-Nefs, Kitâbu Mâ-ba'de't-tabîa*), Neşreden: Dâiretü'l-Ma'ârif, Haydarabad.

———, (1980): *el-Hâss ve'l-mahsûs*, Tahkik: A. Bedevî. (Fi'n-Nefs içinde), Beyrut.

———, (1982): *Kitâbü'l-Ma'kûlât*, I-III, Tahkik: C. Cihâmî, Telhîsu Mantıki Aristo içinde), Beyrut.

———, (2004): *Metafizik Şerhi*, Çeviren: Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık.

———, (2007): *Psikoloji Şerhi*, Çeviren: Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Karlıga, Bekir. (1999): "İbn Rüşd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XX, İstanbul, sf. 257-288.

Kılınç, M. (2005): İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Sarıoğlu, Hüseyin. (2001): "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat, Felsefe ve Din İlişkileri", *Dîvân-İlmî Araştırmalar*, X, İstanbul, sf. 173-186.

———, (2006): *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları.

———, (2011): *İbn Rüşd*, İstanbul: İSAM Yayınları.

———, (2011): *Ortaçağ Felsefesi-II*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Şulul, C. (2009): *İbn Rüşd'ün Siyâset Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları.

İBN RÜŞD VE METAFİZİK

Salih Yalın*

GİRİŞ

Metafizik, amacı şeylerin gerçek doğasını yani var olanın var olmak bakımından anlamını, yapısını ve ilkelerini belirlemek olan felsefî araştırmadır. Genellikle oldukça derin ve en yüksek ölçüde teorik bir çalışma alanı olarak anlaşılıp birçok eleştirinin boy hedefi yapılmış olsa da, bir bütün olarak gerçeklikle ilgili olduğu için o metafizikçiler tarafından araştırmaların en temeli ve en geniş kapsamlısı olarak takdim edilir. Aristoteles felsefi bağlamda teorik bir biçimde öncelikle doğal veya duyusal dünyada var olanların doğasını ve özelliklerini araştırmak ve ikinci olarak da, "Varlığın varlık olmak bakımından" temel ayırt edici özelliklerini ortaya koyup "hareketten uzak olan tözün" veya şeylerin en gerçeği olan şeyin ya da doğal dünyadaki her şeyin kendisine nedensel olarak bağlı bulunduğu akledilir gerçekliğin özünü incelemek gibi iki görevi birbirinden ayırmıştı. Bunlardan ilki ikinci felsefe olarak nitelendi ve öncelikle Aristoteles'in günümüzde *Fizik* olarak bilinen denemesinde gerçekleştirildi. Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici olarak isimlendirdiği Tanrıyı da konu edindiği için aynı zamanda "teoloji" olarak da gönderme yaptığı ikincisi, onun *Metafizik*'inin konusunu oluşturur. *Fizik*'te gerçekleştirilen doğayla ilgili araştırmalar Varlık olmak bakımından Varlığa ilişkin olarak *Metafizik*'te yer alan araştırmalara götürür.[1]

---

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. William Henry Walsh-Bruce Withington Wilshire, Metafiziğe Giriş, Derleme ve Çeviri Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 2001, s. 1-2.

Metafizik kavramına Aristoteles'te rastlanmaz o varlığın bilimini belirtmek üzere aralarında bir ayrım yapmaksızın bilgelik (sophia), felsefe, ilk felsefe, teoloji deyimlerini kullanır. Metafizik deyimi Aristoteles'in ilk yayımcısı olan Andronikos'un (MÖ. I.yy) neşrinde onun eserlerini düzenlerken düzenlemede Fizikten sonraya yerleştirmesi sebebiyle Fizikten sonra gelen anlamında ortaya çıktığı düşünülmektedir. Metafizik ancak 12. yy'dan itibaren yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır ve bu ismi bu dönemde ilk kullananın İbn Rüşd olduğu anlaşılmaktadır.[2]

İbn Rüşd, hem İslam dünyasında, hem de daha etkili bir biçimde Batı dünyası için bir fikri öncü ve Aristoteles'in düşüncelerinin anlaşılmasında en büyük yorumculardan biri olarak kabul görmüştür. Onun birçok konuda yazmış olduğu eserlerinin yanı sıra felsefi eserleri arasında özellikle Aristoteles'in eserlerine yazmış olduğu büyük, orta ve küçük çeşitli düzeylerdeki şerhleri felsefi bilgi düzeyinin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır.[3] İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Metafiziğine yazdığı büyük ve küçük şerh günümüze kadar ulaşmıştır. Burada büyük ölçüde bu eserlerden yola çıkılarak İbn Rüşd'ün Metafiziği şu başlıklar altında ana hatlarıyla ele alınacaktır: 1. Metafiziğin Amacı, Kısımları, Mertebesi ve Diğer İlimlerle İlişkisi, 2. Varlık Problemi, 3. Töz, 4. Metafiziğin Genel Ekleri.

METAFİZİĞİN AMACI, KISIMLARI, MERTEBESİ VE DİĞER İLİMLERLE İLİŞKİSİ

İbn Rüşd'ün Metafiziğe bakışını anlayabilmek için öncelikle onun ilimler tasnifinde metafiziği nereye koyduğuna bakmak gerekir. İbn Rüşd ilimleri öncelikle üç kısma ayırır:

1. Gayesi yalnızca bilme olan teorik disiplinler,
2. Kapsadığı bilginin eylem için olduğu pratik disiplinler,
3. Diğer ilimlere yardımcı ve onları doğrultucu olan mantıki disiplinler.

Teorik disiplinler tümel ve tikel olmak üzere iki çeşittir. Tümel olan mutlak olarak varlığı ve onun zatî eklentilerini inceler. O, cedel, safsata ve metafizik olmak üzere üç çeşittir. Tekil olan varlığı herhangi bir haliyle inceler. O sadece iki çeşittir: değişen varlığı inceleyen doğa bilimi ve maddeden soyut niceliği inceleyen matematik ilmidir. Teorik disiplinlerin sadece bu üç kısma ayrılması

2. J. Tricot, Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s. 9.
3. İbn Rüşd'ün eserleri ve metafizik şerhleri ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Muhittin Macit, İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri, (Basılmamış Dokotra Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, s. 70-115.

gibi var olan şeyler de bu üç kısma ayrılır. Var olanların bir kısmı ancak maddede var olurlar. Bu tür varlıklar ve bunların eklentileri doğa biliminde ele alınır. Varlıkların bir kısmının her ne kadar maddede var olsa da tanımında maddenin ortaya çıkmadığı görülür ki bunlar matematik ilminin konusudur. Doğa biliminde maddede olmayan ve herhangi bir halde de var olmayıp ancak mutlak bir varlık ile var olan başka ilkeler bulununca; bunları, varlığı mutlak olarak inceleyen genel bir disiplinin incelemesi gerekir. Yine bu disiplinde birlik, çokluk, kuvvet, fiil ve diğer genel eklentiler gibi duyulur ve duyulur olmayan şeylerin ortak olduğu genel durumlar vardır. Bunlar, başlıca, duyulur varlıklara var olması bakımından eklenen şeylerdir. Bunların ayrık (Mufarık) varlıklara eklenmeleri de aynı yöndendir. Bütün bu gibi şeyleri, konusu mutlak varlık olan metafizikten başka bir disiplinin incelemesi mümkün değildir.[4]

Metafiziğin amacı, var olması bakımından varlığı, tekil ilimlerin konuları son buluncaya dek varlığın tüm türlerini ve onun özsel (zatî) eklentilerini incelemektir. Bu inceleme varlığın ilk nedenlerine yani ayrık varlıklara kadar uzanır. Metafizikte nedenlerden yalnızca sûrî (formel), gâî (ereksel) ve bir yönden de fail (etkin) neden ele alınır. Doğa biliminde tüm şeylerin sebepleri ancak doğa ve doğal nesneler yönünden verildiği gibi, metafizikte de maddede var olmayan varlıkların nedenlerini verme işi ancak ilah ve ilahi şeyler yönünden olmaktadır.[5]

Metafiziğin ilk amacı duyulur varlıkların doğa biliminde verilmemiş olan uzak sebeplerinin bilgisini vermektir. Doğa biliminde yalnızca maddi ve hareket ettirici nedenden bahsedilmiş, sûrî, gâî ve fail nedenin açıklanma işi metafiziğe bırakılmıştır. İbn Rüşd fail ve hareket ettirici neden arasında fark olduğunun düşünüldüğünü belirtir. Hareket ettirici hareketliye yalnızca hareket verirken, fail neden hareketin kendisiyle gerçekleştiği sureti verir. Metafizik bu bilgiyi inceleyen bir alandır çünkü kendisiyle bu nedenlerin varlığının bilindiği şeyler genel şeylerdir. Yine aynı şekilde bir maddede var olmayan hareket ettiricinin varlığının doğa biliminde görülmesi de metafizikte kabul edilmesinden sonradır. Maddi ve hareket ettirici uzak nedenin bilinmesini mümkün kılan öncüller doğa biliminde ortaya konmuştur. Üstelik bu nedenlerin, özellikle de hareket ettirici nedenin başka bir ilimde açıklanması mümkün değildir. Metafizikçi tıpkı hareket ettiricilerin sayısının varlığını astronomi ilminden aldığı gibi, ilk ilkenin varlığını doğa biliminden alır ve onun hareket ettirici olma yönünü ortaya koyar.[6]

---

4. İbn Rüşd, *TelhisuMa Ba'de't-Tabîa (Metafizik Şerhi)*çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 1-2; bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru Ma Ba'de't-Tabîa*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut, 1990, c. 1, s. 11-12; c. II, s. 710-713.
5. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 3.
6. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 3-4.

İbn Rüşd Metafizikte işlenen konuların üç ana kısma ayrılabileceğini ifade eder. İlk olarak var olması bakımından duyulur şeyler ele alınır. Bunların on kategori olarak ifade edilen tüm cinsleri ve bunların tüm eklentileri incelenir ve burada mümkün olduğu ölçüde ilkelerine nispet edilirler. Sonra cevherin ilkeleri olan ayrık şeyler incelenir. Bu ilkelerin varlığının hangi tür varlık olduğu ve ilk ilkesi olan Allah'a nispetleri ve ona özgü olan sıfat ve fiiller tarif edilir. Diğer varlıkların ona nispeti ve onun nihai kemal, ilk suret ve ilk fail olduğu ve bunun dışında tek tek ayrık şeylere özgü olan ve onların çoğunu kapsayan durumlar incelenir. Son olarak tikel ilimlerin konuları incelenir ve antik filozofların mantık, doğa ve matematik ilminde düştükleri hatalar giderilir. Fakat son kısım bir yana İbn Rüşd'e göre Metafiziğin zorunlu kısımları sadece ilk iki kısımdır.[7] Belki bu nedenle belki de Aristoteles'in bu konuları ele aldığı Metafiziğin ilgili bölümlerinin Arapça çevirilerinin İbn Rüşd'ün elinde bulunmayışı sebebiyle o, son kısımla ilgili konulara metafiziğin küçük şerhinde de büyük şerhinde yer vermemiştir.[8]

İbn Rüşd metafiziğin faydasını, amacı düşünen nefsin nihai yetkinliğine ulaşıncaya dek yetkinleşmesi olan teorik ilimlerin faydaları cinsinden olarak belirler. Fakat teorik ilimlerin faydası cinsinden olmakla birlikte metafiziğin faydası mertebe olarak en üstün konumdadır. Çünkü bu ilmin diğer teorik ilimlere nispeti gaye ve tamam olma nispeti gibidir. Zira onun bilgisi ile varlıkların bilgisi en uzak sebepleriyle elde edilir ki, bu insan bilgisinin ulaşacağı nihai amaçtır. Yine onların ilkelerini tashih ettiği ve onlarda ortaya çıkan hatayı ortadan kaldırdığı için tekil ilimlerin tamamlanması bu ilimle gerçekleşir. Felsefe öğretiminde metafizik doğa biliminden sonradır. Çünkü doğa biliminde maddede olmayan kuvveler hakkında ortaya konan burhan metafizikte bir asıl olarak kullanılır. Bu ilmin *'Mâ ba'de't-tabîa'* (metafizik-Fizikten sonra gelen) diye isimlendirilmesi de eğitimdeki sırasıyla alakalı gibi görünmektedir. Yoksa bu ilim, varlık bakımından doğa biliminden önce gelir ve bu nedenle *'İlk felsefe'* diye isimlendirilmiştir.[9]

VARLIK PROBLEMİ

Felsefenin temel konusu varlıktır. Hakikat, gerçek ve düşünce problemleri varlık probleminden çıkar. Hatta yanılma ve gerçek olmama gibi varlığın olumsuzluğu, var olmama veya yokluk problemi de yine varlıktan çıkar. Bir

7. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 4-5.
8. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhittin Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, s. 144-148.
9. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 6; bkz. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 713-714; s. 935-936.

şeyin var olduğu veya var olmadığı da mutlaka 'var olmak' ile ifade edilir. Bu şey yoktur veya yokluk vardır denildiğinde, kaçınılmaz surette tüm bu tavırlar varlıkla gösterilmektedir.[10]

İbn Rüşd'e göre genel olarak varlık (hüviyet) ve var olan (mevcut), birkaç anlama gelir. Önce ilineksel anlamda varlıktan, sonra var olmama anlamındaki yanlışın karşıtını oluşturan doğru (sadık) anlamındaki varlıktan söz etmek mümkündür. Bundan başka kategori türleri hakkında da varlık ve var olan isimleri kullanılmaktadır.

İbn Rüşd mutlak varlığın ilk olarak ilineksel (bilaraz) varlık ve bizatihi varlık olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade eder. Bu anlamda tözün bizatihi var olduğu, ilineğin (arazın) ise bu bizatihi var olan şeyde ve onun varlığıyla var olduğu kabul edilir. Varlığın diğer kısmı ise, doğru anlamındaki varlıktır. Doğru anlamındaki varoluşta tüm kategoriler eşit bir biçimde ortaktır. Doğru anlamındaki varlık, zihinlerdeki bir anlamdır ve bir şeyin zihin dışında, zihninde bulunduğu biçimde var olmasıdır. Bu bilgi bir şeyin mahiyetini bilmekten önce gelir. Yani bir şeyin var olduğu bilinmedikçe mahiyetinin bilgisi elde edilemez. Bizzat varlık ayrıca on kategoriye ayrılır. Yani varlık; töz, nicelik, nitelik, yer, zaman ve diğer kategoriler için kullanılır. Bu ayrımlardan başka yine varlık kuvve ve fiil kısımlarına da ayrılır.[11]

Varlık ilkin ilineksel varlık ve bizzat varlık kısımlarına ayrılmaktadır. "Adil adam müzisyendir" örneğinde, adil ve müzisyen aynı şeyi gösterir. Bu birlik ve aynılık, bu ikisinden biri diğerinin ilineği veya ikisi birlikte taşıyıcıları olan aynı konunun ilineği olarak var olduklarından dolayı ilinekseldir. Kısaca, ya her iki ilineğin de tek bir varlığa aynı şekilde ait olduğunun söylenmesi bakımından, ya varlığın mahiyeti konumunda olması bakımından, ya da ilinekler ve onlara sahip olan şeyin aynen tek bir şey olduğunun söylenmesi bakımından bir şeyin ilineksel olarak var olduğu söylenir.[12]

Varlık ismi aynı şekilde bir şeyin varlığını ve gerçekliğini gösterir. Bu onun doğru anlamında varlık olarak isimlendirdiği şeydir. Buradaki kullanımıyla varlık ismi, bir şeyin gerçekten var olduğuna ilişkin sözün işaret ettiği şeyin aynısını göstermektedir. Bir şey hakkında örneğin 'o şudur' denildiğinde bununla, onun gerçek olduğuna işaret edilmiş olur. Fakat bir şey hakkında örneğin 'o şu değildir' denildiğinde onun var olmadığına yani gerçek olmadığına işaret edilmiş olur. Burada kullanılan 'dır' ve 'değildir' ifadeleri doğrulama ve yanlışla-

10. Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 94.
11. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 716-717; İbn Rüşd, *Telhis*, s. 8-9; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, tah. Maurice Bouyges, Frankfurt 1999, s. 303-304.
12. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 553-554.

ma anlamında varlıksal bir yargıyı ifade etmektedir. Bu durum hem olumlama hem de olumsuzlama için geçerlidir.[13]

Varlık ismi zihin dışında bilfiil var olan varlıklar ile bilkuvve varlıklar için de kullanılır. Örneğin, bilgin için bilgisini kullandığı herhangi bir zamanda 'bilfiil bilgin' olduğu söylenir. Bilgisini kullanmadığı zamanda da bu kişinin bilgin olduğu söylenir. Ancak, bu durumda o bilfiil değil, 'bilkuvve bilgin'dir. Kişi henüz bir şey bilmiyor, fakat onun doğasında bilme gücü varsa; bu durumda da onun 'bilkuvve bilgin' olduğu söylenir. Kısaca bilgiyi kullanmasa da kendisinde bilgiyi kullanma gücü bulunan kimseye bilgin denir. Yine bilgiyi kullandığı anda, onu kullanan kimseye bilgin denir. Aynı şekilde varlık bilfiil ve bilkuvve olarak tözde ve surette bulunur. Örneğin herhangi bir kişinin sureti taşta bilkuvve ve bilfiil bulunur. Bilkuvve bulunuşu taşın doğasının bu kişinin suretini potansiyel olarak kabul edebilecek halde olmasıdır. Bu sureti aldığında ise bilfiil olmuş olur.[14]

Var olduğu söylenen şeyler kategorilerle aynı sayıdadır yani kategorilerin sayısınca veya kategorilerin isimlerinin delalet ettiği şey sayısınca varlıktan bahsedilir. Bu anlamda kategorilerin bazısı tözü, bazısı niteliği, bazısı niceliği vd. gösterir. Bu kategorilerden her birisi aynen tek bir varlığa işaret eder. Dokuz kategoriden her birisi tek bir kategoriyi, yani tözü gösterir. Fakat varlık ismi, on kategorinin tümü için kullanılır.[15] Tözün dışındaki dokuz kategori ilinek (araz) olarak adlandırılır. İlinek, tözün mukabili olan bir kavramdır. İlinek, bir öznede olmayan somut şeyin, yani tözün mahiyetini tanıtmayan şey hakkında kullanılır. Töz, kendi başına var olabilen, var olmak için başka bir şeyin varlığına ihtiyaç duymayan, başka bir şeye yüklem olmayıp her şeyin kendisine yüklem yapıldığı temel kavramdır. İlinek ise; ancak başka bir şey vasıtasıyla var olabilir. Varlığı kendi doğasından ötürü değildir. İlinek bir şeye ait olup, o şey için kullanılması doğru olan, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman olan şeydir. Aristoteles'in ifadesiyle bizatihi var olan varlıklar, kategori şekilleriyle delalet edilen şeylerdir ve kategorilerin her birine varlığın anlamlarından biri karşılık gelmektedir.[16] Ancak asıl anlamda var olan, var olmak için bir dayanağa (özneye) ihtiyaç duymayan, aksine var olmaları konusunda diğer tüm kategorilere dayanak görevi gören, tözdür. Töze ilişen şeyler değiştiği halde töz varlığını sürdürebilirken, töz olmadan diğer ilineklerin varoluşu söz konusu olmamaktadır. Töz kendi başına var olan bir şeydir. Ancak özellikle duyulur tözler

13. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 559-560.
14. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 563.
15. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 553-554; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Makûlât*, tah. Mahmud M. Kasım, Kahire 1980, s. 72.
16. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 693-694; Aristoteles, *Metafizik*, s. 1017a 23-1025a21.

göz önüne alındığında tözün diğer kategorilerden tamamıyla soyutlanmış bir biçimde var olması da mümkün değildir. Dolayısıyla bir tözden, özellikle de duyulur bir tözden söz ediliyorsa, mutlaka bu tözün sahip olduğu bazı ilineklerden de söz edilmesi gerekmektedir.

Varlık ve var olan isimleri eş anlamlıdır ve bunlar birçok şey hakkında kullanılır ve onlardan her birinin ilk varlık olan töze nispetleri yönünden varlık oldukları ve var oldukları söylenir. İbn Rüşd'e göre varlık ve var olan terimleri, bir anlamda somut tözün mahiyetini ve somut tözün kendisini gösterir; bir diğer anlamda da kendi zatıyla var olan bu somut tözdeki herhangi bir ilineği gösterir. Fakat bu isimler ilkin, mutlak olarak ve öncelikle töz için kullanılır; ikinci olarak özü gereği var olan tözün ilinekleri olmalarından dolayı var oldukları söylenen ilineksel kategorilerden tek tek her birisi için kullanılır. İlinekler zatlarını tanıtmayacak ve somut tözün mahiyetinin ne olduğuna ilişkin bir cevap olmayacak bir biçimde tözlere yüklenen şeylerdir. Bunlardan her birinin töze nispeti farklı farklıdır. Töz diğer kategorilerin fail ve gaye nedeni olduğundan dolayı değil; onlar tözle var olduklarından ve töz onların öznesi olduğundan ve de kısaca var olan şeyin nitelikleri olmaları bakımından var olduklarının söylenmesinden dolayı diğer kategoriler töze nispet edilir.[17]

İbn Rüşd'e göre gerçek anlamda var olan tözdür. İlinekler ne kendi zatlarıyla var olabilir, ne de bunların tözden ayrılmaları ve kendi zatlarıyla var olan varlıklar olmaları mümkündür. Bu ilinekler için var olan teriminin kullanıldığı kabul edilse bile, töz var olan adını almaya bunlardan daha layık olur. Tözlerin mahiyetlerinin ve tümellerinin öznesi (dayanağı) bireysel tözlerdir. Bu tözler bizatihi belirlenmiş ve tanımlanmış, yani mekânlarla ve yüzeylerle sınırlanmış şeylerdir. Bu bireysel tözlerin parçaları gibi olmalarından dolayı mahiyetler de töz olur. Ayakta duran, oturan vs. gibi ilinekler ise dayanakları olan tözler, yani ayakta duran ve oturan bir şey, bir töz bulunmadıkça var olamaz. Tözler ilineklerin varlığının nedenidir ve ilinekler ancak tözlerden dolayı var olur. Bu anlamda da on kategorinin tümü var olan olarak nitelenmesine rağmen, töz var olan ismini diğer kategorilerden daha çok hak eder ve diğer tüm kategorilerin varoluş nedenidir.[18] İlinekler için tözden ayrı bir oluş söz konusu olmadığından dolayı da, tözler onların nedeni olmaktadır. Ancak, ilinekler göz önüne alındığında iki tür tözle karşılaşılmaktadır: bunlardan ilki, ilineklerden uzak kalması mümkün olmaksızın kendi başına var olan ve ilineklerin taşıyıcısı olan duyulur tözdür. Diğeri ise tüm ilineklerden sıyrılmış olarak kendi kendisine var olan akledilir tözdür. Var olmak için diğer kategorilere ihtiyaç duymasa da töz duyulur olarak onlardan sıyrılamaz.

17. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. I, s. 305; c. II, s. 746-747.
18. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 750-752; c. III, s. 1414-1415.

Ancak düşünülür tözlerin ya da zihinsel olarak tözlerin ilineklerinden soyutlandığı düşünülebilir.[19]

TÖZ (CEVHER)

İlkçağdan bu yana filozoflar varlığın ilkesinin ne olduğunu, değişen şeyler karşısında değişmeden kalan şeyin ve gerçek anlamda varlığın ne olduğunu araştırmışlardır ki, esasında bu tözün ne olduğuna ilişkin bir araştırmadır. Aristoteles'in ifadesiyle; "*Geçmişten bu yana felsefî araştırmaların değişmeyen konusu olan varlığın ne olduğu sorunu, aslında tözün ne olduğu sorunudur.*"[20] Bu anlamda var olması bakımından var olanı inceleyen bir disiplin olarak metafiziğin en temel araştırma konusu töz olmaktadır.

Töz Nedir?

Genel olarak töz birçok anlamda kullanılsa da, bunları dört ana grupta toplamak mümkündür. Bu çerçevede tanımın gösterdiği şey yani öz (mahiyet), tekilden daha çok bir biçimde tümel, türden daha çok bir biçimde cins ve öznenin her birinin töz olduğu düşünülür.[21] İlk olarak somut bireysel tözün ne olduğuna ilişkin sorunun cevabında kullanılan şey, yani somut bireyin mahiyeti töz olarak kabul edilir. Aristoteles'in belirttiği üzere, her varlığın mahiyeti onun özü, doğası gereği olduğu şeydir.[22]

İbn Rüşd metafiziğe başlarken en iyi bilinen konulardan başlamak gerektiğini, en iyi bilinenin de tanımlar olduğunu ifade eder. Çünkü töz olduğu söylenen şeylerden birisi de tanımdır. Bundan dolayı "*tanım bir şeyin tözünü tanıtır*" denilmiştir.[23] Mutlak tanım sadece töz için söz konusudur. Tanım, 'o nedir' sorusunun cevabı yani mahiyetin çeşidi sayısınca birçok biçimde söylenir. Mahiyet öncelikli olarak tözün ve kendi zatıyla var olan somut nesnenin tanımına delalet eder. Başka bir anlamda ise, kategorilerden her birisi için mahiyet söz konusu olmakta, fakat tözün mahiyeti ile diğer kategorilerin mahiyeti farklılık göstermektedir. Mutlak anlamda tözün mahiyetinden ve belirli kayıtlarla da diğer kategorilerin mahiyetinden söz edilebilir. Çoğunlukla tözün ma-

19. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1532-1534.
20. Aristoteles, *Metafizik,* 1028b 1-5.
21. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 768-769, 1026.
22. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 785-786; krş. Aristoteles, *Metafizik*, 1029b 13-15.
23. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 38.

hiyetinin ne olduğu sorgulanmakta, ancak başka bir anlamda örneğin nicelik ve niteliğin ne olduğu sorgulanırken de mahiyet kullanılmaktadır.[24]

İbn Rüşd'e göre nesne ile bu nesnenin mahiyeti aynı şeydir ve bu özdeşlik ilineksel yolla olan bir özdeşlik değildir. Aynı şekilde nesne ve mahiyeti özdeş olduğu için, tüm varlıkların bilgisi mahiyeti bakımından elde edilir. Özleri gereği bir olan nesnelerle, mahiyetlerinin zorunlu olarak özdeş olması gerekmektedir. Duyulur tözler ilk olarak var olan ve başkalarıyla değil, özü gereği var olan tözler olarak görülüyorsa; bu tözlerin ve mahiyetlerinin yani tanımlarının tek bir şey olması gerekir. Aksi takdirde nesnelerin mahiyetlerini ayrık tözler olarak kabul edenler de olduğu gibi, bunlar ilk tözler olmaz, tersine onun dışındaki tözler ilk töz olur. Canlı bir şey ve onun mahiyeti başka bir şeyse, aynı şekilde varlık ve varlığın mahiyeti farklı şeylerse; burada ilk tözlerin dışında başka tözler, doğalar ve idealar olacak ve de bu başka tözler ve idealar ilk tözler yani bireysel tözlerden önce gelecektir. Şayet nesnelerin mahiyetleriyle, nesneler özü gereği özdeş değil, birbirinden ayrı şeyler iseler yani, bazısı bazısı için var değilse; bazı tözlerin bilinemez olması gerekecektir. Bunlar ilk tözlerdir ki, ancak kendisiyle özdeş oldukları mahiyetleriyle bilinirler. Yine bu tözlerin bazısı var olmayacak ve onlar ayrık mahiyetler olacaktır. Çünkü nesnelerin mahiyetleri ancak mahiyet sahibi nesnelerin varlığıyla var olur.[25]

İbn Rüşd'e göre töz bir yönüyle madde ve suretin bir araya gelmesinden meydana gelen ve maddede var olan somut şeydir, bir yönüyle de tanımı gösteren tümel surettir. Madde ve suretten birleşik töz oluş ve bozuluşa uğrar. Tanımı gösteren töz içinse oluş ve bozuluş söz konusu değildir. Örneğin mutlak anlamda evin mahiyeti var olmaz, var olan somut belirli bir evdir. Var olan şeyler tekil tözlerdir ve oluş ve bozuluş olmaksızın bunların var olmaları mümkün değildir. Bundan dolayı duyulur tekil tözlerin ne tanımı ne de kanıtlaması vardır. Somut şeyler, bazen sureti kabul etme bazen de kabul etmeme imkânını içerisinde barındıran maddeye sahip olmaları bakımından yok oluşa tabidir.[26]

İkinci olarak öznenin (Mevzu-Konu-Dayanak-Taşıyıcı) de töz olduğu söylenir. Filozofların çoğu tarafından kabul gördüğü şekliyle töz bir öznede olmayan ve bir özneye yüklem yapılmayan şey olarak tanımlanmaktadır. Mantıktaki özne (konu) ve yüklem ilişkisi göz önüne getirilecek olursa, öznenin töz oluşu daha açık bir şekilde görülebilir. Burada tözün bizzat kendisi bir özne konumunda alınırken, cisimli tözler göz önüne alındığında değişen niteliklere ve surete dayanak görevi gören madde de bir özne olarak kabul edilir. Sözgelimi "Kalem kırmızıdır" denildiğinde, kalem bir özneyi yani bir tözü gösterirken,

---

24. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 799-809.
25. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 823-834.
26. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 984-986.

kırmızılık kaleme yüklenen bir niteliği göstermektedir. Varlıksal olarak alındığında da kırmızılığın, üzerinde var olacağı cisim gibi bir özne bulunmaksızın bağımsız olarak var olması mümkün değildir. Dolayısıyla bir ilinek (nitelik) olarak kırmızılık, daima bir cisimle birlikte bulunur. Ancak kalem kırmızı rengini kaybedip, başka bir renge boyansa dahi kalem olarak var olmaya devam eder.

Tözün anlamlarından birisi olarak görülen özne; diğer her şeyin kendisine yüklendiği, fakat kendisi hiçbir şeye yüklem yapılmayandır. Bu ilk öznenin, kendi dışındaki diğer tüm şeylerden töz olmaya daha layık olduğu düşünülür. Bu anlamda da bir yönden maddenin, başka bir yönden suretin, üçüncü bir yönden ise madde ve suretin bir araya gelmesinden oluşan şeyin töz olduğu söylenir. Madde, suretin öznesi (dayanağı) olması bakımından, suret ise özneyi var kılan şey olması bakımından bir tözdür. Bu ikisinden birleşik şey ise, bu ikisinden birleşik olmasından dolayı tözdür. Örneğin bir heykel göz önüne alındığında; maddeden heykelin öznesi olan tunç, suretten heykelin şekli, bu ikisinden birleşik şeyden ise tunç ve şeklin bir araya gelmesinden oluşan heykel kast edilmektedir.[27]

Madde bir töz olarak kabul edilmekte hatta geri kalanlardan yani suret ve birleşik varlıktan daha fazla töz olduğu düşünülmektedir. Şayet madde töz olarak kabul edilmezse, başka bir şeyin de töz olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Bu durumda da töz var olmayan bir şey olmuş olacaktır. Tözün "*diğer şeylerin kendisine yüklendiği, fakat kendisi başka bir şeye yüklenmeyen şeydir*" şeklindeki en bilinen tanımından yola çıkılırsa; maddenin töz ismine suretten daha layık olması ve onun tek başına somut tözün nedeni olması gerekir. Çünkü somut bireysel nesneden madde dışında var olan diğer şeyler zihinsel olarak çıkarıldığında, maddenin dışında bir şey sabit kalmaz. Yani madde diğer şeylerin kaldırılmasıyla ortadan kalkmaz, diğer şeyler ise maddenin kaldırılmasıyla ortadan kalkar.[28]

Üçüncü olarak tümellerin de töz olduğu söylenmektedir. Platoncular tarafından, tümellerin tekil nedenlerden daha çok bir şekilde var olan şeylerin nedeni olduğu ve yine onların tekil nedenlerin ilk nedeni olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle tözlerin nedenlerinin tözler olduğu kabul edildiğine göre, tümeller de töz olarak kabul edilebilir mi? İbn Rüşd'e göre tümeller tekil varlıkların fail nedenleri değildir. Her ne kadar tümel kendi zatıyla var olan nesnelerin tözlerinin bilgisi olsa da, tümel olarak adlandırılan şeylerden hiçbirisi, bu nesnelerden hiçbirisinin tözü değildir. Tümel, kendi zatıyla var olan tözler olan nesnelerden hiçbirinin tözünün bir parçası değildir. Zira somut nesnelerden her birinin tözü kendisine özgüdür, tümel ise birden çok nesne için

27. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 769-770.
28. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 773-774.

ortak olan bir şeydir. Yine her bir bireyin ilk tözünün, tözün bireylerinden tek tek her birine özgü olması gerekir. Tümel için böyle bir şey söz konusu değildir ve o her bir töz için genel bir şeydir. Tözsel tümel, mahiyet yoluyla bir şeye yüklem yapılan şey olarak tanımlanır. Gerçek anlamda töz ise asla bir şeye yüklem yapılmayan bir şeydir. Bu durumda tümel, bir tözü değil; tıpkı 'canlı' sözcüğünün insan ve ata özgü bir şeyi değil, her ikisinde de bulunan ortak bir doğayı göstermesi gibi, ancak belirli bir kısma delalet eden tözü gösterir. Tümellerin gösterdiği bireysel tözlerin tanımları vardır ve tümellerden oluşan tanımlar duyulur tözlerin kısımları değildir.[29]

İbn Rüşd'e göre tümeller bağıntılı şeylerdir ve asla maddeden ayrık biçimde tözler olamazlar. Çünkü ayrık tözler kendi başına var olan şeylerdir, bağıntılı şeylerden değildirler. Buna göre ister maddede var olsun, isterse de maddesiz olsun burada kendi zatıyla var olan tekil tözlerden başka bir töz yoktur. Kısaca mahiyet yoluyla somut nesneye yüklem olan tümel yüklemlerden hiçbirisi somut bir şey olarak ya da herhangi bir biçimde bireysel bir varlık olarak kabul edilemez. Aksine bu tümeller kendi altlarında yer alan bireylerden her birine özgü olan bir doğayı değil, hepsinde ortak olan bir doğayı göstermektedir.[30]

Oluş ve bozuluşa uğrayan yani kısaca değişen varlıkların nedenleri; duyulur varlıklarda hareketin ve değişimin ilkesi olan doğal cisimlerdir. Dolayısıyla duyulur olan ve oluş ve bozuluşa uğrayan nesnelerin var oluşlarında ezelî olan idealardan yararlandığı düşüncesi yanlıştır. Ayrık olan bu idealardan maddeli varlıkların değişiminin kaynaklanması mümkün değildir. Maddeli olan bir şey, ancak kendisi gibi maddeli bir şeyle değişir. İdealar duyulur varlıkları meydana getirmez, birey ancak kendisi gibi bir bireyden meydana gelir.[31] İbn Rüşd'e göre şayet ilkeler tümel olsaydı, bunlar töz olamazdı. Zira tümel şeyler birçok şey için ortaktır ve ortak olan şey de bireysel bir tözü göstermez. Aksine bu ortak şey bireysel tözün örneği yani ortak suretidir ve var olan bireylerin tümü bu surete sahiptir. Töz somut bireysel şeydir, tümelin ise somut bireysel bir şey olması mümkün değildir ve buradan tözün tümel olmadığı açığa çıkmaktadır. Tümeller zihinde var olan ve zihin dışında kendi başlarına var olmayan şeylerdir. Tümeller duyulur nesnelerin tözleri değillerdir ve duyulur tözlerin var oluşunda etkileri yoktur.[32]

Dördüncü olarak bir diğer anlamda cinsin töz olduğu düşünülmektedir. Cins tümeller içerisinde ele alınabileceğinden, tümellerin töz olup olmayacağına ilişkin düşüncelerin birçoğu aynıyla cins için de geçerli görülebilir. Antik

---

29. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 960-967, c. III, s. 1417; İbn Rüşd, *Telhis*, s. 45-46.
30. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 969-970.
31. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. I, s. 124-125; krş. Aristoteles, *Metafizik*, 991a 9-17.
32. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. I, s. 293-294, c. II, s. 1005; İbn Rüşd, *Telhis*, s. 53.

filozoflardan hem çok sayıda unsuru kabul edenler, hem de tek bir unsur kabul edenler, ilkelerin duyulur şeyleri var kılan bireysel şeyler olduğunu düşünmüşler ve nesnelerin cinslerini ve makul tümellerini tümel unsurlar olarak kabul etmemişlerdir. Ancak tümelleri ilke olarak kabul edenler açısından bakıldığında; şayet her şey tanımlarıyla biliniyor ve cinslerin de tanımların ilkeleri olduğu biliniyorsa, bu durumda cinsler tanımlanan şeylerin ilkeleri olur. Şayet varlıkların mahiyet bakımından kendilerini niteleyen suretleriyle bilindiği ve cinslerin de bu suretlerin ilkeleri olduğu kabul edilirse, ilk olarak bundan varlıkların cinsleriyle bilindiği ortaya çıkar. Varlıkların kendisiyle bilindiği şeyin ilke olduğu fikrinden yola çıkılırsa, cinslerin ilke olduğu fakat varlığın ilkeleri değil, bilginin ilkeleri olduğu ortaya çıkar. Kimi filozoflar varlığın unsurlarının bir, varlık, büyük ve küçük gibi cinsler olduğunu düşünmekte, bu durumda da bu cinsler ilke olmaktadır. Ancak İbn Rüşd'e göre ilkenin bireysel bir şey olduğu şeklindeki görüşle, ilkenin bu şekilde tümel bir şey olduğu şeklindeki birbiriyle çelişen iki görüşün arasını birleştirmek mümkün değildir. Zira ilkeler tözdür ve tözün tek bir doğası vardır. Birisi düşünülür ve diğeri duyulur olduğundan dolayı tümel ve somut şey ise iki ayrı doğadır.[33]

Cinsin ancak bireye bağlı olarak töz olduğu düşünülebilir. Bu anlamda İbn Rüşd tözleri ilk ve ikinci tözler olmak üzere iki gruba ayırır ve cinsi ancak ikinci tözlerden kabul edilir. Bir özneye yüklenmeyen ve bir öznede de olmayan bireysel tözler ilk tözler olarak adlandırılır. Sözgelimi somut tekil bir at ve Ahmet, Mehmet gibi tekil bir insan bireysel ve ilk töz olarak kabul edilir. İkinci olarak nitelenen tözler ise, parçanın bütünde var oluşuna benzer bir şekilde içlerinde bireylerin var olduğu türler ve bu türlerin cinsleridir. Bu çerçevede somut bireysel bir töz olarak sözgelimi Ahmet'in türü olan insan ve cinsi olan hayvan (canlı) ikinci tözler olarak kabul edilir.[34]

Töz Çeşitleri

İbn Rüşd üç tür tözden bahsedilebileceğini ifade eder. 1. Oluş ve bozuluşa uğramayan ezelî ve ebedî somut (duyulur) töz: gök küreleri. 2. Oluş ve bozuluşa uğrayan somut töz: bu bitki ve hayvanda olduğu gibi bütünün kendisiyle var olduğu töz. 3. Hareketsiz olan, ayrık (mufarık) ve duyulur olmayan töz.[35] İlk iki duyulur töz hareket içermeleri anlamında çoğunlukla doğa biliminin konusu iken, hareketsiz olan üçüncü töz metafiziğin konusudur. Duyulur tözle-

33. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. I, s. 220-224.
34. İbn Rüşd, *Makûlât*, s. 17-18.
35. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1420.

rin tümü değişmeye tabidir. Bu duyulur tözlerden bir kısmı ezelî olmaları bakımından sadece mekân bakımından bir değişmeye uğrar. Bu tözlerden bir kısmı da oluş ve yok oluş sürecine tabi olmaları bakımından niteliksel ve büyüklük olarak ya da tözsel değişime tabidir.[36]

Somut-Duyulur Tözler

Cisim

İbn Rüşd'e göre oluş ve bozuluşa uğrayan duyulur tözler göz önüne alındığında üç kısım tözden bahsedilmesi gerekir. Bu anlamda İbn Rüşd'e göre ilk olarak kendi kendisine var olan ve diğer kategorilerin öznesi, dayanağı olan şeye töz adı verilir. Bu şey madde ve suretten birleşik bir nesne yani cisimdir. Diğer bir anlamda bu tözün maddesine de töz adı verilmektedir. Bir şeyin maddesi derken, bilfiil belirli olan herhangi bir şey değil, bilkuvve olan bir şey kastedilmektedir. Diğer bir töz çeşidi ise tanımın delalet ettiği surettir ve suretle de bir nesneyi bilfiil var kılan şey kast edilmektedir. Suret olarak töz varlık bakımından değil, tanım bakımından maddeden ayrılır. Çünkü bu suretin maddeden ayrı olarak var olması mümkün değildir. Yalnızca madde ve suretten birleşik duyulur tözler için oluş ve yok oluş söz konusudur ve mutlak olarak bunlar tanım ve varlık bakımından bağımsız tözler olarak var olabilir.[37]

İbn Rüşd'e göre doğa biliminde açıklandığı şekliyle; duyulur varlıkların tümü madde ve suretten birleşik olarak var olmaktadır. Ancak madde ve surete ilişkin doğa bilimindeki bu inceleme, onların değişken varlığın ilkeleri, kısaca değişimin ilkeleri olmaları yönündendir. Metafizikte bu konuların yani madde ve suretin incelenmesi ise, töz olması bakımından tözün ilkeleri olmaları yönündendir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre somut bireylerin kendilerini oluşturan ve kendilerinden önce gelen parçaları bulunmaktadır. Bu durum sadece tözler için söz konusudur. Çünkü bireysel ilineklerin tanımlarında ancak bu ilineklerin kendisiyle var olduğu töz bulunur ve töz bu ilineklerin dışındadır. Yani töz bu ilineklerin bir parçası değildir. Töz ve ilineğin tanımda bir araya gelmesi, madde ve suretin bir araya gelmesi gibi değildir.[38]

İbn Rüşd'e göre somut tözün parçaları duyulur madde ve duyulur suretten daha fazla bir şey değildir. Zira tüm şeylerin tanımları vardır ve ister tözler isterse ilinekler olsun tanımlar da, maddelerin ve suretlerin benzeri olan cins

36. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1429-1430.
37. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 1028-1029.
38. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 37-39.

ve ayrımlardan oluşmaktadır. Madde daha sonra bilfiil olacak ve tanım halini alacak olan kuvve halindeki şeydir. Suret ise bilfiildir ve mahiyettir. Duyulur şahıs da bu ikisinden yani madde ve suretten meydana gelir. Madde antik filozofların tümü tarafından kabul edilmiştir. Dört değişim türünün tümünün; yani oluş-bozuluş, büyüme-eksilme, yer değiştirme ve dönüşümün üzerinde gerçekleştiği bir öznesi vardır. İlinek olmasından dolayı değişimin bir özneye ihtiyaç duyduğu açıktır. Değişken olmayanda değişme bulunmaz. Tözünde değişme bulunan nesnelerde zorunlu olarak diğer değişmelerin de bulunması gerekir. Yani oluş ve bozuluşa uğrayan nesnelerde diğer değişme türleri de görülür. Fakat diğer değişim türlerine sahip nesnelerde tözsel değişimin bulunması gerekmez. Gök cisimlerinin mekânda hareketi buna örnektir. Gök cisimleri kendi yörüngelerinde hareket etmektedir, fakat İbn Rüşd'e göre gök cisimlerinde tözsel değişim bulunmaz yani, gök cisimleri oluş ve bozuluşa tabi değildir. Mahiyetinde ihtilaf edilmiş olsa da çoğunlukla madde yani ilk madde töz olarak kabul edilmiştir.[39]

İbn Rüşd'e göre duyulur tözler madde, suret ve bu ikisinin birleşimi olan şey olmak üzere üç tanedir. Ancak duyulur tözler madde ve suretten birleşik olduklarına göre töz ismi bunlardan hangisine maddeye mi, surete mi yoksa bunların toplamından oluşan şeye mi delalet etmektedir. Töz ismi daha yaygın olarak madde ve suretten birleşik olan nesne için kullanılmaktadır. Her ne kadar bazen suret bazen de birleşik nesne için töz adı kullanılsa da, bu öne alma ve sona bırakma yoluyla yapılan bir söyleyiştir. Çünkü birleşik şeyin varlığı suretle birleşik olması bakımındandır ve suret töz ismini almaya daha layıktır. Töz isminin her ikisi için de kullanılması karşılaştırıldığında; töz isminin birleşiğe delaleti surete delaletinden zaman bakımından önce, varlık bakımından ise sonradır. Surete delaleti ise bileşiğe delaletine kıyasla zaman bakımından sonra, varlık bakımından öncedir. Zira bireysel tözleri bu şekilde ayrımlarına ayırmak halkın işi değildir. Zira halk sadece bileşiği tanıdığı için töz ismini ona verir. Böylece ismin bileşiğe delaleti surete delaletinden zaman bakımından önce olmuş olur. Suret varlık bakımından birleşikten önce olsa da, birleşikten sonra tanınır.[40]

İbn Rüşd'e göre oluş yokluktan varlığa çıkış olarak değil, kuvve halden fiil hale doğru gerçekleşen bir değişimdir. Bu anlamda da varlık diğer kısımlarının yanında kuvve ve fiil kısımlarına da ayrılmaktadır. Değişim bilkuvve varlıktan bilfiil varlığa doğru gerçekleşmektedir. Somut bir töz olma yolundaki değişim, bilkuvve bir tözlükten bilfiil bir töz olmaya doğru gerçekleşmektedir. Aynı şekilde ancak bilkuvve olarak yok olma özelliğinde olan bir şey, yok oluş yönün-

39. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 55-56.
40. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 57-58; bkz. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 1053-1055.

de bir değişime uğrar. Özetle tözdeki veya diğer kategorilerdeki her bir oluş, ancak bu cinsteki veya kategori türündeki bilkuvve bir şeyden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla meydana gelme yokluktan değil, bilkuvve bir var oluştan bilfiil bir var oluşa doğru gerçekleşen bir şeydir. Şayet oluş varsa, bu ya yokluktan ya da varlıktan kaynaklanır. Oluş yokluktan çıkıyorsa, yokluğun doğasında varlığa dönüşme özelliği yoktur. Eğer oluş varlıktan kaynaklanıyorsa var olmadan önce varlık vardır ki, bu durumda oluş var olmayan bir şey olmaktadır. Dolayısıyla bilkuvve varlık olan maddeden meydana geldiği için oluşun ilineksel olarak var olmayandan meydana geldiği ifade edilerek problem çözülmeye çalışılır.[41]

Madde isminin çeşitli kullanım şekilleri vardır. İlki; suret-şekil almamış olan ilk maddedir. İkincisi; birleşik cisimlerin maddesi olan dört unsurun durumunda olduğu gibi surete sahip olan maddedir. Maddenin bu çeşidi de iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki başka bir suret kendisine iliştiğinde kendi sureti bütünüyle bozuluşa uğramayıp, sureti ara tarzda varlığını sürdüren maddedir. İkincisi ise, parçaları birbirine benzeyen bazı cisimlerdeki nefsi kabul etme yeteneğindeki gibi, maddeye ikinci bir suret iliştiğinde, ilk suretinin varlığı da devam eden maddedir.[42]

Madde bir tözdür ve o suretin öznesi, dayanağıdır. Bir zıttan diğerine doğru gerçekleşen değişmelerin tümünde tıpkı mekân bakımından gerçekleşen değişmede de olduğu gibi sabit bir dayanak vardır ki, burada o şey maddedir. Değişmeler tözsel, niteliksel, niceliksel ve yer bakımından olmak üzere dört çeşittir. Diğer değişmelerden farklı olarak tözsel değişmede özne bilkuvve olarak var olurken, diğer değişmelerde bilfiil olarak bulunur. Tözsel değişimde öznenin varlığı, bilfiil varlıkla yokluk arasında ara bir konumdadır. Yani bir yönüyle varlığa, bir yönüyle de yokluğa benzer. Özne sureti kabul ettiği zaman bilfiil bir şey gibiyken, suretten ayrı olduğunda yokluğa benzemektedir.[43] Madde bizatihi duyulur bir şey değil, ancak kendi dışındaki bir şeyle yani, suretle duyulur olur. Madde, bizatihi duyulur olması bakımından değil, kendi dışındaki bir şeyle duyulur olması bakımından bir varlığa sahiptir. Zira o ancak kendisiyle görülür ve duyulur olduğu şeyden dolayı vardır.[44]

İbn Rüşd'e göre duyulur tözler göz önüne alındığında, maddenin yanında, maddenin kendisine doğru değiştiği doğa yani suret de bir töz olarak görülmektedir. Suret nesnenin kendisiyle bilfiil olarak var olduğu şeydir. Suret, bir evin sureti konumunda olduğu durumlarda maddeden ayrı olamaz, ev yapma sanatının kendisi bunun dışındadır. Çünkü sanatsal ürünün sureti zihin dışın-

41. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1439-1442.
42. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 27.
43. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 1030-1032, c. III. s. 1437-1438.
44. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1475.

da var olma özelliğindeki maddeye sahip olmaksızın zihinde var olur. Sanatsal suretler için oluş ve yok oluş söz konusu değildir. Suretlerde doğal suretlerin durumunun dışında -ki bu da şüphelidir- maddeden ayrı bir suretin var olması mümkün değildir. Sanatsal suretlerde ise bu şüpheye de yer yoktur. Çünkü evin sureti ya tuğlada ya da ustanın zihninde bulunur.[45]

Suretin çeşitli kullanımları vardır. 1. İnorganik olan basit cisimlerin suretleri. 2. Organik cisimlerin suretleri ki, bunlar nefislerdir. 3. Göksel cisimlerin suretleri.[46] Ne suret, ne de madde oluş ve bozuluşa uğrayan şeyler değildir. Suret ve madde olmaları bakımından suretler ve maddeler ancak ilineksel olarak oluş ve bozuluşa uğrayabilir. Suret ve maddenin oluşan ve bozulan yani değişken olmaları, onların suret ve madde olmalarından dolayı değil, bizzat oluş ve bozuluşa uğrayan madde ve suretten birleşik somut nesnenin parçaları olmalarında kaynaklanmaktadır. Meydana gelen şey bu ikisinin toplamı olan duyulur varlıktır. Çünkü değişen her şey, bir şeyden bir şeye doğru ve bir şeyden dolayı değişir. Değişmenin gerçekleştiricisi olan şey, hareket ettiricidir. Değişme boyunca hareket eden şey madde ve değişim hareketinin kendisine doğru olduğu şey de surettir. Şayet suret oluşan bir şey olmuş olsaydı, madde ve suretten birleşik olması gerekirdi. Çünkü değişim, bir şeyden bir şeye doğru ve bir şey tarafından gerçekleştirilen bir durumdur. Şayet suret bir surete sahip olsaydı, oluşan bir şey olması bakımından suretin suretinin de bir surete sahip olması gerekirdi ve bu durum sonsuza kadar giderdi. Maddede de durum aynıdır ve şayet o da meydana gelen bir şey olmuş olsaydı, birleşik bir şey olması gerekirdi ve her maddenin bir maddesi olması gerekeceğinden bu durum sonsuza kadar giderdi.[47]

İbn Rüşd'e göre meydana gelen şey madde ve suretin kendisi değil, bu madde ve suretin birleşiminden oluşan somut bireysel nesnedir. Bilfiil meydana gelen şeyler, ancak somut bireysel nesnelerdir. Failin yaptığı mutlak madde ve mutlak suret değildir. O bir maddeyi değiştirerek, ondan suretlenmiş bir nesneyi meydana getirir. Meydana gelen şey ya bir sanatla, ya doğayla ya da bir güç vasıtasıyla meydana gelir. Bu meydana gelişler ancak, bir failin madde adı verilen bir şeyde suret adı verilen fiilinden ortaya çıkar. Meydana gelen her şeyin bir maddesi ve bir sureti vardır. Ancak İbn Rüşd'e göre meydana gelen her somut şeyin bilfiil olarak değil, ancak tanımsal olarak madde ve suret adı verilen bu iki parçaya ayrılması gerekmektedir. Yoksa bu ikisinin birbirinden ayrı olarak var olması düşünülemez.[48]

---

45. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1477-1479; İbn Rüşd, *Telhis,* s. 53-54.
46. İbn Rüşd, *Telhis* s. 28.
47. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1454; İbn Rüşd, *Telhis,* s. 44-45.
48. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 858-864; İbn Rüşd, *Telhis*, s. 45.

Gök Cisimleri

İbn Rüşd'e göre somut töz çeşitlerinden birisi de oluş ve yok oluşa uğramayan ezelî tözdür ki, bu nitelikteki tözler, gök cisimleridir ve bunların unsuru esîr adı verilen beşinci bir cisimdir.[49] İbn Rüşd'e göre göksel cisim, geçici varlıklarda olduğu tarzda madde ve suretten birleşik olarak var olmaz. Zira göksel cismin maddesi, diğer cisimlerin maddesinde olduğu tarzda herhangi bir kuvve haline (potansiyelliğe) sahip değildir. Yine onu hareket ettiren bir suret olarak göksel cismin sureti de gelip geçici olan dört unsurun suretleri ile aynı cinsten değildir. Bu durumda geriye yalnızca bir olasılık kalmaktadır ki, bu da göksel suretin doğasının nefsin doğası cinsinden olmasıdır. Göksel cisim için yalnızca yer değiştirme hareketinin varlığından söz edilebilir ve bu hareketin gerçekleşmesi de nefisten dolayıdır. Buna göre de göksel cismin hareketinin ilkesi nefistir.[50]

Ezelî ve ebedî tözler olarak gök cisimlerinin maddi nedenleri yoktur. Ebedî tözlerde kuvve halinde bulunan bir madde yoktur, çünkü onlarda oluş ve yok oluş hareketi bulunmaz. Onların maddeleri bilfiil var olan cisimdir. Bundan dolayı ona madde isminden daha çok, özne ismi verilmesi daha uygundur. Göksel tözlerin maddesi yoktur yani onların cisimleri madde ve suretten birleşik değildir, onlar ancak cisim ve akli nefissel bir suretten birleşiktir. Bilkuvve maddesi olmayan bu cisimlerde doğal olarak meydana gelen ilineksel durumlar, bu nitelikteki bir maddeye ihtiyaç duymaz. Sadece özne konumunda olan bilfiil bir unsura ihtiyaç duyar.[51]

İbn Rüşd'e göre gök cisimleri canlıdır, bir nefse sahiptir. Gök cisminin sürekli bir harekete sahip olmasından bu durum açıkça anlaşılır. Hareket nefsin bir fiilidir. Onları yönetmesi ve doğal bir öncelikle onlardan önce gelmesinden dolayı nefis sahibi şeylerden daha üstün olan gök cisminin nefis sahibi olmaması imkânsızdır. Yine gök cismi ezelîdir ve ezelî olan ezelî olmayandan üstündür. Üstelik gök cismi bu diğerlerini tasavvur etmektedir. Aksi takdirde burada bulunan varlıkların bu kayraya kavuşmaları mümkün olmazdı. Gök cismi nefis sahibi olduğuna göre, o ya duyu, ya tahayyül, ya da akılsal tasavvur yönünden hareket eder. Gök cisimlerinin ezeli olmaları sebebiyle canlılarda güvenlik amacıyla bulunan duyu ve tahayyüllerinin bulunmadığını düşünen İbn Rüşd'e göre, bu cisimlerin hareketi akılsal tasavvurdan ortaya çıkan arzudan meydana gelmek-

---

49. İbn Rüşd, *Risâletü's-Sema ve'l-Âlem*, tah. Cerar Cihâmî, Darü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1994, s. 26-30; daha geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, *Telhisu's-Sema ve'l-Âlem*, tah. Cemaleddin el Alevi, Külliyetü'l-Âdâbi Fas, Fas 1984, s. 77-84.
50. İbn Rüşd, *Averroes De Substantia Orbis: Critical Edition Of The Hebrew Text With English Translation And Commentary*. Arthur Hyman, The Medieval Academy Of America, Cambridge-Massachusetts-Jerusalem 1986, s. 74-77.
51. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 1076-1080.

tedir. Fakat üstün olanın yetkinliğinin daha aşağı bir şeyden meydana gelmesi imkansız olduğu için gök cisminin hareketini sağlayan bu düşünülen şey ay altı âlemdeki cisim olarak kabul edilemez. Aynı şekilde, gök cisminin hareket sebebinin kendisinden daha üstün başka bir gök cismini düşünmek olarak kabul edilmesi de mümkün değildir. Zira bu durumda aynı şey bu diğer gök cismi için de gerekli olur ve onun da başka bir gök cismini düşünerek hareket etmesi gerekir, böyle olunca da gök cisimlerinin sayısının sonsuza kadar gitmesi gerekirdi. Dolayısıyla İbn Rüşd gök cisminin hareketinin ay altı âlemdeki varlıkları ya da diğer gök cisimlerini düşünmekten ve arzu duymaktan kaynaklanması düşüncesini dışlar. Ona göre gök cismi kendisinden daha üstün bir arzu edilen sebebiyle hareket etmektedir ki, bu varlığı salt iyi olan şeydir. İbn Rüşd'e göre bu hareket ettirici ilkeler ancak akıl olmaları bakımından var olmaktadır ve tıpkı aşık olunan şeyin suretinin aşığı hareket ettirmesi gibi, ardından arzunun geldiği akli bir tasavvur yönünden gök cisimlerini hareket ettirmektedir. Akli ilkelerini tasavvur edici olduklarından dolayı, gök cisimleri zorunlu olarak akıl sahibidir. [52]

İbn Rüşd'e göre gök cisimlerinin hareketi iki hareket ettiriciden kaynaklanmaktadır. Bunlardan birisi sonlu bir hareket veren hareket ettiricidir ki, bu gök cisminin içinde bulunan nefistir. Diğer hareket ettirici ise, verdiği hareket sonsuz olan ve maddede bulunmayan bir güçtür. Kendisinde bulunan sonlu bir güçten dolayı hareket etmesi yönüyle gök cisimleri bir zaman içerisinde hareket eder. Çünkü sonluluğun anlamı, gücün hareket eden nesneyle belirli bir bağıntısının olmasıdır ve bu güç tıpkı öznesi bakımından ezelî olduğu gibi, kendi tözü bakımından da ezelîdir. Yani bu gök cisimlerinin hiçbirinin tözünde bir kuvve halde bulunuşluk, bir imkân hali bulunmaz. Onların tözlerindeki imkân hali, sadece hareketi kabul etmek için ve harekete geçirilmeleri içindir.[53]

Gök cisimleri için oluş-bozuluş, büyüme-eksilme ve dönüşme söz konusu olamaz. Bu anlamda onlar oluşan ve bozulan cisimlere özgü değişimlerden uzaktır. Bozulan cisimler ya basit ya da birleşiktir. Birleşik cismin bozuluşu kendisini oluşturan şeylere ayrışmasıyla, meydana gelişi de bu şeylerin birleşmesi yoluyladır. Toprak, hava, su ve ateş gibi basit cisimlerin bozuluşu zıddına doğru değişimiyle ve meydana gelişi de zıddından dolayıdır. Bu basit cismin ise zıddı yoktur ve şayet zıddı olmuş olsaydı, burada onun hareketine zıt bir hareketin var olması gerekirdi. Zıtlık cisimlerde doğrusal hareket eden şeyler olmaları bakımından bulunur. Dolayısıyla bu cisimlerin zıddı yoktur, bunlar oluş ve bozuluşa uğramaz, bunlar için büyüme ve eksilme ve dönüşüm söz konusu olamaz.[54]

---

52. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 113-114, 122-123.
53. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1629-1630.
54. İbn Rüşd, *RSVA*, s. 31-33; daha geniş bilgi için bkz. *TSVA*, s. 85-94; bkz. İbn Rüşd, *De Substantia Orbis*, s. 42-43, 67; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 239.

İbn Rüşd'e göre gök cisimleri unsurların varlık nedenidir. Dört unsurun sureti dairesel gök cisimlerinin suretlerinin varlığından dolayı zorunluluk yönüyle var olur. Aynı şekilde bu suretlerin maddede var oluşu da zorunluluk yönündendir. Yani dairesel cisimler var olduğu için bu suretler zorunlu olarak var olur ve dairesel cisimler bir öznede var olduğu için bu suretler de zorunlu olarak maddede var olur. Bitki ve hayvan suretleri ile insan sureti gibi unsurların karışımından sonra ortaya çıkan suretin nefisteki varlığı ise, ancak düşünen nefisten dolayıdır. Düşünen nefsin varlığı tıpkı ayrık ilkelerin gök cisimlerindeki durumuna benzer tarzda üstünlük yönündendir. Bu nedenle derece bakımından gök cisimlerine en yakın varlık olarak insan görülmekte ve insan ezelî varlıkla oluş ve bozuluşa uğrayan varlık arasında ara bir konumda gibi kabul edilmektedir. Varlıkların tümünün varlığı ilk olan Tanrının varlığından kaynaklanır ve onların tümünün yetkinliği de Tanrının yetkinliğine nispet edilir.[55]

İbn Rüşd'e göre gök cisimlerinin yeryüzündeki varlıklar üzerinde kayrası (inayet) söz konusudur. Yeryüzünde var olan şeylerin var olması ve korunması için gök cisimlerinin hareketlerindeki uygunluğa bakıldığında bu durum açıkça görülebilir. En açık şekilde bu öncelikli olarak güneşin, sonra da ayın durumunda gözlenebilir. Örneğin güneş cisimsel olarak olduğundan daha büyük olsa veya yeryüzüne daha yakın bir konumda yer alsaydı, tüm bitki ve canlı türleri aşırı sıcaktan yok olurdu. Birçoğunun farkına varılamamış olsa da, İbn Rüşd diğer gezegenlerin de yeryüzündeki canlıların varlıklarını sürdürmeleri için kayrasının bulunduğu düşüncesindedir.[56]

Soyut-Ayrık (Mufarık) Tözler; Ayrık Akıllar ve Tanrı

İbn Rüşd soyut-duyulur tözlerin yanında ezelî ve ebedî olan hareketsiz soyut tözün var olduğunu düşünür. Şayet varlıkların tümünün nedenleri tözler olarak kabul edilip, sadece oluş ve yok oluşa tabi tözlerin varlığı kabul edilirse, zorunlu olarak varlıkların tümünün oluş ve yok oluşa tabi varlıklar olması gerekecektir. Zira olan ve yok olan nedenlere sahip şeylerin tümü, oluş ve yok oluşa tabi varlıklardır.[57] Bu nedenle burada oluş ve bozuluşa uğramayan ezelî ve ebedî soyut tözlerin var olması gereklidir. Bu çerçevede İbn Rüşd'e göre bu soyut tözler; gök cisimlerini hareket ettiren hareket ettiricilerden, ilk hareket

55. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 142-144.
56. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 145-147; bkz. İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Kevni ve'l-Fesâd*, tah. Refik el Acem-Cerar Cihâmî, Darü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1994, s. 118-124; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 188-193.
57. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1559.

ettirici olan Tanrıya kadar uzanan hiyerarşik yapı içerisinde ayrık akıllar ve Tanrı olarak ortaya çıkmaktadır.

İbn Rüşd ezelî bir hareketin var olduğunu ve doğa biliminde de açıklandığı üzere dairesel yer değiştirme hareketinden başka ezelî bir hareketin var olamayacağını ifade eder. Buradan yola çıkarak da ezelî yer değiştirme hareketinin varlığının gerekli olduğunu düşünür. Gök cisimlerinin hareketi dışında bu nitelikte bir şey duyusal olarak ortaya çıkmaz. Bu gök cisimlerinin hareketi zorunlu olarak ezelî harekettir ve onun hareket ettiricisi ezelî hareket ettiricidir. Ezelî bir hareket var olduğuna ve her hareketin bir hareket ettiricisi olduğuna göre, bu ezelî hareketin de kendisine asla bir kuvve ilişmeyen ve salt fiil halde bulunan bir hareket ettiricisi vardır. Bu hareket ettirici hiçbir zaman bilkuvve bir hareket ettirici değildir. Şayet bu nitelikte bir hareket ettirici yoksa ezelî bir hareketin de olması mümkün değildir. Bu töz bilfiil hareket ettirmedikçe hareket olmayacaktır. Üstelik o bilfiil hareketi gerçekleştirmiş olsa bile, eğer tözü kuvve ise bu hareket ezelî ve ebedî bir hareket olmayacaktır. Çünkü bilkuvve töz olanın mutlak anlamda var olmaması mümkün olabilir, yani herhangi bir zamanda yok oluş sürecine girebilir. Buna göre tözüne kuvve ilişen şeylerin tümü oluş ve yok oluşa tabi şeylerdir. Şayet hareket ettirici mekânsal hareketi gerçekleştiren bilkuvve bir hareket ettirici ise, bu hareket ettiricinin var olmaması da mümkün olabilir. Bundan dolayı bu hareket ettiricinin ne tözde, ne mekânda bulunan kuvve çeşidini ne de diğer kuvve çeşitlerinden birini asla barındırmaması ve bu tözün daima fiil halde bulunması gerekmektedir.[58]

İbn Rüşd'e göre kendisinde kuvve bulunan nesnede kuvvenin bulunmasının sebebi maddedir. Bu nedenle bu tözlerin aynı zamanda maddeden uzak olması gerekir. Bu tözlerin kendilerine kuvve ilişmeyen bir hareket ettirici olması için, ezelî olmaları gerektiğinden dolayı maddeli olmamaları gerekir. Bu nedenle tüm ezelî şeyler salt fiil haldedir ve salt fiil halde olan her şeyde de bir kuvve bulunmaz. Bu hareket ettiricinin maddeli olmaması, hareket ettirmesinin zaman bakımından sonsuza kadar sürmesinden de ortaya çıkmaktadır.[59] İbn Rüşd'e göre bu hareket ettirici ilkeler ancak akıl olmaları bakımından var olmaktadır ve tıpkı aşık olunan şeyin suretinin aşığı hareket ettirmesi gibi, ardından arzunun geldiği akli bir tasavvur yönünden bu ilkeler gök cisimlerini hareket ettirmektedir. İbn Rüşd'e göre gök cisimlerinin hareket ettirici ilkeleri birden fazladır. Bu ilkelerin her biri akıldır, kendi zatını idrak edicidir, tözdür, diridir ve birdir.[60]

---

58. İbn Rüşd, *Tefsir,* c. III, s. 1560-1568; İbn Rüşd, *Telhis*, s. 110-112; bkz. İbn Rüşd, *Kitâbü's-Simâi't-Tabîî,* tah. Josep Puig, Madrid 1983, s. 129-136.
59. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1568; İbn Rüşd, *Telhis*, s. 112.
60. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 113-116, 122-123.

Bu hareket ettiriciler sadece hareket ettirici değildir, aynı zamanda gök cisimlerine mahiyetlerini oluşturan suretleri de vermektedir. Bu hareket ettirici kaldırıldığında da dairesel gök cisimlerinin sureti var olamaz. Bundan dolayı onlara suretlerini vermesi bakımından hareket ettiriciler gök cisimlerinin failidir. Zira fail, fiili sürekli de olsa kesintili de olsa (ki sürekli olması daha uygundur) bir şeye tözünü verendir. Gök cisimlerinin suretleri bu hareket ettiricilerin akletmesinden başka bir şey olmadığı için, başka bir yönden de bu hareket ettiriciler gök cisimlerinin suretidir. Gök cisimlerinin hareketleri onlara karşı duydukları arzudan kaynaklandığı için, bu hareket ettiriciler aynı zamanda bu gök cisimlerinin gayesi de olmuş olur. Dolayısıyla hareket ettirici olan bu ayrık tözler, duyulur tözlerin hem fail, hem suret, hem de gaye nedeni konumundadır. Duyulur varlığın onlardan ortaya çıktığı bu ilkeler, duyulur varlıktan dolayı var olmaz, tersine duyular varlıklar bu ilkelerden dolayı vardır.[61]

İbn Rüşd'e göre âlemin birden çok ilkesi vardır. Ancak bunların varlık dereceleri aynı değildir, bazısı bazısının nedenlisidir ve hepsi bir ilkede son bulur. Diğer ilkeler ancak bu ilkeden faydalanması sebebiyle ilke olduğundan dolayı, bu ilke diğer ilkelerin tümünden ve onların dışındakilerden önce gelir ve bunlar arasında ilktir. Kısaca bu ilkelerin bazısı bazısının ilkesi ve ilk ilke de bunların hepsinin ilkesidir. Hareket ettirici konumunda olan bu ayrık ilkelerin tek bir ilkeye yükselmesi zorunludur. Âlem tek bir ilke ile bir olmuştur, eğer böyle olmasaydı onun birliği ilineksel olurdu ya da bu birliğin var olmaması gerekirdi. İbn Rüşd'e göre bu ilkelerden her biri tıpkı insan aklının zatını düşünmesi gibi kendi zatını düşünür (akleder). Bu ilkelerden bazısı suret, fail ve gaye yönlerinden diğerlerinin ilkesidir. Daha üstün olanın daha düşük olan sebebiyle var olması mümkün olmadığından neden nedenli şeyden dolayı var değildir. Dolayısıyla bu ilkelerden neden olanın neden olduğu şeyi düşünmesi mümkün değildir. Aksi takdirde nedenin nedenli şeye dönüşmesi ve daha üstün olanın daha düşük olanla yetkinleşmesi mümkün olur ki, bu imkânsızdır. Bu ayrık ilkelerden her biri kendilerinde düşünen ve düşünülürün aynı olması anlamında bir ise de, bu konuda onlar birbirlerinden farklı üstünlüklere sahiptir ve birliği en çok hak eden ilk basit, sonra da sırasıyla onu takip edenlerdir. Kısaca zatını düşünmede daha çok ilkeye ihtiyaç duyan şey basitliği daha az olandır ve onda bir tür çokluk bulunur. Aksine zatını düşünmede daha az ilkeye ihtiyaç duyan ise basitliği daha çok olandır. Hatta ilk basit zatını düşünmede dışarıdan hiçbir şeye asla ihtiyaç duymaz.[62]

İlkeler kendilerinden sudur eden şeyleri bilirler. Zira âlim olması bakımından âlimden ortaya çıkan şeyin zorunlu olarak bilinir olması gerekir. Aksi tak-

---

61. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 123-124; krş. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1595.
62. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 124-129.

dirde bu şeylerin ortaya çıkışı, doğal şeylerin birbirlerinden ortaya çıkmaları gibi olur. İbn Rüşd'ün belirttiği üzere, bu ilk düşünce Tanrının nesneleri bildiğini kabul edenlerin görüşüdür. İkinci düşünce ise onun kendi dışındaki şeyleri bilmediğini kabul edenlerin düşüncesidir. Bu kimseler ilmin eşadlı bir isim olduğunun farkına varmamış ve onun tek bir manaya geldiğini düşünmüşlerdir. İbn Rüşd'e göre Aristoteles ve onun takipçileri Faal aklın kendi altlarında bulunan âlemde yani ay altı âlemindeki şeyleri bildiğini kabul etmişlerdir. Gök cisimlerinin akıllarında da durum bu şekildedir. Çünkü bu durumun faal akıl için uygun olmasıyla, onun üstünde yer alan ilkeler için uygun olması arasında fark yoktur.[63]

İbn Rüşd'e göre bu ilkelerin töz olduğu konusunda şüphe yoktur. Çünkü tözlerin ilkeleri zorunlu olarak tözdür. Töz ismi maddede olmayan bu ilkeler için kullanıldığına göre, bu ilkeler arasında töz ismine en çok layık olan ilk ilkedir. Çünkü onun tözü diğer ilkelerin tözünün nedenidir. Yine bu ilkeler canlı, zevk duyucu ve zatlarıyla mutludur. İlk ilke onun hayatından daha tam bir hayat olmayacak bir biçimde canlıdır ve onun zevkinden daha büyük bir zevk de yoktur. Çünkü o yalnızca zatı sebebiyle mutludur, onun dışındakiler ise mutluluk ve sevinci ancak onun sayesinde elde ederler. Her çoklukta zorunlu olarak birin bulunması gereklidir. Yine aynı şekilde bu tözlerde onların çok ve sayılır olmasının sebebi olan ilk birin bulunması da gerekmektedir. Buradan da ortaya çıkacağı gibi, çok olmaları ve tür içinde farklı üstünlük derecelerinde bulunmaları bakımından bu ilkelerden birinin doğal olarak diğerlerinden önce olması gerekir. Bu ayrık ilkelerin her birinde var olan çokluk, onların zatlarında çokluğu akletmeleri bakımından var olur. Burada var olan bir ise, zatını akletmesi bakımından zorunlu olarak bölünür değildir. Bu ilk bir yalnızca basit bir şeyi akleder, o da kendi zatıdır. Onun zatında ve zatının dışında bulunmayan herhangi bir çokluğu akletmesi mümkün değildir. O tözünde basit ve birdir, onun dışındakiler onun sayesinde bir olur. Bu soyut ilkelerin her birinde birliğin anlamı makullerinin bir olması demektir ki, bu onların her birinin kendisiyle tözleştikleri çok sayıda makulün tek bir makule yükselmesiyle olur. Bu durumda birliğin anlamının gerçek anlamda ve ilk olarak ilk ilkede (evvel), daha sonra derece bakımından ondan sonra gelenlerde bulunması gerekir. Diğer tözler birliklerini, bu tözde var olan birden alırlar.[64]

İbn Rüşd'e göre ilk töz olan Yüce Allah diğer tüm tözlerin ilk ilkesidir. Bu bakımdan ilk töz olan Tanrı varlık, üstünlük ve nedensellik bakımından diğer tüm varlıklardan önce gelmektedir.[65] Filozoflar tözü "bizatihi var olan şey" olarak tanımlayıp, ilk nedenin de bizatihi var olan şeylerin tümünün nedeni oldu-

63. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 132-133.
64. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 133-135.
65. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. I, s. 340.

ğunu görünce, bu ilk nedenin töz, varlık, bilgili ve diri isimlerine ve varlıklara onun vermiş olduğu tüm anlamlara ve özellikle bunlardan yetkinlik niteliklerine daha layık olduğunu düşünmüşlerdir.[66] İbn Rüşd'e göre ilk hareket ettirici ezelîdir, tözdür, kendisine madde karışmayan salt fiildir. O kendisi hareket ettirilmeyen, başkalarına hareket veren hareket ettiricidir. Onun hareket ettirmesi, arzu duyulan ve haz veren şeyin hareket ettirmesi gibidir. Yine o bir şeyden, bir şey tarafına doğru olan her hareket ettirmenin ilkesidir.[67]

Ezelî ve ebedî bir töz olan ilk hareket ettirici, ne cismin bir parçası olarak cisimde bulunan bir kuvvedir ne de bir cisimdir. Her cisim parçaları olan ve bölünebilen bir şey olduğuna, bu hareket ettiricinin de parçaları olmadığına ve özsel ve ilineksel olarak bölünemediğine göre, onun bir cisim olması söz konusu olamaz. Yine sonsuz bir zaman süresince hareket ettiğinden dolayı onun sonsuz bir güce sahip olması gerekir. Her cisim sonlu olduğundan ve sonlu şey sonsuz bir güce sahip olamadığından dolayı, sonsuz bir gücü olanın cisimsiz olması gerekmektedir. Bu bağlamda da ilk hareket ettirici sonsuz bir güce sahiptir ve o ne cisimdir ne de cisimde bulunan bir güçtür.[68]

İbn Rüşd'e göre ilk ilkeden başlayarak duyulur varlığın en düşük mertebesi olan ilk madde ve basit unsurlara kadar varlıkların sıralaması incelendiğinde, hareket ettiricilerin en üstününün sabit yıldızlar feleğinin hareket ettiricisi olduğu ve bunun diğerlerinin ilk nedeni olduğu görülecektir. Ancak ilk olana (Tanrıya) özgü olan; onun bir olması, basit olması ve asla zatında çokluğu akletmemesi gibi niteliklerle bu hareket ettiricinin fiili arasında bir karşılaştırma yapıldığında, sayılan bu niteliklerin bu hareket ettiriciye uygun gelmediği görülmektedir. Bu hareket ettiriciden zorunlu olarak birden çok suretin ortaya çıkması gerekir. Çünkü o sabit yıldızlar feleğinin suretini ve sıralama bakımından ondan sonra gelen feleğin hareket ettiricisinin varlığını verendir. Basit olması bakımından birden ancak birin varlığı gerekir. Bu durumda farklı üstünlük derecelerine sahip çokluğun bu birden ortaya çıkışı nasıl olmaktadır. Hareket ettirici zorunlu olarak feleğin suretinden daha üstündür. Kendisinden bu iki varlığın ortaya çıkışını gerektiren zat ise zorunlu olarak bir kısmı diğerinden üstün parçalara sahiptir. Bu zat yani sabit yıldızlar feleğinin hareket ettiricisi bu nitelikte olduğundan dolayı, zorunlu olarak nedenlidir ve varlığının sebebi olan bir nedeni vardır. Yukarıda sayılan niteliklere sahip olan ve uygun düşen ilke ve neden ise Tanrıdır. Zira bu ilkeden önce olan başka bir ilke kabul etmek zorunlu olarak fazlalıktır, oysa doğada fazlalık yoktur.[69]

---

66. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 361-362.
67. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1599-1600.
68. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1627.
69. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 135. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1644-1645.

İbn Rüşd Metafiziğin küçük şerhinde sudur teorisine yer verirken, büyük şerhte bu tarzda bir sudurun bir vehimden ibaret olduğunu ifade etmektedir. İbn Rüşd kendi çağdaşı olan bazı kimselerin bu hareket ettiriciden şu hareket ettirici sudur etti, taştı vs. ifadeler kullandığını belirtir. Ancak ona göre bunun ayrık ilkeler için kullanılması doğru değildir. Çünkü bunlar gerçekte değil ancak genel anlamda faillerin niteliği olabilir. Failden hiçbir şey sudur etmez, yalnızca onun için bilkuvve olan bir şeyi fiil hale çıkarmaktan bahsedilebilir. Oysa bu varlıklarda kuvve hali bulunmadığından, orada failin de var olması düşünülemez. Burada bazısının ilkesini diğerinden alması ve hepsini kapsayan tümel bir sanattan ilkelerinin tümünün alınması yoluyla sanatların birbirlerini tamamlamasında olduğu gibi, yalnızca akıl ile akledilen ve tamamlayan ile tamamlanan vardır.[70]

İbn Rüşd'ün bir yandan sudur teorisine geniş yer vermesi, bir yandan da bunun vehimden ibaret bir şey olarak nitelemesi bir çelişki olarak görülebilir. Ancak onun sudur teorisiyle ilgili olarak ifadeleri, bu teoriyi temel alan bazı filozofların görüşlerinin özetlenmesi olarak görmek ya da bu ifadelerin geçtiği metafiziğin küçük şerhini, konunun farklı bir biçimde işlendiği eserlerden daha önce yazılmış olabileceğini düşünmek daha yerinde olabilir. Zaten kendisi de gerek küçük şerhin bazı nüshalarında gerekse *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde bu görüşün Farabi ve İbn Sina gibi kimi filozofların görüşü olduğunu belirtmekte, hatta orada bu görüşü, -bu kimselerce- filozoflara karşı uydurulmuş sözler olarak nitelemektedir. Dolayısıyla özetlemek gerekirse İbn Rüşd diğer İslam filozoflarının tersine bu tarzda bir sudur anlayışını benimsememektedir.[71]

METAFİZİĞİN GENEL EKLERİ

Kuvve ve Fiil

Varlık birçok kısma ayrıldığı gibi, kuvve ve fiil kısımlarına da ayrılmakta ve buna göre de bilkuvve ve bilfiil varlıklardan söz edilmektedir. Kuvve nesnelerin kendisiyle bilfiil olarak var olmaya yatkın olduğu şey olarak tanımlanır. Madde hakkında kullanılan kuvve ifadesi bu anlamdadır ve kuvve isminin en uygun kullanımı da budur. Aynı şekilde bir şey hakkında bir şeye kuvve-

70. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 139-140; İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1648-1652.

71. İbn Rüşd, *RisâleMa Ba'de't-Tabîa*, tah. Cerar Cihâmî, Beyrut 1994, s. 163; İbn Rüşd, Kitabü İlmi Ma Ba'de't-Tabîa, tah. Carlos Quiros Rodriguez, Madrid 1999, s. 158; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 184; ayrıca bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s. 232-233; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd'de Tanrı-Alem İlişkisi ve Sürekli Yaratma*, İstanbul 2007, Sayı. 31.

sinin olduğuna ilişkin söz, onun iyi bir yeteneğe sahip olduğu anlamına gelir. İbn Rüşd'e göre bilfiil var olanın, bilkuvve var olduğu söylenemez. Bilfiil varlığın çeşitleri, bilkuvve varlığın çeşitlerine zıttır. Bu çeşitlerin her ikisi de kategorilerin çeşitlerine denktir. Kuvve bir yönden de yokluktur. Fakat bu yokluk gelecekte var olabilecek bir yapıda bulunan yokluk çeşitlerindendir.[72] Başka bir şekilde İbn Rüşd kuvveyi etkin (fail) ve edilgin olmak üzere iki kısma ayırır. Etkin kuvveler başkası olması bakımından başkasında etki yaparlar, başkasındaki değişimin ilkesidirler. Doğa ve doğal kuvvelerde durum bunun tersinedir. Yani burada kuvvenin etkisi bizzat zatındadır. Edilgin kuvveler başkası olması bakımından başkasından etkilenme ve başkasından dolayı kendi zatında değişimi kabul etme özelliğindedirler ve bunlarda kendi zatından etkilenme kuvvesi bulunmaz.[73]

Etkin kuvvelerden bir kısmı nefs sahibi olanlarda, bir kısmı da nefs sahibi olmayanlarda bulunur. Bu durumda bunlardan bazısı doğal olarak, bazısı da arzu ve seçim (ihtiyar) yoluyla etkindir. Arzu ve seçimle etkin olanların bir kısmı da düşünmeye sahip olan ve düşünmeye sahip olmayan olmak üzere iki kısımdır. Düşünmeye ve arzuya sahip olmayanlar, sıcağın ısıtması ve soğuğun üşütmesi örneklerinde olduğu gibi sadece iki zıttan birini yapar. Bunların bu şeylerden yalnızca birisi için kuvvesi vardır. Arzu ve seçimle etki edenin ise zıtlardan istediğine etki etme kuvvesi vardır. Yine doğal kuvvelere özgü olan şey, etki ettikleri şeyle karşılaştıkları zaman zorunlu olarak etki etmeleridir. Örneğin ateş odunla karşılaştığı zaman onu yakar. Arzu ve seçim ile etki eden şeylerin ise, etki ettikleri şeyle karşılaştıklarında zorunlu olarak etki etmeleri gerekmez. Eğer gerekseydi, doğalarında hem etkide etme hem de etki etmeme bulunduğu için bu iki zıddı birlikte yapacak veya bunlar birbirlerini engelleyecek ve asla etki de etmeyecekti.[74]

İbn Rüşd'e göre fiil, bilkuvve var olduğunu söylediğimiz durumda olmayacak biçimde bir şeyin var olmasıdır. Bu tanımda geçen olmayacak biçimde ifadesi iki şekilde anlaşılabilir: ilkin, şeyin başka bir zaman var olma ya da bazen var olabilme özelliğini ortadan kaldırır. Bu bazen bilfiil bazen de bilkuvve var olan şeyler için söz konusudur. İkinci olarak, şeyin başkası için var olma özelliğini ortadan kaldırır. Bu yoklukla ezeli varlıklardaki fiil durumu düşünülür. Kuvve nesnede bulunan yetenek ve bilfiil var olma imkanıdır. Kuvve ve fiil öncelikle tözde, daha sonra da nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, sahip olma, etki ve edilgi gibi diğer kategorilerde bulunur.[75] Gerçek anlamda

72. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 23-24.
73. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 71; İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II. s. 1110.
74. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 72; İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II. s. 1117-1119.
75. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 74-75.

kuvveler, kendilerinde herhangi bir kuvve hali kalmayıncaya kadar herhangi bir vakitte fiil durumuna çıkması mümkün olan şeylerdir. İşte bu vakitte onların fiil haline geldikleri tasdik edilir ve bu tam olmayan bir fiil hali değil, mutlak bir fiil halidir.[76]

İbn Rüşd'e göre bazı kuvveler yakın bazı kuvveler de uzak olur. Aynı şekilde bazı konular yakın bazısı da uzak konu olur. Uzak kuvveler ancak son konunun ortaya çıkmasıyla yakın kuvvenin ortaya çıkmasından sonra fiile çıkarlar. Bundan dolayı bir şeyin bir şeyde bilkuvve var olduğu söylendiğinde, bu kuvve uzak kuvvedir ve bu mecazi bir ifadedir. İnsanın bilkuvve buğdayda, daha uzak olarak da unsurlarda var olduğunu söylememiz gibi. Gerçekte insan hayız kanında ve menide bilkuvve vardır. İşte bu en son yakın konuda bulunan yakın kuvvedir ve bu kuvve herhangi bir halde değil, fiile çıkması mümkün olacak bir halde bu konuda bulunur. Yakın kuvve iki şeye zorunlu olarak ihtiyaç duyar. Bunlar yakın konu ve kendisiyle kuvve olacağı haldir ki, bu ikisi var olunca yakın kuvve var olur. Bu iki durum ortaya çıktığında, fail sebepler de tamam olup engeller ortadan kalktığında, bir şey zorunlu olarak fiile çıkar. Bu yakın kuvveleri fiile çıkaran ve hareket ettiren şeyler daima tek bir türdendir ve özellikle doğal durumlarda olduğu gibi hareket ettirici sayı bakımından tektir.[77]

Aklın belirlemesiyle fiil hale geçen bilkuvve şeylere bakılacak olursa; fail onu gerçekleştirmek istediğinde şayet dışardan bir engel yoksa bilkuvve bu şey bilfiil olmuş olur. Örneğin sanatkâr bilkuvve evi tasarlayıp onu yapmak istediğinde, bir engel olmazsa bilkuvve ev bilfiil olarak meydana gelmiş olur ve sanat ürünü olan şeylerin tümünde bu böyledir. Bu tarzda bilkuvve var olan şeyler eklenme, eksilme ve değişmeyi kabul eder. Çünkü oluş bu üç durumla tamamlanır. Bu tarzda bilkuvve var olan şeyler kendilerini meydana getirecek bir dış ilkeye ihtiyaç duyar. Kendi zatlarıyla var olan nesnelerde bilkuvve, dışardan hareket ettirici bir ilkeye ihtiyaç duymaksızın tüm nesnelerde bulunur ve o bilkuvve o şeydir. Mutlak kuvve değil uzak kuvve olduğu söylenen maddenin tersine, mutlak kuvve olan maddenin özelliği ilk fiile çıkışında yalnızca tek bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymasıdır. Uzak kuvve olan madde ise fiile çıkışında birden çok hareket ettiriciye ihtiyaç duyar.[78]

İbn Rüşd'e göre fiil doğal ve doğal olmayan nesnelerin tümünde, hem tanım hem de töz yani suret bakımından kuvveden önce gelir. Zaman bakımından ise bazı şeylerde bazen fiil kuvveden önce gelirken, başka bazı şeylerde de bazen kuvve fiilden önce gelir. Fiil suret olduğuna ve suret de tanım bakımın-

76. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II. s. 1163.
77. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 75-77.
78. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II. s. 1169-1172.

dan kuvveden önce geldiğine göre; bilfiil olan töz, tanım ve mahiyet bakımından bilkuvve olandan önce gelmektedir. Tıpkı ilk maddenin durumunda olduğu gibi, fiilden ayrı olarak var olması mümkün olmadığı için kuvve zaman bakımından fiilden önce gelemez. Aynı şekilde hareket ettirici olan fiil de zaman bakımından hareket edenden önce var olur. Bu durum, ilk harekete ve kendisinde hiçbir biçimde bir kuvve bulunmayan ilk hareket ettiriciye kadar çıkar. Aynı şekilde kendisine asla herhangi bir kuvvenin karışmadığı ve daima fiil halde bulunan ebedi şeylerin, kendisine kuvve karışan oluşa ve yok oluş sürecine tabi şeylerden önce geldiği düşüncesinden yola çıkılacak olursa, bu durumda da fiil kuvveden önce gelir demektir.[79]

Bir ve Çok

Bir'in metafizikte incelenmesi, onun tüm kategorilere delalet etmesi ve varolanla eş anlamlı olması bakımındandır. Antik filozoflar bu anlamda, yani konularının aynı olması yönünden varlıkla eş anlamlı olması bakımından birin durumunu ele almışlardır.[80]

Bir, "ilineksel anlamda bir" ve "bizatihi bir" olmak üzere iki kısımda söylenir. İlineksel olarak kullanımda örneğin, herhangi bir insanın sandalcı ve müzisyen olduğunda uzlaşıldığı vakit, sandalcı ve müzisyenin aynen bir olduğu söylenir. İlineksel anlamda olmayıp, zat bakımından ilk ve asıl anlamda bir olarak adlandırılan şeyler dört kısma ayrılır. İlkin, mutlak anlamda ve öncelikli olarak bitişik şeyler bir olarak adlandırılır. Bu şeylerin bitişikliği tıpkı çizgi, yüzey ve cisimde olduğu gibi ya bir yapışkanla, ya bir bağla veya demetle, ya da doğal olarak gerçekleşir. Bitişik olması sebebiyle bir olduğu söylenen şeyler arasında bir olmaya en layık olanı; bir bağla veya yapışkanla bitişik olanlarda olduğu gibi sanatsal bir yolla bitişik olan değil, doğal olarak bitişik olan şeylerdir. Bu doğal olarak bitişik şeylerden de, tıpkı gök cisminin hareketi gibi kendi zatından dolayı tek bir hareketle hareket eden ve bölünmeyen tek bir harekete sahip olup, başka tür bir hareketi olmayan şeyin gerçek anlamda bitişik olduğu ve bir ismini daha çok hak ettiği söylenir.[81]

İkinci olarak suret sahibi olan bireysel varlıkların durumunda olduğu gibi, bir bütün olan ve bir surete sahip olan bütünler daha yüksek anlamda bir olarak adlandırılırlar. Çünkü bireyin bitişik olmasının sebebi onun suretidir. Bu nedenle de suret bir ismini bitişik şeyden daha çok hak eder. Doğal olarak

79. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II. s. 1179-1198; İbn Rüşd, *Telhis*, s. 79-82.
80. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 92-93; İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III, s. 1270.
81. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II., s. 524-529; c. III, s. 1237-1238; İbn Rüşd, *Telhis*, s. 16.

bir olan şeyler bir ismini daha çok hak ettiğinden dolayı bitişik olma nedenleri olan suretlerini kendi zatlarında bulunduran bireyler gerçek anlamda birdirler.[82]

Üçüncü olarak, anlaşılmaları ve düşünülmeleri sırasında bölünmeyen şeylerin bir olduğu söylenir. Nokta ve sayısal birin durumunda olduğu gibi bu şeyler düşüncede bölünemezler ve de bölünmeyen bir son parçaya da bölünemezler. Kısaca bu cinsteki şeyler, tıpkı noktanın tanımının büyüklük bakımından bölünememesi ve sayısal birin tanımının sayısal bakımdan bölünememesi gibi, tanım bakımından bölünemeyen şeylerdir. Dördüncü anlamda suret bakımından bir olup, bilgi ve düşünce bakımından bölünmeyen şeylerin bir olduğu söylenir. Bu şeyler sayısal birin durumunun aksine varlık bakımından bölünemeyen bir bire bölünürler. Cinslerin her birinde ilk olan bu cinste tanım bakımından bölünmeyen bir şeyse, töz varlıkların tümünde tanımlanan ilk şey olur. Tanım bakımından bölünmeyen tözdeki ilk bir varlıkların cinslerinin tümündeki birin nedenidir.[83]

İbn Rüşd'ün ifadesiyle "Bir" metafizikte varlıkla eş anlamlıdır. Metafizikte, varlık cinslerinin tek tek her birinde özellikle de tözün cinsinde ilk varlığı araştırmakla, her bir cinste ilk olan biri araştırmak arasında fark yoktur. Ancak var olması yönünden kendisine ilişen şeyin dışında, bir olması yönünden o diğer şeylerin ilkesi olmuş olur.[84] Varlık ve birlik ya tüm yönlerden yani tanım ve konu bakımından tek bir anlamı gösterirler; ya da ilke ve neden örneklerinde olduğu gibi iki konunun tanım bakımından tek bir doğayı göstermeleri yönüyle, onlardan her biri diğerinin yansısı ve lazımıdır. Tanımlarının farklı olduğunu zannetsek de, varlıkta incelenen şey birde de incelenir. Zira açıktır ki, bu ikisi birbirine tam bir bağ ile bağlıdır yani birbirinin yansısıdır. Bu demektir ki, var olan her şey birdir, bir olan her şey vardır. İnsan birdir sözünden insan vardırın anlaşılması yönüyle birin ve varlığın iki ayrı doğaya değil, tek bir doğaya işaret etmesi gerekir. Farklı durumlara işaret etseler de bu kelimeleri tekrarladığımızda, bu insanın tek bir doğasını göstermektedir. "Bu insan" sözüyle, "insan" sözü arasında ne oluş ne de yok oluş anlamında fark olmadığı gibi, aynı şekilde "bu insandır" ile "bu bir insandır" sözlerimiz arasında da fark yoktur.[85] Bazen de sayısal bir metafizikte ayrık (soyut) tözler için kullanılır ve kısaca sayısal olarak bir olduğu söylenmeye en layık olanlar bu tözlerdir. Zira bu tözler, somut şeyin madde ve surete ayrılması gibi nitelik bakımından kısımlara ayrılmazlar. Aynı şekilde bitişik olan şeylerin bölünmesi gibi nicelik bakımından da kısımlara ayrılmaz.[86]

---

82. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III., s. 1238-1240; İbn Rüşd, *Telhis*, s. 16-17.
83. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. III., s. 1240-1241.
84. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 20.
85. İbn Rüşd, *Tefsir*, c. I, s. 311-313.
86. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 19.

Sonuç olarak Metafizik araştırma konusu varlığın bizzat kendisi ve varlığın ilkeleri olan bir felsefe alanıdır. Asıl anlamda var olduğu düşünülen şey ise İbn Rüşd'ün literatüründe Aristoteles'te gördüğümüz biçimde töz kavramıyla ifade edilir. Töz kavramının içerdiği varoluş biçimleri en basit cisimlerden, soyut varlıklara oradan da tüm var oluşun kaynağı olan Tanrıya kadar uzanmaktadır. İlk ilke olarak Tanrı tüm diğer var olanların varoluş nedeni olduğundan metafiziğin konuları içerisinde önemli bir konuma sahiptir. Metafizikte ilk ilke olan tanrının araştırılma biçimine bakıldığında, metot olarak yakından uzağa, somuttan soyuta, doğru bir yaklaşım içerisinde var olan şeylerin ele alındığı ve Tanrının diğer varlık biçimleri incelendikten sonra bir ilke olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Burada insan merkezli bir bakış açısıyla var olanların yakın nedenlerinden başlayarak, somut-soyut her türlü neden ele alınmış ve son olarak her şeyin nedeni, ezeli, ebedi, mutlak varlık ve töz olarak Tanrının var oluşu ortaya konmuştur. Metafiziğin eklentileri olarak ele alınan konular ise, bir bütün halinde var olanları ve varoluşu anlamaya yardımcı unsurlar olarak kabul edilerek metafizikte yer bulmuştur. İbn Rüşd metafiziğe dair ortaya koyduğu fikir ve eleştirileriyle kendi zamanına kadar gelmiş olan düşüncelerin anlaşılmasında önemli katkılar sağladığı gibi, örneğin sudur teorisindeki görüşlerinde olduğu gibi diğer İslam filozoflarından farklı bir perspektif de geliştirmiştir. Dolayısıyla gerek Aristoteles'in, gerekse İslam filozoflarının metafiziğe dair düşüncelerinin bütünlüklü bir yapıda anlaşılmasında, İbn Rüşd'ün bu alandaki düşüncelerinin vazgeçilmez bir yeri olduğu muhakkaktır.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998.

İbn Rüşd, *Telhisu Ma Ba'de't-Tabîa (Metafizik Şerhi)*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

İbn Rüşd, *De Substantia Orbis:* Critical Edition Of The Hebrew Text With English Translation And Commentary, Arthur Hyman, The Medieval Academy Of America, Cambridge-Massachusetts-Jerusalem 1986.

———, *Kitâbü's-Simâi't-Tabîî*, tah. Josep Puig, Madrid 1983.

———, *Kitâbü İlmi Ma Ba'de't-Tabîa*, tah. Carlos Quiros Rodriguez, Madrid 1999.

———, *Risâle Ma Ba'de't-Tabîa*, tah. Cerar Cihâmî, Beyrut 1994.

———, *Tefsîru Ma Ba'de't-Tabîa*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut 1990.

———, *Kitâbü'l-Kevni ve'l-Fesâd*, tah, Refik el Acem-Cerar Cihâmî, Darü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1994.

———, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, tah. Maurice Bouyges, Frankfurt 1999.

———, *Telhîsu Kitâbi'l-Makûlât*, Tah. Dr. Mahmud M. Kasım, Kahire 1980.

———, *Risâletü's-Sema ve'l-Âlem*, tah. Cerar Cihâmî, Daru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1994.

———, *Telhisu's-Sema ve'l-Âlem*, tah. Cemaleddin el Alevi, Külliyetü'l-Âdâbi Fas, Fas 1984.

Macit, Muhittin, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, (Basılmamış Dokotra Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd'de Tanrı-Alem İlişkisi ve Sürekli Yaratma*, İstanbul 2007, Sayı 31.

Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık Ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.

Walsh, W. Henry-Wilshire, B. Withington, *Metafiziğe Giriş*, Derleme ve Çeviri Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 2001.

İBN RÜŞD'ÜN PROJESİ: FELSEFE-DİN UZLAŞIMI*

Bayram Ali Çetinkaya**

Hakikati aramanın ve ona ulaşmanın işaretlerini gösteren felsefe, çok çeşitli tanımlara muhatap olmuş bir alandır. Filozofların sayısınca felsefe tanımlarının mevcut olduğu ileri sürülse, bu ifade herhalde abartılı olmayacaktır. Nitekim bu özelliğidir ki, felsefeyi, diğer ilmî disiplinlerden ayırmaktadır. Zira felsefe; düşünce ve fikrin zenginleştiği, bir o kadar da çeşitlendiği, aynı zamanda tartışıldığı bir sahadır. Şu halde bu farklılık ve dinamizme mekânlık yapan felsefenin, içinde barındırdığı niteliklerini, kendi tanımlarını ele alarak görmek yerinde olacaktır.

FELSEFE: HİKMET SEVGİSİ

Genel ifadeyle *hikmet sevgisi* olarak bilinen felsefe, *sanatların sanatı, ilimlerin ilmidir.İnsanın kendisini bilmesi* olarak da tarif edilen felsefe, bilen insanın *mümkün olduğu ölçüde kendisini İlâha benzetmesi*ne vasıta olacaktır. Zira Allah'a en yakın olan kul, en âlim, en âdil, en merhametli ve en müşfik olanıdır *(es-sîretü'l-felsefiyye)*. Aynı zamanda *varlıklar üzerine düşünmesine ve Ya-*

---

* "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı", *Diyanet İlmi Dergi (İbn Rüşd Özel Sayısı)*, c: 48, sayı: 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2012, 119-140.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

pıcı'yı (es-Sânî) tanımasına yardımcı olan felsefe, kalıcı ve sonsuz hayatın başlangıcı olan *ölüme bir hazırlıktır.*[1]

Felsefe-Hikmet İlişkisi

Felsefe ve hikmet kelimeleri, çoğunlukla birbirleri yerine kullanılmaktadır.[2] Dolayısıyla hikmet, bir disiplin ve düşünce tarzı olarak da felsefeyle aynı anlamlara gelmektedir. Özellikle 9. yüzyıldan sonra, Müslüman filozoflar, felsefe kavramı yerine, hikmet kavramını benimsemişlerdir.[3]

Bunun nedenlerine bakıldığında, aynı dönemde ortaya çıkan *felsefe*ye olan muhalefeti azaltmanın ve bu kavram yerine Kur'ânî bir ifade olan *hikmet*i öne çıkarmanın amaçlandığı söylenebilir. Bununla birlikte İslâm'a kendi iç bünyesine daha uygun ve yakın, yerli bir kavram özlemi de giderilmiştir.[4]

Ayrıca bazı zamanlar, İslâm filozoflarının hikmeti felsefeden ayırarak farklı anlamlar yükledikleri de görülmüştür. Şu halde hikmet, *kesin doğru bilgi, yapılması erdemli olan bir hareket tarzıdır.* Kısaca, hikmet bu kullanışla felsefeden daha kapsamlı bir anlam örgüsüne ulaşır. Yani her felsefe, hikmet olabilir; ama her hikmet felsefe değildir. Bu çerçevede hikmet, felsefeden daha geniş bir anlam alanı kazanmaktadır.[5]

Hikmetin Anlam Zenginliği

Kur'ânî bir kavram da olan *hikmet*in mânâ zenginliğini, son dönemin önemli tefsir âlimlerinden Elmalılı Hamdi Yazır'ın kaleminden, görmek mümkündür. Bu Kur'ân bilginimiz, tefsirinde, "hikmet" tariflerini bir araya toplayarak ona önemli bir yer ayırmıştır. Şimdi bu tarifleri ele alabiliriz:

---

1. Eflatun, *Devlet*, çev: S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, VIII. baskı, İstanbul 1995, (613a-613b), 229-230; Kindî, *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha* (*Felsefî Risâleler* içinde), çev: M. Kaya, İstanbul 1994, 66-67; Ebû Bekr er-Râzî, *Kitâbu'l-Sîretü'l-Felsefiyye* (*Resâilu Felsefiyye* içinde), V. baskı, Beyrut 1982, 108; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, neş: B. Bustani, Beyrut, trz, IV, 290; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, 26.
2. İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia* (*Resâilu İhvâni's-Safâ*... içinde), neş: A. Tâmir, Beyrut-Paris 1995, V, 32; *Risâletü Câmiati'l-Câmia* (aynı eser içinde), V, 344.
3. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 27.
4. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 27.
5. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 27.

Sözde ve fiilde isabet etmek olan hikmet, hem ilim hem de ameldir. Bu anlamda *hikmetli bilgi, tecrübe ile desteklenmiş ve uygulanabilir özellikler taşıyan ilimdir. Hikmetli hareket de bilimsel temellere dayalı olan ve bir ilmin ölçüsüne vurulduğu zaman doğru olduğu kesinleşen ameldir... Hikmet ilimle sanatın birleşmesidir.*

Bir anlamda *ilim ve fıkıh demek* olan *hikmet varlıkların özündeki manaları anlamaktır. Yani varlıklar arasındaki sebep sonuç ilişkilerini ve etkileşim düzenini izleyip, varlıkların özünü ve amaçlarını kavramak demektir.*

Kur'ân'ın birçok yerinde hikmet, peygamberlik kavramıyla birlikte bulunmaktadır ve çoğu zaman onun yerine kullanılmaktadır.[6] Dolayısıyla *hikmet, Allah'ın emrini anlamaktır.*

İcat etmek" anlamına da gelen, *hikmet, varlık düzeninde her şeyi yerli yerince koymak demektir ki, bu tarif de görünüşte bütün varlığı açıklamaya yönelik olduğundan, bir bakıma ilâhî hikmeti, ilâhî sıfatları topluca tarif sayılır.*

Uygulama *açısından hikmet adalet demektir. Amelî hikmet denilen ahlâk ilmi; ahlâkı, ifrat ve tefrit arasında adalet temeline dayadığından bu manayı almıştır.*

İnsanı, güzel ve doğru işlere yönelten *hikmet, siyasette, insanın gücü yettiği kadarıyla yüce Yaratıcı'ya benzemeye çalışmasıdır ki, bu da ilmini bilgisizlikten, icraatını zulüm ve haksızlıktan, ikram ve ihsanını cimrilikten, hoşgörüsünü bunaklıktan arındırmak ile mümkün olur.*

Yaratıcı'ya benzeme gayreti içindeki kul, hikmet sayesinde *Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaktadır.*

Bir bilgiye hikmet denebilmesi için üzerinde faydalı bir işin eserinin görülmesi gerekir. Herhangi bir faaliyete hikmet adı verilmesi de hem ilmî temellere dayanması ve ilmin gereklerine uygun olarak ortaya konması, hem de kötülüğü ve zararı amaçlamamış olması gerekir.

Bu çerçevede hikmet, *Allah'ın emirlerini düşünmek ve ona uymaktır* ki, nihayetinde bunu gerçekleştiren kimse, mutlak şekilde *Allah'a itâat* edecektir.

Kulluk bilinciyle yoğunlaşmış olan kimseye Allah'ın lütfettiği *hikmet*, öyle *bir nurdur ki*, aklî karışıklıklar içerisindeki insan, *vesvese ile gerçek makâm arasındaki farkı*, onunla ayırabilir. Bundan dolayıdır ki, hikmeti elde eden isabetli, *doğru ve hızlı karar verebilmekte* ve gerçeğe ulaşmaktadır.

---

6. Bkz. Bakara, 129, 151; Âl-i İmrân, 79, 81, 164; Nisâ, 54; Mâide, 110; En'âm, 89; Yusuf, 22; Ra'd, 37; Nahl, 125; İsrâ, 39; Meryem, 12; Ahzâp, 34; Sâd, 20; Zuhruf, 63; Câsiye, 16; Cum'a, 2.

Ruhların sükûn ve güvenliğinin son durağı olan *hikmet, bütün hallere hakkı tanık tutmaktır.* Dolayısıyla, *hikmet, sebepsiz işarettir. Yani öncesinde herhangi bir illet ve sebebe bağlı olmadan, Hak Teâlâ'dan kayıtsız şartsız vârid olan, içinde şek ve şüphe, zaaf ve fesat ihtimali bulunmayan, niçin ve neden diye sormaya hacet bırakmayan işarettir.*

Şüphe ve kaosun kışkırtıcılığından ve karmaşasından insanı arındıran hikmet, hem *din ve dünya düzeni* hem de *ledünnî ilimdir.* Nihayetinde hikmet, *ilham*ın gerçekleşmesi için *sırrı saklamaktır.*[7]

Kadîm Kelam'da ve Peygamber Dilinde Hikmet

Hikmet kavramı, Kur'ân'da çeşitli anlamlar yüklenerek yorumlanmaktadır:

a) *Kur'ân öğütleri* anlamına gelmektedir: *"Ve Allah'ın size indirdiği kitap ile size öğüt vermek için indirdiği hikmet..."*[8]

b) *Anlamak ve bilmek* anlamlarına gelmektedir: *"Andolsun ki, Biz Lokman'a hikmet verdik."*[9]

c) *Nübüvvet (Peygamberlik)* manasına gelmektedir: *"Gerçek şu ki, Biz İbrahim soyuna kitap ve hikmet verdik."*[10] *"Ve Allah Davud'a hükümdarlık ve hikmet verdi."*[11]

d) *İnce sırları ile Kur'ân* demektir: *"Rabb'nin yoluna hikmetle davet et."*[12] Ve yine bu ayetteki *"Her kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiş demektir."*[13]

Genel olarak verdiğimiz bu tariflerle, *hikmet*i farklı yorumlamak ve izah etmek mümkündür:

1. Faydalı amele götüren ilim.
2. İlme dayalı olarak ortaya konan faydalı amel.
3. İlimde ve amelde ihkâm (sağlamlık).[14]

---

7. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad: İ.Karaçam, E. Işık, N. Boelli, A. Yücel, İstanbul trz, II, 204-205; ayrıca bkz. Kindî, *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha, Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha,* 71.
8. Bakara, 231.
9. Lokman, 12.
10. Nisâ, 54.
11. Bakara, 251.
12. Nahl, 125.
13. Bakara, 269; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 216-217.
14. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 217

İlimden ayrı düşünülmeyen *hikmet*, Hz. Peygamber'in (s) ifadesiyle *"Mümin nin yitiğidir. Onu nerede bulursa alır."* Ancak kendisine hikmet verilen Hakîm Elçi (s) için, *"hikmetin başı Allah korkusudur."*

Hikmete Ermek, Temiz Akıl ve Kalp

Elmalı'ya göre hikmeti elde etmenin başlangıcı tefekkürdür. Bu hale kavuşmak da, ancak temiz akıl ve kalple mümkündür. Yine Elmalı'nın ifadesiyle Yaratıcı'nın bahşettiği aklı, ihtiras ve şeytanın vesveselerine köle edenler, ne iç dünyalarındaki ilhamlarını ne de dış dünyadaki ibret manzaralarını kavrayıp idrak ederler. Zihinleri, var olan harikuladelikleri seçemez ve sezemez. Bunlar düşünmezler veya düşünseler bile geçmişe ait olanlara baktıklarında, hayır ve hakkın, hakikat ve irfanın nerede olduğunu bilemezler. O halde ilahî bir hediye olan hikmet, ancak selim akıl ve temiz kalp sahiplerine bahşedilir. *(O, hikmeti dilediğine verir...*[15]*)* Dolayısıyla gerçeği yakalamış akıl ve hayrı talep eden irade, hikmetin şartı; tefekkür de onun girizgâhıdır.[16]

En geniş anlamıyla fayda ve sağlamlık anlamlarına gelen hikmet, her güzel bilginin, erdemli ve yararlı işin adı olmuştur. Bu bağlamda hikmet, bir işi bağnazca yapmayıp sebep-sonuçlarını ve arka planını göz önüne alarak, meydana gelebilecek sıkıntı ve problemleri oluşmadan önlemek ve ona göre tedbir almaktır. Demek ki hikmetin gerçeklemesi için, ilimle meşgul olmak ve eyleme geçip iş yapmak hayatî derecede öneme sahip iki husustur. [17]

Hikmet Sahibi İnsan: Hakîm/Filozof

Hikmet sahibine veya hikmet erbabına, kısaca bütün bilgileri kendinde bulunduran kimseye *hakîm (filozof)* denmiştir. Kur'ân'da Hz. Lokman da hakîm olarak tanıtılmaktadır.[18] Kendisine hikmet verildiği için *Lokman el-Hekim* denilmiştir. Ancak Türkçe'de hakîm kelimesi zaman içerisinde değişime uğrayarak hekim olarak değişmiş ve tabip (doktor) anlamında söylenegelmiştir. Bundan dolayı *Lokman Doktor* anlamına gelen *Lokman Hekim* ifadesi yaygınlaşmıştır. Hz. Lokman'a doktor olarak bakılması haksız bir yakıştırma değildir.

---

15. Bakara, 269.
16. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 204.
17. Yazır, *a.g.e.* 205.
18. Bkz. Lokman, 12.

Gerçekte çoğu filozofun, yani hakîmin, aynı zamanda tıpla ilgilenen tabipler (doktor) olduğu bilinmektedir.[19]

Hülasa, hakikî filozof, bedenleri tedavi edip şifa bulmalarına vesile olduğu gibi, öncelikle kendi nefsini eğitmek amacıyla yeri geldiğinde mübah olan hazların birçoğunu terk edebilendir.[20] Sonra da hayat ve servetin girdabında boğulan erdemleri ve ilâhî ilkeleri unutan ve kaybedenlere her iki âlemin kapılarını açan ebedî formülleri veren ve doyumsuz iksiri sunabilendir. Bir anlamda peygamberlerin halefleri olan hakîm ve filozoflardan mahrum olan toplumların, adalet, cömertlik, onur, cesaret ve yiğitlik vasıflarını yitirmiş, egemen kültür ve güçlerin hâkimiyetine razı olmaktan başka seçenekleri kalmamıştır. Yaşadığımız çağ bunun tanıklığını yapmaktadır. Bugün İslam dünyasının ve Müslüman toplumların karşı karşıya kaldıkları krizler ve kırılmalar bunun en açık göstergeleridir. Her türlü olumsuz koşullara ve imkânsızlıklara rağmen, Müslüman coğrafya, yükseliş medeniyetini gerçekleştirecek hakîm ve filozoflarını beklemektedir.

HİKMETİN İSLÂM COĞRAFYASINDAKİ YOLCULUĞU

Yitik bilgi hikmet ve felsefe, arayıcıları tarafından yerkürenin her coğrafyasında keşfedilmeyi beklemekteydi. Ancak onun tâliplileri, öncelikle kendi bünyelerinin ve köklerinin arayışına giriştiler. Bu anlamda Müslüman düşünür ve filozoflar, evveliyetle akıl, zihin, kalp ve gönüllerini Kur'ân ve hadisin hikmetli ve esrarlı cevherlerine yönelttiler.

Hikmetli ve Esrarlı Cevherler: Kur'ân ve Hadis

Kur'ân ve hadislerdeki bu tefekkür ve tezekkür kâşiflerine varlıklarının tüm kapılarını sonuna kadar açık tutmaktaydı. Bu Aşkın Sesleniş: "düşünen ve akleden bir toplumu veya topluluğu", kendisine muhatap olarak görmek şeklinde varlık ve benliğini maddî vasıtalardan azâde olarak tezâhür ettirmektedir. Yine akıl ve kalbin birbirini inkar etmeyen ve yok saymayan İlâhî Çağrısı, muhataplarından "tefekkür (düşünme) ve tezekkürün (hatırlama)" türdeşleri olan "taakkul (akletme), tefehhüm (anlama) tefakkuh (idrak etme, kavrama) ve teemmülü (derin düşünme)" de ısrarla talep etmektedir.

---

19. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 29-30.
20. Ebû Bekir er-Râzî, *Kitabu's-Sîretü'l-Felsefiyye*, 102.

Aşkın ve ilahî nidayı gönülleriyle/kalpleriyle işitenler, elde ettikleri bu zenginliklerle arzın hikmet noktalarının keşfine çıktılar. Zirâ Son Peygamber'in (s) ifadesiyle *"Hikmet, mü'minin yitiğidir, onu nerede bulursa alır."*

Nihayetinde kimisi güneşin doğduğu, kimisi de güneşin battığı yerlerde olsa da, hikmet merkezlerini buldular. Bu düşünce bölgelerinin birisi Doğu'daki Yunan mirası, diğer ikisi de İran (Sasanî) ve Hind düşüncesidir.

Hikmetin Dilden Dile Dillendirilmesi

Bahsi geçen felsefe ve kültür havzaları, aynı zamanda kadîm medeniyetlere mekanlık yapmışlardır. Müslüman bilgi ve hikmet âşıkları, bir anlamda insanlık birikimi olan bu fikir ve tefekkür okyanuslarına daldılar. Öncelikle bu bilgi ummânının zengin eserleri Latince, Grekçe, Yunanca, Süryanice, Âramca ve Pehlevice'den birer birer tercüme edildi.

Abbasîlerle başlayan ve dünyada bir benzerine rastlanılmayan büyük çeviri faaliyeti, 1-2 asır sonra, İslâm coğrafyasına ve düşüncesine "altın çağı"nı yaşatacaktır. Özellikle de Halife Me'mun, 830'da Bağdat'ta, aslında cimri olmasına rağmen büyük meblağlar harcayarak inşâ ettiği Beytü'l-Hikme (Tercüme Evi, Hikmet Evi), insanlık tarihinin en büyük çeviri faaliyetini gerçekleştirmiştir. Rivayet edilir ki, bu tercüme merkezindeki mütercimlere ücret olarak çevirdikleri eserlerin ağırlığınca altınlar ödenmiştir.[21]

Sonuç itibariyle İslâm filozof ve mütefekkirlerinin yorulmak bilmeyen gayret ve çabalarıyla, beşeriyetin ortak düşünce arenasına, Müslümanların inşâ ve ihyâ ettiği yeni, özgün bir fikir sistemi olan İslâm felsefesi ortaya çıkmıştır.

Müslümanların İnşâ Ettiği Düşünce: İslâm Felsefesi

İslâm hakîmlerinin ürettiği ve tekâmül ettirdiği hikmet, insanlık birikiminin özgün bir tefekkür imalâtı haline dönüşmüştür. Zirâ bu fikir zenginliği, Batı düşünce ve kültürüne sınırsız katkı ve çeşitlilik kazandırmıştır. Ama her şeye rağmen İslâm filozofları, ulaşmayı hedefledikleri, tamamen Müslümanlara özgü bir felsefenin ihyâsını sürekli yüreklerinden ve zihinlerinden silememişlerdir. Yine de tüm bu hedeflere rağmen İslâm felsefesi, diğer İslâmî disiplinlerden kelâm ve tasavvuf üzerinde iz bırakıcı tesirlerini belirgin bir şekilde göstermiştir.[22]

---

21. Bkz. İbn Ebi Useybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibba*, talh: N. Rıza, Beyrut trz, 260; Mustafa Demirci, Beytü'l-Hikme, İstanbul 1996, 90-93.
22. Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İstanbul 1999, 320.

Ancak bir kez daha belirtmek gerekir ki, felsefe, tam olarak kendi işaret ve damgasını vurarak Ortaçağ ve Yeniçağ boyunca İslâm bilgi ve kültürünün üretim odakları olan medreselerde istenilen düzeyde cazibe halesine dönüşmedi.

Endülüs'ün önde gelen Müslüman bilgeleri İbn Bacce (ö. 1138) ve İbn Tufeyl (ö. 1185) gibi hakîmlerin zihninde, toplumun tüm katmanlarıyla arzu edilen seviyede iletişime geçemeyen filozof, cemiyet içerisinde "münzevî", "garip" ve "yabancı"[23] gibi konumlara sürüklenmiştir.[24]

Müslüman Hakîmler/Filozoflar

Müslüman mütefekkirler, genel olarak din ile felsefeyi uzlaştırma çabası içerisinde olmuşlardır. Nitekim Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) gibi iki büyük İslâm filozofundan sonra gelecek olan İbn Rüşd (ö. 1198) de *"Din ile felsefeyi aynı anneden emmiş sütkardeşler."*[25] olarak görmüştür.[26]

Nitekim günümüzde birçok düşünür ve filozof, üzerinde anlamlı bir şekilde konuşabileceği alan olarak değerler, idealler, amaçlar ve hedefler sahasını görmektedir. Gerçekte bilimler bize insanın fizyolojik ve biyolojik yapısı ile ilgili verileri sunmaktadır. Bununla birlikte, bu bilimsel veriler, toplumsal bir varlık olarak insanın ne olduğu, nasıl davrandığı ve rolünün nasıl olması gerektiğini de bildirmektedir.[27] Ancak bir bütün olarak evrenin, insanla ilgisini, yine insanın Allah'la ilişkisini, bunun yanında insanın tabiatla ilişkisini, yalnız hikmet ve felsefe anlamlandırmaktadır.

"Kutsal İnek" Bilim ve Dinî Düşünce

Bugün tüm varlıklarını, dayandırdıkları bilimin "kutsal ineği" haline getiren çağdaş ideoloji ve akımların bilime dayanan bir ahlâk ve bilime dayanan bir toplum modeli oluşturma rüyaları gerçekliğini kaybetmiştir. Ayrıca bu fikir ve ideolojiler, dinle aralarına kalın ve aşılması güç duvarlar örmüşlerdir. Artık şunu da kesinkes kabul etmek gerekir ki, dinî düşünce kendini anlatmak, ifade

---

23. Bkz. İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, nşr: M. Fahri, *Resâilu İbn Bacce el-İlâhiyye*) II. baskı, Beyrut 1991; İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, nşr: A. Nâdir, Beyrut 1993.
24. Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 320-321.
25. Bkz. İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, çev: Bekir Karlığa, İstanbul 1992, 115.
26. Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 318.
27. Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 329-330.

etmek, ispat etmek ve meşrulaştırmak adına kutsanmış her türlü bilimsel veriye gözü kapalı sarılmamalıdır. Dinî düşünce, insan hayatının anlamı, ne olması gerektiği, fert ve toplumun siyasal hayatının nasıl erdemli hale dönüştürülmesi gerektiği, insanın amaç, ideal ve hedeflerinin vahiyle paralel bir atmosfer içine nasıl çekilebileceği üzerinde yoğunlaşmaktadır.[28]

Ancak Müslüman bilge ve aydın, Kur'ân'ı bir bilim, tarih, biyoloji, doğa ve arkeoloji kitabı gibi okuma hastalığından da kaçınmalıdır.[29] Zirâ bilimin verilerinin değişken ve yanlışlanabilir olması, böyle bir tedbiri önceden ele almayı gerekli kılmaktadır.

Bu sözlerden de modern Müslüman düşünür, bilimsel verilere ve teknolojik gelişmelere kapısını tamamen kapatmalı ve sırtını çevirmelidir anlamı çıkarılmamalıdır. Dikkat edilmesi ve hassas olunması gereken husus, açık ve nettir. O da Kur'ân ve vahyin, bilim ve teknolojinin tasdiğine ve merhametine muhtaç olmadığı hususudur.

Fakat çağdaş Müslüman aydın şunun da bilincinde olmalıdır ki, o da bilim, teknoloji ve tefekkür geliştikçe ve ilerledikçe vahiy daha iyi anlaşılacaktır. Aynı zamanda Kur'ân'ı, daha derin ve zengin anlamlar dünyasıyla görmek imkânına kavuşulacaktır.

Erdem Medeniyeti ve Sömürü Medeniyeti

Kindî (ö. 866), Fârâbî, Birûnî (ö. 1061), İbn Sînâ ve Gazâlî'nin (ö. 1111) fikir emekleriyle, Batı için karanlık olan Ortaçağ, İslâm dünyası ve düşüncesi için "altın çağ"a dönüşmüştür. Değişim ve dönüşüm, Müslüman coğrafyasıyla sınırlı kalmamış, bunun artçı dalgaları, Batı için Rönesans ve Reform dönemini başlatmıştır.

İslâm'ın rönesansıyla, Batı'nın bu tartışmalı dönemi, aynı zamanlara tekâbül etmiştir.[30] Arkasından insanlık ve medeniyet kültür ve birikimine katkıları açısından, İslâm dünyası bu misyonunda yeterli etkinliği gösterememiştir. Batı ise, bu evrensel misyonu, insanlık ve medeniyet yararına kullanmayıp, maalesef kan, gözyaşı, şiddet ve sömürüyle (emperyalizm) devralmıştır. Ancak yine de medeniyetler, bir zincirin halkaları gibi, misyon ve amaçları farklı da olsa, birbirlerine kenetlenmiştir. Dolayısıyla herhangi bir medeniyetin tek başına bağımsız ve bağlantısız olarak ele alınıp incelenmesi yanıltıcıdır ve aynı zamanda hakikatten uzaklaşmadır.

---

28. Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 329-330
29. Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 330.
30. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynaklar ve Etkileri,* IV. baskı, İstanbul 1993, 387.

Bu açıdan bazı millet ve medeniyetlerin dünya tarihindeki üstün ve hâkim konumlarını kaybettikleri, yerküredeki temsiliyetlerinin son bulduğu anlamına gelmeyecektir. İslâm medeniyeti, 8. yüzyılda Yunan'dan aldığı ve devşirdiği külliyâta, kendi rengini vererek yeni ve özgün katkılarda bulunarak Batı'ya aktarmıştır. İhtişamlı duruşunu, 13. yüzyıldan sonra kaybederek, sadece haşiyecilik, şerhcilik ve nakilcilik girdabına kendisini kaptırmıştır. Bunun neticesi olarak yedi sekiz asırlık bir uyku ve yarı uyuşmuşluk hali yaşamıştır. Ancak dünya ve dolayısıyla onun içindeki medeniyetler tarihinde, en geniş sınırlarıyla 7. yüzyıldan başlayıp 17. yüzyıla kadar, yaklaşık on asır süren birikim, tecrübe ve hâkimiyetiyle Müslümanların bu kadîm uygarlıklarını yeniden ihyâ etmesi hayal değildir.[31]

Şu halde İslâm dünyasının düşünür ve mütefekkirleri, geçmişte insanlığa medeniyet, huzur, mutluluk ve erdem gibi değerleri on asır boyunca taşımışlar ve sunmuşlardır. Dolayısıyla Hz. İsa'nın (as) doğumunun üçüncü bin yılı kabul edilen bu yeni on asırlık zaman aralığında umutsuzluğa, yeise ve karamsarlığa düşmeden, hikmet ve felsefe geleneğinin en büyük temsilcileri olarak Müslüman aydın ve entelektüeller, bunu başarma güç, kapasite, deneyim ve yetisine sahiptirler.

"DİN İLE FELSEFENİN (HİKMETİN) SÜTKARDEŞLİĞİ" Mİ? YOKSA "FELSEFE DİNDEN ÇIKARIR" MI?

Büyük sufîlerin kahir ekseriyeti, felsefeye ve onun üreticileri olan filozoflara, dolayısıyla onların eserlerine ilgisiz kalmamışlardır. Özellikle tasavvufta karar kılan Gazâlî'nin, hayatını kaleme aldığı eserinde[32] de belirttiği gibi, o iki yıl felsefe okumuş ve bir yıl da okuduklarını tekrar etmiştir. Yine İbn Arabî'nin, İhvân-ı Safâ Risâleleri'nden çok etkilendiği bilinmektedir.[33]

Ayrıca Hz. Mevlânâ'nın ve onun yakın dostu Şems-i Tebrizî'nin Eflatun'un ve başka filozofların düşüncelerinden haberdar olduğunu eserlerinden öğrenmekteyiz.[34] Demek ki düşünce tarihi boyunca felsefenin din ile ilişkisi varlığını

31. Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynaklar ve Etkileri*, 387.
32. Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, talı: Kasım en'Nurî, Muhyiddin Necip, Dımaşk 1991, 78.
33. Bkz. Ebû'l-Alâ Afifî, *İslâm Düşüncesi Makaleler*, çev: E. Demirli, İstanbul 2000, 231; Afifî, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev: M. Dağ, II. baskı, İstanbul 1998, 93, 240; M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosoph*, London 1982, 35.
34. Bkz. Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, haz: Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara 2000, IV, 85, 92, 160, 162, 226, 257; VII, 549; Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, çev:M.

korumuştur; zirâ her ikisi birbiriyle iç içe girmişlerdir. O halde inanç alanından bağımsız olamayan felsefeyi öğrenmenin amacı nedir?

Felsefe Öğrenmenin Amacı

Felsefe öğrenmedeki amaç; Yüce Yaratıcı'yı bilmek, O'nun hareket etmeyen ve değişikliğe uğramayan "Bir" olduğunu, her şeyin sebebinin O olduğunu; cömertliği, hikmet ve adaleti ile O'nun bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, gücü nispetinde Yaratıcı'ya benzemeye çalışmaktır.[35]

Bu ifadeler sufîlerin çok sık dillendirdiği bir hadisi çağrıştırmaktadır: "*... Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşır... Ben onun gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayağı olurum.*"[36] Diğer taraftan filozofun Allah'a benzemeye çalışması, "*Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak*"[37] hadisini hatırlatmaktadır.

Şu halde felsefeyi öğrenen ve onun ilkelerini bilen kişi, bu çabasının karşılığında neler elde eder? Kendisinde ne tür değişiklikler meydana gelir?

Felsefe Bilmenin Yararları

Felsefeyle iştigal eden ve onun tahsilini yapan kimse, var olanların hakikatini bilmekle ve onları kendi yararına kullanmakla, erdemleri elde eder. Allah'ın yarattığı varlık türlerindeki hikmeti iyi kavrar; onların sebep ve sonuçlarını araştırır ve mükemmel düzeni anlar.[38]

Küllî bir ilim olan felsefe, her varlık türünün yapısal özelliğini, niçin yaratıldığını bilmek ve bütün bunları küllî bir bilgiyle kuşatmaktır. Bunun sonucunda ise faziletler elde edilir.[39]

Nuri Gencosman, İstanbul 1974, 48-49, 169-170, 217, 223-224, 238; *Makâlat (Konuşmalar) II*, çev:M. Nuri Gencosman, İstanbul 1975, 95-96.

35. Fârâbî, *Risâle fimâ Yenbağı en Yukaddeme Kalbe Te'allümi'l-Felsefe*, Mısır 1325/1907, 63 (Kaya, *İslâm Filozofların Felsefe Metinleri*, 113-114).
36. Buharî, Rikâk, 38.
37. Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Tahran trz, VII, 68.
38. Âmirî, *Kitâbü'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, nşr. A. Gurâb, Kahire 1967, 88. (Kaya, *İslâm Filozofların Felsefe Metinleri*, 199)
39. İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia*, (*Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde) tah: Arif Tâmir, Beyrut-Paris 1995, V, 31-33.

Türlerine göre felsefenin faydalarına baktığımızda bunları üç kısmında ele almak mümkündür:

a) Siyaset felsefesinin faydası, insan türünün devamı ve hayat için gerekli olan konularda yardımlaşabilmeleri amacıyla, fertler arasındaki işbirliğinin niteliğini öğrenmektir.

b) Aile felsefesinin faydasına gelince; insanın ev idaresini sağlayabilmesi için, ev halkı arasında gereken iş birliğini öğrenmektir.

c) Ahlâk felsefesinin faydasına gelince; bu da erdemleri ve ruhun bu erdemlerle arınma yollarını öğrenmek; bununla birlikte kötülükleri ve ruha bu kötülüklerin ulaşmaması için onlardan sakınma yollarını öğrenmektir.[40]

Erdemleri öğreterek Aşkın Varlığa ulaşmanın yöntemlerini gösteren felsefenin bazı ilkeleri, işaret yoluyla ilâhî din sahiplerinden (peygamberlerden) alınır.[41]

Din ile Felsefe

İslâm filozofları, ortak bir dili gerçekleştirmek için uygun bir araç olarak felsefeyi seçmişlerdir. Böylece onlar, evrensel bir konuşmayı felsefe kanalıyla gerçekleştirmek istemişlerdir. Şüphesiz İslâm veya din, felsefeden daha etkili bir alandı. Ancak din, daha çok içerden konuşmaya elveriyordu. Evrensel bir dil için felsefenin aracılığı gerekiyordu. Filozoflar için din ve felsefe hem konuları, hem de amaçları bakımından uyumluydular. Ancak Gazâlî'nin bazı konularda felsefe ve filozoflara yönelttiği eleştiriler, beklenenden daha fazla yankı uyandırdı. Onun eleştirisinin etkili olması, bir sebepten daha çok sonuç niteliğinde oldu.[42]

Dinin merkezi rol üstlendiği Ortaçağlarda, felsefenin sosyo-kültürel olarak benimsenmesi ve inandırıcı olması için "İslâmîleştirilmesi" gerekliydi. Daha doğrusu İslâm'ın felsefî kavramlarla anlatılması kadar önemli bir husus, felsefenin de "İslamîleşebilmesi" ve "İslâmîleştirilebilmesiydi". Müslümanın kendisiyle ve başka inançlar ve uygarlıklarla bir konuşma yapabilmesi, diyalog kurabilmesi için felsefe, aklın ortak dilinin kullanılması açısından çok makul ve gerekli bir disiplindi. Ancak her şeye rağmen felsefe ve akıl vasıtasıyla evrenselleştirilmesine ve ortak bir dil haline getirilmesine çalışılan İslâm'ın, bir tehli-

40. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, *Risaleler* içinde, çev: A. Açıkgenç, M. H. Kırbaşoğlu, Ankara 2004, 94.
41. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, 94.
42. Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 319-321.

keyle karşı karşıya kalma riski söz konusuydu. O da İslâm'ın düşünce ve tasavvur merkezinde bulunan ana kavram ve konuların özel anlamlardan uzaklaştırılıp yabancılaştırılması ve tanınamaz bir hale getirilmesi tehlikesiydi.[43]

Felsefeyle İlgilenmek/Uğraşmak Mübah mı? Haram mı?

Sorulan sorunun ve benzerlerinin yanıtını, Ortaçağ'ın en önemli Aristo yorumcusu İbn Rüşd'den almak rasyonel bir tavır olacaktır. İbn Rüşd'e göre hakikatte felsefenin görevi/işlevi, var olanlara bakmak ve varlıkların Yaratıcı'ya delaletinden başka bir şey değildir. Zira var olanlar, Allah'ın varlığına kendi yapılarının iyi bilinmesi sayesinde tanıklık yaparlar. Varlığın yapısı tam ve kesin olarak bilinirse, Sânî (Yapıcı) hakkındaki bilgi de, o derece tam ve mükemmel olur. Din de, felsefe gibi var olanlar hakkında düşünmeyi teşvik ve tavsiye etmiştir. Hatta felsefenin ilgilendiği konunun bilinmesi din bakımından bir zorunluluk ve istenilen bir durumdur.[44]

Nitekim din, varlıklar hakkında düşünmeyi sürekli öğütlemektedir. Kur'ân'da birçok ayet, bu hususu desteklemektedir: *"Ey basiret sahipleri ibret alın."*[45] Bu ayet, hem aklî kıyasın hem de dinî kıyasın birlikte kullanılmasının zorunlu olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte *"Göklerin ve yerin hükümranlığına, Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?"*[46] ayeti de yaratılmış her şeye ibret ve hikmet nazarıyla bakmayı hatırlatmaktadır. Bu çerçevede Yüce Allah, putperest (pagan) toplumdaki tek muvahhid olan Hz. İbrahim'e bahşettiği nimeti haber vermektedir: *"Biz, böylece İbrahim'e göklerin ve yerin hükümranlığını gösteriyorduk."*[47]

Yine Kur'ân'da, insanların düşünmek ve tefekkür etmekle sorumlu olduklarını bildiren sayısız ayetlerden bir kaçı da şöyledir: *"İnsanlar acaba deveye bakıp da biraz düşünmezler mi, deve nasıl yaratıldı? Göğe bakmazlar mı, nasıl kaldırıldı? Dağlara bakmazlar mı, nasıl dikildi?..."*[48]; *"Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler."*[49]

Din ile felsefe arasındaki münasebeti ortaya koyduğu eserinde (*Faslû'l-Makâl*), İbn Rüşd, kitabı yazma gayesi olarak şu gerekçeyi ortaya koymak-

43. Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 321-322.
44. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl*, 64.
45. Haşr, 2.
46. A'râf, 185.
47. En'âm, 75.
48. Ğaşiye, 17-19.
49. Âl-i İmrân, 191; İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl*, 64-65.

tadır. Bu çerçevede o, Şeriat/Din açısından felsefe ve mantık ilimleri tahsil etmenin hükmünü aramakta ve sorgulamaktadır. Felsefe ve mantık ile ilgilenmek "mübah mı, yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş midir?" soruları meseleyi sarahate kavuşturmak ve zihinsel bir berraklı için vazgeçilmez suallerdir. Eğer zikri geçen ilimlerle iştiğal etmek emredilmiş ise, bu emir "mendup olarak mı, yoksa vâcip olarak mı değerlendirilmelidir."[50]

Sâni'yi Yaratıcı'yı Bilmek-Yarattığını Bilmek Şer'ân Vacip

İbn Rüşd, meseleyi bahsi geçen sorulardan hareketle ele almaktadır. Ona göre, felsefenin işlevi, var olanları ele almak ve onlar hakkında tefekkür etmektir. Bu çerçevede, varlıkların Yaratıcı/Yapıcı'yı delaletini de ortaya koymaktır. Nitekim yukarıda belirtildiği gibi varolanların delaleti, O'nun sanatını bilmekle Vareden'i şehadet ederler. Yaratıcı'nın sanatını ve yarattıklarını bilmek ne kadar yüksek düzeyde gerçekleşirse, Sâni'yi yani marifullahı bilmek o kadar muazzam olacaktır. Mademki Şeriat de varlıkları düşünmeyi ve tefekkür etmeyi mendup kabul ederek teşvik etmiş ve yönlendirmiş, o halde yapılması gereken, felsefenin de yapmayı çalıştığı hakikate ulaşmaya çalışmaktır. Bunu yapmak da, şeriatın penceresinden bakıldığında vâcip ve mendup olarak karşımıza çıkmaktadır.[51]

Şeriat Kıyas İlişkisi

Var olanları akıl ile bakmak ve araştırmak, İbn Rüşd için, şer'î bir zorunluluktur. Bunu yapmak da, bilinenden bilinmeyeni çıkarmaktan başka bir şeyi ifade etmeyecektir. O halde, var olanlara bakmak ve onlar hakkında düşünmek vaciptir. Bu yöntem ki, kıyas türlerinin en mükemmeli ile gerçekleştirilen en mükemmel bakış tarzı olarak kabul edilir. Buna da burhan denilir.[52]

Burhan ile tasdik, Cedelci sözlerle tasdik, Hitabi sözlerle tasdik

Tasdik konusunda, İbn Rüşd, üç tür yöntemin varlığını haber verir:

"Kimisi burhan ile tasdik eder, kimisi de burhan sahibinin burhan ile tasdik ettiğini, cedelci sözlerle tasdik eder. Çünkü onun tabiatında bundan daha fazla

50. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl,* 63.
51. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl,* 64.
52. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl,* 65-66.

bir kabiliyet yoktur. Kimi de hitâbî sözlerle tasdik eder. Burhan sahibinin burhana dayalı sözlerle tasdik ettiği gibi."[53]

Burhanî Nazar Hakikate Aykırı Olamaz

Burhanî nazarın, dinin prensipleriyle aykırı olması düşünülemez. Çünkü der İbn Rüşd, hakikat hakikatle çatışmaz ve birbirine zıt düşmez. Bilakis, hakikat hakikatle uyuşur ve uyumludur ve lehine şahitlikte bulunur. İbn Rüşd burhana dayalı bakışı şu sözleriyle ifade etmeye çalışır:

"....burhana (dayalı) bakış; herhangi bir varolan için, herhangi bir bilgi bir türünü gösterirse, bu varolan, ya şeriat tarafından tanıtılmış (ve tarif edilmiştir), ya da onun hakkında (şeraitte) susulmuş ve bir şey söylenmemiş olacaktır. Eğer o var olan, (şeraitte) hakkında susulmuş olan bir şey ise; bu takdirde bir çelişki bulunmayacaktır. Bu, fıkıhçının şer'î kıyâs yoluyla çıkardığı, (hakkında) susulmuş olan (meskûtu'n-anh) hükümler mesabesindedir."[54]

Tevil

İbn Rüşd, Burhan kitaplarını ehli olmayanlara yasaklamak gerektiğine inanır. Zira ona göre, bu kitapları yasaklamak Şeriatın emrini menetmek anlamına gelecektir. Bu çerçeve Kurtubalı Filozof, Gazâlî'nin eserlerinin tamamını ehli olmayan ve yetkin olmayan insanlardan yasaklamanın lüzumuna işaret eder. Benzer şekilde burhan kitaplarının ehil olmayanlardan menedilmesi gerekmektedir. Üstelik burhan kitaplarının insanlara vereceği zarar ve hasar fazla değildir. Bunun sebebini de İbn Rüşd şu sözleriyle açıklar:

"Zirâ burhân kitaplarına bakıp okuyanlar çoğunlukla üstün fıtrat sahipleridir. Bu sınıfa sadece amelî fazilet yoksunluğundan, düzensiz olarak okumaktan ve (bilgiyi) bir öğreticiden almamaktan (zarar) gelir. Ama (burhan kitaplarına) bütünüyle bakıp (okumayı) yasaklamak; şeriatın kendisine çağırdığı şeyi menetmek olur. Zirâ bu (engelleme) insanların en değerli sınıfına ve var olanların en üstün sınıfına zulümdür."[55]

Nazar için gerekli olan enstrüman ne ise onun iyi bilinmesi bir yükümlülüktür. Nitekim bir fakih hükümlerin nasıl ve hangi usulle çıkarılacağını bilmekle mükellef ise, fakihin kendisi için bir ilke kabul ettiği *"Ey basiret sahiple-*

53. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl*, 74.
54. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl*, 76-77.
55. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl*, 98.

ri ibret alın"[56] ayetinden hareketle aklî kıyası bilmesinin kendisi için bir zorunluluk olduğunun şuurunda olmalıdır. Dolayısıyla aklî kıyasa müracaatı (nazar) ı da benimsememiz gerekir.[57]

İnsanın ilmi sanatlarda olduğu gibi, amelî sanatlarda da her hususu bilmesi ve uygulamaya sokması, kısacası tam bir mükemmeliyet ve yetkinlik sergilemesi mümkün değildir. Zira insanın kapasitesi sınırlı olduğu için, bir kişinin ortaya çıkarabileceği bir sanat bulunmamaktadır. Bu kapsamda bakıldığında, İbn Rüşd'e göre, sanatların sanatı olan hikmet/felsefede tek başına büyük bir başarının elde edilmesi mümkün gözükmemektedir.[58]

Felsefe/Hikmet-Din/ Şeriat İlişkisi

Şeriat ve din, İbn Rüşd'e göre, var olanları akıl ile tefekkür etmeye çağırır. Tefekkürün başlangıç evresi olarak da araştırmayı sürdürmenin gerekliliği söz konusudur. Bu çerçevede *"Ey basîret sahipleri ibret alın"*[59] ilahî uyarısı önemlidir. Arkasından *"Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?"*[60] ayetlerini nasıl gerçekleştirileceği hususunda rehberlik yapar. Nihayetinde İbn Rüşd'ün dikkat çekmek istediği nokta, Kur'ân ayetlerinin insanları aklî düşünceye kanalize etme ve yönlendirmesini hatırlatmaktır. Nitekim Hz. İbrahim'in yaşadığı tecrübe bunun açık bir örneğidir ki, *"Biz, böylece İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteririz."*[61] ayeti de buna işaret etmektedir. Tabiatta var olanlar, düşünmenin alan ve kapsamını daha genişleşmek için fırsatlar vermektedir. Şu ayetleri de İbn Rüşd aktarmakla kendisini yükümlü hisseder: *"Bakmazlar mı deveye; nasıl yaratılmıştır? Göğe nasıl yükseltilmiştir?"*[62] ve *"Onlar, göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler."*[63] filozofumuz mevcut hususla ilgili ayetlerin sayılarının daha da arttırabileceğini zikretmeyi ihmal etmez.[64]

Din ile felsefe arasındaki ilişkide, İbn Rüşd, ikincisinin birincisi iyi anlayıp kavradığı müddetçe bir sorunun yaşanmayacağını, aksi takdirde insan aklının yetersizliğinin ortaya çıkacağını düşünür. Böyle bir neticenin de dinin galip ve hakîm olduğu bir zemine yol açacağını bildirir:

---

56. Haşr, 3.
57. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl,* 66-67.
58. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl,* 71.
59. Haşr, 3.
60. A'râf, 184.
61. En'âm, 75.
62. Ğâşiye, 17.
63. Âl-i İmrân, 191.
64. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl,* 64-65.

"Felsefe şeriatta yer alan her şeyi araştırır. Eğer felsefe şeriatı iyi kavrarsa, felsefenin anlayışı ile şerîatın anlayışı arasında bir fark kalmaz ve dolayısıyla bilgi bakımından daha yetkin bir dereceye ulaşmış olur. Eğer felsefe şeriatı iyi bir biçimde kavrayamazsa, insan aklının bu konudaki yetersizliği bilinmiş olur ve onu yalnızca şeriat kavrar."[65]

Önceki Milletlerin Düşüncelerini Değerlendirmek

İslâm'dan önceki toplumların ve halkların aklî birikim ve tecrübesinden haberdar olmak ve onları bilmek, Müslümanlar üzerine bir gerekliliktir (vaciptir). Bu öncülden yola çıkan İbn Rüşd'e göre bilgi gücünden yararlanılacak olan geçmiş toplumların inançlarının, tevhidî olup olmaması önemli değildir. Bunu bir benzetmeyle anlatmak gerekirse; Kurban kesmeye uygun bir bıçak bulunursa, onunla kurban kesmenin doğru ve mümkün olması için, bu aletin bizimle aynı inancı taşıyan kimseye ait olmasına bakılmaz. Yeter ki, kesme işlemi için gerekli şartlar bulunsun.[66]

Nitekim aklî kıyaslar konusuna bakmak için gereken her şeyi, eskiler en mükemmel şekilde araştırıp bulduklarından, bizim elimizi onların kitaplarına uzatıp bu konuda söylediklerine bakmamız icap etmektedir. Bu çerçevede İbn Rüşd'e göre eğer onların söylediklerinin hepsi doğru olursa, bunları kabul ederiz. Şayet onların söylediklerinde doğru olmayan şeyler varsa, bunlara dikkatleri çekeriz.[67]

Hasılı geçmiş milletlerin en mükemmel şekilde düşünerek ve araştırarak bulduklarını ve onlardan bize kadar ulaşan kitaplarının incelenmesi gerekmektedir. Eğer onların söyledikleri şey doğruysa alınır; doğru olmayan hususlar bulunursa, onlara dikkat çekilir. Başkaları da ondan sakındırılır.[68]

Eskilerin Kitaplarındaki Amaçla Dinin Amaç ve Maksadı Aynı

Şu halde İslâm'dan önceki toplumların ortaya koydukları kitapları inceleyip değerlendirmek, dinin bizi sorumlu tuttuğu bir yükümlülüktür. Kim bu kitapları ele alıp değerlendirmeye lâyık olanı (zekâ, adalet, ilim ve ahlâk sahibi

65. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt el-Tehâfüt)*, çev: Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun 1986, 278.
66. İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, 68-69.
67. İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, 69.
68. İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, 71-72.

olanı) engellerse, İbn Rüşd nezdinde, dinin halkı Allah'ı bilmeye davet ettiği kapıdan insanları uzaklaştırmış olur. Bu kapı ki, Allah'ı hakkıyla bilmeye götüren bakış (nazar) kapısıdır. Bu yapılması istenmeyen davranış ise, bilgisizliğin zirvesi ve Allah'tan uzaklaşmanın son sınırıdır.[69]

Yaratılışındaki eksiklikten, usûl ve yöntem bilmemesinden, arzularının esiri olmasından ve kendisine o konuyu anlatacak yetkin bir öğretici bulamamasından veya bunların hepsinden dolayı, şaşkın bir kişi felsefe okuyup öğrendiğinden dolayı şaşırmış, mecrasını kaybetmişse; İbn Rüşd'e göre düşkün ve şaşkın kişiye bakıp da değerlendirmeye ehil olanları bundan engellemek ve uzaklaştırmak haksızlık olur. Zirâ bu sebeple o kişiye ilişen zarar kendiliğinden değil, yetersizlik ve donanımsızlıktan kaynaklanmıştır. Bunun için Hz. Peygamber: *"Kardeşinin ishal olması üzerine ona bal içmesini emredip de balın ishali daha da fazlalaştırmasından dolayı kendisine şikâyet eden kimseye 'Allah doğru söyler, senin kardeşinin karnı yalan söyler.'*[70] şeklinde cevap vermiştir.[71]

Felsefe İle Uğraşan Dinden Çıkar mı?

Halkın avâm takımından bir kısmının felsefî konulara ilgi duyması, okuması ve düşünmesi sebebiyle sapıttıkları zannedilmesinden dolayı, bazı kimselerin hikmet kitaplarına bakmayı yasaklamalarını İbn Rüşd bir kıyasla izah eder: Bu durum bir topluluğun su içerken suyun boğazından kalıp ölmesi nedeniyle susamış kimseyi tatlı ve soğuk suyu içmekten alıkoyan kimsenin tutumuna benzer. Çünkü su içerken suyun boğazda kalmasından dolayı ölmek ârızî bir haldir, susuzluktan ölmek ise zâtî ve zorunlu bir haldir.[72]

Diğer taraftan olumsuz tutum ve davranışları sadece bir ilim dalına yüklemek makul değildir. Nitekim hukukçu bir aileden gelen ve kendisi de bir hukukçu olan İbn Rüşd'e göre, nice fıkıhçı (İslâm hukukçusu) vardır ki, fıkıh (İslâm hukuku) onun takvasının azalmasına ve dünyaya dalmasına sebep olmuştur. Hatta bizzat bu ilim dalı, kendisi de bir İslâm hukukçusu olan İbn Rüşd'e göre, amelî fazileti gerektirdiği halde, fıkıhçıların birçoğunun amelî fazilete sahip olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla felsefe ile uğraşanlarda görülen bazı olumsuzlukların fıkıhla ilgilenenlerde de görülmesi mümkündür.[73]

---

69. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl,* 72.
70. Buharî, Tıp, 4.
71. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl,* 73.
72. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl,* 73.
73. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl,*74.

Peygamber ve Filozof

İbn Rüşd, felsefe din ilişkisini, bir üst boyuta taşıyarak peygamber ve filozof (bilge) arasındaki münasebetle bağlantı kurar. Bu çerçevede o, Tevhid dininin prensiplerinin kadim felsefe okullarındaki bilgelere ulaştığındaki etkileri ve değişimleri anlatır:

"İskenderiye'ye öğretim görevi yapan bilge kişiler, kendilerine İslâm şeriatı ulaştığında Müslüman olmuşlardır. Yine Rum ülkesinde (Roma İmparatorluğunda) yaşayan bilge kişiler de, Hz. İsa'nın şeriatı kendilerine ulaştığında, Hıristiyan olmuşladır. Hiç kimse İsrailoğulları arasında birçok bilge kişi bulunduğundan kuşku duymamaktadır. Bu husus, Hz. Süleyman'a mensup olan İsrailoğullarının sahip olduğu kitaplarından açıkça anlaşılmaktadır. Bilgelik, vahiy alan kimseler, yani peygamberlerde sürekli olarak bulunun bir şeydir. İşte bu nedenlerdir ki, bütün söylenen sözler arasında en doğrusu, her peygamber bilge olduğu halde, her bilgenin peygamber olmadığıdır; onlar, yalnızca, peygamberlerin varisleri oldukları söylenen bilginlerdir."[74]

Şeriat ve Akıl

Kanıtlanmaya ilişkin sanatların ilkeleri arasına, postülalalar (el-müsâdarât) ve aksiyomlar (el-usûl el-mevzû'a) bulunduğunu kabul eden İbn Rüşd, benzer şekilde aynı durumun vahiy ve akıldan kaynaklanan şeriatlarda bulunmasının daha münasip olduğunu inanır. O, her şeriatın vahye dayandığını düşünür. Bu çerçevede akıl da vahiyle iç içe bulunmaktadır. Sadece akla dayanan bir şeriat olabileceğini söyleyen kimsenin mecburi olarak böyle bir şeriatın hem akla hem de vahye dayanan şeriattan daha eksik olduğunu kabul etmesi gerekir. Nitekim bilge kişiler her dinde mevcut bulunan insan eylemlerine yönelik ilkeler ve kuralların peygamberlerden ve yasa koyuculardan alındığı konusunda ittifak halindedirler. Onlar için zorunlu prensiplerden övgüye değer olanları, halkı erdemli eylemlere en çok yöneltenlerdir.[75]

Çağdaş yazarlar ve araştırmacılar, İbn Rüşd'ün akılcılığı ve akılcılığı içinde din ve imana verdiği yer ve rol hususunda farklı düşüncelere sahip olmuşlardır.

E. Renan ve onunla birlikte aynı düşünceye sahip olanlar nezdinde, İbn Rüşd, din ve imanla ile kendisini kayıtlı hissetmeden salt bir akılcı ve hür düşünürdür. Mehen ve Palacious'un öncülük ettiği ikinci grup görüşe göre, İbn

74. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt el-Tehâfüt)*, 330.
75. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt el-Tehâfüt)*, 330-331.

Rüşd, dinin izin verdiği en son sınırlara kadar bir akılcı, fakat bu akılcılık içinde aklı esas alarak din ve felsefeyi uzlaştırma gayreti içinde olmuştur. P. M. Alonso'nun öncülüğünü yaptığı üçüncü grup görüşe göre, İbn Rüşd, asla Batı felsefesindeki anlamıyla, İlahî vahyi inkar eden, tabiat üstü hadiselerin varlığını kabul etmeyen ve dinî meseleleri sadece akılla uygunluğu nispetinde kabullenen bir akılcı değildir. Çünkü İbn Rüşd dini esas almış ve dinî meselelere akılcı bir yorum getirmeye uğraşmıştır. Onun akılcılığı bununla sınırlıdır.[76]

İbn Rüşd'ü, mutlak bir akılcı veya Batılı Ortaçağ düşünürlerinin 'İki Gerçekliği", yani hem dinî gerçeği hem de akıl gerçeği gibi iki ayrı gerçeği savunan bir akılcı olarak kabul etmek mümkün değildir. L. Gauthier dediği gibi, İbn Rüşd, felsefeyi dine sathi bir şekilde eklememekte; akıl gerçeğini, Peygamberî vahiyle birleştirmek istemektedir.[77]

Dolayısıyla İbn Rüşd din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmış, dini hakikatleri akılla izah etmeye çalışmıştır. Aklın kullanılmasını, bizzat İslâm dininin kendisi zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla felsefî bir faaliyet içerisinde bulunmak ilâhî ilkelerin bir yansımasından başka bir husus değildir. Felsefe, insanı din karşıtlığına sürüklemez, bilakis dine doğru yönlendirir. Felsefe ve din iki ayrı hakikat değil, aynı hakikatın farklı ve ayrı iki ifadesini temsil ederler.[78]

İbn Rüşd'ün din ile felsefenin uzlaştırılmasında takip ettiği yöntem, bu alandaki yapılan teşebbüslerin en güzel örneklerinden biridir. Zira o, bir taraftan Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri hususlarında hem felsefenin yöntemi burhanı, hem de dinî nassların aynı neticelere ulaştırdığına inanır. Diğer taraftan metafizikten din felsefesine, fizikten psikoloji ve epistemolojiye kadar bütün felsefe disiplinlerinin aynı yöntemle nasıl ele alınabileceğinin metodunu ortaya koyar.[79]

Felsefenin dinsizlikle beraber anılmasına karşılık İbn Rüşd, fıkhî bir istidlalla onu savunur. Bununla birlikte o, bilgi ve kültürel birikim sahiplerinin kapasitelerine göre, iki tür dil geliştirir:

"İman ve akıl uzlaşması, Muvahhidî bakış açısında kadar bağlılık türlerinin derecelendirilmesi çerçevesinde yer alır; bu, basit "ruhanî rehberlik"ten in-

---

76. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, 181-182 (Naklen: E. Renan, *Averroes et L'Averroisme*, Paris 1852, 163; A.F. Mehen, *Etudes sur la Philosophie d'Averroes Consernant son Rapport avec celle d'Avicenne et Gazâlî*, Museon 1888, c. VII; M.A., Palacious, *el Averroisme Teologica de Santo Toma's de Aquino*, Homenaje a don Francisco Cadera, Zaragoza 1904, 271-331; P. M. Alonso, *Theologia de Averroes (Estudios y Documentos)*, Madrid-Granada 1947, 109 vd.
77. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 182 (Naklen; L. Gauthier, *La Theore d'Ibn Rochd (Averroes) sur les Rapports de la Religion et de la Philosophie*, Paris 1909, 126.
78. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 181-182.
79. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, 290.

celikli "tahkîkî iman"a kadar her bir ferdin fikrî seviyesine göre yapılmış olan bir derecelendirmedir. Avamî din, kitleler için kâfidir; ama felsefe, kültürlü kişiyi tatmin için gereklidir. İki dil bulunmaktadır, biri kitleler için remzî dil, diğeri filozof için burhanî dildir ve bunların hiçbiri diğeriyle çatışmaz, ancak artık birbiriyle ilişki içinde değildirler."[80]

Felsefeyi kuşatıldığı alanın dışına taşıyan İbn Rüşd, geniş bir öğrenci potansiyeline rağmen, yaşadığı zamanın ve coğrafyanın eğitim sistemine uyum göstermede fazla mesafe alamadı.[81] Bununla birlikte Endülüs'te Muvahhidler dönemindeki "İslâmî rasyonalizm"in felsefe ve din münasebetine yeni bir yaklaşım getirmesi ihtiyacı söz konusuydu. Bu bakış tarzı, din ile felsefenin birbirinden tamamen müstakil olacak bir yapı üzerine bina edilmeliydi. Zira ancak bu suretle, her iki sahanın da kimlikleri sıkıntı yaşamaz, etki alanları tespit edilebilirdi. Avrupa rasyonalizminin İbn Rüşd etkisiyle tanıştığı gelişim ve dönüşüm evresini, daha önce İslâm dünyası yaşamıştır. Latin İbn Rüşdçüler, bu yaşananı tekrarlayarak Doğu'nun daha önce tecrübe ettiklerini yaşama fırsatını ele geçirdiler.[82]

İbn Rüşd'ün felsefe ile din arasındaki ilişkide kurmaya çalıştığı dil, fikrî sorunlar kümesini derinden anlamak ve kavramayı amaçlamaktadır. Onun kurmaya çalıştığı yöntem bir prensibi temel almaktadır:

"Gayb âlemi ile şehadet âlemini köklü bir şekilde birbirinden ayırmak. Bu ayırmanın esası şuydu: Her birinin cevher itibariyle diğerinden ayrılan özgün bir doğası vardır. Bu yüzdendir ki söz konusu ayrım, yöntemle ilgili temel bir mevzuda vuku buluyordu. Bu mevzu, İbn Rüşd'ün, "din-felsefe ilişkisinin irdelenişinden gaibin şahide kıyası" prensibinin kullanımının hatalı olduğuna dikkat çekişidir. Din ve felsefenin hiçbir probleminde gaibin şahide kıyası doğru değildi. Dolayısıyla İbn Rüşd din meselelerinin felsefeye, felsefe meselelerinin de dine sokulması çabalarından doğan hataya da dikkat çekiyordu; çünkü böyle bir sokuşturma operasyonu, İbn Rüşd'e göre iki taraftan birinin kurban edilişi gerçekleşmeksizin mümkün olmayacaktır. Ya dinin asılları ve temel prensipleri feda edilecek yahut felsefenin asılları ve temel ilkeleri çiğnenecekti."[83]

Dinin kendine ait ilke ve temellerini olduğuna inanan İbn Rüşd, benzer şekilde felsefenin de kendine ait prensiplerinin olduğunu düşünür. Nihayetinde

---

80. Dominique Urvoy, "İbn Rüşd", Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, çev: Ş. Öcal, H.T. Başoğlu, İstanbul 2007, 398.
81. Urvoy, "İbn Rüşd", Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, 403. (Naklen; D. Urvey, *Le Monde des Ulemas Andalous*, Cenova 1978, 178-179).
82. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, İstanbul 2000, 274.
83. el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 275-276.

dinî yapının felsefî yapıdan farklılığı ortaya çıkar. O, felsefe binasının bölümlerinin din binasına müdahil edilmesine veya felsefe binasının bölümlerinin din binasının bölümleri vasıtasıyla okunmasını meşru görmez. Aksi yapıldığı takdirde, bölümlerin çarpıtılması ve her iki binanın zarar görmesi ve karmaşık bir hal alması kaçınılmaz olur:

"...İbn Rüşd dinî problemlerin din dahilinde okunması gerektiğini, felsefî problemlerin de felsefenin sınırları içinde okunup yorumlanması gerektiğini ısrarla savunmuştur. O halde İbn Rüşd dine ve felsefeye iki ayrı aksiyomatik yapı iki ayrı çıkarımsal farazî –bina olarak bakmıştır. Dolayısıyla doğruyu her ikisinin kendi sınırları içinde aramak gerekiyordu. Burada kastedilen doğru ise temel ilke ve önermelerin doğruluğu değil, akıl yürütüşün doğruluğudur. Çünkü temel prensipler ve önermeler, felsefede olduğu gibi dinde de daha önce konulmuş şeylerdir, hiçbir kanıt ve burhan olmaksızın evvelâ onların kabul edilmesi gerekir. O halde filozof dinî problemleri ve mevzûları münakaşa etmek istiyorsa evvela dinin temel ilkelerini kabul etmelidir. Eğer din bilgini felsefenin sorunlarını tartışmak istiyorsa -hangi felsefe olursa olsun- evvelâ o felsefeyi perçinleyen temel prensipleri kabul etmelidir."[84]

İbn Rüşd, hakikat arayışında bütünüyle yorumcusu olduğu Aristo gibi düşünmez. Her ikisi de aklî düşünce yolunun temsilcileri olmakla birlikte, onlar hakikati elde etme hedefinde dost olurlarken, aynı ilke ve temellerden hareket etmezler. Çünkü her ikisinin de kendisine ait menbaları bulunmaktadır. Nitekim İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasında kurduğu münasebet de bu noktada kilitlenmektedir.[85]

Aristo felsefesi karşındaki muhalif İslâmî muhalefet, İbn Rüşd'ün Aristo okuyuşunda tesirini gösterir. Bunun sonucunda o ilgi ve saygısından dolayı Aristo'ya ait bir kısım düşünceleri "zekice ve hafifçe tevil etmek" zorunda kalır. Bir taraftan bu fikirleri çarpıtmamak, öte taraftan İslâm inancıyla açık bir şekilde ile karşı karşıya kalmamak için böyle bir tutum sergilemiştir. İbn Rüşd'ün çabası, İslâm'ın vahyi ile Aristo'unun bakış açısı arasındaki ayrılık ve ihtilafı en alt düzeye indirmektir. Ancak her iki tarafı birbirine yaklaştırmanın imkânsız olduğu durumlarda Aristo'ya mazeret bulmaya çalışmış ve bunun için izahlar geliştirmiştir.[86]

Şeriatı, zahiri üzere ele almak ve tespit etmenin yanında şeriatla felsefenin uzlaştırılması hususunu, İbn Rüşd düşüncesine göre, halkla paylaşmamak icap eder. Zira böyle bir izah, hakkında burhan ve delile malik olmadıkları halde felsefenin sonuçlarını halka doğrulatmak anlamına gelecektir. Bu durum he-

84. el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 275-276.
85. el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 280.
86. el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 280.

lal ve caiz değildir. Yani elinde burhan bulunmayan kimselere, hikmetin neticelerini izah etmenin hükmü budur. "Çünkü bu durumda kalanlar, ne şeriatla aklı te'lif edebilen ulema zümresine dahil olabilirler ne de şeriatın zâhirine tabi olan halk zümresine dahil olurlar."[87] Bu kapsamda İbn Rüşd, felsefe ve şeriat sahasında uzman olmayanlara bu ilimlerle ilgili ihtisas isteyen bahislerin açıklanmasını uygun bulmaz. Aksi takdirde alan uzmanları olmayanlar arasında yanlış anlama ve algılamalara sebebiyet verilir. İbn Rüşd felsefe ve dinin uzlaştırılması hususunda uzmanlara büyük vazife düştüğünü, vasat insanlara bunun izahının zor ve yanlış olduğunda ısrarlıdır.[88]

Hikmetin de şeriatla uzlaşmayacağına inanan bir kısım sözlerinin de benzer şekilde yetkinsizlikten ve cehaletten kaynaklandığını düşünen İbn Rüşd, böyle arızî durum ve düşünceleri izale etmek amacıyla *Faslu'l-Makâl* adlı eseri kaleme aldığını hatırlatır:

"Aynı şekilde hikmetin şeriata muhalif olduğunun zannedilmesi ile ilgili felsefî görüş de, "bunun sebebi, ne hikmet ne de şeriat hakkındaki bilginin ihatalı olmayışıdır", şeklinde anlaşılmalıdır. İşte bunun içindir ki, biz de Faslu'l-Makal fî Muvafakatı'l-hikmeti li'l-Şeriatı (Hikmetin şeriata muvafık olduğuna dair tartışma kabul etmeyen söz) adıyla bir eser daha yazmak zorunda kalmıştık. (Bu eserde şeriatın hikmete muhalif olmadığını, Faslu'l-Makal'da hikmetin felsefeye aykırı olmadığını gösterme zaruretini duyduk."[89]

Bir kısım araştırmalara göre, İslâm dünyasının gerileme ve çöküşünün nedenini, felsefe" olarak görmüşlerdir. Ancak İslâm dünyasının güç kaybetmesinin temel sebebi, felsefe ve bilime gösterilen ilgi ve onların neden olduğu iman zayıflığı değildir. Gerçek sebep, dinî-mezhebî çekişmeler, taht kavgalarının tetiklediği ve tahrik ettiği siyasî ve ideolojik çatışmalardır.[90]

Şurası kabul edilmelidir ki, İslâm dünyasında felsefe ile birlikte pozitif bilimin de gelişimi durmuş ve kaybolmaya yüz tutmuştur. Bilimsel donukluk ve gerilik, beraberinde felsefenin de İslâm coğrafyasından taşınmasına yol açmıştır. Zira bilim ister pratikten, ister teoriden hareketle yapılsın, gerçek bilim haline gelmeden önce, nazarî düşüncenin ortaya konmasını gerektirir. Dolayısıyla gerçek bilim, gerçek felsefeden soyutlanamaz ve ayıklanamaz. Her bilimsel faaliyet, bilim olmadan önce felsefî düşünce evresinden geçer. Daha açık ifadesiyle her bilimin başlangıç ve sonunda bir felsefesi vardır ve olmaktadır. Nitekim birçok bilim adamı, aynı zamanda büyük bir filozoftu. Diğer taraftan müs-

87. İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille, Felsefe Din İlişkileri* içinde, haz: S. Uludağ, İstanbul 1985, 268-269.
88. İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 269-271.
89. İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 269-271.
90. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 132.

pet bilim ve felsefe gerileyince, aklî düşünce karşıtlarının beklentisinin aksine, dinî (İslamî) ilimler de benzer şekilde büyük bir güç kaybetti. Bunun sonucunda İslâm hukuku ve tefsir gibi şer'î ilimler de, müspet bilim ve felsefede olduğu gibi, bir zayıflama ve cılızlaşma sürecine girdi.[91]

Sonuç olarak bunun için yapılması gereken ne dini felsefeyle ne de felsefeyi dinle çatıştırmadan bu iki alanın aynı amaç ve hedefi gerçekleştirmeye çalışan -İbn Rüşd'ün deyimiyle- iki arkadaş, dost ve sütkardeşi gibi değerlendirilmeli ve kabul edilmelidir.

KAYNAKÇA

Afifî, Ebû'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Makaleler*, çev: E. Demirli, İstanbul 2000.

Afifî, Ebû'l-Alâ, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev: M. Dağ, II. baskı, İstanbul 1998.

Alonso, P. M., *Theologia de Averroes (Estudios y Documentos)*, Madrid-Granada 1947.

Âmirî, *Kitâbü'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, nşr. A. Gurâb, Kahire 1967.

Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İstanbul 1999.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, İstanbul 2000.

D. Urvey, *Le Monde des Ulemas Andalous*, Cenova 1978.

Demirci, Mustafa, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul 1996.

Eflatun, *Devlet*, çev: S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, VIII. baskı, İstanbul 1995.

Fârâbî, *Risâle fimâ Yenbağı en Yukaddeme Kalbe Te'allümi'l-Felsefe*, Mısır 1325/1907.

Gauthier, L., *La Theore d'Ibn Rochd (Averroes) sur les Rapports de la Religion et de la Philosophie*, Paris 1909.

Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, tah: Kasım en'Nurî, Muhyiddin Necip, Dımaşk 1991.

İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, nşr: M. Fahri, *Resâilu İbn Bacce el-İlâhiyye*) II. baskı, Beyrut 1991.

İbn Ebi Useybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibba*, tah: N. Rıza, Beyrut trz.

İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille Felsefe Din İlişkileri* içinde", haz: S. Uludağ, İstanbul 1985.

91. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 132.

İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, çev: Bekir Karlığa, İstanbul 1992.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt el-Tehâfüt)*, çev: Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun 1986.

İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, *Risaleler* içinde, çev: A. Açıkgenç, M. H. Kırbaşoğlu, Ankara 2004.

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, nşr: A. Nâdir, Beyrut 1993.

İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia*, (*Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde) talı: Arif Tâmir, Beyrut-Paris 1995.

İhvân-ı Safâ, *Resâil*, neş: B. Bustani, Beyrut, trz.

Kindî, *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha* (*Felsefî Risâleler* içinde), çev: M. Kaya, İstanbul 1994.

Mehen, A.F., *Etudes sur la Philosophie d'Averroes Consernant son Rapport avec celle d'Avicenne et Gazâlî*, Museon 1888.

Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.

Mevlânâ Celâleddin, *Divân-ı Kebîr*, haz: Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara 2000.

Palacious, M.A., *el Averroisme Teologica de Santo Toma's de Aquino*, Homenaje a don Francisco Cadera, Zaragoza 1904.

Râzî, Ebû Bekr, *Kitâbu'l-Sîretü'l-Felsefiyye* (*Resâilu Felsefiyye* içinde), V. baskı, Beyrut 1982.

Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Tahran trz.

Renan, E., *Averroes et L'Averroisme*, Paris 1852.

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

Sheikh, M. Saeed, *Islamic Philosoph*, London 1982.

Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I*, çev: M. Nuri Gencosman, İstanbul 1974.

Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) II*, çev: M. Nuri Gencosman, İstanbul 1975.

Urvoy, Dominique, "İbn Rüşd", Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, çev: Ş. Öcal, H.T. Başoğlu, İstanbul 2007.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Kaynaklar ve Etkileri*, IV. baskı, İstanbul 1993.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad: İ. Karaçam, E. Işık, N. Boelli, A. Yücel, İstanbul trz.

İBN RÜŞD: İNSAN TASAVVURU/ PSİKOLOJİ: NEFS VE AKIL

Atilla Arkan*

Endülüslü filozof İbn Rüşd (ö. 595/1198) XIII. yüzyıldan itibaren Latin ve Yahudi dünyası ve özellikle de modern dönemdeki İslâm dünyasına olan etkisi sebebiyle felsefe geleneği içerisindeki önemli bir yere sahiptir. Filozof felsefi eserlerinde analitik ve eleştirel yorum tekniklerini Aristoteles (M.Ö. 384-322) felsefesinin sistem içi tutarlılığına itina göstererek yetkin bir şekilde kullanmıştır. Aynı tavrı nefsin tanımı, duyu, hayal, müfekkire, rüya ve heyûlânî akıl gibi psikolojinin konularında da gösterir.

Ortaçağ boyunca felsefenin şemsiye bir kavram olması ve felsefe ile bilimler arasında kesin bir ayrım olmaması nedeniyle psikoloji felsefî ve aklî disiplinlerden bir tanesi kabul edilmekteydi. İbn Rüşd psikolojinin kurucusu olarak Aristoteles'in eserlerini, yani Arapçaya *Kitabü'n-nefs* şeklinde çevrilen *De Anima* ile Arapça'ya *el-Hiss ve'l-mahsus* başlığı altında tercüme edilen *Parva Naturalia*'sını ana kaynak olarak kullanmıştır. Nitekim İbn Rüşd ilk esere üç, ikincisine ise bir tane şerh yazmıştır. Ayrıca İbn Rüşd psikolojinin bir uzantısı ve psikolojiyle metafiziğin kesişim konusu olan ittisal sorununu ittisal risalelerinde ele alır. Bu risaleler aynı zamanda akıl konusu hakkında da değerli malzemeler sunar. Bunun dışında İbn Rüşd'ün psikolojiye dair analizlerini polemik tarzda bulduğumuz diğer bir eseri de *Tehâfütü't-Tehâfüt*'tür.

---

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İbn Rüşd, Aristoteles sonrası psikoloji çalışmalarını takip eder ve kendi araştırmalarında kullanır. İskender Afrodisî (ö. M.S. 200), Theophrastus (M.Ö. 287), Themistius'un (ö. M.S. 390) ve Simplicius'un (ö. M.S. 560) *De Anima*'ya yazdıkları şerhleri doğrudan ve dolaylı kaynaklardan kullanmaktadır. Ayrıca İskender Afrodisî'nin akla dair yazmış olduğu risaleden de istifade eder. İbn Rüşd, Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Bâcce (ö. 533/1138) ve İbn Tufeyl gibi kendisinden önceki İslam filozoflarının psikoloji hakkındaki yorum ve görüşlerini takip eder ve bunlara eleştiri getirir. İbn Rüşd'ün *Kitabü'n-nefs'e* yazmış olduğu büyük şerh bunun en güzel örneğidir. İbn Bâcce özellikle fiziğin psikoloji çalışmalarında önemi bakımından İbn Rüşd üzerinde etkilidir.

İbn Rüşd varlığı kendisine araştırma konusu yaparak, tanım ve burhan teorisine dayanarak ispatlı aklî bir felsefe kurduğunu düşündüğü Aristoteles'i takip ederek psikoloji çalışmalarına başlar.[1] Bundan dolayı İbn Rüşd'ün psikoloji çalışmaları fizikten başlayıp metafiziğe doğru uzanır. Yunan filozofun çalışmaları teori ve kavram bakımından iç içe geçmiş olup bir bütünlük arz etmekteydi. İbn Rüşd Aristoteles'in kitaplarını tutarlı ve uyumlu bir insan anlayışı sunma, Tanrı ve âlem ilişkilerinin tutarlı ve bütüncül bir tarzda açıklanması bakımından bir imkan olarak görmekteydi ve tarihsel sürekliliğin önemini gözeterek bu imkanı sonuna kadar kullanmayı tercih eder.[2]

İbn Rüşd sonuçlar bakımından olmasa bile yaklaşım bakımından kendinden önceki İslam filozoflarını takip ederek Aristoteles felsefesini yoğun bir yorum çalışmasıyla anlamaya ve açıklamaya çalışır. Bu yorum sürecinde nefsin tanımı, insanın evrendeki yeri, sadık rüyâ, nübüvvet, ilahî inâyetin insanla ilişkisi, ittisâl ile heyûlânî aklın tabiatı, ölümden sonraki hayat, mutluluk, insan fiillerinin ortaya çıkışı ve bu bağlamda bilgi-irade ilişkisi gibi konularda kendince yaklaşımların zayıf olduğu noktaları güçlendirmeyi ve daha gelişmiş çözümler sunmayı hedeflemiştir. İbn Rüşd'ün psikoloji konusundaki tartışmaların arka planında Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) temsil ettiği kelamcıların eleştirileri ile İslam filozoflarının Yeni-Eflatuncu yaklaşımlarına cevap vardır. Bilindiği üzere Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisinde görülen Eflatun (M.Ö. 427-347) ile Aristoteles'i ile uzlaştırmaya çalışan Yeni-Eflatuncu sentez çabaları, İslam felsefe geleneğinde psikoloji bağlamında da son derece etkili olmuştur. Mesela İbn Sînâ, Efla-

---

1. İslam dünyasında Aristoculuk oldukça güçlüdür. Bu çerçevede Kelamcıların dışında felsefe geleneği içerisinde Aristoteles'in otoritesini doğrudan eleştirerek bir yaklaşım geliştiren kişi Sühreverdî (ö. 587/1191) ve ona nispet İşrâkî okuldur. Bu okul Eflatun'u takip etmişler ve Aristoteles'in kavram ve teorilerini de onun görüşlerini açıklamak için kullanmışlardır. Böylece Aristocu filozoflara psikoloji bağlamında ciddi eleştirilerde bulunabilmişlerdir.
2. İbn Rüşd Aristoteles'in *De Anima*'sına yaptığı büyük şerhte özellikle akıl konusunu analiz ederken bu sürekliliği çarpıcı bir şekilde gösterir.; bkz: *Şerh nefs*, s. 225-329.

tuncu nefsin bedenden bağımsız varlığı fikrini akıl (*en-nefsü'n-nâtıka*) bağlamında temellendirmeye çalışmıştır.[3] İbn Rüşd bu tür yaklaşımları saf-Aristotelesçilik'ten uzaklaşma olarak görmektedir.

FİZİK-PSİKOLOJİ-METAFİZİK

İbn Rüşd psikolojiyi Aristotelesçi ilimler tasnifi şeması takip ederek metafizik, matematik ve tabiat ilimlerinden müteşekkil olan teorik bilimlerin üçüncüsünün yani fizik bilimlerin bir alt disiplini olarak kabul eder ve *ilmü'n-nefs* şeklinde atıfta bulunur. Ona göre insan, bedeni ile nefsinin sahip olduğu güçler bakımından, tabiatın yani oluş ve bozuluşun hâkim olduğu ay-altı âlemin bir parçası iken, akla sahip olması ve faal akılla ittisâl imkânı bakımından da metafizik yani ay-üstü âleminin bir parçasıdır. Böylece insan tabiat ile metafizik âlem arasındaki yegâne varlıktır. Bundan dolayı bu disiplinin ilk araştırma konusu, insanın bir varlık olarak ortaya çıktığı ilk form olan canlılık, nihaî hedefi ise metafizik disiplininin kapsamına da giren akıl, aklî bilginin imkânı ve faal akılla ittisâl konularıdır.

İbn Rüşd, psikolojinin tüm olgularını Aristoteles'in fiziğinin temel kavram ve teorileri etrafında açıklar. Oluş ve bozuluşa tâbi olan bütün cisimler madde ve sûretten meydana gelmişlerdir. Tabiatın bir parçası olan insan da madde ve sûret kavramlarının karşılığı aramış ve insan yapısındaki olgu ve değişimler oluş ve bozuluş hareketinde kullanılan bilkuvve-bilfiil kavramları açıklayıcıdır. İbn Rüşd beslenme, büyüme, üreme, duyu idraki, tahayyül, hafıza, rüya, akletmek ve ittisal gibi psikolojinin tüm ana konularını madde-suret ile bilkuvve-bilfiil kavram çiftlerini dinamik bir şekilde kullanarak açıklar. Bunun dışında dört sebep, cevher, araz, ilk yetkinlik, son yetkinlik gibi kökleri fizikte olan kavramları ve yakın ve uzak fail gibi tasnif şemalarını da psikolojinin problemlerini ele alırken yoğun bir şekilde kullanır. Mesela bitkisel nefis düzeyindeki beslenme, büyüme ve üreme olguları ve bu süreçlerde gerçekleşen değişimler madde suret ilişkisiyle açıklar. Beslenme temelde dört unsurda gerçekleşen bir değişim olduğu için açıklama modelinde dört unsurun suretlerine başvurulur. Bir maddenin bitki mi, hayvan mı yoksa insan bedeni olarak mı varlığa geleceğine ve duyu algısı, tahayyül gibi yetilere sahip olup olmayacağına dair sorular da maddenin kendi içinde barındırdığı başka bir sureti, yani başka bir fiili taşıma kuvvesiyle/imkânıyla açıklar. Böylece belirli bir potansiyellikten aktif hale geçmekle oluşan suretlere, varlık ve bilgi hiyerarşisini izah etmekte müracaat eder. Kavramların çoğunu fizikten ödünç almasına rağmen bunları psikolo-

3. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı İşrakî ve sûfî düşünürlere teorik bir temel sunmuştur.

jinin problemlerini açıklama sürecinde yeniden tanımlamış, anlamlarını genişletmiş ya da daraltmıştır.

NEFSİN TANIMI

İbn Rüşd, Aristoteles'i yakından takip ederek nefsi organ sahibi tabii cismin ilk fiili, yetkinliği ve sureti olarak tanımlar. Bu tanımla nefsin bedenden bağımsız ayrı bir varlığı zorlukla kabul edilebilir.[4] İbn Rüşd'ün nefsin tanımı konusunda farklılaşmasını sunabilmek için Müslüman Yeni-Eflatuncu filozoflara atıfta bulunmak faydalı olacaktır. Fârâbî ve İbn Sînâ ise Aristoteles'çi tanımı kullanmakla beraber Yeni-Eflatuncu sentez çizgisine uygun olarak nefsin bedenden bağımsız, ayrık ve manevî bir cevher tanımına da yer vereceklerdir. Bu yaklaşımda "tabii organik cismin yetkinliği" şeklindeki Aristotelesçi tanımdaki yetkinliği akılla özleştirip, onu tek başına var olabilen bir cevher olarak tasarlar. Aristoteles sonrası İslam öncesi Yeni-Eflatuncu filozoflar Eflatun ile Aristoteles arasında nefs tanımındaki bu farklılığı aşmak için ciddi bir çaba sarf ettiler. Özellikle aklın manevîliği, ayrı bir cevher oluşu ve ilahîliğini vurgulayarak bu sorunu aşmaya çalışırlar. Müslüman filozoflar ise tarihsel olarak bu geleneğin arkasından gelirler. İbn Sînâ da Aristoteles gibi nefsi "tabiî organik cismin ilk yetkinliği" şeklinde tarif eder,[5] fakat Yeni-Eflatuncu sentezi takip ederek insanın akletmesine vurgu yapar ve nefsi bedenin bir fonksiyonu olmaktan öte bir noktaya taşır. Diğer bir ifadeyle; insandaki beden-nefis ilişkisi akıl dolayısıyla, doğadaki madde-suret ilişkisinden farklı bir mahiyettedir. İbn Sînâ tanımda geçen *yetkinliği* büyük ölçüde gaye sebep anlamında yorumlamış ve bunun da karşılığını akıl olarak tespit etmiştir.[6] Sebepleri içkin ve aşkın şeklinde ikiye ayırması da onun bu kavramsallaştırmada ona bir kolaylık sağlamış gözükmektedir. Bu yaklaşıma göre insan akletme fiili aracılığıyla faal akılla ittisali gerçekleştirmekte, böylece bireysel ölümsüzlük gayesine ulaşıp kazanılmış (*müstefâd*) akla ulaşmaktadır. Artık bu seviyeden sonra akıl ya da *nâtık nefs* beden-

4. İbn Rüşd, *Şerh nefs*, s. 83-90; *Muhtasar nefs*, s. 18-20.
5. İbn Sînâ, *Şifâ nefs*, s. 9-16.
6. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 181. Wisnovsky bu eserinde natık nefis üzerinden insan nefsinin ayrılabilir oluşu fikrinin en azından İbn Sînâ'nın anlayış ve yorumlayışıyla, Aristoteles felsefesinin bir devamı olduğu kanaatindedir. Wisnovsky'e göre İbn Sînâ Themistius, İskender, Proclus, Ammonius ve Philoponus'un konuyla ilgili şerhlerinin devamında bu konumunu geliştirmiştir. Wisnovsky İbn Sînâ'nın bu konumunu Ammoniusçu sentezin zirvesi olarak betimler. İlgili eserin 39 ile 186 sayfaları Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya kadar nefis tanımı üzerindeki yorumlama çalışmalarına ayrılmıştır.

den bağımsız ayrık ve ilahî bir varlık olarak kabul edilebilmektedir.[7] Bu kavramsal yakınlaştırmasıyla İbn Sînâ, Aristotelesçi "tabiî organik cismin ilk yetkinliği" şeklindeki nefis tanımıyla Eflatuncu manevî, cisimsel olmayan, ölümsüz ve bedenden bağımsız cevher olan nefis tanımlarının aynı metin içerisinde kullanılabilmesi mümkün kılmıştır. Bundan dolayı İbn Sînâ nefsin varlığını ve cevher oluşunu ispat için "uçan adam" gibi kullandığı delillerin hemen hemen hepsini aklın fiillerine dayandırmaktadır.[8] İbn Sînâ'nın bu yorum ve yaklaşımları kendisinden sonraki dönem üzerinde son derece etkili olmuştur.

Bu noktada ortaya bir takım sorunlar ortaya çıkmaktadır. Akıl, tanımı gereği içinde bireyselliği ve cüz'îliği barındırmayıp tümel ve evrenseldir. İnsanın tanımı bedenden ayrık olarak var olabildiği kabul edilen akıl üzerinden yapıldığında, ölümden sonraki varlığını temellendirmek hiç şüphesiz kolaylaşır. Ancak böylesi bir durumda nefis beden düalizmi ortaya çıkmaktadır. Ve bu durumda da ilk olarak bu dünyada nefsin bedenle ilişkisini tatmin edici bir şekilde açıklamak zorlaşmaktadır. İkincil olarak ise akıl etrafında tanımlandığı için ölümden sonraki nefsin varlığında bedenden kaynaklanan bireysellik unsurlarının izahı güçleşmektedir. Çünkü bunlar insanın dış dünya ve tecrübeyle bağlantısını kuran duyu, hayal, vehim ve hafıza gücü gibi tikel güçlerle açıklandığına ve bunlarda bedenin ilgili organlarıyla ortaya çıkabildiklerine göre bunlar olmadan saf bir tümellik içerisinde insanın bireyselliği nasıl açıklanacaktır? Faal aklın tümelliğiyle insanî bilginin oluşumunun tikelliği arasındaki gerilim, kolay çözülecek bir sorun değildir.

İbn Rüşd, Aristotelesçi yaklaşımın en dakik halini eserlerinde sunar: O nefsin cevherini, üstadı Aristoteles gibi "tabiî cismin ilk yetkinliği ve fiili" şeklinde tanımlayarak, canlı ile cansız varlık arasındaki temel ayırımı ortaya koyar. Tanımdaki yetkinlik kavramı, canlının canlı olarak var olması yani yaşama fiiline işaret eder. Canlılar âleminde madde-sûret ayırımına denk düşen şey, nefs-beden ayırımıdır. Gerçi İbn Rüşd, nefs hakkında kullanılan tanımın yetersizliğine atıfta bulunarak, onun nefsin farklı güçleri hakkında ortak bir terim olarak kullanıldığını, ama bu anlamın beslenme, duyu ve mütehayyile güçlerini tam olarak ifade için yeterli olmadığını açıkça söyler. Buna rağmen tanımın ima ettiği

---

7. İbn Sînâ, *Şifâ nefs,* s. 209-221; *Necât*, s. 356-374.
8. Ali Durusoy'a göre İbn Sînâ'nın sentezi Eflatuncu ve Aristotelesçi iki unsurun sistem içinde tutulmasıyla başarılmıştır. İbn Sînâ bir yandan nefsin bedenle birlikte var olduğunu söylemekle Aristotelesçi yaklaşımı diğer yandan da nefsin ölümsüzlüğünü ve bedenden bağımsız bir cevher olduğunu kabul etmekle Eflâtun'cu yaklaşımı kendi sentezinde sürdürmüştür. Ali Durusoy, "İbn Sînâ" s. 325-6: Ayrıca İbn Sînâ psikolojisi hakkında daha geniş bilgi için bkz: Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 26-30. İbn Sînâ'nın psikolojisi için ayrıca bkz: Dimitri Gutas, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul", s. 417-418.

şey, suretin maddesiz düşünülememesi gibi, insanın da bedensiz var olamayacağıdır. Ayrıca o, Aristoteles'in dört sebep teorisini nefsin tanımına uygulayarak; nefsin muharrik, gaye ve sûret anlamında olmak üzere üç anlamda da bedenin sebebi olduğunu belirtir. Onun sunduğu şekliyle nefs, İbn Sînâ'nın "kendi başına var olabilen gayri maddî cevher"tanımından uzaktır. İbn Rüşd, insanı sadece nefs aracılığıyla izah etmekten ziyade, onu nefs ve bedeninin bütünü şeklinde tasarlamaktadır.

NEFSİN GÜÇLERİ

İbn Rüşd, Ortaçağ felsefi geleneğini takip ederek nefsin fiillerinin hepsini biyolojinin konularını da içerecek şekilde psikoloji başlığı altında inceler.

Canlılığın İlk Güçleri: Beslenme, Büyüme ve Üreme

İbn Rüşd öncelikle insanın ilk üç temel gücü olan *Beslenme, Büyüme ve Üreme* güçlerini açıklar. Canlılığın ilkesi olan nefsin en temel düzeyi durumundaki bitkisel nefsin üç gücü, yetkinliği, fiili veya formu (*sûret*) bulunmaktadır: Beslenme (*gâziye*), büyüme (*nâmiye*) ve üreme (*müvellide*). Beslenme gücü, dış dünyadaki gıdaları beden içerisinde besine çeviren güçtür. Canlılık sadece gıdaların birleşmeleriyle açıklanamaz olup nefse başvurulması zorunludur. Beslenme gücü, beslenmenin fail sebebi olup bitki ve hayvanların varlıklarını sürdürme isteği ise gaye sebeptir. Beslenme, dış dünyadaki gıdaları -ki bunlar bilkuvve bedenin organlarıdırlar- bilfiil hale getirerek nefsin sürekliliğini sağlamaktadır. İbn Rüşd böylece Aristocu kuvve ve fiil kavramlarını beslenme sürecine uygular. Beslenme gücüyle birlikte, varlık zincirinde ilk madde, dört unsur ve inorganik maddelerden sonra daha farklı ve daha mükemmel bir varlığa, yani canlıya ulaşılmaktadır. Beslenme gücünün herhangi bir sebeple işlevini yerine getirmemesi ise ölümdür. Büyüme gücü, beslenmenin yetkinliği ve sûreti konumunda olup cismin bozulmasını önlemek amacıyla gereken miktardan daha fazla besini gıdalardan temin ederek organların belli bir oranda bütün parça ve yönlerinde büyümesini temin eder. Onun gaye sebebi ise, tabiî cisimlerin belli bir büyüklüğe ulaşmasını temin etmektir. Üreme gücü ise canlının kendisine benzeyen, kendi türünden bir varlığın ortaya çıkarır. Bu güç canlılarda besleyici nefsin aksine zorunluluk bakımından değil, yetkinlik ve mükemmellik bakımından vardır. Bu güce sahip olanlar tabiatlarının el verdiği ölçüde tür ve cins olarak varlıklarını devam ettirirler. İbn Rüşd genel olarak nefsin tüm güçlerinde, özel olarak bitkisel nefsin söz konusu üç işlevinde üstte olan güç sayesinde daha yet-

kin bir surete oluştuğunu vurgular. Beslenme büyüme ve üreme ile bunların etrafındaki olguları, oluş ve bozuluş hareketinin tanımına uygun olarak bilkuvve olan şeyin bilfiil hale dönüşmesi olarak açıklar. Ayrıca nefsin bu üç gücüyle ilgili süreçleri açıklarken Aristoteles'in dört sebep teorisini sıklıkla kullanır.[9]

İdrak Güçleri

İbn Rüşd canlılığın temel işlevleri olan beslenme, büyüme ve üreme fiillerinin ardından insanın diğer fiillerini temelde ikiye ayırır: İdrak ve hareket. Canlıda bu iki tür fiilin ortaya çıkmasıyla bitki ile hayvan arasındaki temel farklılık da belirgin hale gelir. İnsan ile hayvan arasındaki farklılık ise, ileride ele alınacağı üzere, düşünme gücü ve hafızanın insan tarafından bilinçli bir şekilde kullanılması anlamındaki hatırlama fiili ile kendini göstermektedir.

Beş Duyu (el-havâssü'l-hams, el-kuvvetü'l-hassâse)

İbn Rüşd'e göre canlı, idrak gücüyle ontolojik bakımdan daha üst ve manevî bir surete ulaşır. Bu güç ve suret bundan önce açıklanan ilk güçlere sahip canlılarda bilkuvve durumda bulunurken bilfiil hale gelerek ortaya çıkar. Bu güç maddeyle ilgisi olmasına rağmen maddî olmayan bir surettir. Bundan dolayı İbn Rüşd idrak sürecinin açıklanmasında bilkuvve, bilfiil, suret, infial ve istihâle gibi kavramları yeniden tanımlar. Hareketi ve dönüşümü izah etmek için kullanılan bu kavramlarla besinlerin madden değişim geçirmesi kast edilmemektedir. İdrakin ilk basamağı olan duyu idrakinde duyu objeleri nefsin soyutlaması sonucu maddî varlıklardan daha şerefli bir varlık türüne veya surete dönüşür. Bu cismi olmayan ama belli cisimsel etkileri üzerinde taşıyan duyulur surettir. Duyu idrak sürecinde duyu objesi maddesinden soyutlanır ve bir üst yetkinliğe ulaşarak sadece duyusal manaları taşır. Ancak duyu idrakindeki soyutlama sürecinde duyu objesinin bireysel anlamları tamamen ortadan kalkmaz. Diğer bir ifadeyle elde edilen duyulur sûretler tikel ve ferdî anlamları bünyelerinde taşırlar. İbn Rüşd'e göre bireysel anlamların tamamen kalksaydı bu durumda elde edilen suretlerin akledilir olması gerekecekti. Halbuki durum böyle değildir. Sonuç olarak duyu idrakinde oluşan suret, maddî sûretlerden daha yetkin, soyut ve manevî sûretlere geçişin ilk adımıdır.[10]

---

9. Beslenme, büyüme ve üreme güçleri için bkz: İbn Rüşd, *Muhtasar nefs*, s. 26-28; *Şerh nefs*, s. 120-126.
10. İbn Rüşd, *Muhtasar nefs*, s. 39. Detay bilgi için bkz: Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 80-94.

İbn Rüşd duyu idrakinde Meşşâî geleneği takip ederek duyu algısının insanın kendisinde mi başladığı yoksa dış dünyadaki objelerde mi başladığı konusunu tartışır. Endülüslü filozof, Aristotelesçi yaklaşımı takip ederek bilgi edinme sürecinin dış dünyada duyu objeleriyle başladığını vurgular. Çünkü duyu idrakinin dış dünyadan değil de insanın kendi içerisinde başlatılması bilginin nesnelerle ilişkisini kopartır. Eflatuncular bilgi teorilerine uygun olarak duyu idrakini insanın kendisinde başlatırlar. İbn Rüşd böylesi bir yaklaşımda dış dünya ile irtibat koptuğundan dolayı insanın elde ettiği bilginin doğruluğunun test edilemeyeceğini belirtir. İbn Rüşd duyu idrak sürecinde nefsin duyu objelerinin sûretlerine sahip olmadığına onları dış dünyadan aldığını ısrarla vurgular. Bu durumda duyu idraki şöyle gerçekleşmektedir. Öncelikle canlı dış dünyadaki duyu objelerini manevî bir fiil ve bir ortam aracılığıyla idrak eder. Daha sonra da bu idrak iç duyulardan ortak duyuya iletilir.[11]

İbn Rüşd dış duyu güçlerinin görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma şeklinde beş tane olduğunu belirtir. Görme gücünün (*kuvvetü'l-basar, hâssetü'l-basar*) görevi, ferdî manâlar olmaları bakımından maddeden soyutlanmış olan renkleri; işitme gücününki (*kuvvetü's-sem', hâssetü's-sem'*) sesleri; koklamanınki (*kuvvetü'ş-şemm, hâssetü'ş-şemm*) koku ile ilgili manaları; tat alma gücününki (*kuvvetü'z-zevk, hâssetü'z-zevk*) kokular ve tatlarla ilgili anlamları idrak etmektir. Tatma, aynı zamanda besinlerle ilgili manaları idrâk eden güçtür. Bu güç, duyu objelerini ancak temas yolu ile idrâk edebildiği için bir tür dokunma duyusu olarak da kabul edilmiştir. Dokunma duyusu (*kuvvetü'l-lems, hâssetü'l-lems*) ise faydalı ve zararlı olacak şeyleri ayırma imkânı verdiği için beş duyu içerisinde canlının var oluşu için en temel ve zorunlu duyudur. İbn Rüşd duyu güçlerini tartışırken, bu beş duyu dışında bir altıncısının olup olmadığını da tartışır ve altıncı duyu gücünün olmadığına dair bir dizi deliller ileri sürer.[12]

Ortak duyu (el-hâssetü'l-müştereke, el-hissu'l müşterek)

İbn Rüşd'e göre ortak duyu gücüne sahip canlılar daha manevî ve soyut anlamlara ulaşır.[13] Ortak duyu âdeta beş duyu ile diğer idrak güçleri arasında

---

11. İbn Rüşd'ün bu bağlamda tartıştığı diğer bir konu duyu idrakinde duyu gücüyle duyu objesi arasında ortamın gerekliliği ile onun fonksiyonu konusudur. Bkz. İbn Rüşd, *Şerh nefs*, s. 135.
12. Beş duyu idraki için bkz: İbn Rüşd, *Şerh nefs*, s. 106;
13. İç idrak güçleri konusu bakımından Meşâî İslam filozofları arasında kısmî ayrılıklar bulunmaktadır. Bu bağlamda özellikle İbn Sînâ'nın yaklaşımına dikkat çekebiliriz: İbn Sînâ iç idrak güçlerini a) ortak duyu, b) hayal veya musavvire, c) vehim, d) hafıza ve

geçiş noktası gibidir. İbn Rüşd ortak duyunun varlığını fiillerini tespitle ispat eder. Ortak duyunun fiilleri duyulara ait hareket, sayı, şekil ve nicelik gibi ortak duyu objelerinin idrak, beş duyunun objelerindeki değişikliklerin idrak edilmesi ve zıt duyu objeleri hakkında karar vermektir.[14] Ortak duyu, beş duyunun ayrı ayrı idrâk etmiş olduğu duyu objelerini dış dünyada olduğu gibi teke indirger. Ortak duyu renkleri gözle, sesleri kulakla, kokuları burunla, tatları dille, dokunma ile ilgili manaları deri ile idrâk edip, bütün bunların hepsini özleriyle kavrar ve onlar hakkında yargıda bulunur. Özetle bu idrâk gücünün fiili, beş duyudan gelen verileri birleştirmek, ortak duyu objelerini idrâk ve duyusal idrâk fiilinin kendisini idrâk etmektir. Ortak duyunun cevheri her ne kadar maddî olarak tespit edilse bile, onun sureti fizikteki dört unsur ve birleşik cisimler gibi maddî sûretlerden farklı ve bir üst seviyededir. Kendisiyle farklı ve üstün bir sûrete ulaşılan bu gücün ontolojik statüsü, beş duyudan ayrıştırılmayıp, ortak duyu, beş duyuyu da kapsayan bir şekilde tasavvur edilir. Epistemolojik açıdan ise, ortak duyu, bilgi oluşum sürecinin ilk kademesidir. Ortak duyu, beş duyu organını kullanmadan da işlevini gerçekleştirebilir.[15]

Mütehayyilegücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile)

İbn Rüşd'e göre ortak duyudan sonra gelen güç mütehayyile gücü (*el-kuvvetü'l-mütehayyile*) tahayyüldür.[16] Duyu fiili ancak duyu objesi var olduğun-

---

e) mütheayyile güçleri şeklinde sıralar. Bu sıralama da hayal ile mütehayyile güçlerini birbirinden ayıran husus ikincisinin fiilleri hususunda akılla ilişkide bulunması ve ayrıca farklı parçaları birleştirerek yeni imajlar üretebilmesidir. Hayal gücü ise dış dünyadaki nesnenin suretini depolar. Bunun dışında İbn Sînâ nesnelerin suretleri hakkında iyi, kötü, faydalı, zararlı gibi yargıda bulunup manalar üreten vehim gücü tasarlar. Vehim gücünün idrak ettiği manalar hafıza gücünde depolanır. Bu güç hayvanlarda akıl yürütmeye benzer bir fonksiyon yüklenir. Koyunun kurdu gördüğünde düşmanlık manasını idrak edip kaçmasını sağlayan bu güçtür. İbn Rüşd vehim gücünün varlığını kabul etmez.

14. İbn Rüşd, *Muhtasar nefs*, s. 72-3; *Şerh nefs*, s. 203.
15. İbn Rüşd, *Hiss ve'l-mahsûs*, s. 70.
16. İbn Sînâ'ya göre ortak duyudan sonra gelen güç hayal veya müsavvira gücüdür. Bu güç ortak duyunun idrak ettiği suretlerin deposu şeklinde fonksiyon yüklenir ve böylece nesnenin yokluğunda dahi onu zihninde canlandırabilmektedir. Fakat bu gücün suretler üzerinde tasarrufta bulunmaz.
İbn Sînâ mütehayyile gücünden sonra vehim gücünün varlığını kabul eder. İbn Rüşd ise vehim gücünün fonksiyonlarını büyük ölçüde ayrı bir tikel idrak bir gücü olarak tasarladığı müfekkire gücüne yükler. İbn Sînâ'nın kavramsallaştırmasıyla vehim gücü tikel idrakin üçüncü aşamasını oluşturur. Vehim gücü idrak edilen nesneye dair fay-

da gerçekleşebilirken, tahayyül ise objenin yokluğunda gerçekleşir ki, bu da nefsin ayrı bir güce sahip olduğunu ispatlar. Bundan dolayı mütehayyile gücünün işleyişi duyular işlevsiz kaldığı için uykuda daha da yetkinleşir. Duyular aktif iken mütehayyile gücünün varlığı yok gibidir veya ortak duyudan zorlukla ayırt edilebilir. Mütehayyile gücünün başka bir fiili daha vardır: Dış dünyada ayrı ayrı algılanan cisimlerin parçalarını kullanarak, hiç idrâk olunmayan objeler tasarlamaktır. İnsan bu güç aracılığıyla cin, anka kuşu, insan yiyen dev gibi hayali varlıklar tasarlayabilir. İbn Rüşd'e göre yeni hayaller oluşturma yetkinliği sadece insana ait olup duyu sahibi diğer canlılar bu fiile sahip değillerdir.[17]

İbn Rüşd mütehayyile sürecini şöyle tasvir eder: Beş duyuyla idrak edilip ortak duyuda oluşan suretler mütehayyile gücünü harekete geçirir. Ortak duyu, yetkinliğini (*istikmâl*) beş duyudan gelen sûretlerle kazandığı gibi, mütehayyile de yetkinliğini ortak duyudaki suretlerle kazanır. İbn Rüşd'e göre mütehayyile gücü fiilini gerçekleştirme hususunda duyulara muhtaçtır. Ona göre tahayyülün gaye sebebi ise duyu objeleri olmadığında da hayvanların zararlılardan kaçmalarını ve faydalılara yönlenmelerini temindir. Mütehayyile canlının bu şekilde harekete geçmesini şevk (istek) gücü ile yardımlaşarak sağlar. Böylece canlı fayda ve iyiliğe kavuşmuş olur. İbn Rüşd'e göre akıl sahibi olmayan hayvanlarda mütehayyile aklın fonksiyonunu yerine getirir. Düşünen canlı olan insanda ise akıl hastalık ve uyku gibi sebeplerle örtüldüğünde, bu güç son derece faal bir şekilde çalışır.[18] İbn Rüşd hem rüyanın hem de nübüvvetin açıklanmasında mütehayyile gücüne önemli roller yüklerler.

İbn Rüşd mütehayyile gücünde bilkuvve ve bilfiil kavramlarının içerikleri yeniden tanımlar, ortak duyudaki iz ve eserlerin bu gücü bil fiil hale geçirdiğini ve böylece burada oluşan sûretlerin ortak duyudaki sûretten daha manevîdir ve ontolojik bakımdan daha üstün olduğunu belirtir. Dört sebep teorisinin uygulaması olarak, ortak duyudaki iz ve eserleri tahayyül mekanizmasının fâil sebebi, mütehayyile gücünün yetkinleşmesi ile elde edilen sûretleri sûrî sebebi, canlının duyu objelerinin yokluğunda dahi hareket edebilme imkânı ise gaye sebebi ve ortak duyunun bizzat kendisi ise mütehayyile gücünün dayanağı ve bir anlamda maddî sebebi olarak açıklar.[19]

---

dalı, zararlı, tatlı, acı gibi manaları üretir. İbn Rüşd hayvanlarda bu fiili yerine getiren güçlerin duyu ve tahayyül olduğunu kabul ettiği için ayrıca bu gücün varlığını gereksiz bulur. Ayrıca İbn Rüşd İbn Sînâ'nın vehim tarafından üretildiğini açıkladığı manaların ise insanda müfekkire ve hafıza tarafından gerçekleştirildiği kanaatindedir.

17. İbn Rüşd, *Telhîs nefs*, s. 16.
18. İbn Rüşd, *Telhîs nefs*, s. 120; *Şerh nefs*, s. 224.
19. İbn Rüşd, *Muhtasar nefs*, s. 84..

Müfekkire gücü (el-kuvvetü'l-müfekkire)

İbn Rüşd'ün açıklamalarına göre dış dünyadaki duyu objelerinin sûretleri, beş duyudan ortak duyuya, oradan da mütehayyileye gitmekte, bu güç ise ortak duyudan gelen verilere dayanarak, duyu objesinin bir kopyasını çıkartmaktadır. İbn Rüşd'e göre insanın müfekkire gücüne (*el-kuvvetü'l-müfekkire*) olan ihtiyacı da bu noktada başlamaktadır. Müfekkire idrak edilen duyu objesinin kopyası hakkında ferdî yargılar ve anlamlar hazırlamaktadır.[20] Müfekkire gücünün devreye girmesinden sonra, duyu objesi ile ilgili olarak iki unsur ortaya çıkar: (a) duyu objesinin kopyası ve (b) kopyanın manası. Bu manalar insanın nesneler hakkındaki ferdî yargılarıyla oluşur. İbn Rüşd müfekkireyi duyu ve hayali sûretlerden mana ve anlamları ayırt eden güç olarak tavsif eder. Böylece bu güçle hayâlî sûretler ile manaları arasındaki bir ayırıma ulaşılır.[21] İbn Rüşd'e göre müfekkire gücünü mütehayyileden ayıran en önemli özellikler, ferdî yargıları taşıması ve ferdî şeyler arasındaki benzerlikleri tespit edip mukayese ve kıyaslar yapabilmesidir; hâlbuki, -en azından İbn Rüşd'ün kendi kavrayışına göre- mütehayyile sadece duyu objesinin kopyasını hazırlayabilir. Müfekkirenin başka bir fiili de, hafıza gücü muayyen bir nesneyi hatırlamak istediğinde, hayâlî sûret ile onun manası arasındaki ilişkiyi tekrar kurup, hafıza gücüne sunmasıdır. Mesela biz balı hatırlamak istediğimizde, müfekkire, balın sûreti ile bala ait olan "faydalı" ve "tatlı" manalarını birleştirip sunar.[22]

İbn Rüşd'e göre müfekkire, bilginin oluşum sürecinde sadece insana has olan bir boyuta sahiptir. Müfekkireye kadar olan süreçte elde edilen sûretlere hayvanlar da ulaşabilir. Müfekkire gücü sayesinde insan, ferdî yargıları ve manaları devreye sokarak insani bir suret ve bilgi türüne ulaşır. En genel anlamıyla ahlâka dair olan iyi ve kötü, dine dair sevap ve günah, estetiğe dair güzel ve çirkin ile sosyal ve siyasal alana dair faydalı ve zararlı yargılarında bu gücün rolü göz önüne alındığında, müfekkire gücünün insan ferdi açısından önemi daha rahat anlaşılır.

Müfekkire gücü manaları da ihtiva eden daha yetkin suretlere sahip olduğu için, ontolojik bakımdan mütehayyilenin üzerindedir. Müfekkire yetisi, mütehayyilenin konusu olan hayâlî sûretleri benzerleriyle birleştirerek ve farklı olanları ise ayrıştırarak daha fazla işleyip soyutlaştırır. Varlık statüsü bakımından müfekkire gücünde bulunan sûretleri, buraya kadar bahsedilen diğer sûretlerden ayıran en önemli özellik, bu gücün sûretlerinin ferdî yargıları da ihtiva etmeleridir. Böylelikle insan zihni bundan sonra, sadece dış dünyadaki cis-

20. İbn Rüşd, *Hiss ve'l-mahsus,* s. 41.
21. Richard Taylor, "Remarks on cogitatio in Averroes", s. 223-224.
22. İbn Rüşd, *Hiss ve'l-mahsus,* s. 44; 288; *Telhîs nefs,* s. 146,

min kopyasını, imajını taşımış olmayıp, ayrıca müfekkire gücünün yargılarından oluşan manaları da taşır. Dolayısıyla müfekkire gücünde ortaya çıkan sûret, dış dünyadaki cismin kopyasından ve onun manasından oluşmuş olur. Bu fiilleriyle bu güç, ferdî şeyler arasındaki benzerlikleri yakalayıp, mukayese ve kıyaslar yapabilir. Küllî manaları kavrayan heyûlânî akıl ise ancak bu güç ile yardımlaşma halinde aktif olabilir.

İbn Rüşd'e göre müfekkirenin insanın ölümden sonraki durumu bakımından da son derece önemlidir. Meşşâî filozofların yaklaşımında akıl ferdî unsurlardan ziyade evrensel olanı kendisine konu edinir. Diğer taraftan ise dinin söz konusu ettiği diriliş ve hesaba çekiliş özü itibariyle bireyseldir. Dolayısıyla dinin bahsettiği diriliş ve hesaba çekilişte kimlik, kişilik ve bireysellikle ilgili olan müfekkire gücünün hafızayla beraber devrede olması gerekir.

Bildiğimiz üzere akıl tikelin üzerinde tümel bilgiyi kavrar. Amelî akıl ise insanın eylemleriyle ilgili kavram ve tümel yargılarda bulunur. İbn Rüşd amelî akıl ile müfekkire arasındaki ilişkiyi analiz eder. Mesela, amelî akıl "Şu özelliklere ve niteliklere sahip olan şeyler şu sonuca yol açar" önermesiyle genel bir yargıda bulunup sakınılacakları ve faydalanılacakları genel olarak tespit eder. Müfekkire gücü ise bu genelleme ve yargıları bireyselleştirerek, kendi dış dünyasındaki karşılıklarını bulur. Bu sürecin sonucunda insan, idrak ettiği muayyen bir varlığı zararlı bulup ondan kaçar veya faydalı bulup ona yaklaşır.[23]

Hafıza Gücü (el-kuvvetü'l-hâfıza, ez-zâkire, el-mütezekkire)

Hafıza iç idrak güçlerinin sonuncusu ve en manevîsidir. Bu güç objesini duyu ve tahayyülden sonra, onlar gibi cüz'î ve şahsî olarak idrak eder.[24] Hafızaya gelinceye kadar duyu objesi şu idrak aşamalarından geçer. (1) Öncelikle dış dünyada nefsin dışında var olan sûret, (2) insan nefsinde ortak duyudaki suret, (3) mütehayyile gücündeki sureti ve (4) müfekkirede oluşan suret. Bu dört aşamadan geçen suret, hafızada yine tikel olarak sûretin en soyut ve en manevî şekline kavuşur. Burada her bir kademedeki sûret bir yandan ayrı bir varlık statüsüne delâlet ederken aynı zamanda insan nefsinde bilginin oluşumunun kademelerine de işaret etmektedir. Bu noktada epistemolojik bakımdan ilk vurgulanması gereken husus, onda oluşan sûretin de son tahlilde dış dünyadan geldiğini belirtmek olacaktır. Çünkü hafıza gücü fiilini meydana getirebilmek için nefsin bundan önce ele alınan güçlerine sırasıyla ihtiyaç duyar. Diğer bir ifadeyle hafıza gücünde obje duyu ve tahayyül idraklerinden sonra yine

23. İbn Rüşd, *a.g.e.* s. 146.
24. İbn Rüşd, *Hiss ve'l-mahsus*, s. 38.

tikel ve şahsî olarak oluşmaktadır.[25] Böylece insanî bilgi ferdî olması bakımından dış dünyada başlayıp hafıza gücünde sona ermektedir.

Bunlarında dışında hafızada farklı fiiller de gerçekleşmektedir: Belleme (*hafıza*), mananın varlığının bu güçte kesilmeksizin var olmasıdır. Unutma ise mananın varlığının bu yetide kesilmesi ve ortadan kalkmasıdır. Anımsama, unuttuktan sonra mananın geriye dönmesi; hatırlama (*tezekkür*) ise kaybolan mananın mütehayyile, ve müfekkire güçlerinin yardımıyla yeniden geri getirilmesidir. Burada akıl yürütmeye benzer bir fiil gerçekleştirildiğinden hatırlama sadece insanda bulunmaktadır.[26]

Hafızada oluşan bilgi tikel ve ferdi olmasına rağmen, insan zihni hafızanın sunduğu imkânlar sayesinde küllî bilginin yani kavramsallaştırmanın ilk aşamasını gerçekleştirmektedir. Küllî bilgiye ulaşabilmek için duyu ve mütehayyile gücünün fonksiyonlarının dışında, yukarıda zikredilen güçlerle idrâk olunan bir türün fertlerinin -en azından bir tür hazırlık durumu olarak- aynı anda sürekli olarak zihinde tutulabilmesi gerekmektedir. Bu ilk aşama aynı zamanda tümevarımın da ilk kısmıdır. Burada dikkatle ayırt edilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır. Meşşâî filozoflar için tümevarımın ikinci kısmı olan cüz'îden küllîye sıçrayış sadece insan nefsinin iç idrak güçleriyle asla açıklanamaz. Bunu açıklamak için insan nefsinin dışında sürekli bilfiil olan ilahî bir ilke daha olmalıdır. Bu da sürekli fiil halinde olan, sürekli akleden ve küllîlerden sorumlu olan *faal akıl*dır. Faal aklın bu ilk fiiline *ilk ittisâl* de denmektedir. Bununla beraber tamamlayıcı olması bakımından hafıza gücünün tümdengelim hareketinde de önemli bir rolünün bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Bu rol, tümevarım hareketinin tersi istikamette olup küllî kural veya kavramın dış dünyadaki karşılığının bulunması, hafıza gücündeki suret ve manalardan uygunlarının seçilmesidir ki, bu imkânı hafıza gücü sunmaktadır.[27]

Hareketin İlkesi Olarak İstek Gücü (el-kuvvetü'n-nüzû'iyye)

İbn Rüşd canlının maddî var oluşunu sağlayan beslenmeden ve dış dünyayla irtibatını sağlayan dış ve iç idrâk güçlerinden farklı olarak onun hareketini açıklayan bir başka güç, yani istek gücü bulunduğunu belirtir.[28] İstek gücü, yukarıda anılan güçlerle ilişki halinde bulunmasına rağmen, bütün bu fonksiyonlardan tamamen farklı bir misyona, yani canlıyı mekânda hareket

25. İbn Rüşd, *Hiss ve'l-mahsus*, s. 38.
26. İbn Rüşd *Hiss ve'l-mahsus*, s. 43.
27. İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 115.
28. İbn Rüşd, *Telhîs nefs*, s. 146; *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 132.

ettirme işlevine sahiptir. Hayvanlar söz konusu olduğunda istek gücünü harekete geçiren şeyler dış dünyadaki nesneler veya hayalî suretlerdir. İnsan söz konusu olduğunda ise istek gücü hem bu etkilere hem de müfekkire ve aklın etkilerine maruz olur. Diğer bir ifadeyle insanın istek gücü, duyulur ve hayâlî sûretlerle akıl ile ilişki içerisinde bulunan müfekkire gücünün yargıları arasında hareketi başlatır. Müfekkire gücünün insanın hareket ve davranışları hakkındaki bu belirleyici yargısına *rey*, *zan* ve *itikat* gibi farklı adlar verilmiştir. Diğer hayvanların istek gücü tek bir dürtü sebebiyle harekete geçtiği için bir ve basit olup çatışacak unsurlar bulunmaz. İnsanda ise bazen şehvet gücü; bazen de müfekkire gücü galip gelip onu harekete geçirir. Farklı güçlerin istek ve arzu gücüne olan bu etkisinden dolayı, insanda çatışma çıkabilir ve bu çatışma durumu insanda ahlak ve hukuk dediğimiz normlar alanını oluşturur. Aklın değerlendirmesiyle normlar insanın temel istekleri üzerinde düzenleyici kurallar oluşturur. Aynı zamanda bu olgu insanlar arasındaki farklı davranış biçimlerini ve bir kişinin farklı zamanlardaki davranış değişikliklerini de açıklar. İstek gücünün var oluşunun gaye sebebi ise, canlının faydalı şeylere ulaşmasını ve zararlı şeylerden sakınmasını temindir. Nitekim filozoflar istek gücü lezzet veren bir şeye yönelik olursa onu *şevk*; intikama yönelik olursa *gazap*; düşünme ve akıl yürütmekten kaynaklanırsa *ihtiyâr* (seçim) ve *irade* olarak isimlendirirler.[29]

Nefsin Diğer Güçleri

İbn Rüşd'ün insan tasavvuru bağlamında insanın fiillerini takip ederek incelediği başka konular da bulunmaktadır. Bunlar uyku-uyanıklık,[30] gençlik-yaş-

29. İbn Rüşd, *Telhîs nefs*, s. 146; *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 132.

30. *Uyku ve uyanıklık konuları* insanın hem nefsini hem de bedenini ilgilendiren olgular olduğu için psikoloji ilmi altında incelenir. Uyku-uyanıklık olguları bilkuvve ve bilfiil kavramlarına baş vurularak açıklanır. Uyku bilkuvve hissetme olarak tanımlanır ve uyuyan kişinin, yeme, içme, görme ve kendi cinsine has olan bütün duyu fiillerine bilkuvve sahip olduğu belirtilir. Uyanıklık ise uykunun zıttı olarak tanımlandığı için, bilfiil duyu olarak açıklanır. Bilkuvve olmak, bilfiil var oluşun ortadan kalkması olduğundan, uyku, uyanıklığın yok olmasıdır. Diğer bir ifadeyle uyku ortak duyunun dış duyu organlarından ayrılarak bedenin içine çekilmesi duyuların iptali; uykunun zıttı olarak tanımlanan uyanıklık ise ortak duyunun, duyu organlarına doğru olan hareketi yani duyu güçlerinin bil fiil hale gelmesidir. Ayrıca açıklama modeli içerisinde uyku ve uyanıklığın fizyolojik ve psikolojik sebepleri ve bunların organlarla ilişkisi de ayrıntılı bir şekilde açıklanır. Aristotelesçi ahlaki ilkeye uygun bir şekilde uyku-uyanıklıkta orta bir noktanın itidalin gözetilmesi gerektiği bildirilir. Meşşai yaklaşımın bir örneği için bkz: İbn Rüşd, *Hiss ve'l-mahsus*, s. 53-63.

lılık, ölüm-hayat, sıhhat-hastalık, rüyâlar ve ömrün uzunluğu-kısalığı[31] gibi konulardır. Bu konuların nefis teorisi altında incelenmesinin sebebi bunların bir bedende bulunması sebebiyle nefse atfedilen güçler olmasıdır. Rüyalar konusunun aynı zamanda vahyin bir insanda oluşum imkanını açıklaması sebebiyle ayrıca önemli olduğunu ve Meşşâî gelenekteki İslam filozofları tarafından Aristoteles'ten farklı olarak ele alınıp[32] ayrıntılı olarak tartışıldığını belirtmemiz gerekir. Mesela İbn Rüşd sadık rüyâ ve mâhiyet olarak buna benzer yollarla bilgi edinmenin sınırları, burhânî, yani bilimsel bilginin bu yollarla elde edilip edilemeyeceği gibi problemleri *rüyalar* başlığı altında inceler.[33] Genel açıklama modelinde İslam filozofları gibi İbn Rüşd'de rüyayı faal aklın insanın mütehayyile gücü üzerindeki etkisiyle açıklar. Nitekim muhtemelen bundan dolayı İbn Sînâ rüya konusunu mütehayyile gücünü işlediği yerde inceler.[34] İbn Rüşd'e göre mütehayyile gücünü harekete geçiren temelde iki nokta bulunmaktadır: İlki dış dünyadaki nesnelerin ortak duyuda bıraktığı etkiler ve ikincisi faal aklın etkisidir. Birinci durumda rüya insan biyoloji ve fizyolojisinin ihtiyaçlarının devamı durumundadır. Ortak duyuda kalan suretler kişi uykuya daldığın-

---

31. Ömrün uzunluğu veya kısalığı gerçek anlamda bir tür oluş ve bozuluş olarak kabul edilip dört temel unsurun suretleri etrafında açıklanır. Hatırlanacağı üzere Aristoteles fiziğinde dört temel unsurun dört sureti bulunup bunlar fail ve münfail suretler olarak ikiye ayrılmaktaydı. Fizikteki dört temel elementin dört temel sûreti fâil ve münfail olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Oluş (*kevn*) ise fâil sebeplerin yani sıcaklık ve soğukluğun oluşan varlıkta münfail sebeplere yani nemlilik ve kuruluğa hakimiyeti olarak tanımlanmıştır. Bozuluş (*Fesad*) ise oluşun tam tersi olarak münfail iki sebep olan nem ve kuruluğun varlıkta fâil sebepler olan sıcaklık ve soğukluğa hakimiyeti olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede canlının varlığını devam ettirmesi iki fâil sebep olan sıcaklık ve soğukluğun münfail sebeplere, yani nem ve kuruluğa var olan şeyde hakim olması olarak tasvir edilir. Tam anlamıyla bozuluş olan ölüm ise bunun tam tersidir. Bu durumda insanların yaşam süreleri fâil ve münfail güçler arasındaki galip mizacın oranına göre değişmektedir. Uzun bir yaşamın sebebi sıcaklık ve nemin bol olması iken, ölüm ise hayatın tersi olup soğukluk ve kuruluğun canlının bünyesine hakim olmasından başka bir şey değildir. *Ömrün Uzunluğu veya Kısalığının* sebepleri, coğrafyayla olan ilişkisi, besinlerle olan ilişkisi, yaşam tarzıyla olan ilişkisi, cins ve türlerin bu konu bakımından durumları da ayrıca bu başlık altında tartışılır, fakat biz bu konuların detayına girmeyeceğiz. Bkz: İbn Rüşd, *Hiss ve'l-mahsus*, s. 94-105.
32. Aristoteles rüya olgusunu dış dünyadaki duyu objelerinin ortak duyuda bırakmış oldukları izlerle açıklamaktadır. Dış dünyadan alınan duyu objelerinin kendilerine has sûretleri burada birleştirilmekte ve cisme benzer daha soyut imajlar ve temsiller ortaya çıkmaktadır. Aristoteles uykudaki rüyaları ortak duyudaki bu benzer imajlarla açıklamaktadır. Bundan dolayı da rüyaların inkarını duyu objelerinin inkarı ile eş tutmaktadır (bkz. Aristoteles, *De Somniis*, 462a 29-3). İslam filozoflarına göre ise bu sadece rüya olgusunun kısmî bir parçası olan yalancı rüyaları açıklar.
33. Atilla Arkan, "Meşşâî gelenek bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya", s. 87-125.
34. İbn Sînâ, *Şifâ nefs*, s. 185 vd.

da mütehayyile gücünü harekete geçirip rüyaya sebep olmaktadır; akşam çok tuzlu şeyler yiyen kişinin rüyasında su ve içecekler görmesi gibi bunun bir örneğidir. İkinci durumda ise faal akıl insan nefsi üzerinde etkide bulunmaktadır. Aristotelesçi kabul gereği faal akıl sadece küllî suret ve bilgiye sahip olduğundan etkisi de küllî olmalıdır. Bu durumda mütehayyile gücü hafızada bulunan imaj ve suretler aracılığıyla verilen küllî bilgiyi tikele yani sembollere çevirir ve böylece kişi rüya görmüş olur. Diğer bir ifadeyle mütehayyile gücü uykuda iç ve dış idrak güçlerinin kontrol ve etkisinden kurtulduğundan özgür olarak çalışmakta, faal aklın etkilerine daha açık hale gelmekte ve insan "rüya" dediğimiz olguyu yaşayabilmektedir. İslam filozofları rüya türü idraklerin gaye sebebini Yüce Allah'ın insana yönelik inayetinin mükemmelliği ile açıklarlar. Buna göre insanın kendisiyle gelecekte faydalı veya zararlı olacak işleri kavrayacağı fikrî gücünün idrâk ve bilgisi kusurlu olduğundan kendisini hazırlaması ve tedarikli olması için rüya ile desteklenmiştir. Rüya tabircisi ise tabiatı itibariyle rüyada olan benzer sûretleri ve sembolleri anlamada kabiliyetli olan bir kişidir. Tabir işi uykuda ruhanî manalar olarak alınan şeylerin dış dünyadaki karşılığını bulmaktır. Bundan dolayı bütün toplumlarda ortak olan sembolleri ve her bir topluma özgü olan sembolleri bilmesi bu kişi için şarttır. Özellikle İbn Rüşd rüyâlarda elde edilebilecek bilgilerin sınırlarını tartışarak diğer Meşşâî filozoflardan ayrılır. O, zaman bakımından geçmişe, şimdiki zamana ve geleceğe ait şeylerin bilgisini rüyâlarda elde edebileceğimiz kanaatindedir. Konu bakımından ise amelî sanatlar ile cüz'î pratik güçlerin konusu olan şeyler hakkında rüyâlarda bilgi alabileceğimizi kabul eder. Nazarî, teorik bilimlerde ise son derece farklı bir tavır göstererek, rüyâlarda teorik bilgiye ulaşmanın son derece zor olduğunu bildirir. Gerekçesi ise rüyalar aracılığıyla teorik bilgiye ulaşıldığı takdirde, öğrenim ve akıl yürütmenin anlamsız hale dönüşmesi tehlikesidir. Genel olarak İbn Rüşd teorik bilimlerin rüyâda elde edilemeyeceğini belirtmekle beraber, istisnai kayıtlarla kapıyı tamamen de kapatmamıştır ki, bu istisnai kayıtları, ilâhî idrâklerin çok özel şekli olan nübüvvet şeklinde yorumlamak mümkündür. [35]

Küllî İdrâk Gücü: Akıl

İslam filozofları için akıl konusu nefs teorisinin en önemli, en zor ve de farklı görüşlerin ortaya çıktığı konularından biridir. Buna rağmen genel hatlarıyla onlar akıl sebebiyle insanın evrende özgün bir yere sahip olduğu ve me-

35. İbn Rüşd, *Hiss ve'l-mahsus*, s. 82-89; Arkan, "Meşşâî gelenek bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya", s. 87-125

tafizik varlık alanına ulaştığı hususunda hemfikirdir. İbn Rüşd'de bu ortak zemini paylaşır. Ona göre akıl insanın bilgi edinme sürecinin zirvesini oluşturur. Bundan önceki tikel idrak güçlerinden farklı olarak felsefe ve bilimin konusu olan küllî bilgiye yani akledilirlere akıl aracılığıyla ulaşılır. Akıl insanı dünyadaki diğer tüm varlıklardan ayrı kılar ve onu nihaî yetkinliğe ve mutluluğa ulaştırır. İbn Rüşd "ister dayanağı olan beden ve mana bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrık olsun; isterse dayanağı bakımından değil de, sadece manası bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrı olsun, nefsin parçalarından kendisiyle idrâk ettiğimiz kısma akıl ve anlayış adı verilmektedir" der. Tikel idrak güçleri bireysel ve tikel objeleri idrak ederken akıl küllî olanı ve tümeli idrak eder.[36] İlk olarak akıl idrak sürecinde objeyi maddeden ve maddî bağlantılardan tamamen soyutlayıp idrak eder ki, buna kavramsallaştırma (*tasavvur*) adı verilir. Ardından akıl bunun ötesinde bu kavramlar arasında ilişkiler kurar ve son olarak da akıl eylem alanıyla ilgili iyi ve kötü teorik alanla ilgili de doğru ve yanlış şeklinde yargılarda (*tasdik*) bulunur.[37] Aklın yargısının diğer tikel idrak güçlerinden en önemli farkı tümel karakterinden dolayı tüm zamanlar için geçerli oluşudur.[38] İbn Rüşd İslam Meşşâî felsefe geleneğini takip ederek insanın iç idrak güçleriyle ulaştığı tikel idrak sürecinden tümel idrak sürecine yükselişini sadece insanın kendi içinde olup biten bir süreç olarak tasarlamamaktadır. İnsanın tikel bilgiden tümel bilgiye sıçrayış yapabilmesi tümelleri akleden bir failin yardımına, *hareket ettirmesine* veya *ittisâline* ihtiyaç vardır. Bu ay altı feleğinin yöneticisi olan faal akıldır. İbn Rüşd faal akıl yardımıyla insanın tikel bilgiden tümel bilgi seviyesine çıkmasına *ilk ittisâl* adını verirler.

İbn Rüşd insanda bulunan aklın gaye sebebini, mutlak (tam) bir mükemmelliğin gerçekleşmesi şeklinde açıklar. İnsana sadece amelî değil, nazarî şeyler hakkında da düşünebilmenin ilkeleri bahşedilmiştir. Amelî ilkeler, insanın maddî varoluşunun; nazarî ilkeler ise, onun mükemmelliğinin tamamlanması bakımından gereklidir: "Nazarî aklın gaye sebebi, insanın, insan olması bakımından ilk yetkinliğe ulaşması ve mükemmelliğinin tamamlanmasıdır."[39]

Diğer İslam Meşşâî filozofları gibi İbn Rüşd'de aklı, idrak ettiği akledilirlere göre iki kısma ayırırlar: Amelî (pratik) ve nazarî (teorik). Amelî akıl insanın eylemleriyle ilgili olup yaşanılan tecrübeler sonucu oluşur. Bu bakımdan insanın hafızasında yaşam tecrübesini temsil eden hayalî suretler ve anlamlar amelî aklın oluşumu için önemlidir. Amelî aklın yetkinliği de kişinin tecrübesini temsil eden hayalî sûretlerle anlamlar üzerinde gerçekleştirdiği tefekkür

36. İbn Rüşd, *Telhîs nefs*, s. 121; *Şerh nefs*, s. 230-231, 253-256.
37. İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 95; *Telhîs nefs*, s. 131.
38. İbn Rüşd, *a.g.e.* s. 131.
39. İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 96.

ve akıl yürütme ile oluşur. Bu sebeple amelî akıl insanlarda farklı derecelerde oluşur.[40] Neticede sevginin, nefretin, dostluğun, duyguların yönetiminde ve erdemlerin oluşumunda ameli akıl önemli rol oynar.Nazarî akıl ise bir eylemi amaçlamaksızın sadece bilmeyi hedefler. Nazarî aklın konusu olan nazarî akledilirler veya aklî suretlerin varoluş tarzları diğer tikel maddî suretlerin aksine sürekli bilfiil olup her türlü maddî özellikten arınmıştır. Akıl soyutlama yoluyla aklî surete ulaştığında veya bir akledilir hakkında yargıda bulunduğunda sonsuz bir şekilde ilgili kavramın tüm bireylerini kuşatır; böylece insan dediğimizde tüm insan bireylerini kastetmiş oluruz. Yine teorik konuların kavranmasında akıl idrâk ettiği obje (*ma'kûl*) ile bir olup aynîleşir. Bu bağlamda İbn Rüşd insanın akletme sürecini tasvir için *münfail*, *heyûlânî*, *bilkuvve*, *bilfiil*, *bilmeleke*, *müstefâd*, *kudsî* veya *mükteseb akıl* şeklinde kavramsallaştırmalarda bulunur. İnsanın düşünme yetkinliğinin aşamalarına işaret eden bu kavramlardan *münfail*, *heyûlânî*, *bilkuvve*akıl kavramları akletme öncesi potansiyellik durumuna atıfta bulunurken *müstefâd* veya *mükteseb akıl* ise insanda faal akılla ikinci ittisal sonrası oluşan yetkinlik durumuna atıfta bulunur. *Bilfiil*, *bilmeleke akıl* kavramsallaştırmaları ise bu ikisi arasındaki gelişim aşamalarını tasnif için kullanılır.[41]

Meşşâî gelenekten gelen İslam filozofları gibi İbn Rüşd'de insanda aklın öncelikle kuvve halinde bulunduğunu, akletme sürecinde dış dünyadan gelen hayalî formların ve hareket ettirme işlevine sahip sürekli fiil halinde bulunan faal aklın varlığını zorunlu görmüşlerdir. Aklı pasif halden aktif hale geçiren faal akıl olup bunun, aşkın ve içkin olmak üzere iki boyutu vardır. İçkin boyut faal aklın insanın pasif halindeki akletme yetisini ittisâlle aktif hale getirmesidir. Bu durum Aristoteles'i takiben ışığın renklerle olan ilişkisi metaforuyla izah edilir. Işığın renkleri görünür hale getirmesi gibi faal akılda mütehayyile gücünde var olan ferdî manaları akledilir haline dönüştürür ve heyûlânî akıl da üretilen bu akledilirleri kabul eder.[42]

İbn Rüşd'e göre ikinci ittisal ve yetkinlik ise insanın teorik çalışmaları ve akıl yürütmeleri sonucu ortaya çıkar. Nazarî bilimlerde yetkinleşen kişi, ikinci ittisalle faal aklı ve bir anlamda da evrenin tüm gerçekliğini idrak edebilir. Bununla beraber faal akıl ile insanda bulunan akıl arasındaki ilişki birçok yönden tartışmalıdır. Ancak Meşşâî geleneği takip eden tüm İslam filozofları ikinci ittisâlle gerçekleşen teorik yetkinliğin insanın hedeflediği son nokta ve arzu ettiği nihaî gaye olduğunda ısrar etmişlerdir. İttisâl, insanın nihaî gayesi olmasından dolayı, ahlâkî bir anlamı da bünyesinde taşıyarak insanın gerçek mutlu-

40. İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 96; *Şerh nefs*, s. 230.
41. İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 111-112; Fârâbî, *Makâletü fî ma'âni'l-'akl*, s. 41-3.
42. İbn Sînâ, *Şifâ nefs*, s. 234-239; 247-248; İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 129.

luğunu tanımlamaktadır.[43] Bu nedenle İbn Rüşd ittisâli *gerçek mutluluk*, *nihaî saadet*, *son yetkinlik*, *nihaî gaye*, *ilâhî kemal* ve *insani kemal* olarak nitelemektedir.[44] İttisal süreciyle yetkinliğin oluşması konusunda insanlar arasında bazı nisbî farklılıklardan söz edilebilir. İbn Sînâ bazı kişilerin kendilerinde bulunan güçlü istidat sebebiyle akledilirleri öğrenim olmaksızın aniden elde edebileceklerini ileri sürmüş ve bunu *hads* şeklinde isimlendirmiştir.[45] İbn Rüşd ise teorik akledilirlerin öğrenim olmadan elde edilemeyeceği kanaatindedir.

İttisal teorisinin açıkça gösterdiği üzere faal akıl epistemolojik açıdan insanın tümellere ulaşmasını açıklamak için zorunlu görülmüştür. İnsanın tikel bilgiden tümel bilgiye geçişi ancak *sürekli bilfiil akıl* (faal akıl) ile açıklanabilir. Faal akıl maddeye ve maddî sûretlere ihtiyaç duymayan, maddî hiçbir boyutu bulunmayan sürekli olarak akleden bir ilkedir. Onda akıl ile akledilir bütün yönlerden aynı ve tek bir şey olup o böylece heyûlânî aklın sürekli dayanağı ve fiilinin fail sebebidir.

İslam felsefe geleneğinde ittisal teorisi bir dizi tartışma konusunu da doğurmuştur. İttisalin akıl yürütme ve teorik çalışmalarla mı, sufî ittisal doktrinlerinde ve İşrâkî yaklaşımda vurgulandığı gibi ahlakî arınma, dinî ibadetler ve tasavvufî riyazetlerle yani keşf yoluyla mı olduğu bunlardan biridir. İbn Rüşd sufî ittisal doktrinlerine ve İşrâkî yaklaşımlara mesafeli durur. Yine ittisal sürecindeki vurgu noktaları da diğer bir tartışma konusudur. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın ittisal teorisinde *vâhibü's-suver* (suretler bahşedici) kavramsallaştırmasıyla vurguyu faal akıl üzerine yapmasını eleştirir. Ona göre bu teorik bilginin açıklanmasında öğrenme ve insanî tasarruf tarafını göreli olarak ihmal eden bir çözümlemedir. Ona göre, özellikle ikinci yetkinliği temsil eden ittisale götüren teorik bilgilerin elde edilmesinde hayalî sûretler ve faal akıl eşit bir role sahiptirler. Bu konumu destekleyen şekilde İbn Rüşd *el-Hiss vel-mahsûs* adlı eserinin rüyalar kısmında nazarî bilgilerin ancak akıl yürütme ve nazarî araştırma ile elde edilebileceğinde ısrar eder. Bu bağlamda faal ve heyûlânî akılla ilişkileri bakımından akledilirlerin ontolojik konumları da uzun süre devam edecek bir tartışma konusu olacaktır. İttisal sürecinde insan aklının tüm akledilirleri kuşatıp kuşatamayacağı önemli tartışma konularından bir diğeridir. Bu aynı zamanda insandaki nazarî aklın ittisal süreci üzerinden faal akılla aynîleşebilme sorusuyla da yakından alakalıdır.

Heyûlânî aklın mahiyeti de İslam felsefe geleneğinde psikoloji bağlamında ele alınan önemli tartışma konularından bir tanesidir. Konuyu yoğun bir şekil-

---

43. Blaustein, *Averroes on the imagination and the intellect*, s. 236.
44. İbn Sînâ, *Şifâ nefs*, s. 248-249; Muhammed Misbâhi, *İşkaliyyetü'l-'akl 'inde İbn Rüşd*, s. 189.
45. İbn Sînâ, *Şifâ nefs*, s. 248-249.

de tartışan İbn Rüşd'ün üç farklı tutumundan bahsedilebilir. *el-Muhtasar fi'n-nefs*'de heyûlânî aklın mâhiyetini keşf etmek kaygısıyla ilk önce aklî sûretleri analiz edip oluş-bozuluşa tâbi olarak bulduğundan İbn Rüşd, onların bir istidatta var oldukları sonucuna varır. Bu istidadı da nefsin mütehayyile gücündeki sûretlerle aynîleştiren İbn Rüşd, Aristoteles'in yazı levhası misaliyle ilgili olarak heyûlânî aklı yazı levhasının kendisinden ziyade onda bulunan yazılma istidadı ile açıklar.[46] O, faal aklı ise heyûlânî akıl ile ilişkili olarak bu istidadın harekete geçiricisi olarak tasavvur etmektedir ki, bu, büyük ölçüde Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'nin tutumlarına benzemektedir.[47]

Telhîsü Kitâbi'n-Nefs'de ise uzlaşmacı bir tavır sergileyerek, İskender'in yorumu gibi heyûlânî aklı maddî sûretlerden bağımsız bir istidat kabul eden İbn Rüşd, aynı zamanda Themistius'un yorumunu takip ederek onu aşkın ve ayrık bir cevher olarak da değerlendirmekte ve insanda bulunan heyûlânî akıl aklın ayrık bir cevherle de ittisâl halinde bulunduğunu belirtmektedir. İbn Rüşd bu sentetik çözümüyle diğer iki yaklaşımın çıkmazlarından kurtulmaya çalışır. Söz konusu eserdeki açıklamalarda, heyûlânî aklın bütün insanlık için bir olup olmadığı açık değildir. Bu konumuyla İbn Rüşd küllî bilginin objektif ve birliği yönünü güçlü bir şekilde temellendirmeye çalışır.[48]

Şerhu'l-Kebîr'de ise İbn Rüşd bir yandan heyûlânî aklın akletme fiilinde nefsin diğer güçleriyle ilişkisinin sürekliliğini açıklamaya çalışırken,[49] diğer yandan da heyûlânî aklın ezelî ve ayrık bir cevher olduğunu ispatlamaya çalışır. Ayrıca ezelî ve ayrık bir ilke olan faal aklın insanda küllî bilginin oluşumundaki rolüne de atıfta bulunur. Bu son iki husus nazarî bilginin objektif ve evrensel boyutunu korumaya yöneliktir. Diğer taraftan tümel bilginin oluşumunda iç idrak güçlerinin vazgeçilmez rollerini de vurgulayarak bilginin dış dünya ile bağlantısını, tecrübî boyutu yani sübjektif alanını ihmal etmemeye gayret eder. Heyûlânî aklın ezelîliği ve faal aklın varlığı ve rolleri ise nazarî bilginin objektif ve evrensel boyutunu açıklar. Böylece İbn Rüşd, nazarî küllî bilginin açıklanmasında sübjektif ve objektif alan arasında dengeli bir ilişki kurmaya çalışır. Bu konu, aynı kavram ve teorilerle farklı felsefî sonuçlara nasıl varılabileceğinin güzel bir örneğini teşkil etmektedir.[50]

Küllî bilginin açıklayıcısı ve insanı diğer canlılardan ayıran en önemli ilke olan akıl ve ittisal konularının değerlendirilmesi ile İslam felsefe geleneğinde

---

46. Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna, and Averroes on intellect*, s. 268.
47. İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 114-129; Alevi, "The Philosophy of İbn Rushd", s. 807.
48. İbn Rüşd, *Telhîs nefs*, s. 121-127.
49. Alevi, "The Philosophy of İbn Rushd", s. 822.
50. İbn Rüşd, *Şerh nefs*, s. 227-234

psikoloji ilminin sınırlarına da ulaşılmış olur. Artık psikoloji ve metafiziğin birbirinin içine girdiği ortak kesişim konularına girmiş oluruz.

KAYNAKÇA

Alevi, Cemaleddin, "The Philosophy of İbn Rushd", *The Legacy of Muslim Spain*, ed., Salma Khadra Jayyusi and Manuela Marin, (Leiden: E.J. Brill, 1992)

Arkan, Atilla, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", İslâm Araştırmaları Dergisi, 12, 99-120, (2004)

———, "Meşşâî gelenek bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya", *Divan İlmî Araştırmalar,* 15, 87-125, (2003)

———, *İbn Rüşd Psikolojisi*, (İstanbul: İz Yayınları 2006).

Aydınlı, Yaşar, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İFAV Yay., (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997).

Ayman Shihadeh, "Classical Ash'ari Anthropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World*, c. 102, (2012).

Blaustein, Michael A., *Averroes on the imagination and the intellect,* (Doktora tezi), 1984.

Davidson, Herbert A., *Al-Fârâbî, Avicenna, and Averroes on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, (New York: Oxford University Press, 1992).

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993).

———, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1999, XX.

Gutas, Dimitri, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul", *The Muslim World*, c. 102, 2012.

Hyman, Arthur, "Averroes' theory of the intellect and the ancient commentators", *Averroes and the Aristotelian tradition*, ed. Gerhard Endress, Jan A. Aertsen, (Brill Leiden 1999).

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî, *Şerhu'l-Kebir li Kitâbi'n-nefs li Aristû* (Latince'den Arapça'ya trc: İbrahim Garbi), (Tunus, Kartaca: Beytü'l-hikme 17). İngilizce çevirisi: Richard C. Taylor, and Therese-Anne Druart. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, (New Haven: Yale University Press, 2009).

———, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs, (Epitome de Anima)* (thk. Salvador Gomez Nogales), (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985)20. Eser *Telhîs*

olarak geçmekle beraber Küçük Şerh türünden olup çalışmada *Muhtasar nefs* şeklinde atıfta bulunulmuştur.

———, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, thk. Alfed L. Ivry, göz. geç. Muhsin Mehdi, (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe 1994). Arapça metinle karşılıklı Türkçe çeviri: *Psikoloji Şerhi, (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007).

———, *Telhîsu Kitâbi'l-hiss ve'l-mahsûs*, thk. Henri Blumberg, (Cambridge: The Mediaeval Academy of America), 1972.

İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin ibni Abdullah el-Belhi, *Kitâbü'ş-Şifâ* (nefs bölümü), ed. Fazlurrahman, (London Oxford University Press1959).

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (Beyrut: Darü'l-mesire, 1988).

Ivry, Alfred L., "Averroes' middle and Long commentaries on the De Anima", *Arabic sciences and philosophy*, V/1 (March 1995).

Kaya, Mahmut, "Fârâbî" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, XII.

Misbâhi, Muhammed, *İşkaliyyetü'l-'akl 'inde İbn Rüşd*, (Beyrut: el-Merkezü's-sakafi el-Arabi, 1988).

Muehlethaler, Lukas, "Revising Avicenna's Ontology of the Soul: Ibn Kammuna on the Soul's Eternity *a Parte Ante*", *The Muslim World*, 102, (2012).

Sühreverdî el-Maktûl, Ebu'l-Fütûh Şahabeddin Yahya bin Habeş bin Emîrek, *Hikmetü 'l-işrâk*, (Tahran : Danişgah-ı Tahran, [t.y.]).

Taylor, Richard "Remarks on cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros", *Averroes and the Aristotelian tradition*, ed. Gerhard Endress, Jan A. Aertsen, (Leiden: Brill, 1999).

Wisnovsky, Robert, İbn Sînâ Metafiziği, çev. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul Klasik yay. 2010).

İleri Okuma Listesi

Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, (İstanbul: İz Yayınları 2006).

Aydınlı, Yaşar, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İFAV Yay., (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997).

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993).

Davidson, Herbert A., *Al-Fârâbî, Avicenna, and Averroes on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, (New York: Oxford University Press, 1992).

İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi, (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, Arapça metinle karşılıklı Türkçe çeviri: Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007).

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî, *Şerhu'l-Kebir li Kitâbi'n-nefs li Aristû* (Latince'den Arapça'ya trc: İbrahim Garbi), (Tunus, Kartaca: Beytü'l-hikme 17). İngilizce çevirisi: Richard C. Taylor, and Therese-Anne Druart. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, (New Haven: Yale University Press, 2009).

İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin ibni Abdullah el-Belhi, *Kitâbü'ş-Şifâ* (nefs bölümü), ed. Fazlurrahman, (London Oxford University Press1959).

Misbâhi, Muhammed, *İşkaliyyetü'l-'akl 'inde İbn Rüşd*, (Beyrut: el-Merkezü's-sakafi el-Arabi, 1988).

Wisnovsky, Robert, İbn Sînâ Metafiziği, çev. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: Klasik yay. 2010). Bu çalışmanın 39 ile 186 sayfaları Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya kadar nefis tanımı üzerindeki yorumlama çalışmalarının bir sunumunu ve değerlendirmesini sunar.

İBN RÜŞD VE TE'VÎL*

Mesut Okumuş**

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinin en akılcı filozoflarından biri olarak kabul edilen İbn Rüşd hicrî 520/mîlâdî 1126 yılında Kurtuba'da doğmuş, hicrî 595/mîlâdî 1198 yılında Fas'ta vefat etmiştir. Küçüklüğünde kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimlerin yanı sıra tıp, matematik ve felsefe öğrenimi de gören İbn Rüşd, ileri yaşlarında son derece velûd bir mütefekkir olarak düşünce tarihinin unutulmazları arasına dâhil olmuştur. Hayatının ileri evrelerinde din ilimlerinin yanı sıra mantık, tabiat ilimleri, metafizik, psikoloji, astronomi, tıp, politika ve ahlâk gibi çeşitli alanlarda çok sayıda ölümsüz esere imzâ atmıştır.[1] Babası ve büyük babası kadılık yapan İbn Rüşd'ün kendisi de önce Sevilla'da, daha sonra da Kurtuba'da kadılık yapmıştır. İdari görevlerle ilmî çalışmalarını beraber yürüten İbn Rüşd'ün, keskin bir zekâya, derin bir kavrayışa, kuvvetli bir analitik düşünce gücüne, eserlerinde meseleleri ele alırken açık, net ve berrak bir üsluba sahip olduğu ilim otoriteleri tarafından kabul ve takdîr edilmektedir.[2]

---

* Bu çalışma yazarın *Journal of Islamic Research* adlı dergide yayımlanan (Vol 2, No 2, December 2009, pp. 46-65), "The Hermeneutics of the Ibn Rushd" başlıklı makâlesinin yeniden gözden geçirilerek kısmî ilâvelerle geliştirilmiş halidir.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [e-posta: e-posta: drmokumus@yahoo.com]

1. H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1999, XX, 272.
2. George F. Hourani, *Averroes: On The Harmony of Religion and Philosophy*, Londra 1961, s. 15.

Klasik kaynaklarda ifade edildiğine göre babası ve dedesi büyük âlim olan İbn Rüşd, temel dinî ilimleri babasından öğrenmiş, gerek İslâmî gerekse felsefî ilimler alanında sağlam ve sağlıklı bir eğitim almıştır. Kur'an, fıkıh ve usûl-i fıkha ilâveten hadis eğitimi de görmüş, yaşadığı çevrede âdet olduğu üzere İmam Mâlik'in "*Muvatta*" adlı eserini ezberlemiş, ayrıca tıp ve matematik eğitimi de almıştır.[3] Dinî ve felsefî ilimlerle ilgili olarak çok sayıda telif eserin yanı sıra muhtelif alanlarda şerh, hâşiye, telhîs tarzında çalışmalar da yapmış, bu bağlamda tıp alanında "zarûrî" mesabesindeki "*el-Külliyyât*" adlı eseri telif etmiştir. Yine fıkıh ilminin külliyâtından sayılacak usûl-i fıkıhla ilgili "*ed-Darûrî fî usûli'l-fıkh*" adlı eseri telif etmiştir. Bu çalışma daha sonra hesaplaşma içine gireceği büyük düşünür İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) "*el-Mustasfâ*" adlı eserinin ihtisar edilmesiyle meydana gelmiştir. Tıbbın cüz'iyyâtı konusunda da risâleler veren düşünür bu konuda Galen'in kitaplarının telhîsiyle yetinmiştir. Usûl-i fıkha ilâveten fıkhın cüzi'yyâtından sayılabilecek fürû ile ilgili "*Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesid*" adlı bir eser de telif etmiştir ki, bu eser, alanında eşsiz bir çalışma niteliğindedir. Bu eserde mezhepler arasındaki yorum farklılıklarını, amelî mezhepler arasında yaşanan ihtilafların sebeplerini, bunların dayandığı delilleri ortaya koymuştur. Kurtubalı filozof mezkûr eserde, adından da anlaşılacağı üzere, âdetâ "genel bir tasarı" çerçevesinde fıkıh alanında ictihâd kapısının açılması için ilmî bir adım atmıştır. Buradaki "genel tasarı" ifadesiyle kasdedilen, onun çağındaki bütün fikrî alanlarda, yani felsefeden dine hemen her sahada giriştiği ve yapmaya çalıştığı bozulan dengeleri düzeltme ve "tashih" tasarısıdır.[4]

İbn Rüşd, kelimenin tam anlamıyla gerek din, gerekse felsefe/hikmet alanında bir ıslahatçı, deyim yerindeyse etkili ve başarılı bir musahhihtir. Onun klasik Yunan felsefesi ile ilgili yanlış anlamaları düzeltmesi, Aristo'nun ve klasik Yunan felsefesinin doğru anlaşılmasını sağlamış, çalışmalarının Avrupa'da Aydınlanmanın önünü açtığı kabul edilmiştir. İslâm dünyasında din ile felsefe arasında yaşanan tartışmalı ilişkilere dair görüşleri, bu çerçevede sergilediği tutumu da onun, yukarıda ifade edilen ıslahatçı vasfını ve "musahhih" olma niteliğini kanıtlar niteliktedir.

İbn Rüşd'ün te'vîl anlayışı bir yanıyla felsefe ve felsefî ilimleri, diğer yanıyla da dini ve dinî nasların anlaşılması ve yorumlanması meselesini ilgilendirmektedir. İslâm düşünce geleneğinde yoğun tartışma ve ihtilafların kaynağı olan dinî nasların te'vîli meselesine İbn Rüşd'ün nasıl yaklaştığını sağlam ve sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için, öncelikle onun felsefe, din ve te'vîl kav-

3. H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", XX, 257.
4. M. Âbid el-Câbirî, *İbn Rüşd: Siret ve Fikr*, Merkezu Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, I. Baskı, Beyrut 1998, s. 89.

ramlarından neyi kasdettiğini netleştirmek gerekmektedir. Bu çerçevede onun felsefe ve din anlayışının genel hatlarının ortaya koymak, sonra da dinî naslaın te'vîli konusundaki anlayış ve yönteminin esaslarını, te'vîl edilecek naslaın tesbîtini, bunların te'vîline kimlerin yetkili olduğunu ve yetkililerin te'vîli hangi yöntemlerle nasıl yapmaları gerektiğini açıklamak gerekecektir. Onun te'vîl yönteminin değerlendirilmesi, günümüz dünyası açısından işlevselliğinin tartışılması ise ayrı bir önemi haizdir.

İBN RÜŞD'E GÖRE FELSEFE VE DİNİN MÂHİYETİ

Felsefenin mâhiyeti ve ne'liği sorusu, felsefeciler arasında da tartışmalı bir konudur. Felsefenin bütün filozoflar tarafından ittifakla kabul edilecek "efrâdını câmî ağyârını mânî", ya da kimsenin itiraz etmeyeceği kusursuz bir tanımını yapmak pek mümkün gibi görünmüyor. Zira felsefenin tam bir tanımını yapma konusunda başlangıçtan günümüze felsefeciler arasında bazı yaklaşım farklılıklarının ve fikir ayrılıkların bulunduğu açıktır.[5] Bazı felsefeciler, önemli olanın tanım değil, düşünme ve akıl yürütmenin kendisi olduğundan hareketle, felsefeye ve filozoflara karşı çıkılırken bile pekâlâ felsefe yapılmış olunabileceğini belirtirler.

Günümüzde "felsefe" ve "felsefî ilimler" derken anlaşılan mânâ ile geçmişte İbn Rüşd'ün felsefe/hikmet derken anladığı şey aynı mıdır? Bu soruya cevap ararken "felsefe" ve "felsefî ilimler" sisteminin geçirdiği anlam değişimlerini göz önünde bulundurmak gerekir. Başka bir ifadeyle şu gerçeği kabul etmek gerekir ki, yaşadığı dönemde İbn Rüşd'ün "felsefe" derken matematik ve tecrübî ilimleri, başka bir değişle bir ilimler sistemi olarak kabul edilen felsefeye "tabîî felsefe"yi de dâhil ettiği kuşkusuzdur. Oysa günümüzde felsefe konusunu ele alınırken matematik ve tabîî ilimler artık felsefenin konusu ve alt dalları olmaktan çıkmış, tabiat felsefesinin her bir dalı, bağımsız ilmî disiplinler haline gelmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla konuyu ele alırken kavramların anlam alanında yaşanan değişimleri, daralma ve genişlemeleri akılda tutmak gerekir. Bu sebeple din-felsefe ilişkilerini ilgilendiren dinî nasların te'vîli sorununu ele alan bir incelemede öncelikle İbn Rüşd'ün hikmet/felsefe derken ne anladığını açıkça ortaya koymak isâbetli olacaktır.

Eserlerinde karmaşık felsefî meseleleri bile açık ve anlaşılır bir üslupla ifade eden İbn Rüşd, bu özelliğini felsefe tanımında da sergiler ve felsefe-din ilişkilerini ele aldığı eserinde hikmeti, vecîz bir şekilde, açık ve anlaşılır bir dille tanımlar:

---

5. George F. Hourani, *Averroes: On The Harmony of Religion and Philosophy*, Londra 1961, s. 15.

"Felsefe yaratıcıya delâletleri bakımından varlıklar (mevcûdât) üzerinde düşünmek ve akıl yürütmekten ibarettir."[6] Burada İbn Rüşd'ün felsefe/hikmet tanımına "yaratıcıya delâletleri bakımından" ifadesini eklemesi, felsefî düşünceyi kendi zâviyesinden erekbilimsel (theleological) bir çaba olarak gördüğünü göstermektedir.[7] İbn Rüşd başka bir eserinde de felsefeyi aklî bir çaba olarak görmüş ve "Hikmet bir şeyin sebeplerini bilmekten başka bir şey değildir." diye tanımlamıştır.[8]

İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkilerini ele aldığı eserlerinde din derken Hz. Muhammed'e vahyedilen İslâm dinini kasdettiği, şârî' derken de bu dinin kanun koyucusu konumundaki Hz. Muhammed'i, dolayısıyla Kur'an ve sünneti kabul ettiği anlaşılmaktadır. Onun gerek *"Faslu'l-makâl"* ve gerekse *"el-Keşf"* adlı eserlerinde şârî' kavramından sonra birçok yerde Hz. Peygamber'in adını açıkça zikretmesi de bunu göstermektedir.

İbn Rüşd *"Faslu'l-makâl"* adlı eserinde felsefe ve felsefî ilimlere din zâviyesinden bakmıştır. Eserin mukaddimesinde felsefe konusuna din penceresinden bakacağını, felsefe ve mantık ilimlerinin konumunu İslâm şerîatı açısından inceleyeceğini, felsefenin dînen mübah mı yoksa mahzurlu mu, şâyet yasak/haram değilse bu durumda da mendup mu yoksa farz mı (vâcip) olduğunu irdeleyip bir sonuca varacağını açıkça ifade etmektedir.[9]

Felsefeyi yaratıcıya delâletleri bakımından varlıklar üzerinde düşünme ve akıl yürütme olarak tanımlayan İbn Rüşd'e göre aslında dinin de felsefenin de hedefi ve gâyesi aynıdır, o da kemâle erme ve erdemliliktir. Erdem sahibi olmadan din ve felsefe öğrenmek, din ve felsefeden bahsetmek son tahlilde dine de felsefeye de zarar verir. Fakihin de, filozofun da, hâkimin de verdikleri kararlarda âdil olmaları, ilmî tutumdan ayrılmamaları ve ahlâkî erdemleri gözetip erdemli bir hayata sahip olmaları gerekir. Nitekim İbn Rüşd'ün kendisi de söylediklerini kendi hayatına tatbîk eden samîmî bir insandı; o hem bir fakih hem bir filozof, aynı zamanda da bir ahlâk insanıydı.[10] İbn Rüşd büyük bir "musah-

---

6. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, Merkezu Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Dnş. M. Âbid el-Câbirî, II. Baskı, Lübnan 1999, s. 85.
7. George F. Hourani, *Averroes: On The Harmony of Religion and Philosophy*, Londra 1961, s. 21.
8. İbn Rüşd, *el-Keşf a n menâhici'l edille fi akâidi'l mille*, thk. Mustafa Hanefî, Merkezu Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Danş. M. Âbid el-Câbirî, I. Baskı, Beyrut 1998, s. 113; *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 208; M. Âbid el-Câbirî, *İbn Rüşd: Siret ve Fikr*, Merkezu Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, I. Baskı, Beyrut 1998, s. 94.
9. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, thk. M. Abdulvâhid Usrî, Merkezu Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Danş. M. Âbid el-Câbirî, II. Baskı, Lübnan 1999, s. 85.
10. Ensarî'nin rivâyetine göre İbn Rüşd'e tâlihi yardım ettikten, bu çerçevede yaşadığı bazı sıkıntı ve çilelerden kurtulduktan sonra "Gördüğünüz musîbetler içinde sizi en çok

hih" başka bir deyişle dinde ve felsefede "ıslahatçı" idi. Fıkıhta ictihâd kapısının açılması çağrısıyla yetinmedi. Her asırda bir müctehidin bulunması gerektiğini vurgulamanın ötesinde ictihâdın başlatılmasına çağrı niteliğindeki "*Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesid*" adlı eseriyle bu sahada ilk adımı da attı.[11]

İbn Rüşd'e göre şerîatın asıl amacı insanlara gerçek ve hakîkî bilginin öğretilmesi ve onların doğru ameller yapmalarının sağlanması, yani erdemliliktir. Din alanında doğru bilgi, yani *nazarî ilim* "ma'rifetullah" olarak adlandırılır ki, o da diğer mevcûdâtı olduğu gibi tanımak, ayrıca âhiret saâdet ve bedbahtlığının bilinmesi demektir. *Amelî ilim* ise doğru ameller yapmak, yani insanı dünya ve âhirette mutlu edecek davranışları yapmak, her iki âlemde onu bedbaht edecek amellerden de kaçınmaktır. Amelî ilimler eylem alanını ilgilendirir, bunlar da bedenî ve ruhî fiiller olmak üzere iki kısımdır. Bedenî fiiller *fıkıh*ilminin alnına girer. Ruhî fiiller ise sabır, şükür gibi ahlâkı ilgilendiren fiillerdir. Ruhu ilgilendiren fiiller ise dinde *zühd* ve *âhiret ilimleri* olarak da adlandırılır. İbn Rüşd'e göre İmam Gazâlî eserlerinde zühd ve âhiret ilimlerine yönelmiş, insanı takvâ ve saâdete götürecek konuları işlemiş ve bu konuları ele alan eserini de "*İhyâ*", yani "diriliş" olarak adlandırmıştır.[12]

İBN RÜŞD'E GÖRE DİN-FELSEFE İLİŞKİLERİ

Bazı araştırmacılara göre İbn Rüşd'ün "*Faslu'l-makâl*" adlı eseri İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) "*Faysalu't-tefrika*" adlı eserine geniş ve açıklamalı bir cevap niteliğindedir.[13] Gazâlî adı geçen eserinde dinî nasların te'vîli sorununu işlemiş, İslâm te'vîl ekollerinin şer'î konumunu ve te'vîl meselesinde aynı zamanda tekfîr sorununu da ele almıştır. Te'vîl konusuna ayrı bir önem veren düşünür aynı konuyu işlediği diğer eserlerinde de doğru te'vîlin esaslarını ve bunun yöntemlerini irdelemiş, te'vîl sorununun çözümü için mâcidi olduğu varlık tasnîfine göre, kendine özgü bir te'vîl yöntemi ortaya koymuştur. İbn Rüşd'ün selefiyle bir hesaplaşma içine girdiği "*Faslu'l-Makâl*"ın ana ilgi alanı ise felsefe ile din arasında zâhirde gözlenebilecek bir çelişkinin uzlaştırılabilirliği, yani dinî

---

hangisi ne vakit etkiledi?" diye soranlara "Oğlum Abdullah ile Kurtuba'da ikindi namazı için mescide girdiğimiz zaman bazı sefihlerin bizi mescidden çıkardıkları vakit." demiştir. Bkz: Rızâeddîn b. Fahreddîn, *İbn Rüşd*, çev: Kaya Nuri, Necmi İstikbal Matbaası, İstanbul 1924, s. 36; George F. Hourani, *Averroes*, s. 38-39.

11. el-Câbirî, *İbn Rüşd: Siret ve Fikr*, s. 261.
12. İbn Rüşd, *Faslu'l-makal*, Câbirî, s. 115; *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 149; Iysa A. Bello, *The Mediavel Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*, E. J. Brill, New York 1989, s. 69.
13. George F. Hourani, *Averroes*, s. 5.

ifadelerin şerîat nazarında meşrû kabul edilecek bir şekilde uygun bir yöntemle açıklanıp açıklanamayacağı, başka bir ifadeyle dinî lafızların te'vîli meselesidir.[14]

Filozof olmanın yanı sıra aynı zamanda kadılık görevini de deruhte eden İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl*'ı yazma amacı, yetkin bir fakih olarak şer'î nazarla felsefî düşünceye bakmak, felsefe ve mantığın haram mı, mendup mu yoksa farz mı olduğunu tesbît etmek, yani felsefî aktivitenin şer'î açıdan hangi konumda olduğunu karara bağlamaktır. Düşünür bu sorunun çözümüne cevap ararken eserde öncelikle iki temel kaynak olan Kur'an ve sünnetten, ayrıca şer'î deliller arasında yer alan icmâ ve kıyastan yararlanarak nihâî kararını vermeye çalışmıştır. Dolayısıyla onun eserinin bu yönüne dikkat eden George F. Hourani, İbn Rüşd'ün *"Faslu'l-makâl"* adlı eserinin felsefî sorunları inceleyen doğrudan felsefî bir incelemeden ziyâde, felsefenin konumunu din açısından ele alan, felsefenin meşrûiyetine dair hukûkî içerikli bir risâle olarak görmek gerektiğini ifade etmiştir.[15]

İbn Rüşd mezkûr eserde felsefenin gerekliliğini önce âyetlerden deliller getirerek isbâta çalışmış, ardından bu meyanda bazı hadislere yer vermiş, ardından da meseleyi aklî izah ve yaklaşımlarla açıklama yoluna gitmiştir.[16] İnsanı düşünmeye, incelemeye, varlıklara ibret nazarıyla bakmak gerektiğini vurgulayan âyetlere dayanarak yaptığı tahlil ve değerlendirmelerinin sonucunda da aklî kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmenin, başka bir deyişle felsefenin din açısından yalnız mübah değil, bunun da ötesinde bir farz ve vecîbe olduğu sonucuna ulaşmaktadır.[17] Çünkü ona göre şerîat, insanları varlıkları akılla tetkîk etmek ve bunlar hakkında akıl yoluyla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya açık ve net bir şekilde davet etmiştir.[18] Bu da felsefeye teşvikten başka bir şey değildir. Dolayısıyla şerîatın bizzat kendisi hikmetin mahzurlu ve haram olması bir yana, mendûbun da ötesine zorunlu bir çaba, yani vecîbe olmasını gerektirmektedir. Felsefe dilinde "nazar" diye ifade edilen akılcı düşünce, Kur'an dilinde "i'tibâr" kelimesiyle ifade edilmiştir. Kur'an'ın çok sayıda âyeti de insanları nazar ve "i'tibâr"a davet etmiştir. Bu ise felsefecilerin

---

14. George F. Hourani, *a.g.e.* s. 23.
15. George F. Hourani, *a.g.e.* s. 19.
16. İbn Rüşd bu bağlamda, *"Ey basîret sahipleri itibar ediniz."* (59/Haşr, 2); *"Yerin ve göklerin melekûtunu düşünmüyorlar mı?"* (7/A'râf, 184); *"Yerin ve göklerin melekûtunu İbrâhim'e böylece gösteriyorduk."* (6/ En'âm, 75); *"Develere bakmıyorlar mı nasıl yaratıldı? Semaya bakmıyorlar mı nasıl yükseltildi?"* (88/Gâşiye, 16-17) *"Yerin ve göklerin yaratılışı üzerinde düşünmüyorlar mı?"* (3/Al-i İmrân, 191) âyetlerini örnek vererek bu konuda daha birçok âyetin bulunduğunu ifade etmektedir. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 86-87; Türkçe çeviri: *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 96-97.
17. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 98; Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1968, II. Baskı, V, 796.
18. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 96.

dilinde "bilinenden hareketle bilinmeyenin elde edilmesi" çabasından, başka bir değişle kıyas ve akıl yürütmeye çağrıdan başka bir şey değildir. Dolayısıyla burada maksat mahlûkât üzerinde düşünüp incelemeler yaparak onları var eden Yaratıcı'ya ulaşmaktır.[19]

Başka bir eserinde Hz. Peygamber'den hükümlerin üç yolla alındığını belirten İbn Rüşd, bunları da söz, fiil ve ikrar şeklinde sıralamaktadır. Şâri'in sükût ettiği hususlarda cumhurun o meseleye vâkıf olmak için delil olarak kıyası kabul ettiklerini belirten İbn Rüşd, Zâhirîlerin ise dinde kıyasın batıl olduğuna hükmettiklerini zikrederek onların şâri'in sustuğu konularda hükmün bulunmadığını kabul ettiklerini ifade etmektedir.[20] Buna göre İslâm dininde ortaya çıkan birçok fırka, aklı ve kıyası bir delil olarak kabul etmişlerdir.

İbn Rüşd'ün *"el-Keşf an menâhici'l-edille"* adlı eseri, *"Faslu'l-makâl"*ın devamı niteliğindedir. Filozof bu eserinde doğrudan te'vîl konusunu ele almakta, İslâm te'vîl ekollerinin konumunu, delillendirme yöntemlerini irdelemekte, bunların tenkit ve değerlendirmelerini yaptıktan sonra kendi te'vîl yönteminin esaslarını ortaya koyarak bu önemli ameliyeyi belli esaslara bağlamaya çalışmaktadır.

İbn Rüşd, *"el-Keşf"* adlı eserinin başında şerîatı biri zâhir öbürü de müevvel olmak üzere iki ana kısma ayırmaktadır. Zâhiri 'cumhur'un farzı, müevveli de 'ulemâ'nın farzı olarak kabul etmektedir. İleride ele alınacağı üzere 'cumhûr' ve 'ulemâ' derken de kendine göre bir tanım ve tasnif yaparak her iki kavrama özel bir anlam yüklemektedir. Ona göre cumhûra farz olan görev şerîatı zâhirine hamletmek ve dinî nasları te'vîl etmeyi terk etmektir. Âlimlerin de şerîatın te'vîlini cumhûra açıklamaları helal değildir. Nitekim Hz. Ali şöyle demiştir: *"İnsanlara anlayacakları şekilde anlatınız. Onların Allah ve resulünü yalanlamalarını ister misiniz?"*[21]

Düşünür, eserin mukaddimesinde böyle bir kitabı yazma gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: "Bu kitapta gücüm ve gayretim nisbetinde şerîatın halkı mükellef kıldığı akaidin zâhirini incelemeyi, şâri' konumundaki Hz. Peygamber'in (sav) maksadını araştırmayı amaçladım. İnsanlar bu konuda sıkıntı ve ızdırap içindedir; hatta bu yüzden birçok sapık fırka ve muhtelif mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu sınıflardan her biri kendisini ilk ve "esas şerîat"[22] üzere gör-

19. el-Câbirî, *İbn Rüşd: Siret ve Fikr*, s. 99-100.
20. İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesid*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, s. 2.
21. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille fi akâidi'l mille*, Merkezu Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Danş. M. Âbid el-Câbirî, I. Baskı, Beyrut 1998, s. 99.
22. Arapça metinde yer alan "eş-şerîatu'l-ûla" ifadesi muhakkik tarafından Hz. Peygamber ve Sahâbe zamanındaki şerîat, yani selefin yolu, selefin mezhebi, sünnet Ehl-i Sünnet olarak açıklanmıştır. (İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille fi akâidi'l mille*, s. 100)

mekte, kendisine muhâlefet edeni ise ya bid'at ehli, ya da kanı ve malı helal olan bir kâfir olarak kabul etmektedir. Bütün bunlar, Şâri'in (sav) maksadının dışına çıkmış bulunmaktadır. Bunun sebebi ise şerîatın maksadını anlama konusundaki yanlışları/sapkınlıklarıdır."[23]

İbn Rüşd kendi zamanındaki bu mezhepleri de insanların çoğunun Ehl-i Sünnet olarak nitelendirdiği Eş'arîler, diğerlerini de Mu'tezile, Bâtıniyye ve Haş(e)viyye olarak saymaktadır. "Bütün bu tâifeler Allah hakkında muhtelif itikadlara sahiptirler. Şerîat lafızlarından çoğunu zâhirin ötesine geç(ire)erek kendi inançlarına göre te'vîl etmişlerdir. Bu te'vîllerinin/itikadlarının ilk şerîat olduğunu iddiâ ederek bunun dışına çıkanların ise ya kâfir, ya da bid'atçi olduklarını ileri sürmüşlerdir. Oysa onların bütün bu yaptıklarıyla şerîatın maksadı düşünüldüğünde o görüşlerin çoğunun sonradan ortaya atıldıkları (muhdes) ve bid'at te'vîller oldukları anlaşılacaktır."[24]

Muhtelif fırkaların yaptıkları yanlış te'vîlleri belirttikten sonra da bu konulardaki gerçek inancın ne olması gerektiğini ortaya koyacağını ifade etmektedir: "Bu sebeple ben burada sahih olmayan te'vîller aracılığı ile şerîatın aslı gibi kılınan ve onun itikad esaslarından bir esasmış gibi sayılan hususları bir tarafa bırakarak imanın ancak kendisiyle tamam olacağı Şerîatta vâcip olan itikadı anlatacak, bütün bunlarda Şariin (sav) maksadını araştıracağım."[25]

Özetle düşünürün din-felsefe ilişkileri ve dinî nasların yorumunu irdeleyen bu iki eserinin aynı hedefe yöneldikleri söylenebilir. Bu eserlerden ilki bir tashih tasarısı çerçevesinde, din-felsefe ilişkileri açısından bozulan dengelerin düzeltilmesini, ikincisi de dinî nasların yorumlanması konusunda İslâm düşünce geleneğinde ortaya çıkan fırkaların te'vîl konusunda girdikleri yanlış yolları göstererek te'vîl meselesinde esas alınması gereken "doğru yöntem" arayış ve tesbîtine yönelik ıslah amaçlı eserler oldukları açığa çıkmaktadır.

HİKMETİN/FELSEFENİN DİNÎ KONUMU

Hz. Peygamber'in vefatından sonra fetihler aracılığı ile çok hızlı bir yayılma gösteren İslâmiyet diğer din ve kültürlere, onların geliştirdiği ilimlere ilgisiz kalmamış, Emevîler döneminde başlayan kültürel temaslar Abbâsîler devrinde zirve noktasına çıkarak tercümeler aracılığı ile birçok ilmî ve felsefî eserin Arapça'ya kazandırılması sağlanmıştır. Bu bağlamda klasik Yunan felsefesine dair birçok eser Arapça'ya tercüme edilmiş, İbn Rüşd'e gelinceye kadar

23. İbn Rüşd, *a.g.e.* s. 99-100.
24. İbn Rüşd, *a.g.e.* s. 100.
25. İbn Rüşd, *a.g.e.* s. 100; Türkçe çeviri: *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 189.

İslâm toplumlarında birçok büyük düşünür ve bilim insanı yetişmiştir. Kindî, Farâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî gibi Müslüman mütefekkirler, dinî ilimler kadar felsefî ilimlere de ilgi duymuş ve bu iki alanın ilişkilerine dair eserler vücûda getirmişlerdir. Dolayısıyla Müslüman düşünür ve filozoflar, din ile felsefe arasında temelde herhangi bir çatışma ve çelişki görmemiş, dahası bu iki gerçeklik arasında ortaya çıkan görünüşteki uyuşmazlıkların telifine ve uzlaştırılması arayışına girişmişlerdir. İslâm düşünce tarihinde felsefeciler tarafından dile getirilen bazı görüş ve fikirlere İslâm inançlarına aykırı olduğu gerekçesiyle yer yer felsefî geleneğin âşinâ olduğu bazı eleştiriler yöneltilmişse de, bu eleştiri ve itirazlar bizzat felsefeye değil, filozofların ifade ettikleri fikir ve görüşlere yönelik olmuştur.

Kendinden önceki düşünürlerin din-felsefe ilişkilerine dair görüşlerinden haberdar olan İbn Rüşd, din ile felsefe arasında herhangi bir zıtlık ve çelişki görmemiş, bu iki hakikatin birbirini nakzetmediğini isbâta çalışmıştır. Dini de hikmeti de hak olarak gören İbn Rüşd, bu iki hakikatin uyumunu isbatlama sadedinde yazdığı bir eserinde açıkça şunu ifade etmiştir: "İlâhî şerîat hak olup hak ve hakikatin bilinmesini sağlayacak düşünce ve nazara davet ettiğine göre, biz Müslüman toplumu olarak kesinlikle biliyoruz ki, burhânî nazar şerîatta vârit olan şeylere muhâlefete götürmez; çünkü hak hakla çatışmaz, tam aksine ona uygun olur ve onu destekler."[26] İbn Rüşd'ün bu ifadeleri bazı araştırmacılar tarafından onun, XIII. yüzyılda Latin dünyasında "çifte hakikat" teorisini kabul ettiği şeklinde anlaşılmıştır. Bu kabule göre vahyedilmiş hakikatler "dinî alanda" doğru, felsefî hakikatler de "felsefe alanında" doğrudur; bu ikisi arasında herhangi bir zıtlık ve çatışma meydana gelmez. Bu yaklaşımı benimseyenler İbn Rüşd'ün her iki alandaki ifadeleri de doğru olarak kabul ettiğini, onun yukarıda yer alan genel kabul ve iddiâsının yazdığı risâlenin ana fikri olduğunu iddiâ ederler.[27] Bazı düşünürler ise onun biri seçkinlere diğeri ise genele özgü iki ayrı hakikati kabul etmediğini, aksine onun hakikatin tekliğini desteklediğini ileri sürerler. Ancak bu tek hakikatin âlimler ve halk nazarındaki idrâkinin farklı olduğunu, bu farklılığın ise hakikati bilen insanların idrâk ve bilincine göre bilgisel düzeydeki bir farklılıktan ibâret olduğunu vurgularlar.[28] Bu hususu aynı nesnenin ileri derecedeki miyop bir insanla, gözleri sağlam birisi tarafından farklı düzeyde görülmesine benzetebiliriz. Burada görülen nesne, yani gerçeklik aynı fakat aynı nesnenin iki ayrı insan tarafında görülme düzeyleri farklı farklıdır. İşte tek hakikatin seçkinler ve halk nazarındaki idrâki de buna benzemektedir.

---

26. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 96.
27. George F. Hourani, *Averroes*, s. 23.
28. el-Câbirî, *İbn Rüşd: Siret ve Fikr*, s. 180.

İbn Rüşd'ün felsefe din ilişkilerini ele alırken felsefenin dinî konumunu tesbitte ulaştığı nihâî sonuç Kur'an'ın felsefenin bir konusu olarak evrenin bilimsel ve teleolojik açıdan incelenmesini, araştırılmasını teşvîk ettiği gerçeğidir. Dolayısıyla klasik Yunan felsefesi de dâhil olmak üzere felsefe bu dinin yüce kitabı olan Kur'an-ı Kerim tarafından da açıkça tasdîk ve teşvîk edilmiştir.[29]

İbn Rüşd'e göre her ikisi de hakikat olan din ve felsefe arasında esasta ve özde bir çelişki ve çatışma mümkün değildir. Felsefenin ara sıra yol açtığı bazı zararlar, aslında özsel değil felsefecilerin sebep olduğu kısmî ve ârızî zararlardır. Kimi ehliyetsiz felsefeciler sebebiyle meydana gelen bu ârızî zararların giderilmesi için de felsefî düşüncenin ve felsefî eserlerin yasaklanması değil, felsefenin ehlince, yani burhânî delileri kullanabilecek zekâya sahip kimseler tarafından yapılması gerekir.[30] İbn Rüşd'e göre yaptıkları bazı hatâlar ve sebep oldukları kısmî zararlardan dolayı felsefeyi ve felsefî eserleri toptan yasaklamak doğru değildir, çünkü bu şerîatın davet ettiği şeyden menetmek olur.[31] Düşünür ehliyetsiz felsefecilerin yanlışlarına kızarak felsefeyi yasaklama girişiminin, bazı ameliyatlarında yaptıkları hatâdan dolayı hastanın ölümüne sebep olan tabiplere kızarak tıbbı yasaklama girişimine benzeyeceğini söyler.

İbn Rüşd'e göre din ile felsefe arasında zâhirde görünen çatışma, aslında dinî nasların te'vîli yoluyla giderilebilir, ancak bu türdeki te'vîllerin halk tarafından ve kifâyetsiz insanlar eliyle değil, işin ehli olan insanlar tarafından yapılması, yapılan te'vîllerin yalnızca onların arasında kalması, bunların 'cumhûr'a, yani avam niteliğindeki insanlara öğretilmemesi ve yayılmaması gerekir.[32] Felsefe ve din ilişkilerinde İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasında kurduğu ilişki son tahlilde bir kardeşlik ilişkisidir. Ona göre bu iki olgu, olsa olsa ancak kardeş olabilirler, başka bir şey değil. Nitekim filozof bunu şu tarihî cümle ile açıkça ifade etmiştir: "Hikmet/felsefe şerîatın dostu ve aynı memeden süt emmiş kardeşidir."[33]

DİNÎ NASLAR VE KUR'AN ÂYETLERİNİN NİTELİKLERİ

3/Âl-i İmrân Suresi 7. âyet-i kerimesi Kur'an âyetlerini, en genel mânâda birbirinin mukâbili olarak "muhkemât" ve "müteşâbihât" şeklinde iki ana kıs-

29. George F. Hourani, *Averroes*, s. 21.
30. George F. Hourani, *a.g.e.* s. 22.
31. İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-makâl)*, s. 147.
32. George F. Hourani, *Averroes*, s. 2.
33. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, M. Âbid el-Câbirî, s. 125, Türkçe çeviri: *Felsefe Din İlişkileri*, s. 164.

ma ayırmıştır.[34] Bu âyette Kur'an'ın anlaşılması hususunda bazı anahtar ibareler kullanılmış, âyette önce "muhkem(ât)" kavramı zikredilmiş, onun karşılığında da "müteşabih(ât)" ibaresine yer verilmiştir. Müteşâbihâtın anlamıyla ilgili olarak da "te'vîl" kavramı zikredilerek, muhkem âyetler ilâhî kelâmın "özü ve esâsı" (ümmü'l-kitâb) olarak nitelendirilmiştir. İlâhî kelâmın esâsı olarak nitelenen bu âyetler son ilâhî çağrının temelini teşkîl eden ana ilkeleri ve özellikle de ahlâkî ve sosyal unsurları kapsarlar.[35] Aynı âyette muhkemin karşısında yer alan müteşâbih ifadeler ise, art niyetli ve kötü insanlar tarafından fitne çıkarmak amacıyla istismâr edilebilecek âyetler olarak tacsîf edilir. Söz konusu âyetin meâli şu şekildedir:

"Sana Kitab'ı indiren O'dur. O (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır; diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun te'vîlini yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun te'vîlini ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. Ancak akıl sahipleri düşünüp öğüt alırlar." (3/Al-i İmran, 7)

Mezkûr âyetin okunması esnasında durak yerinin neresi olması gerektiği hususunda İslâm âlimleri arasında ihtilaf vardır. Bazı âlimler durak yerini "müteşâbih âyetlerin te'vîlini yalnızca Allah bilir" şeklinde bir yoruma elverişli olan "Allah" lafzının sonuna koyarlar. Bazı âlimler ise durak yerini 've'r-rasihûne fi'l-ilm' ibaresinin sonundaki "ilm"in sonuna koyarak "onun te'vîlini ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir" şeklindeki okumayı ve yorumu tercih ederler. Eserinde bu âyetin iki farklı şekilde okunması meselesi üzerinde duran İbn Rüşd, filozoflar/hükemâ için, "Onun te'vîlini ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir." şeklindeki okuma ve yorumun daha doğru olduğunu kabul etmektedir. Düşünür mezkûr âyetteki durak konusunda noktanın hukemâ için "ilim" kelimesinin sonuna konulması gerektiğini ifade etmektedir.[36]

Söz konusu âyetin okunuşu ve yorumu çerçevesinde İslâm geleneğinde muhkem, müteşâbih ve te'vîl kavramlarının tarifi, muhkem ve müteşâbih nasların tayini ve müteşâbih ifadelerin te'vîli ile ilgili önemli ihtilaflar ve tartışmalar yaşanmıştır. Bu ihtilaf ve tartışmalar neticesinde bazı itikâdî ekoller orta-

---

34. Subhî es-Sâlih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Dersaadet, t. y., s. 281; Türkçe çeviri: *Kur'an İlimleri*, Hibaş Yayınları, Konya, t. y., s. 223.
35. Müteşâbih âyetler mecâzî olarak ifade edilen ve doğrudan birçok kelime ile anlatılma yerine istiâre yoluyla işaret edilen anlamı yansıtan Kur'an pasajlarıdır. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev: Cahit Koytak- Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1999, s. 1329.
36. George F. Hourani, *Averroes*, s. 24, 53-54; Iysa A. Bello, *The Mediavel Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*, E. J. Brill, New York 1989, s. 69.

ya çıkmış, bu ekoller dinî naslara yaklaşımlarına göre muhtelif isimler almış ve her ekol kendi yorum ve yaklaşımlarını, kendi tarif ve izahlarını daha isâbetli olarak kabul ederek karşıtlarını tenkit etmiş, zaman zaman ilzâm ve ithâm etmiş, bu konuda ifrata kaçanlar işi tekfîre kadar vardırmışlardır.

İSLÂM ÂLİMLERİ VE İBN RÜŞD'E GÖRE TE'VÎLİN TANIMI

Ebu Hâmid el-Gazâlî, eserlerinde tefsirle te'vîl kavramları arasında bir ayırım gözeterek tefsiri daha çok rivâyet ve nakil açısından yapılan izah ve açıklama olarak değerlendirir. Te'vîli ise, "Bir sözü veya terkîbi görünür (*zâhir*) anlamından başka bir anlamda açıklama" olarak tarif eder. İmam Gazâlî her te'vîli aslında lafızları bir anlamda hakîkî mânâdan mecâza hamletme olarak görür. Ancak o hakîkî mânâdan mecâza gitmek için mecâzî mânânın bir delille desteklenmesini gerekli görür.[37]

İmam Gazâlî'nin yaptığı te'vîl tanımı Endülüslü fakih ve filozof İbn Rüşd (ö. 595/1198) tarafından da neredeyse aynen benimsenmiştir. İbn Rüşd'e göre de te'vîl, "Bir sözü hakîkî delâlet ve mânâsından çıkararak, mecâzî delâlet ve mânâya götürmektir."[38] İbn Rüşd te'vîl meselesinde keyfiliğin önüne geçmek için yaptığı tanımın sonuna şöyle bir şartı eklemeyi de ihmal etmemiştir: "Mecâzî ifadeleri kullanma hususunda bir şeyi benzeriyle, sebebiyle, sonucuyla, ona bitişik (mukârin) veya eşlik eden (lâhik) bir şeyle veya bunların dışında mecâz türlerinde sayılan diğer isimlendirmeler gibi Arap diline özgü "kullanım geleneği"ni ihmâl ve ihlâl etmeden yapmak gerekir."[39]

İbn Rüşd'ün yaptığı te'vîl tanımı Gazâlî'nin tanımıyla hemen hemen aynı olmakla birlikte Gazâlî'nin tanımında yapılan te'vîlin kabulu için açıkça bir delille desteklenmesi şartı dikkati çekerken, bu şart İbn Rüşd'ün tanımında bu kadar açık olarak bulunmaz.[40] Ancak İbn Rüşd'ün yaptığı te'vîl tanımı ve sonuna eklediği tahdidden, onun bir dildeki söz varlığının içinde yer alan kelime ve terkiplerin gerçek mânâlarının ötesine geçen mecâzî mânâları olabileceğini, her dilde olduğu gibi Arap lisanında da mecâzî mânâların lisan geleneği içinde meydana geldiğini, bu mânâların zaman içinde ve toplumsal uzlaşıyla oluştuğunu kabul ettiği sonucu çıkar. Bu yaklaşım mecâzî mânâların tesbîtinde keyfiliğe yer olmadığını, dolayısıyla te'vîl konusunda lisan gelene-

37. Ebu Hâmid el-Gazâlî, *İlcâmu'l-âvam*, (*Mecmuatu'r-resâil* içinde), Dâru'l-fikr, Beyrut 1996, s. 306; *el-Mustasfa fî ilmi'l-usûl*, Dâru'l-kütübü'l-i'lmiyye, Beyrut 1993, s. 196.
38. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (*Faslu'l-mâkâl*), s. 113.
39. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, M. Âbid el-Câbirî, s. 97.
40. Iysa A. Bello, *The Mediavel Islamic Controversy*, s. 67.

ği içinde oluşan mânânın ihmâl ve ihlâl edilmemesi gerektiğini gösterir. Şâyet te'vîl yapılırken dil geleneği içinde yerleşmiş ve oturmuş olan mecâzî mânâ ihmâl ve ihlâl edilirse, bu tutum temel bir kuralın çiğnenmesine yol açarak oradan keyfiliğe ve karmaşaya, giderek gerçek mânânın tebdîl, tağyîr ve tahrîfine sebep olur.

Nitekim İbn Rüşd'ün yaptığı te'vîl tanımındaki bu ilkeden mülhem olarak Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) şöyle demektedir: "Arap lisan geleneğine uymadan Kur'an'dan çıkarılacak (istinbât) herhangi bir mânânın Kur'an ilimleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Kur'an'dan istifade etmeyen böyle bir mânâdan istifade edilmez. Böyle bir iddiâda bulunan kişinin iddiâsı bâtıl ve geçersizdir."[41]

İmam Gazâlî ve İbn Rüşd'ün yaptıkları te'vîl tanımları İslâm âlimleri tarafından genel mânâda benimsenmiş ve kabul görmüştür. Nitekim Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413) de te'vîlin tanımını ve bunun bir örnekle Kur'an âyetlerine tatbîkini şu şekilde yapar: "Te'vîl, kelime olarak 'döndürmek' mânâsına gelir. Şer'î ıstılahta ise, "bir lafzı zâhiri mânâsından taşıyabileceği/muhtemel bir mânâya çevirmek" demektir. Muhtemel mânâ kitap ve sünnete uygun olur da "*Allah ölüden diri, diriden de ölü çıkarır.*" âyetinin yorumunda görüldüğü üzere, şâyet bununla kuşun yumurtadan çıkması kasdedilmiştir diye yorumlanırsa, bu yapılan yorum tefsir olur. Zikri geçen âyet mü'minden kâfir, kâfirden mü'min; âlimden câhil, câhilden de âlimin çıkması şeklinde yorumlanırsa bu yapılan da te'vîl olur."[42]

İBN RÜŞD'E GÖRE TE'VÎL YETKİSİ VE TE'VÎLİN YAPILACAĞI ALANLAR

İbn Rüşd burhanla ulaşılan ve elde edilen neticeye şerîatın zâhiri ve görünüşü muhalif düşerse bu neviden olan zâhirî hüküm ve meselelerin Arapça'daki te'vîl kâidelerine göre yapılacak bir te'vîl ve yorumlama tarzını kabul edeceğini bir ilke olarak kabul eder. Ancak bu zâhiri hüküm ve meselelerin sayısı ve alanları noktasında kesin bir sınır ve sayı ortaya koymaz yalnızca genel bir çerçeve çizmekle yetinir. Bu konuda bir icmâ ve ittifâkın bulunmadığını belirtir. Dolayısıyla ona göre şerîat lafızlarının tamâmını zâhirî mânâda anlamak zarûrî değildir. Aynı şekilde nassların hepsini te'vîl sûreti ile zâhiri mânâlarının dışına çıkarmak da doğru olmaz. Ona göre bu konuda icmâ ve ittifak halinde olan

41. Hammâdî Âbidî, *İbn Rüşd ve ulûmu'ş-şeriyyeti'l-İslamiyye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Beyrut 1991, s. 197.
42. Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk: Abdurrahman Umeyre, Alemul Kütüb, Beyrut 1987, s. 77.

âlimler, te'vîl edilmesi gereken naslarla te'vîl edilmemesi gereken nasların tesbîti hususunda ihtilaf etmişlerdir.[43]

Meselenin can alıcı noktası da işte burasıdır. Başka bir deyişle te'vîl edilmesi gereken nasların sayısı, sınırı ve alanları konusunda bir ittifâkın olmayışı, bu hususta yaşanan ihtilaf, te'vîl sorununun düğümlendiği temel noktalardan biridir. İbn Rüşd'ün kendisi de bu hususta tam bir çerçeve ve sınır çizmez ve yalnızca iki farklı mezhebin aynı âyete yaklaşımlarını örnek vermekle yetinir. O te'vîl edilen naslarla te'vîl edilmeyen nasların tayini hususunda Eş'arîlerle Hanbelîleri örnek verir. Ona göre Eş'arîler, "*Rahman arşı istivâ etti.*" (20/Tâhâ, 5) meâlindeki istivâ âyetini ve nüzûl hadisi diye bilinen hadisi te'vîl ederken, Hanbelîler tam aksine her iki nassı da zâhiri mânâya göre anlamış ve bu hususta te'vîlden kaçınmışlardır.[44]

İbn Rüşd dinî nasları te'vîle kimlerin yetkili olduğu sorusuna cevap ararken sorunu insanları üç gruba ayırarak ve her bir grubun neleri dikkate alması gerektiğini açıklayarak çözmeye çalışır. Buna göre şerîat lafızlarına yaklaşım konusunda insanlar temelde üç sınıfa ayrılırlar.

1. Birinci sınıf aslâ te'vîl ehli olmayanlardır. Bunlar hatabe ehli olup halkın çoğunluğunu meydana getirirler.
2. İkinci sınıf cedelî te'vîl ehli insanlardır ki, bunlar cedel ehli olanlardır. Bunlar ya tabiatları ya da hem tabiatları hem de alışkanlıkları gereği cedelci insanlardır.
3. Üçüncü sınıf ise kesin te'vîl ehliyetine sahip olanlardır. Bunlar da hem tabiatları hem de meslekleri (sanat) gereği hikmet sanatına sahip burhan ehli olanfilozoflardır.[45]

İbn Rüşd yukarıda sıralanan üç sınıfla ilgili kullandığı nitelemelerde burhân ehli derken filozofları, cedel ehli derken kelâmcıları, hatabe ehli derken de halkı kasdeder. İbn Rüşd 'cumhûr' dediği halkı tanımlarken de "ister kelâm ilmini ve sanatını hakkıyla tahsil etmiş, isterse etmemiş olsun burhân sanatıyla ilgilenmeyen herkes" diye tarif eder.[46]

İbn Rüşd'e göre insanların, yani cumhûrun te'vîl konusunda eğitilmesi için en iyi yol, Kur'an-ı Kerim'in izlediği yol ve yöntemdir. Ona göre selef ve ilk nesiller dinî nasları te'vîle yeltenmedikleri için gerçek ve hakîkî dindarlığı, sahici zühd ve takvâyı asıl onlar elde etmişlerdir. Onların altın neslinden son-

---

43. İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri* (*Faslu'l-makâl*), s. 113-114.
44. İbn Rüşd, *a.g.e.* s. 114-115.
45. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 118; Türkçe çeviri: *Felsefe Din İlişkileri*, s. 153; Iysa A. Bello, *The Medieval*, s. 70.
46. İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri* (*Faslu'l-makâl, el-Keşf*), s. 150-151; 242.

ra gelenler ise yalan yanlış te'vîllerin peşine düştükleri için bu tutum, bir yandan mü'minlerin kendi aralarında sevgi ve bağlılığı dinamitlemiş, önemli ihtilaflara ve çatışmalara yol açmış, çeşitli mezheplerin ortaya çıkmasına sebep olmuş; diğer yandan da dinin asıl gâyesi olan zühd ve takvânın yok olmasına sebep olmuştur. Ona göre halk arasında her kim sapkınlıklardan kaçınmak isterse, dikkatini Kur'an'a yöneltmeli, onun zâhiriyle yetinmelidir. Çünkü onun zâhiri herkese açıktır.[47]

İbn Rüşd'e göre Kur'an-ı Kerim'de herkes için açıklanan ifadelerin onun îcâzına delâlet eden üç özelliği içerdiği muhakkaktır.

1. Halkı iknâ etmek ve onlar tarafından tasdîk edilmek bakımından Kur'an'daki ifadelerden daha mükemmeli mevcut değildir.
2. Bu ifadeler tabiatları gereği şâyet te'vîl edilmek durumunda ise bir dereceye kadar bunu belirlemeyi ve te'vîlini yapmayı "burhân ehli" olanlardan başkasının başarması mümkün değildir.
3. Bu ifadeler hak ehli için gerçek (hak) bir te'vîl hususunda işaret(ler) ihtivâ ederler. Kur'an'daki bu özellikler ne Eş'arî ne de Mu'tezile mezhebinde mevcuttur. Yani onların yaptıkları te'vîller başarılı ve doğru olmadığı gibi hakka ve hakikate işaret de ihtivâ etmezler. İslâm dünyasında halk arasında bid'atlerin çoğalmasının sebebi işte budur.[48]

Aslında Kur'an-ı Kerim üzerinde düşünülünce onda burhân, cedel ve hatabe ehli için geçerli yolların üçü de bulunmakla birlikte halka talim için Kur'an'da zikredilen yollardan daha üstün olan müşterek yollar bulunamaz. Şerîatın ilk maksadı da esâsında seçkinlere (havâs) uyarılarda bulunmayı ihmâl etmemekle birlikte halk çoğunluğuna önem vermektir.[49] Hatabî sözlerden daha fazlasına gücü yetmeyen cumhûra ve halk ekseriyetine gelince onlar için farz olan nasları zâhirî mânâlara göre anlamaktır. Dolayısıyla halkın bu nevi te'vîlleri bilmeleri esas itibariyle câiz dahi değildir. Kavrayamayacakları şeyleri umum için yazmak câiz olmaz. Cumhûra te'vîli mübah gören, onları ifsâd etmiş olur. [50]

İbn Rüşd'e göre dikkatli bir şekilde düşünülünce ekseriya şer'î yolların iki vasfı kendisinde topladığı görülecektir. Bu vasıflardan biri o yolların yakîn ve kat'iyet ifade etmesi, ikincisi de son derece basit olup karmaşık olmamasıdır.

İbn Rüşd te'vîl yetkisi konusunda ikinci sınıfı, yani cedel ehli olan kelâmcıları da ehliyetli ve yeterli görmez. Dahası onları da birinci sınıfın içerisine dâ-

---

47. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, Câbirî, s. 124; Iysa A. Bello, *The Medieval*, 73-74.
48. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, Câbirî, s. 124; *Felsefe Din İlişkileri*, s. 124; Iysa A. Bello, *The Medieval*, s. 74.
49. İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri* (*Faslu'l-makâl*), s. 151, 160.
50. İbn Rüşd, *a.g.e.* s. 153.

hil ederek hukemânın te'vîlinin cumhûr ve halk çoğunluğu bir yana, cedel ehli olanlara dahi açıklanmasını uygun bulmaz.[51]

İbn Rüşd kendi dönemindeki kelâmi fırkaları Eş'arîler, Mu'tezile, Bâtınîler ve Haşviyye şeklinde dört gruba ayırır. Her bir ekolün görüşlerine yönelik ciddî eleştiriler yöneltir. Ona göre bunlar arasında en çok hatâ edeni dördüncüsüdür. Çünkü bunlar akıl yerine yalnız sem'a dayanırlar. Diğerleri ise derece derece kıymetlenirler. En sistemlisi ve en değerlisi şüphesiz Eş'arîliktir. Fakat onun da esâsı cedelden yukarı çıkamamaktır.[52] Mu'tezile mezhebi ile ilgili olarak da onların eserlerinin Endülüs'e pek ulaşmadığını itiraf eder. Ancak onların öğretileri ile ilgili genel bir fikre ve bilgiye de sahiptir. Eserde ilâhî sıfatlar, nübüvvet, meâd ve kazâ-kader konularında onların görüşlerine de değinerek yer yer Mu'tezile'ye eleştiriler yöneltir. Tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi geleneksel İslâmî ilimlerinin hepsini öğrenen İbn Rüşd, bunlar arasında kelâm ilmini pek sevmemiştir. Bunun sebebi de bu ilmi bilmediğinden değil, kelâm ilmini karmakarışık ve felsefe kadar ilmi bulmadığındandır.[53] İbn Rüşd, cumhûr diye nitelendirdiği halkı tarif ederken burhân sanatıyla ilgilenenlerin dışında herkesin bu sınıfa dâhil olduğunu, kelâm ilmini hakkıyla tahsil etseler dahi mütekelliminin de bu sınıfa girdiğini ifade eder. Kelâm ilminin felsefe kadar kudretli olmadığını zira onun en zengin ve yüksek kısmının bile burhâna değil, sonuçta cedele dayandığını belirtir. Cedelin de hakikate ulaşmada yeterli gücü olmadığını ifade eder.[54]

Görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün te'vîl için bir takım şartlar ve kurallar koyarak bir yandan düşüncesiz bir şekilde ve keyfî olarak yapılacak yorum ve te'vîllerin önüne geçmeye çalışır, öte yandan da halkı ve kelâmcıları bu ameliyenin dışına çekmeye çaba gösterir. Onun bu tavrı bir yönüyle halkı kelâmî tartışmaların dışına çekmeye çalışan İmam Gazâlî ile benzerlik arz eder. Ancak te'vîl konusunda avâm (cumhûr) ve havassın tanımını yaparken, ayrıca te'vîl yetkisinin kimde olması gerektiği konusunda ondan tamâmen ayrılır. Çünkü Gazâlî te'vîl yetkisini havas olarak nitelendirdiği mutasavvıflara verirken, İbn Rüşd, şer'î nasların te'vîl edilmesi yetkisini burhân ehli olarak gördüğü filozoflara verir.[55] O bu konuda kelâmcıları, yani Mu'tezile ve Eş'arîleri yetersiz ve ehliyet-

51. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, s. 135-136; 213
52. Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", *İslâm Ansiklopedisi*, V, 789.
53. George F. Hourani, *Averroes*, s. 2.
54. "Ve a'nî hâhunâ bil-cumhur, kullu men lem yu'ne bi's-sanâii'l-burhâniyye." İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, s. 135-136; *Felsefe-Din İlişkileri* (*el-Keşf*), s. 242.
55. İbn Rüşd, tasavvuf yolunu öznel felsefeyi ise nesnel bulur. O tasavvufî tutumun varlığı kabul edilse bile, insan olmaları itibariyle herkesi kapsamına alan bir yol olmadığı kanaatindedir. Ona göre eğer insanlar için kastedilen gerçek yol bu yol olsaydı, nazar ve düşünce yolu bâtıl olur, bu yolun mevcûdiyeti abes ve mânâsız kalırdı. İbn Rüşd, *a.g.e.* s. 214.

siz olarak görür. Ona göre kelâmcılar burhâni bilgi sahibi olmadıklarından dolayı te'vîl yeteneğine de sahip değillerdir.[56]

İBN RÜŞD'E GÖRE ŞERÎATIN TE'VÎLİNDE YAPILAN HATÂ TÜRLERİ

İbn Rüşd, te'vîl konusunda tam yetkiyi burhân ehli olarak nitelendirdiği filozoflara verirken onların yapacakları te'vîllerin tamâmen doğru ve her zaman hatâsız olacağını da garanti etmez. Burhân ehlinin yapacağı te'vîllerde hatâ yapabileceği gerçeğini kabul ve itiraf ederken, te'vîlde hatâ yapan diğer sınıfların günaha girebileceğini, hatta küfre dahi düşebileceğini belirtir. Ancak burhân ehlinin te'vîl konusunda hatâ etseler bile mâzur ve hatta me'cûr olacaklarını iddiâ eder.

İbn Rüşd'e göre anlaşılması cidden zor olan bir meselenin te'vîlinde ihtilafa düşenler ya isâbet ettikleri için ecir ve sevap alan veyahut da hatâ eden, fakat mâzur görülen kimselere benzerler. Çünkü nefiste meydana gelen bir delil sebebiyle bir şeyi tasdîk ve kabul etmek zarûrîdir, ihtiyârî bir şey değildir. Nitekim Hz. Peygamber de, "*Hâkim ictihâd eder de isâbet ederse iki ecir, hatâ ederse bir ecir alır.*" diye buyurmuşlardır. İbn Rüşd'e göre Allah'ın kendilerine te'vîl ve yorum yapma yetkisini tahsis ettiği âlimler işte bu hâkimlerdir. Dolayısıyla hukemânın şerîatta yapacağı bu nevi hatâlar affedilir, görmezden gelinir. Çünkü bu hatâ âlimlerin anlaşılması güç olan eşyâ üzerinde düşünürken yaptıkları bir hatâdır ve eşya üzerinde düşünme konusunda onları mükellef kılan da bizâtihî şerîatın kendisidir. Te'vîl husûsunda bu sınıftan olmayan kimselerin yaptıkları hatâ ise mâzur görülemez, dahası hâlis muhlis vebaldir ve günahtır.[57]

İbn Rüşd'e göre şerîatta, en genel mânâda iki türlü hatâ yapılmaktadır.

1-Nazar ehli düşünürlerin mâzur görüldükleri hatâ. Bu mâhir ve ehliyetli bir tabibin teşhiste veya mâhir ve ehliyetli bir hâkimin mahkemede verdiği kararda yanılması gibidir. Bu tür yanlış hükümler mâzur görülen hatâlardandır. Bu hususta bu işlerin ehli olmayanların yaptıkları hatâlar ise mâzur görülmez.

2-Şerîatın ilkelerinde vâki olan ve hiç kimsenin mâzur görülemeyeceği büyük hatâdır. Bu hatâ şerîatın esasları hakkında olursa küfürdür, şerîatın esas ve ilkeleri dışında olursa bid'attir. Çünkü bu hatâ bütün delil türlerinin bilinmesini gerektiren bir konudaki temel hatâdır, bu yönüyle herkesin bilmesi mümkün ve gerekli olan bir konuda yapılmıştır. Allah'ın varlığının kabul edilmemesi, nübüvvetin reddi, uhrevî saâdet ve bedbahtlığın inkâr edilmesi bu türde-

56. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, s. 135-136; George F. Hourani, *Averroes*, s. 24.
57. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-makâl)*, s. 133-134.

ki hatâlardandır. Yani tevhîd, nübüvvet ve meâdin inkârı, İslâm şerîatının esâsı ve temelinde meydana gelen dolayısıyla aslâ mâzur görülemeyecek olan küfür niteliğindeki temel hatâlar arasındadır.[58]

İBN RÜŞD'ÜN TE'VÎL YÖNTEMİ

İbn Rüşd *el-Keşf*'in son bölümünü dinî inançlar konusunda İslâm şerîatında câiz olan ve olmayan te'vîl meselesine ayırmakta, câiz olan te'vîlin de kimler için câiz olduğunu izah ederek eserini kendi te'vîl yöntemini ortaya koyarak tamamlamaktadır.[59] İbn Rüşd'e göre şerîattaki mânâlar aslında beş sınıftır. Bu beş sınıf öncelikle en genel mânâda iki ana kısma ayrılmaktadır. Bu iki kısımdan ikinci kısım kendi içinde dörde ayrılmakta, böylece birinci kısmın bölümü olmayıp, ikici kısımda yer alan dört maddeyle birlikte şerîattaki mânâların sayısı beşe çıkmaktadır.

1. Birinci mânâ sarih olarak ifade edilen mevcut mânânın bizâtihî geçerli olmasıdır. Buna hakîkî mânâ düzeyi de denilebilir.
2. İkinci mânâ ise şerîatta sarih olarak ifade edilen mânânın mevcut mânâ olarak kabul edilmemesi, onun yerine temsil cihetinden başka bir mânânın alınması durumudur. Buna mecâzî mânâ düzeyleri denilebilir. İbn Rüşd'e göre bu ikinci madde kendi içinde dört bölüme ayrılır.
   a) Misâli tasrîh edilen mânânın varlığının mürekkep uzak kıyaslarla (mikyas) ve uzun zaman içinde birçok sanatlarla bilinmesi durumudur. Bu mânâyı ancak yüksek fıtrata sahip olanlar kabul ederler. Bu konuda tasrîh edilen misâlin "mümessel"den başka bir şey olduğu da anlatıldığı şekilde böyle bir zorlukla/uzaklıkla bilinir.
   b) İkincisi yukarıdakinin mukâbili ve tam tersidir. Bu da her iki hususun, yani misal ile 'mümessel'in yakın bir ilimle, kolaylıkla bilinmesi durumudur. İbn Rüşd bununla tasrîh edilenin misal olduğunun ve niçin misal olarak verildiğinin kolaylıkla bilinmesini kasdettiğini belirtmektedir.
   c) Tasrîh edilen şeyin başka bir şeyin misâli olduğunu yakın bir ilimle, niçin misal olduğunun ise uzak bir ilimle bilinmesi durumudur.
   d) Üçüncünün mukâbili ve tam aksidir. Bu da tasrîh edilenin misal olduğunun uzak bir ilimle, niçin misal olduğunun ise yakın bir ilimle bilinmesidir.

---

58. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 108; Türkçe çeviri: *Felsefe Din İlişkileri*, s. 135.
59. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, s. 204.

İbn Rüşd'e göre ilk iki kısmın birinci kısmında, yani hakîkî mânânın geçerli olduğu yerde te'vîl yapmak hiç kuşkusuz yanlış ve hatâlı bir tavırdır. İkinci kısmın ilk maddesinde ise te'vîl sadece derin ilim sahiplerine mahsustur. Bunu derin ilim sahiplerinden başkasına açıklamak câiz değildir.

İkinci kısmın ikinci maddesinde yer alan yakın misâlin ise açıklanması aciptir.

Üçüncü sınıfın te'vîlinin açıklanması konusu ise üzerinde düşünülmesi gereken bir meseledir. Çünkü bu sınıfta yapılan temsil o şeyin halkın anlayışından uzak olduğu için değil nefislerin harekete geçirilmesi için getirilmiş bir temsildir. Hz. Peygamber'in "*Haceru'l-Esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir.*"[60] hadisi bu türden bir temsildir. Bu ve buna benzer nasların birer misal/temsil olduğu bizâtihî veya yakın bir ilimle mâlum olur. Niçin ve neden misal oldukları ise uzak bir ilimle, zorlukla bilinir. Bu hususta yapılması gereken şey, bu türdeki nasları havas ve ulemâdan başkasının te'vîl etmemesidir. Bunun bir misal olduğunu hissedip de niçin ve neden misal olduğu konusunda bilgi sahibi olmayanlara, ya "Bu nas, te'vîlini derin ilim sahiplerinden başkasının bilmediği müteşâbihlerdendir." denilir veyahut da o konudaki temsil, onların bilgi derecelerine göre daha yakın ve daha kolay anlayabilecekleri bir şekle nakledilir. Ona göre böyle hareket etmek zihinlerde meydana gelen şüphe ve tereddütleri gidermek bakımından daha doğrudur.

İbn Rüşd bu sınıfın te'vîl edilmesi hususunda bir kanun ve kâidenin de bulunması gerektiğini belirterek, bu kanun ve kuralın da İmam Gazâlî tarafından "*Faysalu't-tefrika*" adlı eserdezâtî, hissî, hayâlî, aklî ve şibhî varlık şeklinde yaptığı beşli bir varlık tasnîfiyle ortaya konulduğunu ifade eder. Sonuçta yapılacak te'vîlde İmam Gazâlî'nin ortaya koyduğu bu hissî, hayâlî, aklî ve şibhî te'vîl yönteminin esas alınması gerektiğini belirtir.[61]

İbn Rüşd'ün te'vîlde esas alınmasını istediği Gazâlî'nin ortaya attığı hissî, hayâlî, aklî ve şibhî varlık tasnîfine dayalı te'vîl yöntemini, ana hatlarıyla şu şekilde özetlemek mümkündür.

İmam Gazâlî (ö. 505/1111), adı geçen eserinde te'vîl konusunda beşli bir varlık tasnîfi yaparak havâssın yapacağı te'vîlleri bu varlık sınıflamasına göre yapması gerektiğini belirtir. Onun ortaya koyduğu bir nesnenin varlık derecelerini ifade eden beşli varlık tasnîfi şu şekildedir: 1- Zâtî varlık, 2- Hissî varlık, 3- Hayâlî varlık, 4- Aklî varlık, 5- Şibhî varlık. Ona göre zâtî varlık duyular ve aklın dışında herhangi bir varlığın gerçek ve kendinde varlığıdır. Ona göre bu türdeki naslar için hakîkî mânâ geçerlidir, bunları herhangi bir şekilde te'vîli-

60. Gazâlî, *İhyâu ulûmu'd-dîn*, Dâru Nehru Nil, Mısır, t.y., I, 95; Türkçe çeviri: *İhyau Ulumud Din*, çev: Ahmet Serdaroglu, Bedir Yayınları, İstanbul 1974, I, 262.

61. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edile*, s. 205; Türkçe çeviri: *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 360.

ne gerek yoktur. Hissî varlık ise beş duyu denilen organlarla ilgili kuvvelerdeki duyusal varlıktır. Hayâlî varlık ise herhangi bir nesnenin duyusal varlığının canlıların hayal gücündeki sûretidir. At veya fil gibi herhangi bir canlının insan hayalinde canlanması bu varlık türüne girer. Aklî varlık ise bir şeyin rûhu ve mânâsıdır. Aklî varlık, aklın bir şeyin hayal, his veya dışarıdaki sûretine itibar etmeden o şeyin mücerret mânâsını kavraması demektir. Gazâlî'ye göre şibhî varlık ise sayılan dört varlığın dışında bir şeyin bazı özellik ve sıfatları ile başka bir nesneye benzemesidir.[62]

Gazâlî yaptığı tasnîfi bazı örneklerle de açıklar ve hissî varlığa dair şu te'vîl örneğini verir: "*Kıyâmet günü ölüm, güzel birkaç sûretinde getirilir, cennetle cehennem arasında kesilir.*"[63] Ona göre burhâna dayalı olarak ölümü bir a'râz olarak bilen, a'râzın cisme dönüşmesinin imkânsız olduğunun farkında olan birisi için bu haberin te'vîli gerekir. Çünkü burhâna dayalı olarak bunu bilen birinin "ölümün koça dönüşmesine" inanması zordur. Dolayısıyla bu haberde cennettekilerin kesilen koçun dirilmesinden ümit kesmeleri gibi ölümün artık ortadan kalktığına kesin olarak inanmaları için böylesi hissî bir misal verilmiştir. Bu sebeple hadiste ifade edilen varoluşun hakîkî değil, hissî bir varoluş olarak te'vîl edilmesi gerekir.[64] Hz. Peygamber'in, "*Cennet bana şu duvarın yüzeyinde gösterildi.*"[65] hadisi de bunun gibi hissî bir varoluş olarak te'vîl edilmelidir.

Gazâlî hayâlî varlığa örnek olarak, "*Hz. Yûnus'un üzerinde yünden cübbesiyle telbiye yapışını, dağların ona eşlik edişini, Allah'ın da "Lebbeyk ey Yûnus" diye cevap verişini görür gibiyim.*"[66] hadisini verir. Ona göre bu hadiste Hz. Peygamber'in, kendinden çok önce yaşayan Hz. Yûnus'un telbiyesini hayalinde canlandırdığı açıktır. Hadisin ifade ettiğine göre tıpkı uyuyanın rüyasında bir şeyi görmesi gibi, Hz. Peygamber'in hayalinde de böyle bir misal canlanmıştır. Burada asıl gâye Hz. Peygamber'in gördüğü değil, verdiği misalle anlatmak istediğidir. Sonuçta hadisteki "görür gibiyim" (keennî) ifadesi de olayın gerçek ve hakîkî bir varoluş şeklinde değil, hayâlî bir tecrübe olduğunu vurgular. Bu da hadisin hayâlî bir varoluş olarak te'vîl edilmesini gerektirir.

Gazâlî, aklî varlık için, "*Cehennemden en son çıkan kişiye, bu âlemin on misli verilecektir.*"[67] hadisini örnek verir. Ona göre bu hadisin zâhiri uzunluk,

---

62. Geniş bilgi için bkz: İmam Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, (*Mecmuatu Resaili'l-İmam Gazzali* içinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 240-241.
63. Hadisin farklı lafızları için bkz. Buhârî, Tefsir 19; Müslim, Cennet 40, 41; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 377, 423, 513, III, 9.
64. Gazâlî, *İhyâu ulûmu'd-din*, IV, 23; Türkçe çeviri: *İhyau Ulumud Din*, IV, 44.
65. Buhârî, Salât 51, Mevâkit 11; Müslim, Fezâil, 134, 135, 136.
66. Hadisin değişik rivâyetleri için bkz: Müslim, İman, 269; İbn Mâce, Menâsik, 2891; İbn Hanbel, Müsned, II, 216.
67. Buhârî, Rikak 6571; Müslim, İ'lâm, 83, 186, 187.

genişlik ve saha olarak âlemin on misli bir cenneti işaret etmektedir. "Bu hadisin zâhirine bakan ve ona hakîkî mânâ vermeye çalışan kimse şaşırır ve sonunda cennet gökte midir?" der. "Eğer gökte ise o halde gök âlemin on misli genişlikte nasıl olabilir, sonra semâ da âleme dâhil değil midir?" der. Bu durumda on misli demek ne demektir? Ona göre işte bu şaşkınlık durumunu müteevvil keser ve şöyle der: Buradaki farklılık mânevi, yani aklî bir farklılıktır, hissî ve hayâlî bir farklılık değil. Bu "şu mücevher, atın şu katı kadar eder." demeye benzer. Buradaki farklılık irilik veya ufaklık değil kıymet ve değer farklılığıdır. Yani burada mânâ esastır, yoksa his ve hayal ile idrâk edilen maddî saha değil.[68] Gazâlî'ye göre, "*Allah Hz. Âdem'in çamurunu eliyle kırk sabah yoğurmuştur.*"[69] hadisi de bu şekilde aklî bir varoluş şeklinde te'vîl edilmelidir. Ona göre burhâna dayalı olarak Allah için elin düşünülemeyeceğini bilen kişi burada "ruhânî, yani aklî bir el" kabul eder. Bununla elin kendisinin değil mânâsının, hakikat ve rûhunun kasdedildiğini anlar. Elin rûhu ve mânâsı da "tutmak, iş yapmak, vermek ve engellemektir."

Gazâlî şibhî varlığa da Allah için kullanılan gazap, şevk, sevinç, sabır ve benzeri sıfatları örnek verir. Ona göre burhâna dayalı olarak Allah için gazap ve arzunun zâtî, hissî, hayâlî ve aklî olarak mevcut olamayacağını, Allah'ın mâhiyet olarak diğer varlıklara benzemediğini bilen bir kişi, burada onun gazabıyla "cezâlandırma iradesi"nin, yani şibhî bir sıfatın varlığını kabul eder. Dolayısıyla dinî naslarda Allah'a nisbet edilen "gazab"ın "cezâlandırma", şevkin de "ödüllendirme irâdesi" olarak şibhî varoluş şeklinde te'vîl edilmesi gerekir.[70] Dinî nasslarda Allah'a izâfetle yer alan "gazap, şevk, sevinme, sabır" gibi nitelikler, bir tür benzetme amaçlı kullanılmış ifadeler olup insan zihnine indirgeme amacıyla kullanılan bu ilâhî niteliklerin hakîkî değil şibhî-mecâzî varlık olarak te'vîl edilmeleri gerekir.

Gazâlî beşli varlık derecelendirmesini yaptıktan sonra şerîat sahibinin sözlerini bu beş varlık düzeyinden herhangi birine göre kabul edenin mü'min olduğunu zikreder. Bu kategorilerden hiçbirini kabul etmeyip yalanlayanın, anlamsız olduklarını iddiâ edenin, Peygamber'in bu tür ifadeleri kullanmadaki gâyesinin kafaları karıştırmak veya dünyevî çıkar sağlamak olduğunu ileri sürenlerin ise kâfir ve zındık olduğunu belirtir. Ona göre yukarıda sayılan te'vîl sıralamasında yer alan her yüksek te'vîl düzeyi otomatik olarak daha aşağıdaki te'vîl düzeylerini de içerir. Te'vîl konusunda anlaşmazlık olduğunda karar mercii burhânlara başvurmaktır. Son tahlilde şöyle bir kural koyar: "Te'vîl konusunda zâhir olan birincisidir, o da zâtî varlıktır. Bu geçerli olduğunda hep-

68. Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, s. 242; *İhyâu ulûmu'd-din*, IV, 27; Türkçe çeviri: IV, 51-52.
69. Buhârî, Enbiyâ 3; Müslim, Kader 15.
70. Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, s. 243.

sini ihtivâ eder. O mümkün olmazsa hissî varlık devreye girer. Hissî te'vîl geçerliyse sonrasını da ihtivâ eder. Bu da imkânsız ise hayâlî ve aklî te'vîl devreye girer. Bu da müteazzir ise şibhî-mecâzî varlık devreye girer. Burhânın zarûrî kılması dışında bir üst dereceden diğerine geçişe ruhsat yoktur. Anlaşmazlıklar ale't-tahkîk burhânlara havâle edilir."[71]

İbn Rüşd, kendinden önce Gazâlî'nin geliştirdiği tasnîfi ve te'vîl yöntemini önererek dinî naslar konusunda bir mesele ortaya çıktığı zaman naslarda kasdedilenin zâtî varoluş bakımından imkânsız olduğunu gören sınıf için geriye kalanlardan hangisinin daha ikna edici olduğuna bakılması gerektiğini belirtir. Bundan sonra varoluşun imkânı hakkında o sınıfça zann-ı gâlip hâsıl olan sayılan dört varlıktan hangi varlık ise o şekilde bir temsille te'vîl yapma cihetine gidilmesini tavsiye eder. Ona göre, "*Bütün peygamberleri, hatta Cennet ve Cehennemi bile şu makamımda gördüm.*" "*Havuz ile minberim arasında cennet bahçelerinden bir bahçe vardır. Minberim havuzumun üzerindedir.*" "*İnsanoğlunun kuyruk sokumu (acbu'z-zeneb) hâriç her tarafını toprak yer.*" meâlindeki hadisler bu türdendir. İbn Rüşd'e göre bütün bunların birer misal olduğu kolaylıkla bilinir. Ama niçin misal oldukları biraz uzak bir ilimle anlaşılır. Dolayısıyla bu tür nasların birer misal olduğunu bilenlerin, Gazâlî'nin saydığı dört varlık çeşidi içinde kendilerine en uygun olana göre bir te'vîl yapmaları şer'an câizdir. İbn Rüşd'e göre böyle bir te'vîl bu tür bir yerde kullanılırsa câiz olup, bunun dışında kullanılırsa hatâ olur.[72]

İbn Rüşd, İmam Gazâlî'nin her iki hususun da yani o şeyin misal olduğu ve niçin misal olduğu zorlukla bilindiği zaman ilk bakışta onun bir misal olup olmadığı hususunda zihinlerde bir şüphe ve vehim oluşursa ne yapılması gerektiğini açıklamadığını belirtir. İbn Rüşd' göre böyle bir şüphe ve vehim bâtıldır. Bu durumda yapılması gereken hemen te'vîle kalkışmak değil, o şüphe ve vehmi ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Oysa Eş'arîler ve Mu'tezile böyle yapmayarak te'vîl meselesinde hatâ etmişlerdir.

İbn Rüşd en sonunda dördüncü kısmı izah ederek eserini ve te'vîl yönteminin esaslarını tamamlamaktadır. Ona göre dördüncü kısım üçüncü kısmın tersidir. Yani o şeyin misal olduğunun zorlukla, bu kabul edildikten sonra niçin misal olduğunun ise kolaylıkla bilinmesi durumudur. İbn Rüşd'e göre bu kısmın te'vîli de tartışılabilir. Ona göre o şeyin niçin misal olduğunu idrâk eden sınıf, ilimde derinlik sahibi olmadıkları için onun misal oluşunu ancak bir şüphe veya kanâatle idrâk edebilirler. Dolayısıyla burada onun misal oluşu zanna dayandığı ve şerîatta asıl olan da te'vîlden kaçınmak olduğu için evlâ olan bu-

71. Gazâlî, *a.g.e.* s. 243-244.
72. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille* s. 206-207; Türkçe çeviri: *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 361-362.

rada te'vîl yapılmaması ihtimalidir. Burada o şey (misal) ile örneklenen (mümesselun bih) arasındaki benzerlik kuvvetli olduğundan dolayı te'vîl yapılması da ihtimal dâhilindedir. Ancak bu iki hususta iki zümreye te'vîlin mübah görülmesi halinde şerîatın zâhirine aykırı garip itikatlar ortaya çıkmakta, bunlar açığa çıkıp ifşâ edilince de halk onları inkâr etmektedir. Sufilere ve bu yolu seçen âlimlere de işte bu yanlış hal ârız olmuştur.[73]

İbn Rüşd'e göre şer'î naslar konusunda yukarıda zikredilen sınıfları bilmeyen ve te'vîl yapması câiz olan insanlarla câiz olmayanları seçemeyen insanlar te'vîle musallat olduğundan dinde bir buhran doğmuş ve te'vîl yapanlar arasında bir diğerini tekfîr eden farklı müfrit fırkalar ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar şerîatın maksadını bilmemek ve ona karşı gelmektir.

İbn Rüşd'ün te'vîl konusunu bu şekilde belli esaslara bağlama girişimi bazı çağdaş araştırmacılar tarafından hermeneutiğin kurucusu olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Meselâ çağdaş araştırmacı Mona Abousenna, İbn Rüşd'ü tesis ettiği bu mecâzî yorum kuramı sebebiyle hermeneutiğin kurucusu olarak kabul etmektedir. Ona göre İbn Rüşd bu kuramında burhânî/kesin kıyasa dayalı felsefesi bağlamında kutsal kitapların metinlerinin yorumlanmasında dil ile muhtevâ arasında bir sentez sağlamış, böylece ölümünden altı asır sonra Avrupa'da ortaya çıkan aydınlanmanın habercisi olmuştur. Ona göre İbn Rüşd kutsal metinler konusunda önceliği istiâre ve mecâz temelinde anlama ve yorumlamaya vererek kutsal metinlerin anlaşılması hususunda lafzî/hakîkî mânâların ötesine geçmiştir.[74]

SONUÇ

Hikmeti bir ilimler sistemi olarak kabul eden, felsefeyi de yaratıcıya delâletleri bakımından varlıklar üzerinde aklî kıyaslar yaparak düşünme (nazar) olarak tanımlayan İbn Rüşd, din ile hikmet/felsefe arasında herhangi bir çatışma ve zıtlık görmemiş, aksine bu iki disiplini birbirine muvâfık, biri diğerini destekleyen aynı memeden süt emmiş iki kardeş olarak kabul etmiştir.

İbn Rüşd, dinî nasların tamâmının zâhirî mânâda anlaşılamayacağını, aynı şekilde şerîat lafızlarının tamâmını da mecâza hamletmenin doğru olmadığını ileri sürmüştür. O te'vîl edilecek şer'î nasların tesbîtini, bunların belli esaslar dâhilinde te'vîl edilmesi konusunu son derece ciddî ve hassas bir mesele olarak görmüş, bu çerçevede geçmişte yapılan hatâları, yanlış te'vîlleri eleştirmiş, halkın ve kelâmcıların dinî nasları te'vîlden menedilmelerini vurgulamıştır.

---

73. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l edille*, s. 208.
74. Mona Abousenna, "Ibn Rushd, Founder of Hermeneutics", *Averroes and the Enlightenment* içinde, Prometheus Books, New York, 1996, s. 107.

Te'vîli "bir sözü hakîkî delâlet ve mânâsının ötesinde, mecâzî delâlet ve mânâya hamletme" olarak tanımlayan İbn Rüşd, dinî nasların te'vîli konusunda keyfîliğin önüne geçmek ve bazı mezheplerin düştüğü hatâlara düşmemek maksadıyla mecâzî mânânın tesbîti için Arap lisanına özgü kullanım geleneğini dikkate almayı şart koşmuştur. Te'vîl ameliyesinin avam tarafından değil "burhân ehli" olarak nitelendirdiği hükemâ tarafından yapılması gerektiğini iddiâ etmiştir. Onun te'vîl yetkisini verirken kullandığı "burhân ehli" tâbiri, salt felsefecileri işaret etmemektedir. Zira onun yaşadığı dönemde felsefenin ve kendisinin felsefeci olarak gördüğü burhân ehlinin özellikleri dikkate alınarak, tabirin şümûlünün oldukça geniş olduğu, düşünürün kendisi gibi fıkhın yanı sıra diğer dinî ilimler ve ayrıca felsefe, tıp ve ilâhiyat gibi felsefî ilimler sistemine dair diğer alanlarında da mütebahhir olmayı tazammun ettiği söylenebilir.

İbn Rüşd, te'vîl yöntemini tesis ederken birçok konuda eleştirdiği İmam Gazâlî'den istifade etmekten kaçınmamış, te'vîl konusunda selefinin geliştirdiği zâtî, hissî, hayâlî, aklî ve şibhî varlık tasnîfine dayalı te'vîl yönteminin esas alınması gerektiğini belirtmiştir. İmam Gazâlî ve İbn Rüşd gibi İslâm ulemâsının bir te'vîl yöntemi kurma konusundaki çaba ve gayretleri, dinî nasların te'vîli olgusunu keyfîlikten ve istismar edilmekten kurtararak, sorunun çözümünü belli ilkelere bağlamıştır. İki düşünürün te'vîlde ayrıldıkları nokta te'vîl yetkisinin kime verilmesi gerektiği meselesindedir. Gazâlî bu yetkiyi irfan ehli diye nitelediği mutasavvıflara verirken, İbn Rüşd burhân ehli olarak gördüğü "fıkıh"la mücehhez felsefecilere verme taraftarıdır.

İBN RÜŞD'ÜN SİYASET FELSEFESİ

Cevher Şulul*

GİRİŞ

İslâm dünyasında siyasete dair yazılan eserler genelde üç gruba ayrılmaktadır. Hilafetin amacını ve kaynağını konu alan eserler (el-ahkâmu's-sultâniyye), idarecilere tavsiyelerde bulunan siyasetname türünden eserler, filozofların siyasete dair yazdıkları eserler.

İslâm felsefe geleneği içinde yer alan her filozof, insanın doğası itibariyle siyasî bir varlık olduğuna inanır. Bu nedenle filozoflar, diğer felsefî disiplinler kadar siyaset felsefesiyle ve siyasî yönetim ile de ilgilenmişlerdir. Ancak onların siyasî yönetimden anladığı şey, fakîhlerin ve kelâmcıların anladığı şeyden farklıdır.

Onlar siyasî yönetimi, örgütlü toplumun her bir ferdinin neticede hâkimlere ihtiyaç duymayacak şekilde kendi nefs ve ahlakî alışkanlıklarına göre sorumluluğuna düşen şeyi kapsar tarzda anlamaktadırlar. Onlar, gerekli hususları yerine getiren içtimaî örgüte erdemli şehir (el-medînetu'l-fâzıla), bununla ilgili olarak gözetilen kurallara da siyasî yönetim (es-siyâsetu'l-medeniyye) adını vermişlerdir.[1]

Bu konuda ilk eser yazan filozof hiç kuşkusuz Fârâbî'dir. O, Yunan siyaset felsefesi ile İslâm düşüncesini uzlaştırmaya çalışan ilk filozoftur. O, bu amaçla

---

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Charles E. Butterworth, "*Ahlak ve Siyaset Felsefesi*", *İslâm Felsefesine Giriş*'in içinde, edt. Peter Adamson - Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul-2007, s. 293.

ortaya koyduğu siyaset kuramıyla hem İslâm siyaset düşüncesini hem de kendinden sonra gelen İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi filozofları derinden etkilemiştir.

Ancak İbn Rüşd, bu konuda Fârâbî'den etkilenmekle beraber ondan farklı ve onu aşan bir siyaset kuramı ortaya koyabilmiştir. Bunun anlaşılabilmesi için İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine dair yegâne eseri olan *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn*'un bilinmesi gerekir.

İbn Rüşd, *Telhîs*'de erdemli şehrin yapısı ve yönetim tarzı, erdemli şehrin reisi ve özellikleri, erdemli şehrin karşıtı olan yönetim tarzlarını ana hatlarıyla ele almıştır.

İbn Rüşd'ün *Telhîs*'i, yapı ve terkip itibariyleEflatun'un *Devlet*'inden farklıdır. *Telhîs*'i üç kitaptan oluşurken, Eflatun'un *Devlet*'i farklı konuları ele alan on kitaptan meydana gelmektedir. İbn Rüşd, *Devlet*'i iyi bildiği halde Eflatun'un on kitaptan oluşan eserinin tamamını şerh ve izah etme cihetine gitmemiştir.

İbn Rüşd *Devlet*'in birinci ile onuncu kitaplarının tamamı ile ikinci kitabın ilk yarısını bilerek şerh etmemiştir. Çünkü ona göre birinci kitapta adalet konusunda anlatılan fikirler, kesinlikten uzak diyalektik düşünceler içermektedir; konuya katacağı herhangi bir şey de söz konusu değildir. Onuncu kitap ise şiir, şair ve er efsanesini konu edinmektedir. Burada anlatılanlar, burhâna dayalı felsefî bilginin kıstaslarına uymaz. Burada zikredilen efsaneler ona göre anlamsız ve yararsızdır.[2]

İbn Rüşd, üç bölümden oluşan eserinin her bir bölümünde *Devlet*'e ait birden çok kitabı izah etmiştir. Örneğin *Telhîs*'in birinci bölümü, *Devlet*'in ikinci kitabının yarısı ile üç, dört ve beşinci kitabın ilk yarısını; ikinci bölüm *Devlet*'in beşinci kitabının ikinci yarısı, altıncı ve yedinci kitaplar ile Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabının özet bir izahını içermektedir. *Telhîs*'in üçüncü bölümü ise *Devlet*'in sekiz ve dokuzuncu kitaplarının izahını içermektedir.[3]

Ancak İbn Rüşd, Eflatun'un *Devlet*'inde olduğu gibi belli bir sistematiği takip etme yerine bir başlık altında birden çok konuyu ele alma cihetine gitmiştir. Bu nedenle *Telhîs*'de konular iç içedir. Bu da muhtemelen on kitaptan oluşan Eflatun'un *Devlet*'ini üç makaleye indirgeyip şerh ve izah etmenin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Örneğin İbn Rüşd, filozofların eğitimini konu edinirken aynı zamanda iyiliğin ve kötülüğün kaynağı ile bunların Tanrı ile ilişkisini, bu konuya dair kelâmcıların düşüncelerini ve siyaset bilimi ile tabiat bilimi arsındaki ilişkiyi, insanî erdemler ile nazarî akıl konularını birlikte ele al-

---

2. Macit Fahri, *İbn Rüşd Feylesûf Kurtuba*, Beyrut-1992, s. 135. Ayrıca bkz. Bekir Karlığa, "*İbn Rüşd*", DİA, İstanbul-1999, XX,266.
3. İbn Rüşd, *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn*, İngilizce'den Arapça'ya çev. Hasan Mecid el-'Âbîdî - Fâtıma Kâzım ez-Zehebi, Beyrut 1998; s. 35.

mıştır. Takip ettiği bu yöntem nedeniyle bir konunun çok defa çeşitli münasebetlerle tekrar edildiğini görüyoruz.

Buna rağmen İbn Rüşd, *Devlet*'i şerh ve izah ederken temelde metnin özüne bağlı kalmıştır. Ancak o, *Telhîs*'in birçok yerinde eleştirel bir yaklaşım sergilemiş, kendine özgü fikirler ortaya koymuştur. İbn Rüşd'ün amacı, siyaseti bilimsel bir temele oturtmaktır. Bu nedenle o, gerçek filozof olduğuna inandığı Eflatun'dan kendi siyaset kuramı için bir format almıştır. Eflatun'un siyaset kuramını hem kendinden önceki tarihi olaylara hem de kendi zamanında olup biten hâdiselere uygulamaya çalışmıştır.

İbn Rüşd, bu eserinde Yunan siyaset felsefesinden istifade etmiş ve bu düşünceyi İslâm'a yakınlaştırmaya çalışmıştır. O, bu konudaki düşünceleriyle insanın iyiliğini siyasetin en temel amaçlarından biri haline getirmiştir. İnsan ise en yüksek iyiye, ancak toplumla birlikte ulaşabilir. Bu yönelim ise Eflatun'un *Devlet*'i ile Aristoteles'in *Etik*'i arasında içerik itibariyle gerçek anlamda benzerlik olduğunu göstermektedir.[4]

Bu bağlamda İbn Rüşd, Eflatun'dan hareketle oluşturduğu yapıda İslâm tarihinin siyasî, sosyal ve iktisadi gelişimini/serüvenini yorumlamıştır. Siyasî konjonktürün neden değiştiğini, ihtilallerin/isyanların nedenlerini yorumlamak istemiştir. Bu nedenle üçüncü bölümde, Eflatun'a göre erdemli şehrin karşıtlarından uzun uzadıya söz ederken bunu, İslâm tarihine ve dört halife dönemine uygulamak istemiştir. Ona göre dört halife dönemi ideal devlettir. Ancak bu devlet, ilk Emevî halîfesi Muâviye b. Ebî Süfyân'nın eliyle şan ve şerefe dayalı timokrasiye dönüşmüştür.

Ayrıca İbn Rüşd, Murâbıtlar'ın (1056-1147) kurduğu devletin yıkılış nedenlerini, ilk İslâm devletinin kuruluşunu, Müslümanların savaşlarda İranlılara galebe etmelerini Eflatun'un siyaset felsefesinden hareketle yorumlamıştır. Yaptığı yorumlara bakarak İbn Rüşd'de derin bir ilmi bilincin varlığı söylenebilir. Bu bilinci diğer filozoflarda özellikle de Fârâbî'de göremiyoruz. Zira Fârâbî, siyaset felsefesini amelî olanı göz ardı ederek nazarî düşünce üzerine inşa etmiştir. Oysa İbn Rüşd, ikisine de önem vermiş ve bu konuda başarılı olmuştur. Bu nedenle İbn Haldûn, Muvahhidler'in yıkılışından söz ederken İbn Rüşd'ün bu konudaki yazılarına atıfta bulunmuştur.[5]

İbn Rüşd, *Telhîs*'de yaptığı şerh ve izahlarla Yunan siyaset felsefesine vakıf olduğunu ve bu felsefeyi kavradığını ortaya koyar. O, Fârâbî dâhil diğer İslâm filozoflarından farklı olarak gerek yaşadığı döneme ait gerekse öncesinde ege-

4. Refik el-Acem, "*el-Ruşdiyye*" md., *el-Mevsuat el-Felsefiyye el-Arabiyye*, byb-1988, II,595.
5. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 37.

men olan siyasî yapı ile Yunan siyaset felsefesi arasında temelde farklılıklar olmasına rağmen benzerlikler kurabilmiştir.

İbn Rüşd, siyaset felsefesiyle devlete adaleti egemen kılmak istemiş zulme, haksızlığa, siyasî baskıya, hürriyetin engellenmesi fikrine karşı mücadele etmiştir.[6]

Burada şu soru akla gelebilir: İbn Rüşd, Eflatun'un *Devlet*'i için *Telhîs* yazma yerine neden ondan bağımsız, ahlak ve siyasete dair telif eser yazmamıştır? Bir eseri şerh etme felsefî bir aktivite midir?

Evet, zira şerh İslâm düşünce tarihinde bir probleme çözüm bulma veya bir meseleyle ilgilenme noktasında en bariz ve en çok bilinen metotlardan biridir. Şerh; esas metnin ibarelerini, manalarını tespit etme, mücmel ve müphem ibareleri izah etme, bilinmeyen unsurları açıklama, eksiklikleri tamamlama, varsa tartışmalı veya hatalı yerleri tespit etme ve bunları düzeltme gibi ilmî gayelerle yapılır. Şerh, eserin bütününe dair daha geniş izahları ihtiva eden kitaplar için kullanılır.[7]

Hasan Hanefi'ye göre bir eseri şerh etme, yalnızca bir metni yorumlamaktan ibaret değildir. Aynı zamanda bu metin sayesinde, yeni bir bakış açısıyla gerçekte yeni bir eser kaleme almak anlamına gelir. İbn Rüşd'ün *Devlet*'e yazdığı şerh buna en güzel örnektir. Zira bu şerhte İbn Rüşd, Eflatun'un *Devlet*'ini yorumlamanın ötesine geçmiş, İslâm siyasî kurumları hakkında bir felsefecinin yorumu ve eleştirileri olarak değerlendirilebilecek görüşler ileri sürmüştür.[8]

Yine İslâm ilim geleneğinde bir eser telif etmenin amaçları vardır. Bu amaçlardan birisi ve en önemlisi de akli ve nakli ilimlere dair kitapların şerh edilmesidir. Bir eserin şerh edilmesi, eser telifinin kıymetli bir bölümünü oluşturur.[9]

---

6. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 126.
7. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", *DİA*, XVI,419-420; Ayrıca bkz. el-Menâvî, *et-Teârîf*, s. 427 (el-Mektebetü'ş-Şâmile: el-İsdâru's-sânî 2.09).
8. Fatih Toktaş, "Telhîsu's-Siyâse Bağlamında İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesine Yaklaşımı", *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde, Ankara-2003, s. 165.
9. İslâm ilim geleneğinde şu amaçlarla eser telif edilmiştir: 1- Bir ilmin konusunu belirlemek, onu bölümlere ve fasıllara ayırmak ve meselelerini araştırıp çözümlerini ortaya koymak. 2- Akli ve nakli ilimlere ilişkin kitapların şerh edilmesi, eser telifinin kıymetli bir bölümünü oluşturur. 3- Katî delillerle tespit edilen hataların tashihi için kitap telif etmek. 4- Bir ilim dalına ilişkin bazı meseleler ve konular eksik kalmış olabilir. Bunu tespit eden âlim, eksiklikleri gidermek için telif yapabilir. 5- Bir ilmin konu ve meseleleri belirli bir düzen ve sistem içinde tertip edilmemiş olabilir. Bunun farkına varan âlim, farkına vardığı ilmin mesele ve konularına çeki düzen verip, her birini olması gerektiği bölümlere yerleştirir. 6- Bir ilim dalına ait meselelerin, başka ilim dallarının konuları arasında dağınık bir şekilde bulunması ve o ilim dalının, bağımsız bir branş olarak ortaya çıkmamış olması. 7- İlimlerin ana kaynaklarından bazılarının

Bu nedenle şerh etme bir bilimdir ve zihinsel olarak geniş boyutta üzerinde düşünülmesi gerekir ki İbn Rüşd bunu yapmıştır.

İbn Rüşd, Eflatun'un siyasete dair düşüncelerini izah ederken, diğer filozoflardan farklı olarak onun siyaset felsefesini, sadece kendisine ait siyasete dair düşünceleri açıklamaya vesile olacak tarzda yorumlamamıştır. Bilakis o, yaptığı izahlarla Eflatun'un siyaset felsefesini Yunan düşüncesine özgü sınırlı bir ölçekte değil de evrensel boyutta yorumlamıştır.

Nitekim İbn Rüşd, Eflatun'u aşan bir yaklaşım sergileyerek felsefenin Yunanlılara ait olduğu tezini reddetmiştir. Felsefenin evrenselliği fikrine vurgu yapmıştır.[10]

İslâm düşünce tarihinde İbn Rüşd'ün *Telhîs*'i ile Fârâbî'nin *el-Medine*'si siyaset felsefesine dair en önemli iki eserdir. Bu iki eserde aynı siyasî kavramlar kullanılmıştır. Bazen İbn Rüşd, Fârâbî'nin söylediklerini tekrar etmiştir. Fakat İbn Rüşd, kaynağını hiç bir zaman aynen kopya etmez tersine Fârâbî'nin genellikle uzun tasvirlerini kendi derinlikli Aristoteles anlayışının ve Eflatun'un argümanının siyasî önemi ve uygunluğuna paralel olarak değiştirir ve kısaltır.[11] Ancak Eflatun'u anlama noktasında İbn Rüşd'ün Fârâbî'den daha başarılı olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Rüşd, Eflatun'un siyaset kuramını gerektiğinde tartışır, gerektiğinde aksini ispat eder, gerektiğinde reddeder bazen de beğenerek teyit eder. İbn Rüşd'ün Eflatun'un ilahlarını enbiyalara ve meleklere tebdil etmesi bunun en iyi örneğidir.[12]

İbn Rüşd, Arap şiirini zevk içinde yaşamaya, servet elde etmeye teşvik eden temalar içerdiği için tenkit etmiş, kendi zamanının musiki aletlerinden haber vermiş, yaşadığı devlete atıfta bulunmuş, Endülüs toplumunda meydana gelen hâdiseleri yorumlamıştır. Benzer şekilde İbn Rüşd, siyasî baskıya ve istibdada karşı mücadele etmiş, refah içinde yaşayan, serveti tekelinde tutan ve servete dayanan ailelerin iktidarından yana olmamıştır. İbn Rüşd, kuvvetli devlet ve siyasî istikrardan yanadır. Bölünmeye ve anarşiye karşıdır.[13]

el-Câbirî'ye göre İbn Rüşd'ün *Devlet*'e yazdığı şerh -İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si hariç- İslâm'da siyaseti konu edinen en iyi kitaptır. Bu eser, diğer

---

çok uzun ve ayrıntılı olması: Bu durumda, tekrarlar çıkarılarak ve ayrıntılar özetlenerek onların kısaltılması için eser telif edilir. Ancak ilk müellifin amaçlarını yansıtan zarurî hususlar çıkarılmamalıdır. İşte, eser telif edilirken esas alınması ve gözetilmesi gereken amaçlar bunlardır. Bu amaçlar dışında kitap telif etmeye ihtiyaç yoktur. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendirci, İstanbul-2004, II,778-781.

10. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 78.
11. Ervin I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul 1996, s. 290.
12. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 30.
13. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 31,89.

kitaplarla mukayese edildiği zaman onun, daha yetkin ve İslâm toplumunun gerçeğine daha uygun olduğu görülür.[14]

İbn Rüşd'e göre metafizikten farklı olarak ahlak ve siyaset felsefelerinde esas olan ispat yöntemidir.[15] Bu özelliğiyle onun siyaset felsefesi, diğer felsefelerden farklıdır. O, siyaset felsefesinde burhânı esas almıştır.[16] Burhân ise bir yönüyle mantıkla uyumlu olup diğer yönüyle istikra, mülahaza ve tefekküre dayalıdır. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre amelî felsefe, özellikle de siyaset bilimi toplumda geçerli olan siyasî yapıyı analiz ederken burhâna dayalı söyleme istinat eder. Zira yapılan analiz ile konu edinilen yapının görünen nedenlerini ortaya çıkarmak istemektedir.

el-Câbiri, Batı'da Endülüs'te bulunan İbn Rüşd'ün siyasî hitabı ile Doğu'da bulunan Fârâbî'nin siyasî hitabını birbirinden ayırt ederken/analiz ederken "epistemolojik kopuş" kavramına dayanıyor. el-Câbiri "kopuş" kavramının İslâm kültürünün birtakım meselelerini yorumlamada ve izah etmede çok başarılı olduğuna inanmaktadır.[17]

SİYASET BİLİMİNİN KONUSU VE GAYESİ

İbn Rüşd, Eflatun'un siyasete dair eserini şerh ve izah etmeden önce siyaset biliminin konusu ve gayesi ile siyaset biliminin diğer felsefî disiplinler arasındaki yerini tayin etmeye çalışmıştır. Bunu yaparken o, metodolojisini, takip edeceği yöntemi ve gayesini ortaya koymaktadır. Bu tarz bir yaklaşım, İbn Rüşd'ün genelde eserlerinde takip ettiği bir yöntemdir.[18]

---

14. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 32.
15. Charles E. Butterworth, *İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul-1999, s. 232.
16. İbn Rüşd'ün *Telhîs*'de en sık kullandığı ve en çok önemsediği sözcüklerden birisi 'burhân' kavramıdır. Bu kavramı, neredeyse bütün İslâm filozofları bir şekilde konu edinmişlerdir. Doğruluğundan şüphe edilmeyen ve zaruri bilgi ifade eden kesin delil anlamına gelir. Burhan, bir kıyas türü olarak hem bilgide kesinlik meselesiyle hem de ilimler sisteminin kanıtsal temelleri meselesiyle doğrudan doğruya ilgilidir. Metodolojik bakımdan ilmiliğin, epistemolojik bakımdan kesinliğin kriteridir. Bkz. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul-1996, s. 177-179. Ayrıca bkz. Mehmet Vural, "Burhan", *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 73; Ebu'l-Âlâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul-2000, s. 341-352.
17. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 33.
18. Benzer yaklaşımı *Metafizik Şerhi* ile *Psikoloji Şerhi*'nde de görmekteyiz. Bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul-2004, s. 1-2; *Kitâbu'n-Nefs: Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan, İstanbul-2007, s. 2-3.

Bu nedenle bizler de İbn Rüşd'ün kitaplarında genelde benimsediği bu yöntemi takip ederek ona göre ideal devletin yapısı ve unsurlarını ele alıp izah etmeden önce siyaset biliminin konusunu, gayesini ve ahlak bilimi ile olan ilişkisini ele alıp izah edeceğiz.

İbn Rüşd, *Telhîs*'de öncelikli olarak siyaset biliminin diğer felsefî disiplinler arasındaki yerini belirlemeye çalışmıştır. Ona göre var olan olgu ve olaylar kendilerini konu edinen ilimleri sınıflandıracak olan kişiye, bunu nasıl yapması gerektiğini adeta dikte eder; bir başka ifadeyle ilimleri birbirinden farklı kılan şey önceliklerdir. Ele aldıkları konularla ilkelerinin farklı oluşudur.[19]

İbn Rüşd bu bağlamda ilimleri sınıflandırırken Eflatun'un değil de Aristoteles'in yöntemini benimsemiştir.[20] Bilindiği gibi Aristoteles, ilimleri iki ana başlık altında sınıflandırmıştır. Bunlardan birisi nazarî ilimlerdir; amacı bilginin kendisidir. Diğeri ise amelî ilimlerdir.[21]

Ancak İbn Rüşd, Aristoteles ve İbn Sînâ'dan farklı olarak amelî ilimler denildiği zaman sadece siyaset ve ahlak ilimlerini zikredip konu edinmiştir. Oysa Aristoteles ve İbn Sînâ, bu ilimlere ilaveten aileyle ilgili pratik bilgeliğe de sınıflandırmada yer vermişlerdir.[22]

Aristoteles'e göre ahlak, amelî bir ilimdir; gâyesi, yetkinliği elde edebilmesi için bireyin hazırlanması ve yönetilmesidir. Onun ahlaka dair kitabı, ahlâk nazarîyesi ile ilgili bir eser olarak tanımlanır. Fakat Aristoteles'e göre bu, en azından onun anladığı anlamda nazarî bir eser değildir. Ona göre astronomi, aritmetik, geometri ve müzik ile tabiat ilimlerinin amacı bilginin kendisidir. Fakat ahlâk, faziletin ne olduğunu bilmeyi değil iyi olmayı amaç edinir. Bir ilmin hizmet ettiği gaye onun mahiyetini belirler. Bu hususu dikkate aldığımızda Aristoteles'in ilimler tasnifi, ahlakın ve siyaset felsefesinin nazarî ilimler olarak yorumlanmasına imkân vermez. Hedef nazarî mükemmellik olsa dahi ahlâk ve siyaset felsefesi bariz bir şekilde amelî ilimlerdir; amelî bir gayeye, saadeti el-

19. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul-2003, s. 29-30.
20. İbn Rüşd'e göre felsefi ilimlerin sınıflandırılması için bkz. Hasan Mecîd el-'Âbîdî, *el-Ulûm et-Tabîiyye fi Felsefeti İbn Rüşd*, Beyrut-1995, s. 14-22.
21. el-Câbirî, Muhammed Âbid, *İbn Rüşd: Sîre ve Fikr Dirâse ve Nusûs*, Beyrut-1998, s. 242. İbn Rüşd'ün amelî felsefe için yaptığı bu ikili sınıflandırmanın bir benzerini Fârâbî'de de bulabiliriz. Fârâbî, bu anlamda amelî felsefeyi iki kısma ayırmıştır. Birincisi, iyi fiiller ve ahlak hakkında bilgi edinmeyi sağlayan ahlak sanatıdır. İkincisi, şehir halkının ihtiyaç duyduğu iyi bir yaşamı onlara sağlayan siyaset felsefesidir. Bkz. Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul-2000, s. 114-115.
22. İbn Sînâ, "*Risâle fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye*", Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebu't-Terbevi İnde İbn Sînâ Min Hilâli Felseftihi'l-İlmiyye'nin* içinde, Beyrut-1988, s. 263-264; David Ross, *Aristoteles*, çev. Özcan Yalçın Kavasoğlu, İstanbul-2002, s. 255.

de etmek için bilgi edinmeye hizmet etmektedir.[23] Siyasetin gayesi ise kenti erdemli hale getirebilmek için hazırlanması ve yönetilmesidir.[24]

O halde siyaset, el-ilmu'l-medenî'nin[25] ikinci kısmını oluşturmaktadır. Ancak ahlak ilminin bilimsel temelini oluşturan şey, siyaset biliminin temelini de oluşturmaktadır. O halde ahlak ilminin temelini oluşturan şey nedir? Cevap: İlmu'n-nefstir. Çünkü ahlak ilmi melekelerden, geleneklerden ve iradî fiillerin bütününden meydana gelmektedir.[26]

Gazap, şehvet ve düşünce gibi ahlakın kendisinden çıktığı nefsin kuvveleri, cesetle irtibatlıdır. Ceset ise diğer cisimler gibi bir cisimdir. O tabiat biliminin konusudur. Tabiat bilimi ise ilmü'n-nefsin temelini, ilmü'n-nefs ise ahlak ilminin temelini/esasını teşkil etmektedir. Burada İbn Rüşd, bir anlamda ilmü'n-nefse dair söyledikleriyle ahlakî ve fikrî faziletlere zemin hazırlamıştır.

Ahlakî ve fikrî faziletler ise siyaset ilminin esasını teşkil etmektedir. Siyaset ile kastedilen şey, devlet yönetimidir. Devlet ile kastedilen şey ise devletin arazisi, büyüklüğü, evleri ve binaları değildir. Bilakis devlet ile devletin halkını/yaşayanlarını kastediyoruz. Bir yönüyle onlar müşterek hayatlarında yetkinliği elde etmeye çalışan bireylerdir. O halde ahlak bilimi, bireyin yaşamının idaresidir. Siyaset bilimi ise bireylerden meydana gelen toplumsal hayatın yönetilmesidir.[27]

İbn Rüşd'e göre siyaset bilimi, bir yönüyle nazarî ilimlerle ilişkili olsa da özellikle gayesi yalnızca nazarî bilginin kendisini öğrenmek olan nazarî ilimlerden farklıdır. Çünkü nazarî ilimlerin, matematik ilminin araştırdığı birçok konuda olduğu gibi amelî ilimler ile olan irtibatı ilintiseldir (arızidir).[28]

Nazarî ilimlerin gayesi, özellikle de fizik ve metafizikte tefekkürdür; ne amelî bir amacı vardır, ne de amelî amaca götürür. Oysa siyaset biliminin

---

23. Daniel H. Frank, "Ahlak", *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin içinde, edt. Sayyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul-2007, III, 202.
24. M. A. el-Câbirî, s. 242.
25. el-İlmu'l-medenî, medenî hayatın şartlarını konu edinen sosyopolitik bilim anlamına gelmektedir. Bu kavram anlamı itibariyle bilgiyi merkeze alır. Akli erdemlerle ahlakî erdemleri bir teorik bütünlük içinde ifade eder ve gerçek mutluluğu amaç edinir (bkz. İlhan Kutluer, "Medeniyet", *DİA*, XXVII, 297). İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinde el-ilmu'l-medenî, ahlak ve siyaset bilimlerini kapsamaktadır.
26. İbn Rüşd, *Telhîs*'te Fârâbî'nin ilmu'n-nefsi tabiat bilimine dâhil eden yaklaşımını benimsemektedir. Fârâbî, tabiat ilimlerinin kendi içinde sekiz kısma ayrıldığını ve ilmu'n-nefsin bunlardan biri olduğunu söyler. Bkz. *İhsâ'u'l-Ulûm: İlimlerin Sayımı*, İstanbul-1989, s. 120. Rosenthal'e göre Fârâbî, ilmu'n-nefsi tabiat bilimine dâhil eden ilk Müslüman filozoftur. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 65 (iki nolu dipnot).
27. M. A. el-Câbirî, s. 242.
28. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 65.

(el-ilmu'l-medenî) gayesi yapıp-etmedir veya sadece eylemdir, uygulamadır.[29]

İbn Rüşd'e göre ahlak ve siyaset biliminin ayrı ayrı fonksiyonları vardır. Siyaset biliminin gayesi, hedefi toplumda adaleti temin eden genel kaideleri koymaktır. Ahlakın hedefi ise bireyin iyiyi elde edebilmesi için hazırlanması ve yönetilmesidir. Bu noktada İbn Rüşd'ün ahlak anlayışı Aristoteles'te olduğu gibi teleolojiktir.

İbn Rüşd'e göre siyaset biliminin (el-ilmu'l-medenî) birinci kısmına dair konuları Aristoteles'in *Nikomakos'a Etik*'iiçermektedir.[30] İkinci kısmına dair konuları da yine Aristoteles'in *Politika*'sı içermektedir. Ancak İbn Rüşd, Aristoteles'in *Politika*'sına sahip olmadığı için ikinci kısma dair konuları içeren bir başka eser olan Eflatun'un *Devlet*'ini şerh ve izah etme cihetine gitmiştir.[31] Muhtemelen Abbâsîler döneminde Beytu'l-Hikme'de Aristoteles'in *Politika*'sı tercüme edilmediği için İbn Rüşd, bu esere ulaşamamıştır.

Ahlak ve siyaset arasındaki ilişkiye gelince;İbn Rüşd'e göre ahlak siyasetten ayrılamaz, siyaset biliminin temelini oluşturmaktadır. Gerçekte ahlak, ikinci kısmı siyaset olan amelî sanatın ilk kısmı olup bu bağlamda siyasetin üstünde mantıki bir önceliği vardır.[32] Bu nedenle İbn Rüşd, siyaset kuramını izah etmeden önce nazarî ilmin birinci kısmını teşkil eden ahlak ilminin bir kısım meselelerini izah etmektedir. Zira bu meseleler, onun şerh ve izah ettiği Efla-

29. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 156.
30. Aristoteles'in bu eseri İslâm ahlakını etkileyen en önemli Yunanca ahlak metnidir. Fârâbî, İbn Rüşd ve bir kısım İslâm filozofları tarafından şerh edilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. M. Fa Fahri, Macit, *İslâm Ahlak Teorileri,* çev. Muammet İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul-2004, s. 98-100.
31. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 66-67. İbn Rüşd, Aristoteles'in *Politika*'sına sahip olamadığı için Eflatun'un *Devlet*'ini şerh ve izah ettiğini söylemiştir. Ancak doğal olarak şu sorular akla gelmektedir: Salt zorunluluktan kaynaklanan bir nedenden dolayı birbiriyle pek de uyumlu olmadıkları düşünülen iki kitaptan nasıl olur da uyumlu bir siyaset kuramı oluşturulabilir? Veya herhangi bir tarihi veriye dayanmaksızın mantıksal olarak İbn Rüşd'ün bu konuda, Aristoteles'in *Etik*'i ile Eflatun'un *Devlet*'i arasındaki uyum nedeniyle Eflatun'un *Devlet*'ini, Aristoteles'in *Politika*'sına tercih ettiği söylenebilir mi? Nitekim Pierre Pellegrin'inin tesbiti bu konudaki şüphelerimizi haklı çıkaracak niteliktedir. Ona göre Antik yazarlarla, Yunanlı, Bizanslı ve Arap yorumcular Aristoteles'in *Politika*'sı konusunda o denli ketumdur ki çağdaş yorumcular bunun nedeni olarak bu incelemenin onların ellerinde olmamasını gösterirler; metinlerin dikkatli bir incelemesi bunu kesin bir biçimde yalanlar. Ona göre eskilerin siyaset konusunda, Aristoteles'in düşüncelerine pek fazla başvurmamalarının nedeni, görünüşe bakılırsa temelde bunların aşılmış ve dolayısıyla kendi siyaset düşünceleri açısından yararlanamaz oldukları izlenimi uyandırmaktadır. Bkz. Pierre Pellegrin, "Aristoteles" md., *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. Necmeddin Kamil Sevil, İstanbul-2003, s. 99.
32. M. Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri, s.* 129.

tun'un siyaset kuramının, dolayısıyla kendi siyaset kuramının da temelini teşkil edecektir. Charles E. Butterworth'e göre İbn Rüşd, Aristoteles'in *Politika*'sı ile *Etik*'i arasında bulunan uyumun bir benzerinin Aristoteles'in *Etik*'i ile Eflatun'un *Devlet*'i arasında da var olduğunu düşünüyordu.[33]

Zira İbn Rüşd, *Telhîs*'inde siyaset kuramının en temel meselelerini izah ederken birçok yerde Aristoteles'in *Etik*'ine gönderme yapmakta, okuyucuyu oraya havale etmektedir.

İbn Rüşd, ahlaka dair bir kısım meseleleri izah ederken öncelikli olarak insanî erdemlerin ne olduğunu izah etmiştir. Ona göre bu ilmin birinci bölümünde (yani Aristoteles'in *Etik*'ine yazdığı şerhte) izah edildiği şekliyle insanî mükemmellik veya erdem türlerinin başlıcaları nazarî, fikrî, ahlakî ve amelî erdemlerden ibarettir.[34]

İbn Rüşd *Telhîs*'de ahlakî meseleleri ele almış olmakla beraber onun esas ilgisi, siyaset nazariyesi bahusus ideal devlet ve onun reisi ile ilgili şartlardır.

TOPLUMSAL YAŞAMIN GEREKLİLİĞİ

İbn Rüşd'e göre toplumsal yaşam kaçınılmaz bir gerekliliktir. Birey olarak insan, ahlakî erdemleri ancak toplumla birlikte yaşayarak öğrenebilir. Zira insanlar, birbirlerinden bağımsız değildirler, tersine yaşam için gerekli şeylerin üretilmesinde başkalarının yardımına ve işbirliğine ihtiyaç duyarlar.[35]

Bu nedenle İbn Rüşd'e göre hem Eflatun'un hem de Aristoteles'in söylediği şu söz doğrudur: "Şüphesiz insan tabiatı itibariyle medeni bir varlıktır."[36] İnsan ile hayvan arasındaki sınır çizgisi, insanın toplumsal bir varlık olmasıdır. Toplum dışında yalnız başına yaşamaya güç yetiren bir kimse, insan olamaz. O, ya bir hayvandır veya bir Tanrı'dır. Çünkü insan, yaratılışı itibariyle toplumla birlikte bulunmak ve yaşamak zorundadır.[37] İnsanın devletsiz yaşaması imkânsız-

33. Charles E. Butterworth, "*New Light On The Political Philosophy Of Averroes*", *Essays On İslâmic Philosophy And Sicence*, edited by George F. Hourani, Albany-1975, s. 118.
34. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 67. İbn Rüşd'ün Aristoteles'e atıfta bulunarak sıraladığı bu erdemler, farklı sayı ve isimlendirmelerle dağınık bir biçimde *Nikomakhos'a Etik*'te (bkz. 1103a 5-20) zikredilmektedir.
35. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 68.
36. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 67-68; Aritoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara-1998, 1097b 10.
37. Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebu't-Terbevi İnde İbn Sînâ Min Hilâli Felseftihi'l-İlmiyye*, Beyrut-1988, s. 172.

dır. İnsan, en yüce mükemmelliğe ancak ideal devlette ulaşabilir. Herhangi bir siyasî topluluk dışındainsanın mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması bir yana, hayatını bile devam ettirmesi mümkün değildir.[38]

İbn Rüşd'e göre ihtiyaç duyduğumuz yardımlaşma, sadece insanî erdemler için değil aynı zamanda hayatın bir zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. İnsan, ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Bu ihtiyaçlar karşılanmaksızın hayatını devam ettiremez; tek başına yiyecek, giyecek, barınma gibi yaşamı için gerekli olan bütün ihtiyaçlarını veya yaşamı daha çok kolaylaştıran taleplerini karşılayamaz.[39]

Burada İbn Rüşd, Fârâbî'nin etkisindedir. Zira Fârâbî'ye göre de insan, hayatiyetini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliği elde etmek için doğal olarak birçok şeye ihtiyaç duyar. Ona göre insanın ihtiyaçlarını tek başına karşılaması mümkün değildir. Tersine insan, ihtiyaçlarını karşılamak için birçok kimseye ihtiyaç duyar. Bu yaklaşım, bütün insanlar için söz konusudur. Bu anlamda insanın kendisi için yaratıldığı mükemmelliğe ulaşabilmesi toplum halinde yaşarak, hemcinsleriyle yardımlaşma halinde ancak tahakkuk eder.[40]

Görüleceği gibi burada İbn Rüşd, Fârâbî'nin çizgisindedir. Fârâbî'ye göre insan saadeti tek başına elde edemez. Ona göre insanın saadeti elde edebilmesi için saadeti nasıl elde edeceğini gösteren siyaset sanatı ile bu sanatın uygulanabileceği bir yere, yani ideal devlete ihtiyaç vardır.[41]

İbn Rüşd, İbn Bâcce'nin eğer gerekirse insanın kemale ermek için kendini toplumdan ayırması gerektiği düşüncesine şiddetle karşı çıkar; farklı olarak insanın kendisini toplumdan soyutlaması düşüncesini kabul etmez. Oysa İbn Bâcce'ye göre mütevahhid, kendi özüne uygun olan gayeyi gerçekleştirmek amacıyla tabiatının toplumsallık yönünden vazgeçerek yalnızlığı seçer. Bu da gösteriyor ki İbn Bâcce'ye göre insan, tabiatı gereği toplumsal bir varlık olsa da bu onun kötü bir topluma katılmasını gerektirmez. Çünkü uygun olmayan bir toplumun aktivitelerine iştirak etmektense, apolitik ve asosyal bir hayatı tercih etmek, insanın öz gayesini gerçekleştirmek bakımından daha iyi görünmektedir.[42]

---

38. E. I. J. Rosenthal, s. 257.
39. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 68. Benzer şekilde İbn Haldûn'a göre de toplumsal yaşam kaçınılmaz bir gerekliliktir. Allah insanı, ancak beslenerek yaşamını sürdürebilecek bir tabiatta yaratmış, fıtrî olarak beslenmeye yönlendirmiş ve kendisine beslenmek için gerekenleri yapacak bir donanım vermiştir. Ancak birey olarak tek bir insanın gücü, beslenme ihtiyacını karşılama ve yaşamını devam ettirecek maddeleri bulma işinde yetersiz kalır. Bkz. *Mukaddime*, I,79.
40. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Aslan, Ankara-1990, s. 69. Bu eser daha sonraki dipnotlarda: Fârâbî, *el-Medîne* olarak zikredilecektir.
41. Mehmet Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul-2000, s. 11.
42. Yaşar Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul-1997, s. 284.

İnsanî toplumun oluşumunu ekonomik gerekçelerle izah eden İbn Rüşd, bu noktada Eflatun ile hemfikirdir. Zira ona göre toplumun varlık nedeni, insanın tek başına kendi kendine yetmemesi, başkalarına gereksinim duymasıdır. İnsan bir eksiği için bir başkasına başvurur, başka eksiği içinde bir başkasına. Böylece birçok eksiklikler, birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Eflatun'a göre bu türlü yaşamaya toplum düzeni denir. Diğer türlü Eflatun'a göre insan yaşaması için gerekli olan yiyeceği, barınması için gerekli olan mekânı, giyeceği ve diğer ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. Bu ihtiyaçlarından her birini karşılayabilmesi için kendi sanatını toplumun diğer bireylerinin hizmetine sunmalı, kendi emeğiyle elde ettiğini başkalarıyla paylaşmalıdır.[43]

Bu noktada İbn Rüşd'e göre birey için toplumla birlikte yaşamak hem ahlakî açıdan hem de ekonomik açıdan bir gereklilik haline gelmektedir. Diğer türlü bu dünyada insan ne hayatiyetini idame ettirebilir ne de kendi doğal ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilir. İbn Bâcce'nin arzuladığı gibi insanın yetkinliğe ulaşması da mümkün değildir.

İbn Rüşd, buradan hareketle şu sonuca varmaktadır: "Zorunlu olarak insanların oluşturduğu bir topluluk bulunması gerekir ki bu topluluk, diğer insanî mükemmelliklerle muttasıf olsun, en ileri mükemmelliğe ulaşma gayesiyle biri diğerine yardım etsin. Mükemmel olan eksik olana yardım etsin; ta ki ona özgü olan mükemmelliğe ulaşabilsin. Mükemmelliği eksik olan ise mükemmelliğe ulaşmasına vesile olsun diye daha mükemmel olana tabi olur." [44]

İDEAL DEVLETİN UNSURLARI

Eflatun'a göre devlet, toplumsal yaşamın gereğidir. İnsan, tek başına gereksinim duyduğu şeyleri karşılayamadığı için toplum vardır. Bunların karşılanması, insanların değişik işlerle uğraşmalarını ve çeşitli mesleklerin bulunmasını gerektirir. Bir toplumda çiftçiler, mimarlar, dokumacılar ve kunduracılar gibi meslek grupları vardır. Ancak daha gelişmiş toplumlarda güvenliğin sağlanması için ordunun varlığına da ihtiyaç duyulur. Bir kimsenin sadece bir meslek ile ilgilenmesi gerektiğinden bir çiftçinin veya bir kunduracının asker olması beklenemez. Bu nedenle askerliğin bir meslek olarak kabul edilmesi gerekir. Her şeyin üstünde ise Eflatun'un devletinde toplumu yöneten ve bilge kişilerden oluşan az sayıda yönetici bulunmalı ve bunlar filozof olmalıdır. Sonuç itibariyle iyi kurulmuş bir devlette, Eflatun'a göre üç sınıf olmalıdır: İşçiler, muhafızlar ve yöneticiler.

---

43. Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, İstanbul-1992, 369 b-c, d-e.
44. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 69-70.

Eflatun'un çerçevesini çizdiği bu mesleki sınıflandırmaya İbn Rüşd de büyük ölçüde itibar etmiştir. Ancak İbn Rüşd, bu konuları ele alırken Eflatun'da olduğu kadar meseleyi sistematize etmiş değildir. Farklı münasebetlerle konuyu farklı başlıklar altında ele almıştır. Önemine binaen imkânlar ölçüsünde bu konuyu sistematize edip izah etmeye çalışacağız.

İşçi ve Zanaatkârlar

Aslında bu sınıfa çalışan sınıf demek daha doğrudur. Muhafızlar ile yöneticiler dışında kalan herkesi kapsar. Eflatun'un bu sınıfa ilgisi sınırlıdır. Ona göre bu sınıfta olan insanlar yalnızca işlerine güçlerine bakmalı, başka bir işe karışmamalı, hele devlet işlerine karışmaya hiç kalkışmamalıdır. Eflatun *Devlet*'te onlar için bir yaşam biçimi tanımlamıştır. Onlar, kendileri için tanımlanan bu yaşamın dışına çıkamazlar.[45]

İbn Rüşd'ün işçilere ve zanaatkârlara yaklaşımı, onlar için belirlediği toplumsal statü, Eflatun'un belirlediği toplumsal statü ile büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir.

İbn Rüşd, öncelikli olarak çalışan sınıfın servet edinip edinemeyeceği konusunu ele almış sonra da onların kentteki sayılarının sabit tutulması ve evlilikleri ile ilgili meseleleri izah etmiştir.

Ona göre işçiler ve zanaatkârlar, muhafızlar gibi kanuni bir hak olarak emeklerinin karşılığı ücret alıp mülk edinemez. Ona göre hiçbir şey devlete, zenginlikle karışık fakirlikten daha fazla zarar veremez. Eğer çalışan sınıfa mülk edinme izni verilecek olursa onlar, meslekleriyle kente yararlı olmayı değil de mesleklerinin kendilerine kazandırdığı zenginliği amaç edinirler. Durumları iyi olur, evlerini güzelleştirirler. Neticede de kent halkına tali derecede yararlı olurlar. Yaptıkları işi, kent halkını mutlu etmek için değil zengin olmak için yaparlar.[46]

İbn Rüşd'e göre kent halkına yararlı olmaları gerekirken bunu göremez hale gelirler. Zengin olmaları halinde de mesleklerini terk eder, icra etmezler. Mesleği olan, fakat mesleğini icra etmeyen kimseler haline gelirler. Fakirlik halin-

---

45. Eflatun, *Devlet*'te (bkz. 372a-d) çalışan sınıf için şöyle demektedir: "Onlar ekmeklerini, şaraplarını, yiyeceklerini, kunduralarını yapacaklar; evlerini kuracaklar, yazın çoğu zaman çıplak, yalınayak, kışın da üstlerine, ayaklarına bir şeyler giyip çalışacaklar. Arpadan, buğdaydan yapacakları unları kâh pişirip, kâh yoğurup güzel çörekler, ekmekler hazırlayacaklar. Yanlarına serdikleri hasırların, temiz yaprakların üzerine uzanıp, çocuklarıyla beraber keyifle yiyecekler...."
46. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 107.

de mesleklerini tekrardan icra edecek olurlarsa bu onlara zor gelir. İhtiyaçlarını güçlükle karşılarlar. Bunun sonucunda da kötü duruma düşerler.[47]

İbn Rüşd, bu konuda şöyle demektedir: "Bu kentte hiç kimse servet edinmemeli, özellikle de hiç kimse icra ettiği mesleğiyle mal kazanıp zengin olmamalı. Durum böyle olunca, hiç kimse ne altın ve gümüş ile alış-veriş yapabilir ne de bu kentte buna benzer bir iş ilişkisi olabilir. Çünkü altın ve gümüş, *Nikomakhos'a Etik* kitabında izah ettiğimiz gibi, iş yaptırabilmek veya mübadelesi zor olan eşyaları takas edebilmek için kullanılır."[48]

İbn Rüşd'e göre devlette bulunan zanaatkârların sayısı değişmemeli, istikrarlı olmalı. Diğer türlü kentte bulunan berberlik ve benzeri mesleklerde olduğu gibi, zanaatkârların sayısında bazen artış olur bazen de azalma olur. Oysa kent halkı için zorunlu olan çiftçilik, dokumacılık gibi meslekleri icra edecek yeterli sayıda kişilerin bulunması gerekir. Fakat kent halkının bütününe değil de bir kısmının ihtiyaç duyduğu, atlar için gem yapma sanatı gibi, meslekler için de bu işi yapan özel birilerinin bulunması gerekir.[49]

Bu nedenle Eflatun'a göre muhafızlara özgü evlilik kurallarında olduğu gibi, kent halkından hiçbir kimse arzuladığı biriyle veya kendisini arzulayan biriyle evlenemez. Ancak kentte sayıları sınırlı olan ve kendilerine ihtiyaç duyulan zanaatkârlar sınıfının korunması kaydıyla evlilikler yasal hale gelir.

Burada görüleceği gibi İbn Rüşd, erdemli kenti oluşturan bütün sınıflarla ilgilenmiştir. O, bir sınıfı diğer bir sınıfa tercih etmemiştir. Zira ona göre erdemli devletin inşası, devletin bütününü oluşturan sınıfların uyumu ve fonksiyonel olmalarıyla mümkündür. Ancak o, meslekler arasında çiftçiliğin daha zor ve daha elzem olduğunu söylemektedir. Zira çiftçilik, Fârâbî'nin de ifade ettiği gibi, insanın fiziksel varlığını devam ettirebilmesi, zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için icra etmesi gereken en önemli mesleklerden birisidir.[50]

---

47. İbn Rüşd *ez-Zarûrî fi's-Siyâse: Muhtasar Kitâbi's-Siyâse li Eflâtûn,* İbranice'den Arapça'ya tercüme eden: Ahmed Şehlan, Beyrut-1998; s. 108.
48. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 108.
49. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 149.
50. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* veya *Mebâdi'u'l-Mevcudât,* çev. Mehmet Aydın - Abdulkadir Şener - M. Rami Ayas, Ankara-1980, s. 53. Siyaset felsefesine dair eserlerde, kentte öğrenilmesi gereken meslekler sıralanırken çiftçilik her zaman, herkes tarafından öğrenilmesi gereken öncelikli meslek olarak anılmıştır. Örneğin Thomas More, şöyle demektedir: "Tarımın herkes tarafından iyice öğrenilmesi gerekir, kadın ya da erkek fark etmez, herkes tarım hakkında bilgili olmalıdır. Bunun için çocuklar gerek okulda gerekse çiftliklerde uygulamalı eğitim alırlar. Buralarda sadece çalışmaları izlemekle kalmazlar, aynı zamanda çalışmalara da katılırlar. Herkesin bilmek zorunda olduğu tarımın dışında, halka diğer zanaatlar hakkında da özel eğitimler verilir." Bkz. *Ütopya*, çev. Nemciye Uçansoy, İstanbul-2005, s. 82.

Muhafızlar

Eflatun'a göre muhafızların toplumdaki işlevi son derece önemlidir. Bu nedenle muhafızların her şeyden önce yapacakları işe uygun yaratılışlı insanlar arasından seçilmesi gerekir. Bu insanlarda kuvvetli bir beden, süratli hareket edebilme kabiliyeti ve kuvvetli bir sezgi olması gerekir; ta ki hissettikleri şeyleri iyi bir biçimde idrak edebilsinler.[51]

Kuşkusuz muhafızların sahip olması gereken birçok nitelik vardır. Bu nitelikler arasında özellikle üç tanesini önemine binaen zikretmekte yarar vardır.

Birincisi: Muhafızlar, kendi meslekleri dışındaki diğer sanat ve meslekle ilgilenmemelidir. Zira tabiatı itibariyle insan, birden çok mesleği öğrenmeye yatkın değildir.[52]

İkincisi: Cesur olma niteliğine sahip olmalarıdır. Zira yeterince cesur olmayan bir muhafız ne himaye edebilir ne de düşmana karşı koyabilir.

Üçüncüsü: Aynı anda sevebilme ve nefret edebilme niteliğini birlikte kendilerinde bulundurmaları gerekir.[53]

Muhafızlar vatandaşlarına karşı yumuşak huylu olabilmeli, onları sevmeli, düşmanlarını ise nefret ve tahkir edebilmelidir. Bir muhafızın aynı anda bu iki niteliğe sahip olması imkânsız gibi görünebilir. Fakat bu iki nitelikten biri olmadığı zaman iyi bir muhafız olunamaz. Zira imkânsız olduğu zannedilen bu niteliği birçok hayvanda görmek mümkündür. Örneğin köpek, tabiatı itibariyle bu niteliklere sahiptir. Tanıdıklarına karşı iyi bir dost, tanımadıklarına karşı ise tam tersi bir tavır sergiler.[54]

Eflatun'a göre muhafızın sahip olması gereken bu nitelik son derece önemlidir. Zira muhafızın, tabiatı itibariyle tanıdığını sevme niteliğine sahip olması doğal olarak bilgeliğini gösterir. Çünkü herhangi bir şeye bilerek yönelen kişi, doğası itibariyle erdemlidir. Bilmediği şeye de düşmandır. Nedeni ise o şeyin daha öncesinde verdiği zarar değildir. O şey hakkında, hiçbir bilgiye sahip ol-

---

51. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 80.
52. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 80. Bu konuda Eflatun ve şârihi İbn Rüşd, son derece tutucudurlar. Onlara göre bir kimse sadece bir mesleği öğrenmekle yetinmelidir. Oysa T. More'a göre herkesin bilmek zorunda olduğu tarımın dışında halka dokumacılık, duvarcılık, demircilik ya da marangozluk gibi zanaatlar hakkında da özel eğitim verilir. Kadınlar ve erkekler yukarıda sözü geçen bütün meslekleri öğrenirler. Hâlihazırda mesleği olan bir kişi, başka mesleklere de ilgi duyarsa toplumun ihtiyacına göre bu mesleklerden en çok sevdiğini uygulamaya yönelir. Bkz. *Ütopya*, s. 82-83.
53. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 80.
54. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 81.

mayışıdır. Benzer şekilde bir şeyi sevmesindeki neden, kendisine sağladığı yarar değildir. O şey hakkındaki sağlam ve bütüncül bilgisidir.[55]

Filozoflar

Eflatun, tasarladığı ideal devletin başına yönetici olarak filozofları düşünmüş ve felsefeyi politik yeteneğin kaynağı yapmıştır. Onun, yönetimin filozoflara verilmesi gerektiğini belirten siyasal düşüncesi kadar ünlü ve akılda kalmış başka bir düşünce yoktur.[56]

O, şöyle demektedir: "Geçmiş bütün yüzyıllar içinde, bugün bizim gözlerimizden uzakta, yabancı bir memlekette, ya da gelecek zamanlar içinde bir defa olsun gerçek filozoflar devletin başına gelmiş veya gelecek olurlarsa bizimkine benzer bir devlet kurulmuş, kuruluyor veya kurulacak, felsefe Tanrısı orada hüküm sürecek, diyebiliriz. Çünkü böyle bir şeyin olması imkânsız değildir. Tasarladıklarımızın zorluğunu biliyoruz ama olmayacak şeyler tasarlamıyoruz."[57]

Eflatun'un bu şekilde tasarladığı ve özlemini duyduğu ideal devletin varlığı doğal olarak filozofların varlığına bağlıdır. Bu nedenle devletin başına getirilecek filozofların eğitimi konusu son derece önem arz etmektedir.

İbn Rüşd filozoflara uygun tarzda, hangi tür eğitimin, hangi şartlarda verilmesi gerektiği konularını Eflatun'a göre izah ederken meseleyi iki başlık altında ele almıştır. Birincisi, filozoflara ne tür ilimlerin hangi sıra düzenine göre öğretilmesi gerektiği konusu, ikincisi ise hangi yaşta ne tür bir eğitim almaları gerektiği konusudur.

DEVLET ÇEŞİTLERİ

İdeal Devlet

İbn Rüşd, ideal olmayan basit ve bozuk devletler hakkında isimlendirmelerde bulunmuş, bu isimlendirmeleri müstakil başlıklar halinde ele alıp izah etmiştir. Ancak o, diğer devlet türleriyle mukayese edildiği zaman ideal devletin nasıl olması gerektiğini doğrudan doğruya bir başlık altında ele alma yerine ona dair meseleleri, farklı başlıklar altında ele alıp izah etmeyi tercih etmiştir. Zira İbn

55. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 81.
56. Monique Canto Sperber, "Platon", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz, Yayına Hazırlayanlar: Philippe Raynaud-Stephane Rials, İstanbul-2003, s. 677.
57. Eflatun, *Devlet*, 499d.

Rüşd'ün siyasete dair eseri olan *Telhîs*'in tamamı, ideal devleti konu edinmektedir. Kitabın ana teması budur. İdeal devletin unsurları olan işçilerden, muhafızlardan, filozoflara kadar bütün meseleleri ayrıntılı bir biçimde izah etmiştir.

İbn Rüşd'e göre iki tür ideal devlet yönetiminden söz edilebilir. Birincisi, monarşi diye isimlendirilir ve yönetimde bir tek kişi söz sahibidir. İkincisi, bir değil birden çok kişi yönetimde söz sahibidir ve bu yönetim tarzına aristokrasi denir.[58]

Monarşide devlet erkini elinde bulunduran kişi, Fârâbî'de olduğu gibi, bir başkasının hâkimiyet alanına müdahale etmesine izin vermez, işlerinde başkalarının yardımına da gereksinim duymaz. O, bilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiştir. Kendisine yol gösterecek bir kimseye ihtiyaç duymaz. Yapmak zorunda kaldığı işlerin her birini iyice anlayabilecek güçtedir. O, öğrettiği şeylerde başkalarına iyi yönde rehberlik yapabilecek, insanları kabiliyetlerine göre istihdam edebilecek, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirebilecek güce sahiptir. [59]

Aristokrasi yönetiminde ise bu nitelikleri taşıyan bir grup yöneticinin herhangi bir zamanda, bir kentte, bir millette veya milletlerde bulunması halinde amaçları, iradeleri ve yaşayışlarında birlik olduğu için bu yöneticiler topluluğunun hepsi bir tek yönetici gibidir. Onlar, zaman bakımından ardı ardına yaşarlarsa nefsleri bir tek nefs gibi olur ikinci olan, birinci olanın yaşam biçimini izler, onun yolunda yürür.[60]

İdeal Devletin Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler

Toplumlar farklı özelliklere sahip insanların bir araya gelmesiyle oluşur. Bundan dolayı toplumdaki her insanın hem beklenti ve hedefleri başkadır hem de karakter ve kişiliği birbirinden farklıdır. Böyle olduğu için de toplumun karışık işlerini düzene sokacak, onlara gelebilecek zararları önleyecek ve adaleti tesis edip haksızlığa meydan vermeyecek âdil bir devlet başkanına ihtiyaç vardır.[61]

Bu nedenle ideal devlete başkan olacak reisin ne tür özelliklere sahip olması gerektiği konusu, siyaset felsefesinin en önemli konularından birisidir.

İbn Rüşd'e göre ideal devlet yönetiminin gerçekleşmesi, hükümdarın (el-melik) filozof olması, felsefe eğitimi almış olması şartına bağlıdır.[62] Çün-

58. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 123,175,176; Eflatun, *Devlet*, 445 c-e.
59. Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 44.
60. Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 46.
61. Şeyzerî, *Devlet Başkanın Nitelikleri*, çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul-2003, s. 11.
62. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 135.

kü felsefe, siyasî iktidarın kaynağıdır, devlette ve insanlarda iyiliği ve kötülüğü tanıma imkânı verir.[63]

İbn Rüşd'ün burada kullandığı el-melik tabiri Eflatun'a ait değildir. Rosenthal'a göre bu tabir, Fârâbî'ye aittir ve Fârâbî bu tabiri sıkça kullanmaktadır.[64] Hükümdarın veya devlet başkanın birçok nitelikleri vardır. Fakat bu nitelikler içerisinde kuşkusuz en önemlisi, onun filozof olma niteliğidir.

Bu nedenle İbn Rüşd, öncelikli olarak felsefecilerin eğitimi, felsefeye temayülü olan insanların doğası ve idrak etme keyfiyeti, onların mükemmele ulaşma zamanı ve filozofların devleti nasıl yönetmeleri gerektiğine dair konuları ele almıştır.

İbn Rüşd'e göre melik terimi, öncelikli olarak devleti yöneten kimseye işaret etmektedir; saltanat ve iktidara delalet eder.[65]

Ona göre filozof, melik ve yasa koyucu gibi terimler müteradiftir/aynı anlama gelmektedir. Kaldı ki Arap dilinde imam terimi eylemlerinde/fiillerinde kendisine tabi olunan ve ona uyulan kişidir. Bu nedenle o, sanatı itibariyle tam anlamıyla bir filozoftur ve mutlak anlamda imamdır.[66]

İbn Rüşd bu konuda görebildiğimiz kadarıyla, Fârâbî'nin etkisindedir. Zira Fârâbî de imam, filozof ve kanun koyucu terimlerinin aynı anlama geldiğini söylemekte ve bu terimleri tanımlayarak ne anlama geldiklerini izah etmektedir.[67] Fakat Fârâbî, İbn Rüşd'den farklı olarak siyaset felsefesinin en tepe noktasında başkanı, filozofu ve peygamberi birleştirir; felsefe ile vahyi bir tek kişinin şahsında bir araya getirir.[68] Fakat İbn Rüşd, ideal devlet başkanın aynı zamanda bir peygamber olmasının gerekip gerekmediği sorusunu cevapsız bırakmıştır. Muhtemelen bunun nedeni, İbn Rüşd'ün Hz. Muhammed'in (sav) vefatıyla peygamberliğin sona erdiğine inanmasıdır.[69]

Daha önceden ifade ettiğimiz gibi İbn Rüşd, melik tabirini Fârâbî'den almıştır. Benzer şekilde melikte bulunması gereken özellikleri de genel anlamda Fârâbî'den almıştır. Ancak bu özelliklerin bütünü, ana teması itibariyle İbn Rüşd ve Fârâbî'de ortak olmakla beraber sıralaması ve içerdiği unsurlar itibariyle farklılıklar arz etmektedir. Bu farklılıklar da öze ait farklılıklar değildir. Örneğin Fârâbî bu konuda en başta melikin organları bakımında tam ve eksik-

63. M. C. Sperber, s. 673.
64. *Averros' Commentary*, s. 176.
65. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 139; Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu's-Sa'âde)", *Fârâbî'nin Üç Eseri*'nin içinde, çev. Hüseyin Atay, Ankara-2001. s. 60-61.
66. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 139.
67. Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, s. 60-61.
68. M. Aydın, s. 11,15.
69. E. I. J. Rosenthal, s. 292-293.

siz olmasıgerektiğinden söz ederken İbn Rüşd, bu niteliğe sıralamanın sonunda yer vermiştir.[70]

İbn Rüşd'e göre devlet başkanında (melikte) bulunması gereken özellikler şunlardır:

Birinci ve en önemli özellik şudur:Mutlak anlamda varlığın tabiatını idrak edebilmeli ve onu arızi olandan ayırt edebilmesi için nazarî ilimlerin eğitimini almaya yaratılışı itibariyle yatkın olmalıdır.

İkincisi: Şeyleri hafızasında koruyabilmeli ve anladığını, gördüğünü, duyduğunu, idrak ettiğini unutmamalı.

Üçüncüsü: Her türlü ilmi ve bu ilimlerin alt dallarını öğrenmeyi sevmeli.

Dördüncüsü: Doğruluğu sevmeli ve yalandan nefret etmelidir.

Beşincisi: Duyusal hazları sevmeyen ve onlara sırtını dönen biri olmalı. Çünkü bir şeyi tutku derecesinde seven kişi, nefsine, hoşlandığı şeyler karşısında egemen olamaz. Fakat tutku derecesinde ilmi seven kişi nefsin hoşuna gidecek şeylere yönelmez.[71]

Altıncısı: Malı sevmemesi gerekir. Çünkü bütün arzuların temelinde bu sevgi vardır ve bu onlara yakışmaz.[72]

Yedincisi: Büyük bir düşünür olması gerekir.[73]

Sekizinci: Cesur olması gerekir. Çünkü bu kentte büyüyen ve cesur olmayan birisi, kesin kanıta dayalı olmayan tezlere itiraz edip reddedemez.[74]

Dokuzuncusu: Nefsin kuvvelerinin, aklî olan her şeyi sevmesi ve onunla meşgul olması sonra da kararlı bir biçimde özü itibariyle iyi ve güzel olan adalet gibi erdemlere doğru yönelmesi gerekir.

Ayrıca güzel bir biçimde konuşabilmeli ve kıvrak zekâya sahip olmalıdır. Olabildiğince kolay bir biçimde orta düzeydeki terimleri hatırlayabilmeli, muhafızlara ait bedensel ve ruhsal yönden güçlü olma özelliğine sahip olması gerekir.[75]

İbn Rüşd'e göre devleti yönetmeye aday olan bir kimsenin, hayatının çok erken döneminden başlayarak bütün bu niteliklere sahip olması gerekir. Bazı-

---

70. Fârâbî, *el-Medîne,* s. 77-78; *Fusûlu'l-Medenî,* s. 50; *Tahsîlu's-Sa'âde,* s. 63-64.Ayrıca Eflatun'a göre devleti yönetmesi gereken kişide bulunması gereken özellikler için bkz. *Devlet,* 485, 486, 487a.
71. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 140.
72. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 141.
73. *Averros' Commentary*, s. 179.
74. İbn Rüşd, *Averroes On Plato's Republic*, translated with an introduction and notes by Ralph Lerner, İtaka and Londen-1974, s. 73.
75. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 141-142.

larına göre bu tür özelliklere sahip bir kimse nadiren bulunur. Bu ise ideal devletin gerçekleşmesinin ne denli zor olduğunun sebeplerinden birisidir[76]

Fârâbî'nin devlet başkanında bulunması gereken nitelikler konusunda *el-Medîne*'de zikrettiği özellikler ile *Fusûlu'l-Medenî*'de sıraladığı özellikler sayı ve içerik itibariyle birbirinden farklı olduğu gibi İbn Rüşd'ün *Telhîs*'inde farklı makalelerde zikrettiği özellikler de sayı ve içerik itibariyle birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar İbn Rüşd'ün farklı zamanlardaFârâbî'nin farklı eserlerinin etkisinde olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Şöyle ki:

İbn Rüşd, devlet başkanında bulunması gereken ve yukarıda sıraladığımız dokuz özelliği *Telhîs*'in ikinci makalesinde zikretmiştir. Üçüncü makalede ise o, eğer yönetimde şu beş özelliğin (hisâl)[77] bütününe sahip bir adam bulunursa o takdirde bu kişi, mutlak hükümdar olur idaresi de gerçek anlamda bir hükümdarlık yönetimi olur, demektedir. Bu özellikler şunlardır:

1. Hikmet
2. Mükemmel bir zekâ
3. İyi derecede ikna kabiliyeti
4. İyi bir hayal gücü
5. Cihâd edebilme gücü ile beraber, cihâd için gerekli olan bedensel organlarının eksik olmaması.[78]

İbn Rüşd'ün sıraladığı bu beş özelliğin aynısını Fârâbî'nin *Fusûlu'l-Medenî*'sinde görmekteyiz.[79] Dolayısıyla bu konuda İbn Rüşd'ün kaynağının Fârâbî'nin *Fusûlu'l-Medenî*adlı eseri olduğu pekâlâ söylenebilir. Fârâbî, *el-Medîne*'de zikrettiği on iki özelliğin ilk reiste bulunmaması halinde ikinci reiste bulunması gereken altı özellikten söz eder ki bunlar hem İbn Rüşd'ün zikrettiği bu beş özellik ile hem de yine Fârâbî'nin *Fusûlu'l-Medenî*'de zikrettiği özelliklere benzemektedir.[80]

İbn Rüşd'e göre yukarıda zikredilen beş özelliğin tamamı birden çok kişide bulunursa birincisi hikmetiyle, ikincisi mükemmel zekâsıyla, üçüncüsü iyi derecedeki ikna kabiliyetiyle, dördüncüsü iyi derecedeki hayal gücüyle, beşin-

---

76. *Averros' Commentary*, s. 179-180.
77. Hisâl (özellikler) sözcüğü Fârâbî'ye aittir. O, bu sözcüğü siyaset felsefesine dair eserlerinde kullanmıştır. Örneğin bkz. *el-Medîne*, s. 79.
78. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 176.
79. Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*'de (bkz. s. 50) ilk reiste bulunması gereken özellikleri şöyle sıralamaktadır: 1- Hikmet, 2- tam amelî hikmet, 3- başkalarını ikna etme kabiliyeti, 4- hayali bir etki meydana getirme mükemmelliği, 5- bizzat cihâda katılma gücü, 6- bedeninde cihâdla ilgili işlerde hazır bulunmasını engelleyen bir şeyin bulunmaması.
80. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 79.

cisi cihâd edebilme gücüyle bu devletin yetkinliğine yardımcı olurlar. Her birisi, diğerine yasanın ikame edilmesi ve korunması konusunda destek olur. Bu durumdaki idarecilere Fârâbî'de olduğu gibi seçkin yöneticiler denir ve onların yönetimine de "seçkinler yönetimi" adı verilir.[81]

Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, Eflatun'un *Devlet*'ini izah ederken ondan farklı olarak kendi siyaset kuramına dair özgün ve farklı düşünceler ortaya koymuştur. Nitekim onun kullandığı kavram ve ıstılahlar, Yunan siyaset felsefesinin pek de aşina olmadığı kavramlardır. Örneğin reis olacak kişinin içtihat edebilme yeteneğine sahip olması, fıkıh ilminin konularına vakıf olma gerekliliği gibi hususlar Yunan siyaset felsefesinde olmayan tanımlamalardır.[82]

İdeal Devletin İmkânı/Olabilirliği

İdeal devletin imkânı hep tartışılmıştır. Bazılarına göre ideal devletin varlığı mümkün değildir. Çünkü onlara göre bu devletin tahakkuk etmesi belirtilen niteliklere sahip insanların bulunması şartına bağlıdır. Bu nitelikte insanlar bulunamayacağına göre ideal devletin varlığı mümkün değildir. Dolaysıyla ideal devlete yönelik olarak söylenen şeylerin gerçekleşmesi de mümkün değildir.[83]

İbn Rüşd'e göre bu mesele iki başlık altında ele alınabilir: Birincisi, ideal devletin imkânı meselesidir. İkincisi, ideal devletin ikame edilebilmesi için gereken nitelliklere sahip filozofların varlığı meselesidir.

İbn Rüşd'e göre ideal devletin gerçekleşmesi mümkündür. Birincisi Hz. Peygamber (sav) ve Hulefâ-i Râşidin dönemi ile diğeri Murâbıtlar'ın ilk yöneticisi Yusuf b. Taşfin dönemi olmak üzere erdemli devlet en az iki defa tarih sahnesinde yaşanmıştır. İbn Rüşd'e göre bu anlamda tarih tekerrür edebilir. Eflatun'un ideal devlet projesi ise farklı olarak henüz tarih sahnesine çıkmamış ve gelecekte kurulması düşünülen bir devlet olarak görülmektedir. İbn Rüşd, temelde ideal devletin inşasına dair konularda Eflatun ile hemfikirdir. Fakat farklı olarak İbn Rüşd, bu devletin inşa edilebilmesi için Eflatun'un belirlediği yöntemin dışında başka yöntemlerin olabileceği inancına sahiptir. O, Eflatun'dan farklı olarak kendi döneminin şartlarında erdemli devletin kurulmasını sağlayacak yeni bir proje önermiştir. Buna göre erdemli olmayan bir devletin başına peş peşe gelen erdemli hükümdarlar; iyi bir inanç, iyi bir uygulama ve vazedilmiş iyi yasalarla devlet yönetimini erdem, adalet, yardımlaşma ve şeref gibi esaslar üzerine temellendirerek ülkeyi, aşamalı olarak ideal devlete dönüştü-

81. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 177; Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 50.
82. Fıkıh ilminin tanımı için bkz. Fârâbî, *İhsâ'u'l-Ulûm*, s. 132.
83. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 142.

rebilirler. Böyle bir dönüşümün ne kadar süreceği ise sözü edilen yöneticilerin ve halkın erdemleri ne ölçüde benimsemiş oldukları ve yaşamlarına ne ölçüde yerleştirebileceklerine bağlıdır.[84]

İbn Rüşd'e göre yukarıdaki şartlara ilaveten ideal devleti gerçekleştirmenin bir yolu da eğitimden geçer. Ona göre devleti yönetenlerin öncelikli olarak on yaş civarındaki çocuklarla ilgilenmeleri gerekir. Eğer bu yaştaki çocuklar gerektiği gibi eğitilebilirlerse ideal devlet, kısa zamanda en kolay bir tarzda en iyi bir biçimde inşa edilmiş olur.[85]

İkinci meseleye, yani ideal devletin ikame edilebilmesi için gereken niteliklere sahip filozofların varlığı meselesine gelince; bu konuda İbn Rüşd, son derece iyimserdir ve kendi yaşadığı dönemde birçok kişinin bu niteliğe sahip olduğundan bahsetmektedir.[86] İbn Rüşd, burada isim zikretmemiştir. Ancak kelâmın siyak ve sibakından onun kendisine, İbn Tufeyl ve İbn Bâcce gibi zevata işaret ettiğini söyleyebiliriz.[87]

Burada İbn Rüşd, kendi yaşadığı dönemin siyasî anlayışına üstü kapalı bir biçimde eleştiri getirmektedir. Bu psikolojinin arka planında felsefe ile ilgilenen yetkin kişilerin o dönemde, devlet yönetiminde gerektiği gibi etkin olamayışlarının yattığı söylenebilir.

İdeal Olmayan Basit/Bozuk Devletler

İbn Rüşd, devletleri yönetim tarzlarına göre ana hatlarıyla iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan biri ideal devlet diğeri ise erdemli olmayan basit/bozuk devletlerdir. İdeal devlet konusunu yukarıda izah ettiğimiz için burada sadece ideal olmayan basit/bozuk devletleri ele alacağız.

Şeref Devleti/Timokrasi

Şan ve şeref üzerine kurulu olan yönetimdir.[88] Eflatun, belirli bir adı olmadığı için bu yönetim tarzına timokrasi adını vermiştir.[89] Fârâbî, bu yönetim tarzına "medînetü'l-kerâme" adını vermektedir.[90]

---

84. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 142-143, 170-171, 203, 198; F. Toktaş, s. 164.
85. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 170-171.
86. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 142, 145.
87. *Averros' Commentary*, s. 180; İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mütevahhid*, s. 45.
88. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 175.
89. Eflatun, *Devlet,* 545bc.
90. Fârâbî, *el-Medîne,* s. 81. Ayrıca bkz. *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 55-58.

İbn Rüşd'e göre bu tür bir yönetim, şan ve şeref üzerine kuruludur; basit toplumlarda nadiren görülür. Varlığı son derece güç olan bu yönetime İbn Rüşd, kendi zamanında sık sık rastlanıldığını söylemektedir.[91]

İbn Rüşd burada kendi yaşadığı asırdaki siyasî anlayışa dair bir değerlendirme yapıp bilgi vermektedir. Ona göre kendi yaşadığı asırdaki bu yönetim; ideal olmayan, saygınlığı, soy itibariyle asaleti, lüks yaşamı önceleyen yönetimdir.

Oligarşi

Azınlığın yönetimi olup mal ve servet üzerine kuruludur. Ayrıca bayağılık yönetimi olarak da bilinir.[92] Ona bu adı veren Eflatun'dur.[93]

Bu kentlerin yöneticileri, İbn Rüşd'e göre toplumda en zengin ve en güçlü olan kimselerdir. Buna ilaveten bir de kılıcın gücünü elde ederlerse, zenginlikleri süreklilik kazanır. Bu kentin efendisi haline gelirler. Şüphesiz ilk önce mal, ziraat, çobanlık, avcılık gibi zorunlu şeyleri elde ederler. Sonra da ticaret, kiralama gibi şeylere yönelirler.[94]

Mülkiyetin elde edilmesi gaye olduğu sürece, zorunlu olarak bu yönetim azınlığın yönetimi olur. Toplumun çoğunluğu da fakirlerden oluşur.

Demokrasi

Bir topluluğun yönetimidir.[95] Eflatun buna demokrasi adını vermiştir.[96] Fârâbî'deki karşılığı ise el-medînetu'l-cemâ'iyye'dir. Halkının hedefi, arzularına hiçbir sınır koymaksızın istedikleri her şeyi yapmalarını mümkün kılacak tarzda hür insanlar olmaktır.[97] Bunun anlamı ise kişi, nefsinin götürdüğü yere gider ve dilediği şeyi yapar.[98]

Demokrasi görünüşte yönetimlerin en güzelidir. Değişik insanları bir araya toplayan bu devlet, türlü renklerle boyanmış bir kaftan gibi göze hoş gelebilir. Alaca bulaca şeylerden hoşlanan çocuklarla kadınlar gibi birçok kimse,

---

91. *Averroes On Plato's Republic*, s. 109.
92. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 176.
93. Eflatun, *Devlet*, 545c.
94. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 184.
95. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 176.
96. Eflatun, *Devlet*, 545c.
97. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 81.
98. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 185.

bunu en güzel devlet yönetimi kabul edebilir. Var olan özgürlük nedeniyle demokrasi bütün düzenleri içermektedir, bir düzen panayırıdır.[99]

Demokrasi ile yönetilen devletlerde, toplumun varlığı tesadüflere bağlıdır. Çünkü toplumdaki bireylerin etrafında kenetlendiği bir amaç söz konusu değildir. Dolayısıyla bu toplumlarda otoritenin varlığı tesadüflere bağlıdır.[100]

İbn Rüşd'e göre demokratik toplum, birlikte yaşamanın gerektirdiği amaç birlikteliğine sahip olmadığı için birçok problemi barındırmaktadır. Toplumu doğru bir biçimde idare edip liderliğin gücüne sahip olan kimseler, bir süre sonra aileleriyle birlikte tirana dönüşürler.

İbn Rüşd, bu noktada İran toplumu ile Endülüs'teki birçok kenti zikretmektedir. Ona göre kentlerde insanlar iki kategoriye ayrılır: Kategorinin biri halk diye adlandırılırken diğeri ise yöneticiler/efendiler diye adlandırılır. Halk, aşırı derecede istilacı olan efendiler tarafından soyulur ve yağmalanır. Bir süre sonra bu yapı tiranlığa dönüşür.[101]

Tiranlık

İstibdat yönetimidir. Eflatun buna zorba devlet demektedir.[102] Bu toplumun bireyleri, yetkinleşmeye gayret ederken sadece tiranın kişisel isteklerine hizmet etmeyi gaye edinirler. Bu istekler; galibiyet elde etme, şan ve şeref sahibi olma, servet elde etme, haz arzusu veya bunların bütünüyle alakalı olabilir.[103]

İbn Rüşd, bu konuda yaptığı psikolojik tahlillerle, efendilerini memnun etmek için çalışan ve köleye benzetilen insanların iradesini, isteklerini ve tabiatlarını tasvir etmektedir. Yaptığı izahlar, kullandığı kavramlar Fârâbî'nin bu konudaki izahlarına benzemektedir. Ancak İbn Rüşd, müstebit yönetimde tiranı bireysel olarak sistemin merkezine alırken Fârâbî, bireyin dışında bütün bir toplumun bu nitelikte olabileceğinden söz etmektedir.[104]

İbn Rüşd'e göre bu kent, aynı zamanda âdil değildir. Çünkü amelî sanatların hiç birisi, başkasına yararlı olmaksızın mükemmelliği elde edemez. Bu kentte icra edilen mesleklerin amacı, kentte bulunan bütün ailelere yararlı olmak değildir; amaç bir tek aileye hizmet etmektir.[105]

---

99. Eflatun, *Devlet*, 557c-e.
100. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 187.
101. *Averros' Commentary*, s. 214.
102. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 176; Eflatun, *Devlet*, 543c-d, 545c.
103. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 188.
104. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 81.
105. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 177.

Hazzı Gaye Edinenlerin Yönetimi

İbn Rüşd'e göre bu kentin yöneticileri ve halkı sadece hazzı elde etmek için çaba gösterirler.[106]

Zaruret Yönetimi

Fârâbî buna el-medînetu'z-zarûriye adını vermektedir.[107]

İbn Rüşd'e göre bu kent halkı, toplum halinde zorunlu ihtiyaçlarını elde etmeye çalışır. Zorunlu olan şeyi elde etmenin yolu ise çiftçilik, avcılık veya hırsızlıktır. Bununla beraber zorunlu ihtiyaçların giderilmesinde çiftçilik en doğal olanıdır.[108]

Kusurlu ve Bozuk Yönetim

İbn Rüşd'e göre bu kentin yöneticileri, servet elde etmek veya elde ettikleri serveti çoğaltmak için aşırı derecede çaba gösterirler. Elde edecekleri servetten, ihtiyaçlarına yetecek olandan daha fazlasını alır ve kendilerine israf derecesinde harcarlar. Kendileri dışında bir başkasıyla da bunu paylaşmazlar.[109]

SONUÇ

İslâm dünyasında siyasete dair farklı türden eserler yazılmıştır. Bunlar arasında İslâm filozoflarının yazdıkları eserleri de zikredebiliriz. Bu konuda ilk eser yazan filozof Fârâbî'dir. Ortaya koyduğu siyaset öğretisiyle, hem İslâm siyaset düşüncesini hem de kendinden sonra gelen İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi filozofları derinden etkilemiştir.

Ancak İbn Rüşd, bu konuda Fârâbî'den etkilenmekle beraber ondan farklı ve onu aşan bir siyaset kuramı ortaya koymuştur. Onun bu konudaki yegâne eseri *Telhîs*'dir.

İbn Rüşd, *Telhîs*'inde konu itibariyle erdemli şehrin yapısını ve yönetim tarzını, erdemli şehrin reisini ve özelliklerini, erdemli şehrin karşıtı olan yönetim

106. *Averros' Commentary*, s. 209.
107. Fârâbî, *el-Medîne*, s. 81.
108. *Averros' Commentary*, s. 217-218.
109. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, s. 172-173.

tarzlarını ele almıştır. Onun bu eseri yapı ve terkip itibariyle Eflatun'un *Devlet*'inden farklıdır. İbn Rüşd'ün *Telhîs*'i üç kitaptan oluşurken Eflatun'un *Devlet*'i on kitaptan oluşmaktadır.

İbn Rüşd, Eflatun'un *Devlet*'inde olduğu gibi, belli bir sistematiği takip etme yerine bir başlık altında birden çok konuyu ele alma cihetine gitmiştir. Bu nedenle *Telhîs*'de konular iç içedir. Bu da muhtemelen on kitaptan oluşan Eflatun'un *Devlet*'ini üç makaleye indirgeyip şerh ve izah etmenin zorluğundan kaynaklanmaktadır.

İbn Rüşd, Eflatun'un *Devlet*'ini şerh ederken İslâm tarihinin siyasî, sosyal ve iktisadi gelişimini yorumlamıştır. Siyasî şartların neden değiştiğini ve ihtilallerin nedenlerini yorumlamak istemiştir. Eflatun'a göre erdemli şehrin karşıtlarından uzun uzadıya söz ederken bunu, İslâm tarihine ve dört halife dönemine uygulamıştır. Ona göre dört halife dönemi, ideal devlettir.

İbn Rüşd, Eflatun'un siyasete dair eserini şerh ve izah ederken, önce siyaset biliminin konusu ve gayesi ile siyaset biliminin diğer felsefî disiplinler arasındaki yerini tayin etmeye çalışmıştır. Bunu yaparken o, metodolojisini, takip edeceği yöntemi ve gayesini ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd, ilimleri iki ana başlık altında sınıflandırmıştır. Bunlardan birincisi nazarîdir, amacı bilginin kendisidir. İkincisi ise el-ilmu'l-medenî olup ahlak ve siyaset ilimlerinden meydana gelmektedir. Ahlakın gayesi, yetkinliği elde edebilmesi için bireyin hazırlanması ve yönetilmesidir. Siyasetin amacı ise şehri erdemli hale getirebilmek için hazırlanması ve yönetilmesidir. Bir yönüyle siyaset ve ahlak iç içedir.

İbn Rüşd'e göre insanın devletsiz yaşaması imkânsızdır. İnsan en yüce mükemmelliğe ancak ideal devlette ulaşabilir. Herhangi bir siyasî topluluk dışında, insanın mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması bir yana, hayatını bile devam ettirmesi mümkün değildir

İbn Rüşd, insanî toplumun oluşumunu ekonomik gerekçelerle izah etmiştir. Zira ona göre toplumun varlık nedeni; insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarına gereksinimi olmasıdır.

Eflatun'un toplum modelinde halk sınıflara ayrılmıştır. Yeteneğin ölçüsü ise insanın kendi doğasına uygun mesleği yapmasıyla mümkündür. Her birey bir meslek ile ilgilenmeli, birden çok meslek ile ilgilenmemelidir.

İbn Rüşd, Eflatun'dan farklı olarak erdemli kenti oluşturan bütün unsurlarla ilgilenmiş, hiçbir sınıfı diğer bir sınıfa tercih etmemiştir. Zira ona göre erdemli devletin inşası, devletin bütününü oluşturan unsurların uyumu ve fonksiyonel olmalarıyla mümkündür.

İdeal devlete, başkan olacak reisin ne tür özelliklere sahip olması gerektiği konusu, İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinde ele aldığı en önemli konularından bi-

risidir. İbn Rüşd'e göre devleti yönetmeye aday birinin felsefe eğitimi görmüş olması gerekir. Çünkü felsefe siyasî iktidarın kaynağıdır, devlette ve insanlarda iyilik ve kötülüğü tanıma imkânı verir

İbn Rüşd, hükümdar anlamına gelen melik tabirini Fârâbî'den almıştır. Benzer şekilde melikte bulunması gereken özellikleri de genel anlamda Fârâbî'den almıştır. Ancak bu özelliklerin bütünü, ana teması itibariyle İbn Rüşd ve Fârâbî'de ortak olmakla beraber sıralaması ve içerdiği unsurlar itibariyle farklılıklar arz etmektedir. Bu farklılıklar da öze ait farklılıklar değildir.

Fârâbî'den farklı olarak, İbn Rüşd'e göre melikte bulunması gereken özelliklerden birisi de onun cesur olmasıdır. Ona göre cesur olmayan birisi, özellikle Endülüs'te yetişip büyümüşse kesin kanıta dayalı olmayan fikirlere itiraz edip, reddedemez.

İbn Rüşd, kendi yaşadığı asırda ideal devletin olabilirliliğine inanmaktadır. Ona göre kendi yaşadığı asırda gerekli niteliklere sahip filozofların yetişip büyümesi pekâlâ mümkündür.

İbn Rüşd, ideal devletin yönetim tarzını izah ettikten sonra erdemli olmayan ve basit/bozuk diye nitelendirilen kentlerin yönetim tarzını, birinin diğerine nasıl dönüştüğünü, erdemli kent ile erdemli olmayan kentler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ele alır. İbn Rüşd, bu konulara dair yaptığı şerh ve izahlarda genelde Eflatun'un yaklaşımını benimsemekle beraber o, aynı zamanda Fârâbî'nin de etkisindedir. Öyle ki İbn Rüşd, bazen Fârâbî'nin düşüncelerini birebir takip etmiş, alıntılar yapmıştır. İbn Rüşd'ün yaptığı bu izahlara bakarak, *Telhîs*'de en çok yakındığı ve vurgu yaptığı şeyin devlet yönetimindeki istibdat olduğu pekâlâ söylenebilir. İbn Rüşd, bu konuda kendi zamanındaki yöneticileri sözleriyle ve eylemleriyle, cesaretle açık bir biçimde eleştirmiş, onların müstebit olduğunu söylemiştir. Siyaset bilimcileri arasında İbn Rüşd'ü farklı kılan onun bu özelliğidir. Toplumsal problemlere karşı son derece duyarlı davranmış, bir filozof olarak sadece teori ile ilgilenmemiş, amelî yansımaları da ciddiyetle takip etmiştir.

KAYNAKÇA

Charles E. Butterworth, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", *İslâm Felsefesine Giriş*'in içinde, edt. Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul-2007

Fahri, Macit, *İbn Rüşd Feylesûf Kurtuba*, Beyrut-1992

Fahri, Macit, *İslâm Ahlak Teorileri,* çev. Muammet İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul-2004

İbn Rüşd, *Averros' Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E.I.J. Rosenthal, Cambridge-1956;

İbn Rüşd, *Averroes On Plato's Republic*, translated with an introduction and notes by Ralph Lerner, İtaka and Londen-1974

İbn Rüşd, *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn,* İngilizce'den Arapça'ya çev. Hasan Mecid el-'Âbîdî-Fâtıma Kâzım ez-Zehebi, Beyrut 1998;

İbn Rüşd *ez-Zarûrî fi's-Siyâse: Muhtasar Kitâbi's-Siyâse li Eflâtûn,* İbranice'den Arapça'ya tercüme eden: Ahmed Şehlan, Beyrut-1998

İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul-2004;

el-Acem, Refik, "el-Ruşdiyye" md., *el-Mevsuat el-Felsefiyye el-Arabiyye*, byb.-1988.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "*Hâşiye*", DİA, XVI,419-420

Toktaş, Fatih, "Telhîsu's-Siyâse Bağlamında İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesine Yaklaşımı", *İslâm Felsefesinin Sorunları*'nın içinde, Ankara-2003

İbn Haldun, *Mukaddime,* çev. Halil Kendirci, İstanbu-2004.

Rosenthal, E. I. J., *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi,* çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996.

Charles E. Butterworth, *İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul-1999.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru,* İstanbul-1996

Kutluer, İlhan, "Medeniyet", *DİA*, XXVII,297.

Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü,* Ankara-2003.

Afîfî, Ebu'l-Âlâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul-2000.

el-'Âbîdî, Hasan Mecîd, *el-Ulûm et-Tabîiyye fi Felsefeti İbn Rüşd,* Beyrut-1995.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *İbn Rüşd: Sîre ve Fikr Dirâse ve Nusûs,* Beyrut-1998.

Çağrıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlak,* İstanbul-2000.

İbn Sînâ, "Risâle fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye", Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebu't-Terbevi İnde İbn Sînâ Min Hilâli Felseftihi'l-İlmiyye*'nin içinde, Beyrut-1988.

Ross, David, *Aristotelesteles,* çev. Özcan Yalçın Kavasoğlu, İstanbul-2002.

Frank, Daniel H., "Ahlak", *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin içinde edt. Sayyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul-2007.

Fârâbî, *İhsâ'u'l-Ulûm: İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul-1989.

Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* çev. Ahmet Aslan, Ankara-1990.

Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* veya *Mebâdi'u'l-Mevcudât,* çev. M. Aydın-A. Şener-M. Rami Ayas, Ankara-1980

Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu's-Sa'âde)", *Fârâbî'nin Üç Eseri*'nin içinde, çev. Hüseyin Atay, Ankara-2001.

Pellegrin, Pierre, "Aristoteles", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. Necmeddin Kamil Sevil, İstanbul-2003

Butterworth, Charles E., "New Light On The Political Philosophy Of Averroes", *Essays On İslâmic Philosophy And Sicence*, Edited by George F. Hourani, Albany-1975.

Aritoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara-1998.

Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebu't-Terbevi İnde İbn Sînâ Min Hilâli Felseftihi'l-İlmiyye*, Beyrut-1988.

Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul-1997.

Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, İstanbul-1992.

More, Thomas, *Ütopya*, çev. Nemciye Uçansoy, İstanbul-2005.

Sperber, Monique Canto, "Platon", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz, yayına hazırlayanlar: Philippe Raynaud - Stephane Rials, İstanbul-2003.

Şeyzerî, *Devlet Başkanın Nitelikleri*, çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul-2003.

İBN SEB'ÎN*

Birgül Bozkurt**

HAYATI

Endülüs'ün İbn Rüşd'den (1126-1198) sonra yaşamış önemli filozoflarından biri olan İbn Seb'în hakkında kaynaklarda rastlanan bilgiler derli toplu ve ayrıntılı olmaktan çok uzaktır. Bu sınırlı bilgilere göre İbn Seb'în, Arapların Endülüs adını verdikleri İspanya'nın Madrid kentinin 350 km güneydoğusunda yer alan, Akdeniz'e 35 km uzaklıkta Mürsiye'deki Rakot Kalesi civârında hicri 614/(mîlâdî 1217-18) yılında doğmuştur.[1] Makarrî'ye göre, İbn Seb'în'in

---

* Bu çalışma, *İbn Seb'în'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008) adlı doktora tezimizden türetilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İlâhiyat Bilimleri Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

1. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Matbaatu's-Saâde, Mısır, 1932, c. XIII, s. 261; Corc Ketture, "Giriş", *Büddü'l-Ârif* içinde, Tahkik: Corc Ketture, Dâru'l-Endelus – Dâru'l-Kindî, Beyrut, 1978, s. 5; Abdulbaki Baykara, "İbn Seb'în", *Dâru'l-Fünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1928, sy. X, s. 66. Daha önce yapmış olduğumuz doktora tezimiz ve İbn Seb'în'le ilgili olarak bu tezimizden türetmiş olduğumuz makâlelerimizde Abdulbaki Baykara'ya ait olan "İbn Seb'în" adındaki bu makâlenin, Bekir Karlığa'nın "Miftâhu Büddü'l-Ârif" (*İslâm Tetkikleri Dergisi*, İstanbul, 1995, c. XIX.) adlı neşr çalışmasına dayanarak Abdulbaki Gölpınarlı'ya ait olduğunu belirtmiştik. *Dâru'l-Fünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*'nda "İbn Seb'în" adında yayımlanmış olan bu makâlenin sonunda sadece Abdulbaki ismi yer almıştır. Ancak daha sonra Mehmet Kanar'ın yaptığı transkripsiyon çalışmasında (*Şarkiyat Mecmuası*, sy. VIII, ss. 131-153) bu makâlenin Abdulbaki Baykara'ya ait olduğu görülmüştür. Bu durumda gerek Göl-

asıl adı, Ebû Muhammed Kutbuddîn Abdulhak b. İbrâhim b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed el-Akkî el-Gâfikî el-Mürsî er-Rakûtî'dir.[2] Başka eserlerde İbn Seb'în'in ismi ve nesebi farklı şekillerde belirtilmiştir. Bunlarda ifade edilen isimlerden biri de Ebû Muhammed Abdulhak b. İbrâhim b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed b. Seb'în el-Kuraşî el-Mahsumi'ş-Şeyh Kutbuddîn el-Endelusî'l-Mürsî er-Rakûtî şeklindedir.[3] İbn Seb'în'in adı, *Büddü'l-Ârif* adlı eserinin başında, Abdulhak b. İbrâhim b. Nasr İbn Seb'în olarak geçer. Bunların yanında o, anılan eserde, "dinin düzenini koruyan", "kitap ve sünnetin hakikatini keşfeden", "muhakkiklerin kutbu", "peygamberlerin alâmetlerinin kendisinde görüldüğü kişi (mazhar)", "şeyh" ve "imam" olarak vasıflandırılmıştır.[4] Aynı zamanda yaygın olarak, İbn Seb'în, Kutbuddîn ya da Ebû Muhammed olarak da anılmaktadır.[5]

Nefhu't-Tıbb'a göre, İbn Seb'în'in soyu, Hâlid b. Velîd'in mensup olduğu Kureyş'in Benî Mahzûm kabîlesine dayanır. Baba tarafından soyunun Hz. Ali'ye dayandığı ve Hâşimî olduğu söylense de buna imkân yoktur. Bu kabîlenin adı, Hz. Muhammed'in (sav) dedesi Abdulmuttalip, onun babası Hâşim, onun babası Abdulmenâf, onun babası Kusay, onun babası Küllâb, onun babası da Mera, Mera'nın iki oğlundan biri olan Mahzûm'dan gelmektedir. Bu kabîleye aynı zamanda "Benû Seb'în" de denilmektedir.[6]

el-Bidâye ve'n-Nihâye'nin bildirdiğine göre, İbn Seb'în, çocukluk ve gençlik yıllarını Endülüs'te geçirmiştir.[7] Hayatının bu dönemiyle ilgili olarak bunun dışında kaynaklarda çok fazla bilgiye rastlanmamaktadır.

İbn Seb'în, 640/1242'de bir grup öğrencisiyle beraber Mağrib'e (Fas) geçerek Sebte şehrine yerleşmiştir.[8] Burada bir müddet inzivâya çekilerek itikâfa gir-

---

pınarlı gerekse de Baykara'nın hayatlarına, eğitimlerine ve çalışma geçmişlerine baktığımızda (Bkz. Nuri Özcan, "Abdulbaki Baykara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 5, ss. 246-247; Ömer Faruk Akün, "Abdülbaki Gölpınarlı", *DİA*, c. 14, ss. 146-149) Kanar'ın tespitinin daha doğru ve mantıklı olduğu kanâatine ulaştık. Bu nedenle daha önceki çalışmalarımızda gözden kaçırmış olduğumuz bu durumu burada düzeltme imkânı bulduk.

2. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, Matbaatu's-Saâde, 1949, c. II, s. 395; Rakûtî bazı eserlerde er-Rukutî olarak veya Merkutî olarak da ifade edilmektedir. Bkz. Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, Studgard, 1991, c. XVIII, s. 60; İlhan Kutluer, "İbn Seb'în", *DİA*, c. XX, s. 306.
3. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIII, s. 261; Baykara, "İbn Seb'în", s. 66.
4. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, Tahkik: Corc Ketture, Dâru'l-Endelus-Dâru'l-Kindî, Beyrut, 1978, s. 27.
5. Yâfiî, *Mir'âtu'l-Cinân*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, Kahire, 1993, c. IV, s. 171; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1991, c. VI, s. 573.
6. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 397; Baykara, "İbn Seb'în", s. 66.
7. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIII, s. 261.
8. Safedî, *el-Vâfî*, c. XVIII, s. 61-62; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, c. VI, s. 573.

miştir. Felsefe ve tasavvuf kitaplarını burada okumuş[9], eserlerinin çoğunu burada kaleme alarak felsefî tasavvufî görüşlerini yaymaya başlamıştır. Sebte'de kendisine hayranlık duyan soylu ve zengin bir kadınla evlenmiş, bu evlilikten Muhammed isminde bir oğulları olmuştur. İbn Seb'în 1267 ya da 1268'de ölen bu oğlu için *Risâletu'n-Nasîha* adlı eserini kaleme almıştır. Mütevâzı hayatıyla herkesin ilgisini çeken İbn Seb'în'in şöhreti, zaman içinde etrafa yayılmaya başlamıştır.[10]

Dönemin Sicilya Kralı II. Frederick Von Hohenstaufen'in (1194-1250) elçisi aracılığıyla Muvahhidî Sultanı Abdulvâhid er-Reşid'e gönderdiği dört felsefî soruya cevap verme görevi kendisine verilmiştir. Bu cevapları içeren *el-Kelâm ale'l-Mesâili's-Sıkılliye* adlı ünlü eserini burada kaleme almıştır.[11]

İbn Seb'în, Sebte'de belirttiği bazı görüşler nedeniyle Mağrib fukahâsı tarafından tekfîre varan ithamlarla karşılaşmıştır. Bunun üzerine Sebte vâlisi İbn Halâs bu tepkilerin ortaya çıkaracağı sorunlardan çekinerek onu şehirden uzaklaştırmak zorunda kalmıştır.[12]

Bazı araştırmacılara göre, İbn Seb'în'in Sebte'den doğuya göç etmesinin sebebi Hz. Muhammed'in (sav), "Benden sonra peygamber gelmeyecektir." sözüne karşılık olarak onun, "Âmine'nin oğlu, 'Benden sonra peygamber gelmeyecektir.' sözüyle geniş bir alanı daraltmıştır." şeklinde bir ifade tarzını kullanmasıdır.[13] Ancak ne *Büddü'l-Ârif*, ne *el-Kelâm ale'l-Mesâili's-Sıkılliye*, ne de İbn Seb'în'in risâlelerinde böyle bir söze rastlanmamıştır. Diğer taraftan, İbn Seb'în'in doğuya göç etmesinin, onun fikirleri sebebiyle etrafında toplanan insanların giderek artması ve bu durumun dönemin siyâsetçilerini rahatsız etmesinden kaynaklandığı da söylenmektedir. Bu ihtimâlin daha gerçekçi olduğu söylenebilir.[14]

Sebte'den ayrılan İbn Seb'în, doğuya yönelerek önce Bâdis, ardından da Bicâye şehrine ulaşmıştır.[15] Ünlü öğrencisi Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî (ö. 668) ile

---

9. İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, c. VI, s. 573-574.
10. Abdurrahman Bedevî, "Giriş", *Resâilu İbn Seb'în* içinde, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956, s. 2; Kutluer, "İbn Seb'în", s. 307.
11. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 403; Şerafettin Yaltkaya, "Giriş", *Sicilya Cevapları* içinde, Çev. M. Şerafettin Yaltkaya, *Felsefe Yıllığı* içinde, Bozkurt Matb., İstanbul, 1935, c. II, s. 5.
12. Bedevî, "Giriş", s. 3-4; Kutluer, "İbn Seb'în", s. 307; Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 390, 401.
13. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIII, s. 261; Safedî, *el-Vâfî*, c. XVIII, s. 60-61; Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, Matbaatu's-Saâde, Mısır, Tarihsiz, c. I., s. 517; Baykara, "İbn Seb'în", s. 68; Yaltkaya, "Giriş", s. 11.
14. Baykara, "İbn Seb'în", s. 68.
15. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 403.

burada (1248 tarihlerinde) tanışmıştır. Bazı kaynaklara göre, İbn Seb'în, Sebte'yi terk ederken, Şüsterî de onun yanında bulunmuştur.[16]

İbn Seb'în hakkında bilgi veren kaynaklar, Sebte'den ayrıldığının onuncu günü yaşanan bir olayın, onun fikirlerinin halk tarafından nasıl anlaşıldığını göstermesi bakımından önemli olduğunu kaydederler. Buna göre, Sebte'den ayrılan İbn Seb'în ve beraberindekiler, yol yorgunluğunu atmak için bir hamama gitmişlerdir. Gelenlerin çokluğuna şaşıran görevli, kalabalığa nereden geldiklerini sormuştur. Mürsiye'den geldiklerini öğrenince, "Şu İbn Seb'în dedikleri zındık ve mülhid kişinin memleketinden mi?" diye sormuştur. O sırada İbn Seb'în, etrafındakilere susmaları için işaret ederek "Evet!" şeklinde cevap vermiş, bundan cesâret alan görevli, İbn Seb'în aleyhindeki sözlerini arttırmaya başlamıştır. Bunun üzerine İbn Seb'în'in öğrencilerinden birinin sabrı tükenmiş ve "Kötülediğin kişinin büyüklüğüne senin de küçüklüğüne bak ki, Allah seni o zatın ayaklarının altında bulunduruyor ve en rezil bir hizmetinde kullandırıyor." demiştir. Bu söz üzerine görevli kişi karşısındakinin İbn Seb'în olduğunu anlamış ve ondan özür dilemiştir.[17]

Fikirlerinin Bicâye'de de tepki çekmesi üzerine İbn Seb'în ve beraberindekiler Tunus'a gitmişlerdir. Burada İşbiliye (Sevilla) kökenli olup Tunus'a yerleşen fakih Ebûbekir b. Halîl es-Sekûnî onu zındıklıkla itham etmiştir. Bunun üzerine İbn Seb'în, Tunus'ta da fazla duramamış ve 1250 yıllarında Mısır'a gitmiştir. Fakat kötü şöhreti, ondan önce Mısır'a ulaşmıştır. Çünkü daha önce bulunduğu yerlerdeki fakihler, onun yaratan ve yaratılanı bir gören fikrini Mısır ulemâsına çoktan ulaştırmışlardı. Özellikle Mısırlı hukukçu Kutbuddîn el-Kastalânî, İbn Seb'în'e karşı düşmanca bir tavır sergilemiştir.[18] Bununla birlikte Mısır emîri Melik Zâhir Baybars ile de arası açılmış ve bunun üzerine 1254 yıllarında Mekke'ye gitmiştir.[19] Orada Mekke emîri Katâdeoğulları'ndan Ebû Numeyy Muhammed bin Ebî Sa'd'ın bir hastalığını tedâvi etmiştir. Ebû Numeyy'in bir süre sonra İbn Seb'în'in öğrencisi olması, onun halk nezdinde itibarını artırmıştır.[20] Böylece İbn Seb'în uzun süredir özlediği sâkin bir hayatı Mekke'de sürdürmeye başlamıştır. Mekke fakirlerine bol bol para vererek kendisini sevdirmiştir. İbn Seb'în'in bu kadar çok parayı dağıttığını gören Mekkeliler bu durum karşısında ona "sihirbaz, kimyâger, hatta kerâmet sahibi bir velî" demeye başlamış-

16. Adalophe Faure, "Ibn Sab'in", *The Encyclopaedia of İslâm,* Luzac and Co. London, 1986, v. III, s. 921; Baykara, "İbn Seb'în", s. 69.
17. Safedî, *el-Vâfî,* c. XVIII, s. 61-62; Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât,* c. I, s. 517-518.
18. Kutluer, "İbn Seb'în", s. 307; Ebu'l-Wafa Taftazani – Oliver Leaman, "Ibn Sab'in", *History of Islamic Philosophy,* ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London and New York, 1993, s. 346.
19. Faure, "Ibn Sab'in", s. 921; Baykara, "İbn Seb'în", s. 70.
20. Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât,* c. I., s. 517.

lardı. Mekke'de, ibadet ve nefsinin terbiyesiyle meşgûl olarak sık sık Hira mağarasına gitmiştir.[21] Hacca gelen Şeyh Safiyuddîn Hindî (644/1246-715/1315) gibi bazı âlimlerle felsefe hakkında tartışmalar yapmıştır.[22]

Şeyh Safiyuddîn ile aralarında geçen bir konuşma İbn Seb'în'in dönemin siyâsetçileriyle ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Hicri 666'da (m. 1267) Mekke'de İbn Seb'în ile karşılaşan Şeyh Safiyuddîn ona niçin Mekke'de oturduğunu sormuştur. O da Mısır emîri Melik Baybars'ın Mekke'ye gelmesi sebebiyle kendisini arattığını bu yüzden Mısır'a gidemediğini, Yemen emîri Nûreddîn ile arası iyi olsa da onun Haşvî olan vezîrinin kendisini sevmediğini söylemiştir. Yemen vezîri ile İbn Seb'în'in arasının açık olmasının itikâdî bir meseleye dayanmış olma ihtimali yüksektir.[23] Fakat İbn Seb'în'in Mısır emîri Baybars ile olan anlaşmazlığı Mekke emîrinin Yemen emîri tarafından iş başına getirilmesine dayanır. Bu durum Baybars'ın siyâsî çıkarlarına ters düşmekteydi. Hatta bunun üzerine Baybars Mekke'ye bir ordu göndermiş, çıkan savaşta Mekke emîri Yemen'e kaçmıştır. Bu kişi, Yemen emîrinin çabalarıyla, kendisine asker verilerek, Mekke'yi yeniden ele geçirmiştir. İbn Seb'în'in Şeyh Safiyuddîn'e, "Mekke'ye gelişim sebebiyle Melik Zâhir beni aratıyor." demesi, onun da bu olayda rolünün olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.[24]

İbn Seb'în'in Medine'ye gidip gitmediği konusunda farklı görüşler vardır. Makarrî, onun Medine emîrinin korkusundan dolayı buraya gitmediğini söylemiş olsa da, Ebu'l Hasen bin Berğuş et-Tilmisânî'ye dayanarak verdiği bilgide, Medine'ye gittiğini, fakat Mescid-i Nebî'yi ziyâret edemediğini belirtmektedir.[25]

İbn Seb'în Mekke'de sâkin bir hayat sürmekte iken, ömrünün son iki yılında fakihlerin eleştirilerine maruz kalmıştır. Bu yüzden Hindistan'a gitmeyi düşünmüştür. Bu düşünceler altında 1270/(28 Şevvâl 669) yılında bir Perşembe günü Mekke'de vefat etmiştir.[26] Ölümü ile ilgili farklı tarihler de söylenmektedir.[27]

---

21. Safedî, *el-Vâfî*, c. XVIII; s. 61; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIII, s. 261; Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, c. I, s. 517; Onun Hira mağarasına gitmesini peygamberliği çalışıp kazanarak elde etmeyi umarak yaptığını iddiâ edenler olmuşsa da bu iddiânın doğruluğu gerçekten tartışmaya açıktır. Yaltkaya, "Giriş", s. 11.
22. Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, c. I, s. 517.
23. Kütübî, *a.g.e.* c. I, s. 517; Ebu'l-Vefâ Taftazânî ve Oliver Leaman, Yemen Emîri olarak Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf ismini kullanmakta ve vezirinin ise Müşebbihe mezhebinin görüşlerini savunduğunu belirtmektedir. Taftazânî-Leaman, *a.g.e.* s. 346.
24. Baykara, "İbn Seb'în", s. 69; Bedevî, "Giriş", s. 4-5.
25. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 399; Bedevî, "Giriş", s. 5.
26. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 403.
27. Ketture, "Giriş", s. 5; İbn Seb'în'in ölüm tarihi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. 28 Şevval 670 yılı konusunda bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIII, s. 261; Zehebî, *el-İber*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, c. III, s. 320; Yâfiî,

İbn Seb'în'in ölümü hakkında da farklı görüşler vardır. Yaygın görüşe göre bileklerini keserek kan kaybından ölmüştür.[28] Onun bu intiharını Mekke'de gerçekleştirdiği ve bunu Tanrı ile ittisâli tamamlamak için yaptığı rivâyet edilir.[29] Bazı kaynaklarda ise ölümünde olağanüstü bir durumun olmadığı bilgisi yer almaktadır.[30] Bu konudaki farklı bir rivâyete göre, İbn Seb'în, Mekke emîri Ebû Numeyy'in, Yemen emîri Muzaffer ile yaptığı savaşta başından aldığı bir yarayı tedâvi etmiş, bunun üzerine Yemen Sultanı da İbn Seb'în'i zehirletmiştir. Bazı kaynaklarda da İbn Seb'în'den hiç hoşlanmayan Haşvî Yemen vezîrinin bunu yapma ihtimalinin daha yüksek olduğu ifade edilir.[31]

Kaynak eserler, İbn Seb'în'in güzel bir dış görünüşe sahip, giyim kuşamına önem veren, izzet-i nefsini gözeten ve soylu gibi davranan biri olduğunu ifade ederler.[32] Onun hareketli ve bir şehirden diğerine geçerek sürdürdüğü hayat düşünülecek olursa karşılaştığı zorluklara karşı sabırla yaklaşan birisi olduğu söylenebilir. Fakirlere ve düşkünlere yaptığı yardımlar onun aynı zamanda cömertliğini de göstermektedir. Nitekim bazı kaynaklar Mekke halkına bir defada seksen bin dinar dağıttığından söz etmektedir.[33]

Bazı kaynaklara göre ise İbn Seb'în, özgüveni fazla olan biriydi. Bir defasında öğrencisi Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî ile karşılaşmış ve onun Ebû Ahmed'i (Ebû Medyen) ziyârete gittiğini öğrenince, ona, "*Eğer cenneti istiyorsan Ebû Ahmed'e git, fakat cennetin sahibini istiyorsan bize gel.*" demiştir.[34] Diğer bazı kaynaklarda da İbn Seb'în'in hayatının sonuna kadar farklı yazarların eserlerini incelediği ve hatta her gece uyumadan önce otuz sayfa kitap okuduğu aktarılmıştır.[35]

İbn Seb'în'in eğitim hayatıyla ilgili olarak elimizde çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda onun ilk eğitimini Mürsiye'de küçük yaşta İbnu'l-Mer'e[36] olarak tanınan ve daha çok tasavvufî konularla ilgilenen Ebû İshak bin Dahhak'tan (ö. 611/1214) aldığı geçmektedir. Bu kişinin ona Arap dili ve edebiyatı dersleri verdiği bazı kaynaklarda belirtilmiştir. Bunun dışında İbn Seb'în kelâm,

---

Mir'âtu'l-Cinân, c. IV, s. 171; 28 Şevval 668 tarihi için bkz. Safedî, *el-Vâfî*, c. XVIII, s. 61; Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, c. I, s. 517; 9 Şevval 669 tarihi için bkz. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 403.

28. Safedî, *el-Vâfî*, c. XVIII, s. 61; Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, c. I., s. 517.
29. Ketture, "Giriş", s. 5.
30. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIII, s. 261.
31. Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, c. I, s. 517; Taftazânî-Leaman, *a.g.e.* s. 346.
32. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, 395; Yaltkaya, "Giriş", s. 12.
33. Safedî, *el-Vâfî*, c. XVIII, s. 61; Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, c. I, s. 517.
34. İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, c. VI, s. 574; Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 385.
35. Safedî, *el-Vâfî*, c. XVIII, s. 61; Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, c. I, s. 517.
36. İbnu'l-Mer'e'nin tam adı, Ebu İshak İbrâhim b. Yûsuf b. Muhammed b. Dahhak el-Evsî'dir. Baykara, "İbn Seb'în", s. 67.

Mâlikî fıkhı, mantık ve felsefe eğitimi görmüştür. Tıp ilmiyle meşgûl olmuş, tasavvuf yoluna girerek pek çok öğrenciye ders vermiştir.[37]

Bazı araştırmacılar ise İbnu'l-Mer'e'nin ölüm tarihini dikkate alarak İbn Seb'în'in bu kişiden ders almadığını belirtmektedirler. İbnu'l-Mer'e'nin hicri 611'de vefat ettiği, İbn Seb'în'in de hicri 614'te doğduğu dikkate alınırsa ondan ders almasının imkânsızlığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ya başka bir Dahhak (İbnu'l-Mer'e) söz konusudur ya da bu kişinin ölüm tarihi yanlış verilmiştir. *İhâta*, *el-İber*, *Nefhu't Tıbb* gibi önemli tabakât kitaplarında bu isimde başka birine rastlanmamaktadır. Buna göre İbn Seb'în'in Dahhak'tan ders almayıp fikirlerinden etkilenmiş olma ihtimali de yüksektir.[38]

İbn Seb'în, Şeyh Takiyuddîn Ahmed b. Ali el-Bûnî (Bevnî) (ö. h. 622) ve Şeyh Ebu'l-Hasan Ali bin Ahmed el-Haralî'den (ö. h. 637)[39] de ders almıştır. Bu kişilerin etkisi ile İbn Seb'în tasavvuf yoluna girmiş, Sebte'ye giderek inzivâya çekilmiş ve burada tasavvuf ve felsefe kitaplarını okumuştur.[40]

O, ilmî birikimini, İmâmü'l-Harameyn (ö. 1085), İbn Rüşd ve İbn Arabî'ye (1164-1240) de borçludur. Fakat *Büddü'l-Ârif* adlı eserinde İbn Rüşd ve İmamu'l-Harameyn'i eleştirmesi de mânidârdır.[41]

ESERLERİ

Büddü'l-Ârif

Eserin tam adı *Kitâbu'l-Büddü'l-Ârif ve Akîdetu'l-Muhakkiki'l-Mukarrebi'l-Kâşif ve Tarîku's-Sâliki'l-Mütebettili'l-Âkif* şeklinde kitabın girişinde yazılıdır.[42] Bu eser 377 sayfa olarak, Corc Ketture tarafından Beyrut'ta 1978'de tahkîkli olarak neşredilmiştir. Ketture, bu esere on sekiz sayfalık bir de önsöz yazmıştır. Eserin içindekiler bölümü kitabın sonunda verilmiştir. Eser genel olarak mantık, bilgi, nefs konusundaki fikirler ve bunlarla ilgili tartışmalar olmak üzere üç bölüme ayrılır. Bu eserin belirgin özelliği İbn Seb'în'in dönemin-

37. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 395, 402; Baykara, "İbn Seb'în", s. 67; Taftazani – Leaman, "Ibn Sab'in", s. 346.
38. Baykara, "İbn Seb'în", s. 67; Bedevî, "Giriş", s. 1; Kutluer, "İbn Seb'în", s. 306.
39. Bu zatın tam adı Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Haralî el-Mağribî el-Mürsî'dir. Merakaş'te h. 609'da doğan bu kişi İbn Hurûf 'tan dersler almış sonra doğuya geçerek Ebu Abdullah Kurtubî'den okumuştur. Fakihtir ve felsefeyle de ilgilenmiştir. Mürsiye'de h. 637'de vefât etmiştir. Bkz. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 387-389.
40. Baykara, "İbn Seb'în", s. 67.
41. Yaltkaya, "Giriş", s. 10; İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 143.
42. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 25; Yaltkaya, "Giriş", s. 6, birinci dipnot.

deki kelâm, fıkıh, felsefe akımlarına ve bazı konularda da sûfîlere karşı ortaya koyduğu eleştirilerdir.

Büddü'l-Ârif, bazı yazarlarca İbn Seb'în'in ana eseri olarak kabul edilir. Bu eserde yer alan Fârâbî (871-950), İbn Sînâ (980-1037), İbn Rüşd ve Gazâlî'ye (1058-1111) ilişkin tasvirler İslâm felsefesinde psikolojik yorum yönündeki ilk denemeler olarak kabul edilmiştir.[43]

Büddü'l-Ârif'in günümüze ulaşan beş nüshası vardır. Bilinen en eski nüsha Süleymaniye Kütüphanesi içerisinde yer alan Veliyuddîn Carullah Efendi Kütüphanesi 1273 numaradadır. Bu nüsha İbn Seb'în'in ölümünden yaklaşık on yıl sonra, hicri 679/milâdî 1280 tarihinde öğrencilerinden Muhammed İbn Muhammed el-Attâr tarafından istinsâh edilmiştir.[44] İkinci nüsha ise yine Süleymaniye Kütüphanesi içerisinde yer alan Vehbi Efendi Kütüphanesi 833 numaradadır. Bu nüshanın üzerindeki unvan sayfasında *Kitâbu'l-İfşâ Hikmetu'l-İlâhiyye* şeklinde altınla yazılmış bir yazı vardır. Eser, kütüphane defterine de bu isimle geçmiştir. Herkes bu eseri İbn Seb'în'in ayrı bir eseri zannetmiştir. Oysa kitabın mukaddime ve diğer bölümlerine bakıldığında bunun *Büddü'l-Ârif*'ten başka bir eser olmadığı anlaşılmıştır.[45] Carullah Efendi Kütüphanesi'ndeki nüshanın ismini el-Büstanî, *Dâiretu'l-Maârif*'te; Kütübî ise *Fevâtu'l-Vefeyât*'ta *Lâ Büdd li'l-Ârif minhu* şeklinde kaydetmişlerse de Zehebî, İbn Hatîb ve özelikle İbn Seb'în'in öğrencisi Yahyâ bin Ahmed bu eserin adının *Büddü'l-Ârif* olduğunu belirtmiştir. Ayrıca söz konusu kütüphanedeki nüshanın ismi de *Büddü'l-Ârif* olarak geçmektedir.[46] Üçüncü nüsha, Berlin'de bulunmaktadır. Bu nüsha İbn Seb'în'in öğrencisi Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî'nin istinsâh ettiği bir nüshadan kopya edilmiştir.[47] Dördüncü nüsha, Kahire'deki Dâru'l-Belediye Kütüphanesi'nde 2062 numarada yer almaktadır. Eserin ismi *Risâletu'l-Makâlîdi'l-Vücûdiyye* olarak İbn Seb'în'e nisbetle geçer. Eski bir yazı ile yazılmış bu nüshanın, yaklaşık olarak hicrî VIII. yüzyıla ait olduğu sanılmaktadır. 130 varak olup, 20 X 14 ebadındadır ve her sayfada 17 satır bulunmaktadır.[48] Beşinci nüshanın da Kazakistan Kütüphanesi'nde bulunduğu söylenmektedir.[49]

Büddü'l-Ârif'te mantık, bilgi problemi ve psikoloji başta olmak üzere İslâm felsefesinin belli başlı konuları özgün bir biçimde yer alır. İbn Seb'în bu eserinde

---

43. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze)*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, c. II, s. 44.
44. Ketture, "Giriş", s. 6; Baykara, "İbn Seb'în", s. 80; Bekir Karlığa, "Miftâhu Büddü'l-Ârif", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, İstanbul, 1995, c. XIX, s. 305.
45. Baykara, "İbn Seb'în", s. 82; Yaltkaya, "Giriş", s. 6, birinci dipnot.
46. Ketture, "Giriş", s. 6; Baykara, "İbn Seb'în", s. 83.
47. Ketture, "Giriş", s. 6; Karlığa, "Miftâhu Büddü'l-Ârif", s. 305.
48. Ketture, "Giriş", s. 6; Muhammed Yasir Şeref, *Felsefetu'l-Vahdeti'l-Mutlaka inde İbn Seb'în*, Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, Irak, 1981, s. 35-36.
49. Şeref, *a.g.e.* s. 36.

filozofların çıkış noktalarıyla hareket etmekte, ancak onların vardığı sonuçları eleştirmektedir. Ama asıl eleştirisi kelâmcıların ve fakihlerin görüşlerini çürütmeye yöneliktir. Ona göre tasavvufî bilgi gerçekliğin en doğru ifadesidir. Bu bilgiye ancak mukarreb ya da muhakkik olarak tanımlanan kişiler sahip olabilir.[50]

Büddü'l-Ârif'in ilk bölümünde Aristoteles mantığının temel konuları yer alır. Özellikle tanımlar ve kategoriler konusunda Aristoteles mantığından farklı yorumlar yapılır. Beş küllî kavram açıklanır.[51] Bu bölümden sonra bilginin tanımı yapılarak filozofların, fakihlerin, kelâmcıların (İbn Seb'în bunlara Eş'arîler diyor) ve mutasavvıfların bilgi anlayışı açıklanır. Bunlar arasında tasavvufî bilginin hakîkî bilgiyi temsil ettiği vurgulanarak, sûfîlerin bilgilerinin özelliği ve mertebeleri konusuna yer verilir. Helenistik felsefenin ana konularından olan kozmolojik akıllar teorisi ele alınırken kelâmcı, fakih, filozof, mutasavvıf ve mukarrebin akıl nazariyesi hakkındaki değerlendirmelerine yer verilir. Pisagorcuların ve Aristoteles'in eserlerine şerhler yazan Helenistik filozofların ve bunların görüşlerini İslâm dünyasında tekrarlamaya çalışan Fârâbî, İbn Rüşd gibi filozofların ve Gazâlî, İbn Bâcce (1077-1139) gibi tasavvufî yönü ağır basan düşünürlerin görüşleri eleştirilir.[52] Eserin son bölümünde filozofun psikolojiye dair görüşlerini içeren nefs ile ilgili kısımlar yer alır.[53]

İbn Seb'în bu eseri yazma amacını; eski zamanlardaki Hermetik hikmeti ifşâ etmek, nebevî hidâyetin ifade ettiği hakikatleri, her muhakkikin kendisiyle aydınlanmayı istediği nûru, vurgulanmamış ve kadîm zamanlardan beri yayılmamış olan ilmi, peygamberlerin kendisi için gönderildikleri sırları açıklamak olarak belirtmiştir.[54] İbn Seb'în'in bu kitabı yazmadaki diğer amacı da mukarreb olarak adlandırdığı grubun, sûfîler ve filozoflar üzerine neler söylediğini ortaya koymaktır.[55] Bunların yanı sıra İbn Seb'în *Büddü'l-Ârif*'ikelâm ilmi ve mânâların hakikatleri bilgisini yeni öğrenmeye başlayanlar için özet ve veciz ifadelerle yazdığını da belirtmiştir.[56]

Büddü'l-Ârif, farklı yorumlara açık ve anlaşılması zor bir eserdir. İbn Seb'în de bu durumu bilmiş ve bu eserin anlaşılması için *Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif* adlı bir risâle de yazmıştır.[57]

---

50. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 285; Karlığa, "Miftâhu Büddü'l-Ârif", s. 304.
51. İbn Seb'în, *a.g.e.* s. 31-90.
52. İbn Seb'în, *a.g.e.* s. 92-136.
53. İbn Seb'în, *a.g.e.* s. 206-320.
54. İbn Seb'în, *a.g.e.* s. 29-30.
55. İbn Seb'în, *a.g.e.* s. 275.
56. İbn Seb'în, *a.g.e.* s. 31.
57. İbn Seb'în, *Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif*, *Resâilu İbn Seb'în* içinde, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956, s. 250-251. (*Büddü'l-Ârif* ve *Sicilya Cevapları*'nın dışında kalan İbn Seb'în'e ait diğer eserler –ki bun-

el-Kelâm ala'l-Mesâili's-Sıkılliye (Sicilya Cevapları)

İbn Seb'în'in ikinci önemli eseri olan bu kitabın tek nüshası Oxford'da Bodleian Kütüphanesi 456/1 numaradadır. Bu eseri, Münih Üniversitesi profesörlerinden Pretzl, Almanca'ya çevirmiş, birkaç yerindeki yanlışlıkları düzeltmiştir.[58] Pretzl'den önce Amarrî ve Mehren de bu eser üzerine yazılar yazmışlardır.[59]

Şerafettin Yaltkaya (1879–1947), bu eseri önce *Sicilya Cevapları* adı altında 1934 yılında Türkçe'ye tercüme etmiş, daha sonra da 1941 yılında *el-Kelâm ale'l-Mesaili's-Sıkılliye* adıyla Arapçasını neşretmiştir. Henry Corbin bu neşre on dokuz sayfalık Fransızca bir önsöz yazmıştır.[60] Yaltkaya, bu eserin fotografisinin 1931 yılında Prof. Pretzl tarafından kendisine verildiğini belirtmektedir. Eserdeki yanlışlıklar ve anlaşılması güç ifadeler Yaltkaya'nın eseri tercüme etmeyi bırakmasına sebep olmuştur. Ancak iki yıl geçtikten sonra eseri tercümeye yeniden girişmiştir. Bu arada Amarrî ve Mehren'in çalışmalarını da incelemiştir. Özellikle Amarrî'nin çok iyi Arapça bilmesine rağmen kitabın içeriğini tamâmen kavrayamamış olduğunu görmüştür.[61]

Bu eserin Türkçe'ye *Sicilya Cevapları* adı altında tercüme edilmesinin sebebi, eserin dönemin Sicilya kralı II. Frederick'in sorduğu felsefî sorulara İbn Seb'în'in verdiği cevapları içeriyor olmasıdır. II. Frederick, Sicilya kralı olduğu için bu sorulara Arapça'da "Sicilya Meseleleri" anlamına gelen *el-Mesâili's-Sıkılliye* denildiği gibi, İbn Seb'în'in bu sorulara verdiği cevaplardan dolayı da *Ecvibetu's-Sıkılliye* veya *el-Kelâm ale'l-Mesaili's-Sıkılliye* de denilmektedir.[62]

II. Frederick *Sicilya Cevapları*'na konu olan soruları Mısır, Şam, Irak, Derub (Anadolu) ve Yemen'e göndermiştir. Söz konusu yerlerde bulunan âlimlerin cevaplarını beğenmemiştir. Bunun üzerine bu sorulara cevap verebilecek bir kişi aramaya başlamış ve kendisine Endülüs'te bulunan İbn Seb'în'den söz etmişlerdir. Muvahhidî Sultanı Ebû Muhammed Abdulvâhid er-Reşîd'e (ö. 1242) mürâcaat etmiştir. O da Sebte'de kendi tarafından vâli olarak atanan İbn Halas'a bu durumu yazmıştır. İbn Halas, İbn Seb'în'i çağırtarak Reşîd'in emrini kendisine tebliğ etmiş, Kral II. Frederick'in göndermiş olduğu hediyeleri kendisine vermiştir.[63] Bu işi gönüllü olarak yapacağını söyleyen İbn Seb'în

---

lar risâlelerdir- *Resâilu İbn Seb'în* içerisinde yer aldığı için bunu tekrar belirtmek yerine sadece isimlerini vermekle yetineceğiz.)

58. Yaltkaya, "Giriş", s. 1.
59. Yaltkaya, "Giriş", s. 2.
60. Yaltkaya, "Giriş", s. 2. İbn Seb'în'in bu eserinin Arapça matbu baskısı için ayrıca bkz. Fuat Sezgin, "Ibn Sab'in", *İslâmic Phylosophy*, Frankfurt, 1999, vol. 80, ss. 172-266.
61. Yaltkaya, "Giriş", s. 2.
62. Yaltkaya, "Giriş", s. 4; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, c. II, s. 43.
63. Yaltkaya, "Giriş", s. 4.

hediyeleri kabul etmemiştir. İbn Seb'în'in gönderdiği cevapları çok beğenen II. Frederick ikinci defa kendisine hediyeler göndermiş, fakat o yine kabul etmemiştir.[64] Bu sorulara cevap vermek için İbn Seb'în'in önerilmesi o dönemde bu meselelere onun düzeyinde cevap verecek bir kişinin bulunmadığını göstermektedir.[65]

Sicilya Cevapları'na baktığımızda II. Frederick'in İbn Seb'în'e felsefî dört konuda sorular yönelttiğini görmekteyiz. Bunlar:

1. Aristoteles âlemin kadîm olduğuna dair görüşüne bir delil ileri sürmüş müdür? İleri sürmüşse, nasıldır? İleri sürmemişse âlemin kadîm olduğu görüşüyle neyi kasdetmiştir?[66]
2. Metafizik ilminin (İlm-i İlâhî) gayesi ve zarûrî mukaddimeleri nelerdir?[67]
3. Kategoriler nedir? Bunlar ilimlerde nasıl kullanılır, sayıları kaçtır, sayılarının eksik ya da fazla olması mümkün müdür? Mümkün olduğunun veya olmadığının delili nedir?[68]
4. Nefs nedir? Nefsin yok olamayacağının delili nedir? Bu konuda İskender el-Afrodisî (m. III. yy.), Aristoteles'e hangi noktalarda muhâlefet etmiştir. [69]

İbn Seb'în'in bu sorulara verdiği cevaplara bakıldığında onun Antik Yunan felsefesine, özellikle de Aristoteles felsefesine ve İslâm felsefesine hâkimiyetinin ne derece yüksek olduğu görülür. Bu eserde sorulan sorulara verdiği cevaplarda İbn Seb'în'in takip ettiği metot, genel olarak şu şekildedir: Önce muhâtabın sorduğu soruyu sorar ve akabinde sorunun değerlendirmesini yapar. Sorunun doğru sorulup sorulmadığını soruşturur ve sorunun doğru şeklini sunar. Daha sonra sorulan konuda geçen kavramları netleştirir ve farklı tanımları verir. Kavramlar netleştirildikten sonra görüşlerini sunacağı filozofun (bu eserinde bu filozof Aristoteles'tir) metodunu anlatır ve felsefesini özetler. Filozofun delillerini verir, sonrasında bu delilleri değerlendirmeye tâbi tutup eleştirir. Varsa karşı fikirleri aktarır ve en sonunda kendi görüşlerini -her ne kadar net olmasa da- sunar.[70]

---

64. Yaltkaya, "Giriş", s. 5.
65. Bedevî, "Giriş", s. 2-3; H. Z. Ülken, "İslâm Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1962, c. X, s. 26.
66. İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları*, s. 15-47.
67. İbn Seb'în, *a.g.e.* s. 48-78.
68. İbn Seb'în, *a.g.e.* s. 79-100.
69. İbn Seb'în, *a.g.e.* s. 101-144.
70. Örnek olarak bkz. İbn Seb'în, *a.g.e.* s. 15-47. Diğer bölümlerde de büyük oranda aynı metot kullanılmaktadır.

Resâilu İbn Seb'în

İbn Seb'în'in yirmi risâlesini içeren bir eserdir. Bu risâleleri Abdurrahman Bedevî neşretmiş ve bir de giriş yazmıştır. Bu girişte İbn Seb'în'in hayatı, görüşleri ve eserin içeriğine yer verilmektedir. Bedevî bu eserde önce İbn Seb'în'in bazı risâlelerini yayınladığını, daha sonra diğer ulaşabildikleriyle beraber hepsini bu kitapta topladığını söylemektedir. Bundan sonra da İbn Seb'în'in *Büddü'l-Ârif* eserini neşredeceğini belirtmektedir.[71] Ancak ömrü bunu yapmaya yetmemiştir. Büyük oranda Bedevî'ye dayanarak İbn Seb'în'e ait olan risâleleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Risâletu'l-Fakîriyye*: İbn Seb'în bu risâlede yoksunluk (fakr) ve bu kavramla benzer anlamları taşıyan adem, ma'dûm, i'dâm, özdeşlik, kavramlarını felsefî açıdan ele almış ve filozoflardan nakiller yapmıştır. Bunlardan hareketle vahdet anlayışına geçiş yapan İbn Seb'în varlığın çeşitleri, Tanrı'nın sıfatları, hikmet ve çeşitleri, mutluluk ve iyiliğin çeşitleri gibi konuları da ele almıştır.[72]
2. *Kitâbun fihi Hikem ve Mevâiz:* Bu risâleye Yasir Şeref, *Kelâmun l'ibni Seb'în*[73] adını vermiştir. Bu risâle "vahyedileni dinle" diye başlamaktadır. Risâlenin baş taraflarından itibaren İbn Seb'în vahdet, mutluluk, şerîat ve hakikat, Allah'ın nimeti v.b. konularda mutasavvıfların görüşlerini eleştirir. Bu konuyla ilgili çeşitli âyetler, hadisler ve şiirler getirerek, tasavvufî açıklamalar yapar.

   Bu risâlenin sonundaki ifadelerin Yahyâ b. Ahmet b. Süleyman Belunsî'ye ait olduğu söylenmektedir. Bu ifadeler, bu risâlenin İbn Seb'în'in ağzından aktarıldığı ama bu şahıs tarafından yazıldığı konusunda bilgi veriyor görünmektedir.[74]
3. *Kitâbu'l-Kavsiyye (Risâletu'l-Kavsiyye)*: Risâle genelinde tahkîk ehlinin vuslatı ve bu vuslatın kazandırdıkları -ki bu Allah'ın sâlih kulları arasına girmedir, hakikat kapısının kendisine açılmasıdır- üzerinde durulmuştur. Tasavvufî bir risâledir. Bu risâlede, ulaşılan yüce dereceler ve bu hakikat seviyesine ulaşma, bir şekil üzerinde gösterildiği ve bunun da bir çizgiyle belirtildiği, bu çizgi de kavis şeklinde olduğu için, bu risâleye bu isim verilmiştir.[75]

---

71. Bedevî, "Giriş", s. 5-6.
72. Bu risâle için bkz. *Resâilu İbn Seb'în*, s. 1-22.
73. İbn Seb'în'e ait olan bazı risâlelerin adları yazılı değildir. Bunlar Yasir Şeref tarafından kısaca "İbn Seb'în'e Ait Söz" diye belirtilmektedir. Bunları birbirinden ayırmak için risâlenin ilk cümlesi verilmektedir.
74. İbn Seb'în, *Kitâbun fihi Hikem ve Mevâiz*, s. 23-38.
75. İbn Seb'în, *Risâletu'l-Kavsiyye*, s. 39-42.

4. *Ahd İbn Seb'în li Telâmîzihî*: Bu risâle toplam iki sayfadır.[76] Bu risâle üzerine, İbn Seb'în'in ismi belli olmayan bir öğrencisi tarafından yazılmış, seksen altı sayfalık uzunca bir şerh vardır. Bu şerhin İbn Seb'în'in öğrencisine ait olduğu, şerhin çeşitli yerlerindeki ifadelerden[77] ve özellikle de 108. Sayfadaki, "Bu konularla (nefs) ilgili olarak efendimiz (İbn Seb'în) Allah kendisinden razı olsun *Büddü'l-Ârif* ve *Mesâilu Sahibi's-Sıkılliye*eserlerinde anlatmıştır. "Oraya bak!" cümlesinden anlaşılmaktadır. Bu şerh, İbn Seb'în'in *Ahd Risâlesi*'ni açıklamakla kalmamış, âdetâ onun tüm düşüncelerini de özetlemiştir. Bu şerhin metodu da İbn Seb'în'in eserlerindeki metoda benzer.

   Bu risâlenin ve şerhinin içinde bulunduğu, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye'deki Teymuriye Kütüphanesi'ndeki risâle mecmuasının üstünde *Kitâbu'l-Ahd ve Şerhuhû* ismi yazılıdır. [78]

5. *Kitâbu'l-İhâta*:[79] Bu risâle, İbn Seb'în'in edebî ve sembolik ifadelerinin en yoğun biçimde bulunduğu bir risâledir. Meselâ tek bir cümlede, on iki defa "iyyeh" veya "ih" kelimesini tekrarlamıştır.[80] Bu risâleyi İbn Seb'în, âdetâ vahdet-i mutlak anlayışını izah etmek amacıyla yazmıştır.

6. *Risâletu'n-Nasîha evi'n-Nûriyye*: Bu risâle, çoğunlukla "zikir"den ve son bölümlerinde de Allah'ın nur olmasından söz eder. Zikirle ilgili olarak, zikrin ne olduğunu, bu konuyla ilgili âyet ve hadisleri, zikrin fazîletini, önemini bazen farz ibadetlerden bile üstün olduğunu, bu konuyla ilgili tartışmaları anlatır. Zikri, şer'î vazifelerden bile üstün tutan İbn Seb'în, âdeti gereği Hıristiyan ve Yahudi sûfîlerden simyayı almıştır. Sihir ve astroloji bilginlerinden, Hint kültüründen, Sudanlılardan, ismi belirtilmeyen bir papadan, Sokrat, Eflatun, Aristoteles ve Hermes'in zikirle ilgili sözlerinden, Âdem, İdris, Nuh, İbrâhim, İshak, Yakup, Yûsuf, Mûsâ ve Hârûn gibi peygamberlerin sözlerinden, Tevrat, Zebur, İncil, gibi kutsal kitaplardan alıntılar yapmıştır. Ayrıca, Hz. Muhammed'in, dört halîfenin, selef-i sâlihîn ve önde gelen Müslümanların zikri tavsiye eden söz-

---

76. Bu risâle için bkz. *Resâilu İbn Seb'în*, s. 43-44.
77. İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, *Resâilu İbn Seb'în* içinde, s. 45, 108. Bu şerh, İbn Seb'în'in risâleleri içerisinde yer alan *Ahd İbn Seb'în li Telâmizihî* adlı kısa risâlesine yazılmış orta uzunluktaki bir şerhtir. Ancak bu şerhin kim tarafından yazıldığı bilinmemektedir. Şerhte geçen ifadeler bu eserin İbn Seb'în tarafından değil de bir öğrencisi tarafından yazıldığını göstermektedir. Fakat bu öğrencisinin kim olduğu bilinmemektedir. Bu nedenle makâlemizde bu eseri "İsmi Bilinmeyen Müellif" olarak ifade edeceğiz.
78. İbn Seb'în, *Ahd İbn Seb'în li Telâmizihî*, s. 43, Bedevî'nin notu.
79. Bu risâlelerin listesi için bkz. Bedevî, "Giriş", s. 17-19; Şeref, *a.g.e.* s. 36-38.
80. İbn Seb'în, *Kitâbu'l-İhâtâ*, s. 145.

lerinden, mutasavvıfların zikir anlayışından söz etmiştir. Zikir yapmada dikkat edilecek hususları, bazı zikir lafızlarını, zikrin kazandırdıklarını, zühd, verâ, takvâ ile bağlantısını, hangi durumlarda ve nerelerde zikir yapılması gerektiğini uzun uzadıya anlatır. Risâlenin son bölümünde Allah'ın nur olmasından, nûrun anlamlarından söz eder. Bu konuyla ilgili açıklamalar yaparken, sûfîlerden, filozoflardan (Gazâlî), yine Yahudi, Mecûsî ve Hıristiyanlardan alıntılar yapar.[81]

7. *Risâle (1)*: Bu risâle, "Yalnızca Allah, Allah Kendisi'nden yardım istenendir." ifadesiyle başlar. Abdurrahman Bedevî bu risâlenin isminin "*Elvâh*" olmasının daha uygun olduğunu söyler.[82] Risâle dört bölümden oluşur. Allahın sıfatları, âlemin hâdis olması ve Allah-âlem ilişkisi, varlığın ne olduğu, kaça ayrıldığı, nasıl bilindiği, ezel, dehr, ebed, zaman kavramları, ihâta ve vahdet-i mutlaka konuları ele alınmıştır. Birçok risâlesinde söz ettiği hakikate ulaşmayı burada da işlemiştir.[83]
8. *Risâle fî Envâri'n-Nebî:* İbn Seb'în bu risâlede nur konusunu ele almış ve Hz. Muhammed'in de nur olduğuna dikkat çekmiştir.
9. *Risâle Hitâbullahi bi Lisâni Nûrihî*: Bu risâle nefsin iyi ve kötü karşısındaki durumu, nefsin soyutlanması, Allah'ın zâhir ve gâip olmasının keyfiyeti, vehim kavramı, âlem konusu ve bu konuda filozofların kullandığı vâcib bizâtihî, illet, evvel, âlemu't-tabîî, âlemu'n-nefs, âlemu'l-akl gibi kavramlara yönelik eleştirilerini içerir.[84]
10. *Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif:* Bu risâle, "Bilginler, *Büddü'l-Ârif* kitabında yazılan her şeyi çözmekten âciz kalmıştır." ifadesiyle başlar. Yasir Şeref, bu risâleyi, *Risâletu'l-Fethi'l-Müşterek* adıyla belirtmiştir.[85] Abdurrahman Bedevî ise, *Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif* adıyla neşretmiştir.[86] Bekir Karlığa da bu risâleyi, *Miftâhu Büddü'l-Ârif* adıyla neşretmiş ve bu neşre bir de önsöz yazmıştır.[87] İbn Seb'în bu risâleyi *Büddü'l-Ârif* eserindeki anlaşılmayan ya da kapalı olan ifade ve kavramları açıklamak amacıyla yazmıştır.
11. *Risâle (2)*: Bu risâle, "Bir'in, Vâcibu'l-Vücûd'un, Tek Var Olan'ın adıyla başlarım." ifadesiyle başlar. Yasir Şeref, bu risâleyi *Risâletu't-Teveccüh*

81. İbn Seb'în, *Risâletu'n-Nasîha evi'n-Nûriyye*, s. 151-189.
82. İbn Seb'în, *Risâle (1)*, s. 190 birinci dipnot. (İbn Seb'în'in belli bir ismi olmayan ve "Risâle" olarak adlandırılan eserlerini birbirinden ayırmak için numaralandırarak belirttik.)
83. İbn Seb'în, *a.g.e.* s. 190-200.
84. İbn Seb'în, *Risâle Hitâbullahi bi Lisâni Nûrihî* s. 212-246.
85. Şeref, *a.g.e.* s. 38.
86. Bu risâle için bkz. *Resâilu İbn Seb'în*, s. 247.
87. Karlığa, "Miftâhu Büddü'l-Ârif", s. 303-333.

adıyla belirtmiştir.[88] Bu risâle Allah'ın sıfatları ve vahdet fikrinden bahseden kısa bir risâledir.[89]

12. *Risâle (3)*: Yasir Şeref, bu risâleye *Kelâm l'ibni Seb'în* adını verir.[90] Bu risâle, "Kim helâk edici şeylerden tamâmen uzak durursa..." ifadesiyle başlar. Vahdete ulaşmada tasavvufî yolun etkisini, metafizik ilmi ve bu konuda filozofların görüşlerini, Allah'ın sıfatları konularını içeren kısa bir risâledir.[91]
13. *Risâletu'l-Elvâhi'l-Mübâreke:* Bu risâle, Yasir Şeref 'in eserinde, *Kitâbu'l-Elvâh* adıyla geçer.[92] Vehim, hakikat, haz ve elem ile ilgili görüşlerin açıklandığı bir risâledir. Daha çok ahlâkî konuları ele alır.[93]
14. *Risâle (4)*: Bu risâle, "Allah, Allah, Allah. Allah'a muhtaç kişi O'nu resmediyor..." diye başlar. İbn Seb'în, burada, muhakkikin nasıl bir yolu takip edeceğini, hangi riyazetleri uygulayacağını, hangi halleri yaşayacağını, bu yoldakilerin uyması gereken kuralları, söyleyecekleri virdleri, sahip olacağı ilimleri, tövbe, duâ ve salâvâtlar okuma, salâvatın önemini ve duâda dikkat edilecek hususları ele almıştır.[94]
15. *Risâle (5)*: Yasir Şeref'e göre bu risâlenin adı *Kelâmuhû fî Vasiyye*'dir. Bu risâle, "Allah seni hidâyete erdirsin ve seni mutlu kılsın, bil ki ..." diye başlar.[95]

    Bu risâlede İbn Seb'în ahlâk ve ilim ile ilgili kısa cümleler söylemiş, tasavvufî riyâzet, mertebe ve hallerle ilgili İbn Arabî gibi ünlü mutasavvıflardan ve Buhterî, Abdülmelik b. Mervân, Muhammed b.Hâzim el-Bahlî, Lâkid b. Zürâre, Muhâcir, Züheyr, Mücâşiî, Ahmed b. Ebi Zâhir gibi şâirlerden şiirler aktarmış, tahkîk ve vahdetle ilgili kısa fasıllar açmıştır. Toplam 38 fasıl altında, tasavvufî ahlak ile ilgili görüşlerini sunmuştur.[96]
16. *Risâle (6)*: Bu risâle, "Bil ki -Allah sana hikmetini öğretsin- ilim ilk olgunluktur." diye başlar. Bu risâle insanların gruplandırılması, ilimler, ameller, mutluluk ve mutlu insan konularını içerir.[97]

---

88. Şeref, *a.g.e.* s. 38.
89. İbn Seb'în, *Risâle (2)*, s. 259-262.
90. Şeref, *a.g.e.* s. 37.
91. İbn Seb'în, *Risâle (3)*, s. 263-275.
92. Şeref, *a.g.e.* s. 37.
93. İbn Seb'în, *Risâletu'l-Elvâhi'l-Mübareke*, s. 276-282.
94. Bu risâle için bkz. *Resâilu İbn Seb'în*, s. 283-297.
95. Şeref, *a.g.e.* s. 37.
96. İbn Seb'în, *Risâle (5)*, s. 298-307.
97. İbn Seb'în, *Risâle(6)*, s. 308-311.

17. *Vasiyyetu İbn Seb'în li Eshâbihî:* Bu risâle, "Selâmun aleykum, Allah sizi korusun..." diye başlar. İbn Seb'în'in arkadaşlarına yaptığı tavsiyeleri, ilm-i ilâhî, ru'yetullah, akıl ve mutluluğa ulaşma konularını içeren bir risâledir.[98]
18. *Risâletu'r-Rıdvaniyye*: Allah'ın rahmet, af ve mağfiret sıfatları, büyük günah işleyenin durumu, mü'minlerin âhiretteki durumları, tövbe, tövbeyle ilgili olarak insanın kesbi, Allah'ın fâilliği ve mef'ûlüyle ilişkisi, mutlu kişi, iyi ve çeşitleri, aklın görevi, va'd ve vaîd konusunda Mu'tezile mezhebine yönelik eleştiriler, büyük ve küçük günah meselesi, rızâ, rahmet, af ve mağfiret sıfatları gibi konuları içeren önemli ve uzun bir risâledir. Bu risâle yirmi iki fasıldır.[99]
19. *Risâle (7)*: Yasir Şeref, bu risâleyi *Kitâbun fihâ Hikem ve Mevâiz* adıyla anar.[100] Bu risâle "İnâyetin beni cezp etmiş ve senin huzûrunun ve müşâhedenin kapısından uzaklaştırmamıştır." diye başlar. Nur konusunu işleyen tasavvufî içerikli bir risâledir. [101]
20. *Risâle fi Arafe:* İbn Seb'în'in hac ibadetiyle ilgili olarak kaleme aldığı, Arafat ve orada yapılan vakfenin tasavvufî yorumlarını içeren bir risâledir.[102]

Bunların yanı sıra İbn Seb'în'e ait, tahkîk edilmemiş başka risâleler de vardır. Bunlar:

1. *Kitâbu Bey'ati Ehli Mekke*: Tunus'un o dönemde hâkimiyetini elinde bulunduran Benî Hafs ailesinden Ebû Abdullah Mustansırbillah bin Ebi Hafs hicrî 647'de babası Ebû Zekeriyâ Yahyâ'nın yerine hükümdar olunca Mekke halkı ona biat ettiğini bildiren bir biatnâme göndermiştir. Bu biatnâmeyi İbn Seb'în yazmıştır. Bu eserde, Hz. Muhammed'in mehdî hakkındaki hadisleri ve Mustansır'ın mehdî olduğunu bildiren cümlelere yer verilmiştir. Bu risâle İbn Seb'în'in kendine ait görüşlerini barındırmamakta ve dolayısıyla onun felsefesini yansıtmamaktadır.[103]
2. *Kitâbu'l-Kıst*: Bu risâle "Her şeyi toplayana (Cami') sığınırım" diye başlar.[104]

---

98. İbn Seb'în, *Vasiyyetu İbn Seb'în li Eshâbihî*, s. 312-315.
99. İbn Seb'în, *Risâletu'r-Rıdvaniyye*, s. 316-356.
100. Şeref, *a.g.e.* s. 38.
101. İbn Seb'în, *Risâle (7)*, s. 357-361.
102. İbn Seb'în, *Risâle fi Arafe*, s. 362-374.
103. Şeref, *a.g.e.* s. 38.; Baykara, "İbn Seb'in", s. 72.; Taftazani – Leaman, "Ibn Sab'in", s. 346.
104. Şeref, *a.g.e.* s. 39.

Bunların dışında İbn Seb'în'e ait olduğu bilinen fakat neşredilmemiş başka risâleler de vardır. Bunlar:

1. *Kitâbu'd-Derc evi'l-Hurûfi'l-Vadiye fî Suveri'l-Felekiyye*: Bu risâle, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye'de, 202 numaralı mecmuada sayfa 15-34'tedir.
2. *Da'vetu Harfi'l-Kâf:* Bu risâle Berlin kütüphanesi 3654 numaradadır.
3. *Durretu'l-Mudiyye ve'l-Hafiyetu'ş-Şemsiyye*: Bu risâle, Rabat kütüphanesi 471 numaradadır.
4. *Lisânu'l-Feleki'n-Nâtık an Vechi'l-Hakâik*: Bu risâle Asaf Kütüphanesi, 109, 802, 1 numaralardadır.
5. *Hizbu İbn Seb'în:* Kahire'deki Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye'de tasavvuf bölümünde 1634 numaradaki mecmuada sayfa 91-93 arasındadır.[105]

İbn Seb'în'e ait olduğunu bildiğimiz fakat ulaşamadığımız risâleleri de vardır. Bunlar:

1. *Risâletu fi Esrari'l-Kevâkibi ve'd-Derci ve'l-Burûci ve Havassihâ*: Bu risâle, İskenderiye'deki Dâru'l-Belediye Kütüphanesi'nde bulunuyorken daha sonra kaybolmuştur.[106]
2. *Kitâbu'l-Buht*: İbn Seb'în'in bu risâlesinin adını *Kitâbun fihi Hikem ve Mevâiz* adlı risâlesinde söylediği belirtilmektedir.[107] Fakat biz bu ismi bu risâlede göremedik.
3. *Risâletu'l-Hikemiyye:* İbn Seb'în bu risâlenin ismini *Risâletu'l-Arafe*'de vermiştir. Ayrıca *Ahd Risâlesi*'ni şerh eden şârih de bu risâlenin ismini bu şerhte belirtmiştir.[108]
4. *Şerhu Kitâbi İdris:* Bu eseri İbnu'l-İmâd, *Şezerât* adlı eserinde zikreder.
5. *Lemhâtu'l-Hurûf*: Kâtip Çelebi *Keşfu'z-Zünûn* adlı eserinde bu risâleden söz eder.
6. *Hizbu'l-Fethi ve'n-Nûr:* Mecmuatu Resâili't-Teymuriyye'de (Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye) zikredilmekte, fakat bulunmamaktadır.
7. *Hizbu'l-Ferec ve'l-İstihlâs:* Mecmuatu Resâili't-Teymuriyye'de (Dâru'l-Kutubi'l Mısriyye) zikredilmekte, fakat bulunmamaktadır.
8. *Hizbu'l-Hıfz ve's-Savt:* Mecmuatu Resâili't-Teymuriyye'de (Dâru'l-Kutubi'l Mısriyye) zikredilmekte, fakat bulunmamaktadır.

---

105. Şeref, *aynı yer.*
106. Şeref, *aynı yer.*
107. Şeref, *aynı yer.*
108. Şeref, *aynı yer*; İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 67, 80, 370.

9. *el-Bahs fi'ş-Şe'ni'l-Azîz:* İbn Seb'în, bu risâlenin adını *Kitâbu'l-Buht*'u zikrettiği yerde ifade etmiştir.
10. *Kitâbu'l-Budv:* Bu eseri Hayrettin Ziriklî, *İ'lâm* eserinde 4/51'de zikretmiştir. Muhtemelen bu eserden kasıt *Büdd* veya *Büddü'l-Ârif*'tir.
11. *Kitâbu'l-Lehv:* Bu eseri Ziriklî, *İ'lâm* eserinde zikreder.
12. *Kenzu'l-Muğrimîn fi'l-Hurûfi ve'l-Evfâk*: Bağdâdî bu eseri *Hediyetu'l-Ârifin* eserinde (1/503) zikreder.
13. *Netîcetu'l-Hikem:* İbn Seb'în'in *Ahd* risâlesini şerh eden kişi bu risâlenin ismini zikreder.[109]
14. *Risâleti'l-İsbaiyye:Ahd* risâlesinin şârihi bu eserden söz etmiştir.[110]
15. *Kitâbu'l-Kebir:Ahd* risâlesinin şârihi bu eserden söz etmiştir.[111]
16. *Mücellidetun Sağîretun fi'l-Cevher:* İbn Şâkir, bu eserin İbn Seb'în'e ait olduğunu nakleder.
17. *Kitâbu'l-Kidd*: İbnu'l-Hatîb *İhâta*'da, Makarrî *Nefhu't-Tıb*'ta bu eserden söz eder.
18. *Kitâbu's-Sefer*: Makarrî aynı eserinde bundan söz eder.[112]

Bu eserlerin yanında bir de İbn Seb'în'e mâledilen bazı eserler de vardır. Bunlar:

1. *Esrâru'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye*: Bu eser İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* adlı eseridir.
2. *Kitâbu'l-Edvâr*: Bu eser Safiyuddîn Abdulmu'min'e ait olan bir eserdir.
3. *Kelâm fi'l-İrfân, Risâletu'l-Vasâyâ ve'l-Akâid* ve *Risâletu'l-Tertîbi's-Sülûk*: Bunların tamâmının tek bir eserin farklı isimleri olduğu zannedilip, İbn Seb'în'e ait olduğu söylenir; fakat böyle bir şey yoktur.
4. *Cevâhiru's-Sirri'l-Münîr fi Usûli'l-Basti ve't-Teksîr*: Bu eser ilm-i hurûf hakkındadır. Şam'da Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye'de 7127 numaralı nushadadır. Bu eserin İbn Seb'în'e ait olmadığı kesin gibidir.[113]

İbn Seb'în'in bu eserler dışında yazmayı istediği, fakat büyük bir olasılıkla yazamadığı veya yazdıysa da elimize ulaşmayan bir eserin daha adı geçmekte-

---

109. İsmi Bilinmeyen Müellif, *a.g.e.* s. 54, 55.
110. İsmi Bilinmeyen Müellif, *a.g.e.* s. 66.
111. İsmi Bilinmeyen Müellif, *a.g.e.* s. 71.
112. Bu eserlerin listesi ve açıklamaları için bkz. Şeref, *a.g.e.* s. 40-42; Bedevî, "Giriş", s. 18-23.
113. İbn Seb'în'in bu eserlerinin listesi ve yapılan yorumlar için Bkz. Şeref, *a.g.e.* s. 42-44.

dir. İbn Seb'în bunu birçok yerde "*İlahiyât*" adıyla belirtmekte, bu eseri yazacağını ve bu eserin ilâhiyatla ilgili konuları ele alacağını söylemektedir.[114] Fakat böyle bir esere ve bunun yazıldığına dair bir bilgiye ulaşamadık.

İLMİ ŞAHSİYETİ

İbn Seb'în'in uğraştığı ilimler çok çeşitli olup bunların başında edebiyat gelmektedir. Tunus'un o dönemde hâkimiyetini elinde bulunduran Benî Hafs ailesinden Ebû Abdullah Mustansırbillah b. Ebî Hafs, hicri 647'de babası Ebû Zekeriyâ Yahyâ'nın yerine hükümdar olunca Mekke halkı ona biat ettiğini bildiren bir biatnâme göndermiştir. Bu biatnâmeyi İbn Seb'în yazmıştır. Söz konusu belgede Hz. Muhammed'in mehdî hakkındaki hadisleri ve Mustansır'ın mehdî olduğunu bildiren cümleler vardır.[115]

Öte yandan onun tasavvufî içerikli pek çok şiiri de bulunmaktadır.[116] Ayrıca eserlerinde kimi zaman kullandığı süslü ve kapalı ifadeler, onun edebî yönünün güçlü olduğunu göstermektedir.

İbn Seb'în tıp ilmiyle de uğraşmıştır. Daha önce de geçtiği gibi, o, Mekke emîri İbn Numeyy'in uzun süre devam eden bir hastalığını tedâvi etmiştir. Kaynaklarda bu hastalığın ne olduğu konusunda bir bilgi yoktur. Hastalığını iyileştirdiğinden dolayı İbn Numeyy İbn Seb'în'e çok hürmet etmiş, daha sonra da onun öğrencisi olmuştur.[117]

İbn Seb'în, kimya ve simya ile ilgili olarak eserlerinde birtakım bilgiler vermiştir. Özellikle simya ilmi konusunda çeşitli açıklamalar yapmıştır. Simya'nın beş kısma ayrıldığını söyleyerek, bunlardan önemli bulduğu üç tanesini saymıştır. Yalancı dediği simya çeşidine İhvân-ı Safâ risâlelerinin yazarı olarak gösterdiği Mesleme el-Mecritî'nin (Madrid)[118] anlattıklarını örnek vermiştir. İkinci simya çeşidine İbn Meserre'nin (882-931) elde ettiğini sandığı kuşkulu simyayı örnek vermiştir. Üçüncüsüne ise fakihe anlatılınca kerâmet, filozofa anlatılınca egemenlik kurma diye adlandırılan sahih simyayı göstermiştir.[119]

---

114. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 333, Ketture'nin dipnotu.
115. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 401; Baykara, "İbn Seb'in", s. 72; Taftazani – Leaman, "Ibn Sab'in", s. 346.
116. Makarrî, *a.g.e.* c. II, s. 402; Baykara, *a.g.m.* s. 72-73.
117. Kütübi, *Fevâtu'l-Vefeyât*, c. I, s. 517.
118. İbn Seb'în, burada İhvân-ı Safâ risâlelerinin yazarını Mecritî olarak belirtmiştir. Ancak Mecritî, bu risâlelerin yazarı değil, onları Endülüs'e getiren kişidir. Bkz. Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 214.
119. İbn Seb'în, *Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif*, 253-254.

İbn Seb'în'in dönemindeki kimya ilmi; zamanımızdaki anlamında olmayıp, eşyanın mâhiyetini değiştirme, değersiz bir madenden, çok değerli bir taş meydana getirme sanatı anlamındadır. Nitekim öğrencisi Yahyâ b. Ahmed onun hiç yoktan altın yaptığını söylese de bunun doğruluğu gerçekten tartışmaya açıktır.[120]

Simya ise sihir türünden, var olmayan bir şeyi varmış gibi gösteren bir ilimdir. Diğer bir adıyla göz boyayıcılık ve hokkabazlıktır. İbn Seb'în her ne kadar bu tür şeylerle uğraşmamışsa da hakkında söylenen bu rivâyetler ona kimyacı ve simyacı dedirtmiştir.[121]

Bazı kaynaklar İbn Seb'în'in harf ilmiyle çok uğraştığından, imzasını bile ebced hesabıyla[122] attığından söz etmişlerdir. Hatta harf ilmini konu alan eserler bile yazdığını belirtirler. İdris peygambere dayandırılan *Sefer-i İdris* adlı bir eseri şerh etmiş, bu eserin yanı sıra harflerle ilgili *Kitâb-ı Hurûf el-Vudûiyye* adında başka bir eser daha yazmıştır.[123] Ayrıca *Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif* adlı risâlesinde de hurûfîlikle ilgili bilgiler vardır.[124]

İbn Seb'în'in hurûfîlik yönüyle ilgili olarak, onun imzasına dikkat çekmek yerinde olacaktır. O, imzasını "Abdulhak b. İbrâhim b. Nasr b. Muhammed İbn O"[125] şeklinde atmıştır. Daire şekli, bazı harf hesaplarına göre yetmiş rakamına karşılık gelir. Bu yüzden İbn Seb'în'e karşı gelen bazı kişiler, ona "İbn Dâre" de demişlerdir. Bu kişiler, aynı zamanda İbn Dâre hakkında söylenegelen "İbn Dâre'nin bütün söylediklerini kılıç mahvetti." sözünü İbn Seb'în'i küçük düşürmek için kullanmışlardır. Rivâyete göre, Benî Gaftan'dan Sâlim b. Dâre adında bir kişi, Fezâre kabîlesinden Zemil adındaki birisine, içinde alay ifadeleri bulunan sözler söyleyince, Zemil, İbn Dâre'yi öldürmüş ve bunun üzerine "İbn Dâre'nin bütün dediklerini kılıç mahvetti." sözü mesel olarak yaygınlaşmıştır.[126]

Ebced hesabına göre 70 sayısına karşılık gelen harf "Ayn" harfidir. İbn Seb'în, "Abdulhak bin" dedikten sonra "Ayn", yani "Göz"e işaret etmek için daire şeklini kullanmıştır. Onun ölümünden yaklaşık olarak on yıl sonra Seb'îniyye Tarîkatı'ndan Muhammed b. Muhammed Attâr tarafından neşr edilen

---

120. Safedî, *el-Vâfî*, c. XVIII, s. 61; Yafiî, *Mir'âtu'l-Cinân*, c. IV, s. 171; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XIII, s. 261; Baykara, "İbn Seb'în", s. 73.
121. Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, c. I., s. 517; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, c. VI., s. 574; Baykara, "İbn Seb'în", s. 74.
122. Ebced hesabı ve diğer hurûf ilimleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Haldun, "Harflerin Esrârı İlmi Hakkında", *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Yayınları, Ankara, 2004, c. II, s. 720-746.
123. İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, c. VI, s. 574.
124. İbn Seb'în, *Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif*, s. 252.
125. İbn Seb'în, *Risâle (4)*, s. 283.
126. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 395-396; Yaltkaya, "Giriş", s. 9-10, birinci dipnot.

Büddü'l-Ârif kitabının sonunda kitabın yazılış tarihinden sonra bir çift göz resmi yer almaktadır. Bu eser günümüzde Millet Kütüphanesi içerisinde bulunan Carullah Efendi Kütüphanesi'nde yer almaktadır.[127] Aslında ebced hesabına benzer bir hesap Yunanca'da da vardır. Bu hesaba göre 70 rakamının işareti "o"dır. Arapça'daki "Ayn" harfi de biri küçük diğeri büyük iki yarım daireden oluşmuştur.[128]

İbn Seb'în'in hurûfîliği sadece bunlarla sınırlı değildir. Onun, *Büddü'l-Ârif*'teki tek tek ve birleşik vaziyetteki harflerin Tanrı'yı tam olarak bilmeyi sağlayacağını söylemesi, bu hurûfîliği hangi derecede kabul ettiğini göstermektedir.[129]

METODU VE FELSEFÎ TASAVVUFU

İbn Seb'în düşüncesi genel anlamda felsefe ve tasavvuf ekseninde odaklanmıştır. Bu yüzden onun düşünce sistemine felsefî-tasavvuf demek yerinde olur. İbn Seb'în'in bu yönü düşüncelerini ortaya koyarken ve temellendirirken takip ettiği metotla da ilgili bir durumdur. İbn Seb'în öncelikle fikirlerini sergilerken herhangi bir kaynak sınırlamasına gitmemiştir. Düşüncelerini besleyen kaynakların din, dil, millet ve medeniyet farklılığına sahip olması önemli değildir. O, bu konuda içeriği esas almakta ve eklektik bir yol takip etmektedir. Bu durum İbn Seb'în'in felsefî yönünde de kendisini göstermektedir. Eserlerinde Öklid, Anaksagoras, Sokrates, Platon, Themistius, Diogenes vb. gibi filozoflardan söz eder.[130] Bununyanı sıra eserlerinde Aristoteles'in hâkimiyeti göze çarpar; nefs konusunda onu yanlış anlayanların olduğunu söyler. Bunun sebebini de bu kişilerin Aristoteles'in eserlerini iyi okumamalarına bağlar.[131] İbn Seb'în eserlerinde Aristoteles'in birçok mantık ve felsefe eserinin özetini ve içeriğini sunmakta, bunların konularıyla ilgili eleştiri ve düzeltmeler de yapmaktadır.[132]

İbn Seb'în, metot olarak "değilci" (Leysiyye) bir yol da takip etmiştir. Kendi görüşünün ne olduğunu söylemekten öte, ne olmadığını söylemeyi tercih etmiştir. Onun peşinden koştuğu tek amaç, insanları bâtıldan uzaklaştırmaktır. Çağırdığı yol ise Allah ve Rasûl'ünün yolu olan şerîattır. Bunu sağlayacak

---

127. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 337-338; Baykara, "İbn Seb'în", s. 71.
128. Baykara, "İbn Seb'în", s. 71; Yaltkaya, "Giriş", s. 9-10, birinci dipnot.
129. İbn Seb'în, *Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif*, s. 252.
130. İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları*, s. 44, 48, 50, 71, 110.
131. İbn Seb'în, *a.g.e.* s. 106-107.
132. İbn Seb'în, *a.g.e.* s. 55-100; *Büddü'l-Ârif*, s. 31-91

da muhakkiklerin yoludur. Bunların kullandığı araç "sefer sanatı"dır. Bu sanat, insanı tahkîke götürür. Tahkîk Allah'a ulaşmaktır; bu da kişinin önce kendini keşfine bağlıdır.[133]

İbn Seb'în bu metodunun bir gereği olarak, hakikate ulaşan/ulaştıran yolu belirlerken önce hakikati arayanları tesbît etmiş ve onları toplamda beş grupta değerlendirmiştir. Bunlar sırasıyla Fakihler, Kelâmcılar (Eş'ârî), Filozoflar, Sûfîler, Muhakkik/Mukarreblerdir. Bunlar içerisinde hakikate ulaşan tek ekol Muhakkik/Mukarreblerdir. Muhakkik tahkîke ulaşmayı, hakikati elde etmeyi, Mukarreb ise hakka ve hakikate en yakın olmayı ifade etmektedir.[134] Bunun dışındaki ekollerden Fakihler zâhirin sembolü olmalarından; Kelâmcılar sanatlarının zayıf olmasından ve asılları olan yollarından ayrıldıklarından; Filozoflar, sanatları hoş, ilkeleri doğru olmakla beraber faydadan yoksun olduklarından dolayı hakikate ulaşamamışlardır. Sûfîler ise hakikat yolunda Mukarreblere muhtaç olduklarından ve onlar için bir ön aşama rolünü üstlendiklerinden dolayı hakikati elde edememişlerdir.[135] Sonuç itibariyle İbn Seb'în'e göre fakih, kelâmcı ve filozof hakikatin adresleri olamaz. Amelî boyutun ağırlık kazandığı sûfî ise muhakkikin kardeşi olsa da tek kurtuluş yolu muhakkikin yoludur. Bu bağlamda, İbn Seb'în, teoride, muhakkik/mukarreb dışındaki bütün ekol ve gidişleri yadsıyıp onları ciddî hakaretlere mâruz bırakırken, pratikte ise bu katı çizgilerden biraz daha uzaklaşır ve hakikati kısmen başkasına verme hoşgörüsünü gösterir.[136]

İbn Seb'în düşüncelerini ortaya koyarken ilmi ve ilim tasnîfini yerleşik felsefe kültürünün etkisiyle belirlemiş ve bu konuda İhvân-ı Safâ'nın etkisinde kalmıştır.[137] Mantığa bakışı her ne kadar Gazâlî ile benzerlik gösterse de onunla aynı değildir. Ona göre mantık hakikate ulaştıran bir araç olarak görülmez. Mantıktaki kategoriler, Allah ile âlem arasındaki ontolojik sürekliliği bozar. Öte yandan, mantık ilminin kısmen de olsa yararları vardır. Bu yüzden o, kimi zaman eserlerinde mantık bilgilerinden de faydalanmıştır.[138]

---

133. İbn Seb'în'in üslubu, metodu, gayesi ve düşüncesinin kaynakları için bkz. Birgül Bozkurt, *İbn Seb'în'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2008, s. 37-48.
134. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 341-343; İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 55-56.
135. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 122-123, 334-336, 341-343.
136. Bozkurt, *İbn Seb'în'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, s. 49-78.
137. İbn Seb'în'in ilim ve ilim tasnifi için bkz. Bozkurt, *a.g.t.*, s. 80-83; ayrıca krş. İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvân-ı Safâ ve Hillani'l-Vefâ*, Matbaatu'l-Arabiyye, Mısır, 1928, c. I, s. 199-209.
138. İbn Seb'în'in mantık konusundaki görüşleri içi bkz. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 31-85; *Sicilya Cevapları*, s. 55-60, 87; ayrıca, Ketture'nin düşünceleri için bkz. "Giriş", s. 11.

İbn Seb'în'in bütün felsefesinin odak noktasını vahdet fikri oluşturur. Onun vahdet fikri, "*La İlahe İllallah*"ın da ötesinde olup, "*Leyse İlle'l-leys*" (Sadece "Varlık" vardır) ve "*Allâhu Fakad*" (Sadece Allah) ifadeleriyle son noktasını bulur. Hatta en doruk noktası, "*Huve*"de (O) biter.[139] Buna bağlı olarak İbn Seb'în'in anlayışı "mutlak vahdet" olarak nitelendirilir. Onun savunduğu bu vahdet fikri Allah'tan başka hiçbir varlığın hakikatini ortaya koymaz. Bu yüzden çokluk ve bölünmeler İbn Seb'în'in sisteminde her zaman kötü karşılanmıştır. Diğer varlıkların gerçekliği ise ancak mecâzî mânâdadır. İbn Seb'în söz konusu vahdet anlayışını "halis saf vahdet" (vahdetun nakiyyetu'l-hâlise) olarak tanımlar. Bu, Allah'tan herhangi bir vahdetin basitliğini kaldırır ve ona ayrıcalıklı bir vahdet verir.[140] İbn Seb'în'in vahdet anlayışındaki bu saflık ve basitlik onu İbn Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd doktrininden ayıran en önemli özelliklerden biridir.[141]

İbn Seb'în'in ontolojisi ise teolojisi ile birlikte değerlendirilmelidir. Çünkü bu hususta o, filozoflardan farklı bir varlık anlayışına sahiptir. İbn Seb'în varlıkla ilgili konuları ilm-i ilâhî (metafizik) adı altında ele alır. Bu ilmin konusu, Vâhid, Mutlak Hakikat, Hakk veya kısaca vahdettir. Vahdette tek hakikat olan Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları, ana konular olarak ele alınmıştır. Kısaca İlm-i İlâhî'nin gâyesi ma'rifetullah, yani Allah'ı bilmektir.[142] Ona göre tek varlık Allah'tır. Bu tekliği izah ederken filozofların varlık çeşitlendirmelerinden yararlanmıştır. Vâcib ve mümkün olarak belirlenen bu çeşitler İbn Seb'în tarafından sadece farklı isimlerle anılmış, varlığın tekliğini izahta malzemeden öteye geçmemiştir. Mümkünün filozoflarda bir gerçekliği varken İbn Seb'în'de bu gerçeklik sadece ve sadece Allah'a verilmiştir.[143] Mümkünün gerçekte bir hakikati yoktur; çünkü onlar vehimdir.[144] Allah'ın sıfatları konusunda ise genel olarak filozoflarla benzerlikler gösterir.[145]

İbn Seb'în'e göre âlem, "ilk âlem" (âlemu'l-evvel) ve "gerçek âlem" (ya da mukarrebin âlemi) olmak üzere ikiye ayrılır. Filozofların söz ettiği her şey ilk âleme dair bilgilerdir. Mukarrebin âlemi ise ilk âlemin dışında olup ona kesinlikle benzemez. İlk âlem, hâdis olup mukarrebin yüce âlemlere yükselmesinde sadece bir basamak görevi görür. Bu noktada âlemin kıdemi meselesi de bir

---

139. İbn Seb'în, *Risâletu'l-Fakiriyye*, s. 11-12; *Kitâbu'l-İhâtâ*, s. 149.
140. İbn Seb'în, *Risâle Hitâbullahi bi Lisani Nûrihi*, s. 239.
141. N. Scott Jhonson, "Ocean and Pearls: İbn Seb'în, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity", *Sûfî: a Journal of Sufism* içinde, London, 1995, sy. 25, s. 27.
142. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 38, *Vasiyyetu İbn Seb'în li Eshâbihî*, s. 314; Bozkurt, *a.g.t.*, s. 108.
143. İbn Seb'în, *Risâle (1)*, s. 193-194.
144. İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 66.
145. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 172, 183.

sorun olarak İbn Seb'în'in karşısına çıkar. Onun bu hususta zorlandığı açıkça görülür. Zira âlemin kıdemi meselesi vahdet fikriyle karşılaştırıldığında onu tam bir ikilem içerisine sokmaktadır. Bu sebeple o, göreceli bir bakışla, âlemin vahdet bağlamında ezelî, zamansal ve mekânsal çerçevede ise hâdis olduğunu ileri sürmüştür.[146]

İbn Seb'în'in epistemolojisinde de vahdet anlayışı esas olmuştur. Ona göre mümkün varlık, Vâcib'i bilemez. O zaman bilgiyi verecek olan Vâcib'dir. Bu noktada bilgi ma'rifetullahtan başka bir şey değildir. Çünkü vahdet anlayışında tek hakikat Vâcib olandır. O zaman O'nun bilgisi, her şeyin bilgisidir. İbn Seb'în, hakikat bilgisine ulaştıran yolun "tahkîk ilmi" olduğunu belirtir. Fakat bu yol sûfîlerin yoluna benzer. Akıl, nefs ve duyular, bu yolun asıl araçları değildir. Bu yolun en gerçek aracı keşf ve ilhamdır. Kaynağı ise şerîat (Din) dir. Belki onun sûfîlerden farklı bir yönü söylenecek olursa bu, vahdet-i mutlaka çerçevesinde aracılar olmaksızın ma'rifetullaha ulaşmaktır. Çünkü onun vahdetinde arayan, aranandadır. Hatta ikisi tektir.[147]

İnsanın fiilleri konusunda da ciddî sorunlarla karşılaşan İbn Seb'în, eleştirdiği Eş'arîleri kendisine çıkış noktası yapmıştır. Çünkü vahdet anlayışı bu konuda da onu bir ikilemde bırakmıştır.[148]

Nübüvvet anlayışı, İbn Seb'în'in ahlâk felsefesinin önemli noktalarından biridir. Mutluluğa ulaşmada dikkate değer bir konu olan peygamberlik makamı, İbn Seb'în'de, âdetâ maddî âlemden mânevî âleme geçişin son noktasıdır. Ona göre Allah'a ulaşma ancak Nebî'ye tâbi olmakla, Nebî'ye ulaşmak da ancak "Vâris" sayesinde mümkündür. Bir insan mutlu olmak istiyorsa öncelikle bu yola katılacak, yani mürid (vârisu'l-vâris) olacak, mürid olunca önce vârise tabi olacak, vâris onu, nebîye, nebî de Allah'a ulaştıracaktır.[149]

Ahlâk konusunda filozoflardan yararlansa da daha çok tasavvufî bir sonuca ulaşır. Mutlak iyinin Allah olduğu ve gerçek anlamda iyiliğin sadece ondan geleceği, maddî hazların insanı uhrevî olgunluktan koparacağı ve yalnızca mânevî hazlara yönelmek gerektiği fikri İbn Seb'în'deki sıkı tasavvufî örgüyü ortaya koymaktadır. Mutluluk görüşü onun ahlâk anlayışının temelindedir. Bu doğrultuda o, filozofların faal akılla ittisâlde bulduğu mutluluğu yeterli görmez. Varlıklar arasındaki derecelenme ve mutluluk için bu ara derecelerin katedilmesi zorunluluğu vahdeti bölen bir durumdur. İbn Seb'în için gerçek mutluluk Nebî'nin verdiği bilgide saklıdır. O da ilim ve amelin beraber olduğu takvâ düzeyinde kendini gösterir. Bu düzeyde olan bir kişi, vâris ve nebî sayesin-

146. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 240, 291; *Sicilya Cevapları*, s. 46-47.
147. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 289-291, 42; Bozkurt, *a.g.t.*, s. 105-106.
148. İbn Seb'în, *Risâletu'r-Rıdvaniyye*, s. 323.
149. İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 121-122.

de Allah'a ulaşma basamaklarını -ki bu basamaklar filozoflarınki gibi değildir- aşar ve gerçek mutluluğu elde eder. Bu basamakları aşarken insan Allah'ın her şeyi "ihâta" ettiğini görecektir. "İhâta", İbn Seb'în'in, kendisiyle vahdeti izah ettiği önemli bir kavramdır. "İhâta"yı bilen Allah'ı bilmiş olur.[150]

Amelî ahlâk konusunda İbn Seb'în'in benimsediği anlayış mutasavvıfların virdlerinden farklı değildir. Allah'a ulaşmada ilim ve amelin birlikteliği, nefis terbiyesi ve "sefer ilmi"nin öğrettikleri önemli bir durumdur.[151]

İbn Seb'în'in nefs konusunda ulaştığı nihâî sonuçlara gelince bunlar orijinallikten uzaktır. Filozofların nefs anlayışına dayalı olarak görüşlerini açıklamaya çalışır. Nefsi epistemolojik açıdan ele almaz. Onun için nefsin sadece nâtık yönü ve bunun hikemi ve nebevî boyutları önemlidir.[152]

SEB'İNİYYE TARÎKATI

Seb'îniyye tarîkatını kurmadan önce İbn Seb'în, İşbiliye'li (Sevilla) Şûzî tarafından kurulmuş olan Şûziyye tarîkatına mensuptu. Felsefî bir eğilime sahip olan Endülüs'teki sûfîler arasında özellikle etkili olan bu tarîkat, İbn Meserre tarafından kurulan mektebin devamı niteliğindeydi. İbn Seb'în, daha sonra kendi ismiyle anılan Sebi'niyye tarîkatını kurmuştur. Bu tarîkat İbn Teymiyye'nin (ö. 1328) zamanına kadar yaşamaya devam etmiştir. İbn Teymiyye Seb'înîlere yönelik ciddî eleştirileri içeren *İskenderiyeli Meseleler Kitabı* adlı bir eser de kaleme almıştır.[153]

Kaynaklarda, Seb'îniyye tarîkatının mensuplarının çok sayıda oldukları, İbn Seb'în'e sıkı sıkıya bağlı olup, eğitimlerini gördükten sonra birçok diyarlara gidip onun görüşlerini yaydıkları belirtilmektedir.[154] Bazı araştırmacılar Seb'îniyye tarîkatının Cüneyd-i Bağdadî (ö. 298/910) tarafından kurulan Cüneydiyye tarîkatının bir kolu olduğunu da söylemektedir.[155]

Seb'îniyye tarîkatının ana görüşü, vahdet-i mutlaka fikridir. Bu tarîkat "muhakkik" adı verilen mezhep dışındaki diğer bütün mezhepleri hakikate ulaşa-

---

150. İbn Seb'în, *Risâletu'l-Fakiriyye*, s. 21; *Büddü'l-Ârif*, s. 346-347, 330-331; *Sicilya Cevapları*, s. 74-76.
151. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 360- 362.
152. İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları*, s. 113-116.
153. Taftazani – Leaman, "Ibn Sab'in", s. 347; Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 403; Faure, "Ibn Sab'in" v. III, s. 921.
154. Ebu'l-Vefâ Taftazânî, *İbn Seb'în ve Felsefetuhu's-Sûfîyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnani, Beyrut, 1973, s. 166-167.
155. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997, s. 622.

mamakla itham eder. Bunun yanı sıra söz konusu tarîkatın mensuplarının namaz gibi dinî sorumlulukları önemsemedikleri ve bu sebeple bu tür ibadetleri yapmadıkları Kütübî tarafından rivâyet edilmektedir.[156] Ancak tarîkat mensuplarının bu tavırları kanâatimizce İbn Seb'în'in kendi yaklaşımını yansıtmamaktadır. Zira İbn Seb'în belki bu ithamlardan dolayı olsa gerek dinî tekliflerin önemine sık sık vurgu yapmakta ve şerîata sarılmayı teşvîk etmektedir. İbn Seb'în ve tasavvuf felsefesi üzerine yapılmış en önemli çalışmalardan birine sahip olan Ebu'l-Vefâ Taftazânî de bu çelişkili durumu görmüş olacak ki çalışmasında İbn Seb'în'e ve tarîkatına yapılan bu ithamları doğru bulmaz.[157]

Seb'îniyye tarîkatı sûfî nitelikli bir görünüm arz etmekle birlikte herhangi bir sûfî tarîkattan farklı özelliklere sahiptir. Çünkü bu tarîkat, diğerlerinde olduğu gibi nihâî isnâd noktasını Hz. Muhammed'de bitirmemiş, içerisinde hem İslâmî hem de gayr-i İslâmî birçok kaynağı bulundurmuştur. İbn Seb'în'in en önemli öğrencilerinden biri olan Şüşterî'nin ifadesine göre, bu tarîkat başta Hermes olmak üzere, Sokrat, Eflatun, Aristoteles, Büyük İskender, Hallâc, Şiblî, Nifferî, Habeşî, Mavsılî, Şûzî, Sühreverdî el-Maktûl, İbn Fâriz, İbn Kâsî, İbn Meserre, İbn Sînâ, Gazâlî, Tûsî, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Ebû Meyden (Şuayb), İbn Arabî, Harrânî, Adiyy (Adiyy b. Musâfir) ve İbn Seb'în el-Gâfikî'ye dayanmaktadır.[158]

Bu ifadelere bakıldığında Seb'îniyye tarîkatının eklektik bir tarîkat olduğu görülmektedir. Bu durum İbn Seb'în'in eserlerine yansımış ve ondaki İhvân-ı Safâ etkisini de ortaya koymuştur. İbn Seb'în'in eklektik yönü, onun, faydalanmış olduğu fikirleri uzlaştırıp sonunda bu uzlaşmaya dayalı bir yol çizdiği anlamına gelmemelidir. Bu tavır onun bir metodudur. Çünkü İbn Seb'în, genellikle kendi fikirlerinin önemini, farklı fikirleri sunduktan sonra göstermeye çalışır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, kendi yolunun alternatif bir yol olduğunu ispatlama gayretindedir.[159]

Seb'îniyye tarîkatının, Sühreverdî (1155-1191) gibi Hermes'in mânevî soyundan geldiklerini iddiâ ederek İşrâkî düşünürlerin eğilimlerine yakınlık gösterdiği söylense de[160] buradaki İşrâkîlikten Sühreverdî'nin İşrâkîliğini anlamak bizce kesin bir kanâat olarak ileri sürülemez. Zira *Hikmetu'l-İşrâk* ifadesi her ne kadar İbn Seb'în tarafından kullanılsa da onun bundan neyi kasd ettiği açık değildir.

---

156. Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât,* c. I, s. 517.
157. Taftazânî, *İbn Seb'în ve Felsefetuhu's-Sûfîyye,* s. 168.
158. Jhonson, "Ocean and Pearls...", s. 25; Taftazânî, *İbn Seb'în ve Felsefetuhu's-Sûfîyye,* s. 169.
159. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif,* s. 283-285, 288-289.
160. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi,* c. II, s. 43.

Öte taraftan onun Hermes'e yakınlığını ve onun yoluna hayranlığını dile getirdiği ifadeleriyle karşılaşmaktayız.[161] İbn Seb'în'de Hermes ve Hermesçiliğin etkisi önemli bir noktadır. Onun bu konudaki şu sözleri dikkat çekicidir: "Hatta tahsilini amaçlamış olduğum hak, yol gösterici bir rüyadır. Yaymayı istediğim hikmet eski zamanların Hermesçiliğidir. İfade etmek istediğim mutluluk nebevî idaredir. Bu sır geçmiş asırlarda gizlidir."[162]

İbn Seb'în'de Hermetizm önemli ve dikkate değer bir konudur. Bütün anlatmak istediklerini, tahkîk yolunu ve gâyesini hep bu noktaya yöneltmiştir. O, mutluluk anlayışının temeline koyduğu "Allah'a ulaşma" fikrinin Hermesî hikmette ve kutsal kitaplarda yer aldığını belirterek, Hermesçiliğin kendindeki değer ve önemini vurgulamıştır.[163]

İbn Seb'în'in tarîkatına mensup önemli ve isimlerini bildiğimiz öğrencilerine baktığımızda bunlar içerisinde en dikkat çekeninin, Endülüslü sûfî ve şair Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî olduğunu görürüz.[164] Şüşterî'nin Kuzey Afrika'da Şüştür denen bir kasabada dünyaya geldiği söylenmektedir. Dinî konularda bilgili, Kur'an'a hâkim birisi olduğu ve Ebû Medyen'in tarîkatına intisâb ettiği rivâyet edilmektedir. Yaşça İbn Seb'în'den büyük olmasına rağmen ona tâbi olduğu da belirtilmiştir. Ebû Medyen'in tarîkatına mensupken İbn Seb'în ile karşılaştığı ve aralarında geçen bir diyalog sonucunda Seb'îniyye tarîkatına geçtiği söylenmektedir. Bu karşılaşmada İbn Seb'în Şüşterî'yle konuşmuş ve onun Ebû Medyen'in yolunda olduğunu hissetmiş ve ona şöyle demiştir: "Eğer cenneti istiyorsan Ebû Medyen'i takip et. Yok, eğer cennetin sahibini istiyorsan bana gel." Daha sonra Seb'îniyye tarîkatından bazı müridler Şüşterî'yi hocası İbn Seb'în'e tercih etmişlerdir. Fakat o, bunlara aldırış etmemiş ve bu yaklaşımlarını onların İbn Seb'în'i anlamadığına yormuştur.[165]

İbn Seb'în'in vefatından sonra, Şüşterî'nin Seb'îniyye tarîkatından ayrılıp kendine özgü bir yol kurduğu söylenmektedir. Sünnî sûfîliğe daha yakın olarak kabul edilen bu yola, kaynaklarda Şuşteriyye tarîkatı denmektedir.[166] İbn Seb'în'in öğrencilerinin Şüşterî'ye olan ilgileri, daha o hayatta iken bu tarîkatın kurulacağını gösteriyordu. Şüşterî hicri 12 Sefer 668 yılında vefat etmiş ve Dimyat'ta defnedilmiştir.[167]

---

161. İbn Seb'în, *Risâletu'n-Nasîha evi'n-Nûriyye*, s. 162; *Büddü'l-Ârif*, s. 252.
162. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 252.
163. İbn Seb'în, *Risâletu'l Fakiriyye*, s. 5-6.
164. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 384; Taftazânî, *İbn Seb'în ve Felsefetuhu's-Sûfîyye*, s. 170.
165. Makarrî, *a.g.e.* c. II, s. 385-386; Taftazânî, *a.g.e.* s. 170.
166. Taftazânî, *a.g.e.* s. 173-175.
167. Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, c. II, s. 386.

Şüşterî'ye atfedilen bazı eserler vardır. Bunlar, *Urvetu'l-Vuskâ, Mekâlîdu'l-Vücûdiyye fî Esrâri's-Sûfîyye, Risâletu'l-Kudsiyye, Merâtibu'l-Îmâniye ve'l-İslâmiyye ve'l-İhsâniye* ve *Risâletu'l-İlmiyye*'dir. Bu eserlerin yanı sıra şiirlerini içeren bir *Dîvan*'ı da vardır.[168]

İbn Seb'în'in kaynaklarda isimleri geçen iki öğrencisini daha bilmekteyiz. Bunlardan biri Yahyâ b. Ahmed b. Sülayman el-Belunsî'dir. Bu öğrencisi hocası İbn Seb'în'in menkabelerini içeren *el-Verâsetu'l-Muhammediyye ve'l-Fusûlu'z-Zâtiyye* adlı bir eser yazmıştır.[169] Diğer bir öğrencisi de İbn Ebî Vâtîl'dir. Bu kişi hakkında da kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Ancak onun İbn Kâsî'nin *Hal'u'n-Na'leyn* eserine bir şerh yazdığı ve Fâtımî görüşlere inandığı konusunda çeşitli iddiâlar vardır. Ebi Vâtîl'in, hocası İbn Seb'în gibi hurûfçu yönlerinin olduğu ve nübüvvet, hilâfet ve velâyet konularında farklı fikirlerinin bulunduğu söylenmektedir.[170]

SONUÇ

İbn Seb'în, İslâm düşüncesi tarihine baktığımızda fazla tanınmayan, hakkında kaynaklarda çok sınırlı bilgilerin yer aldığı bir filozof ve sûfî olarak görülebilir. Ancak eserlerine baktığımızda farklı yönleri olan, düşünsel zenginliği fazlasıyla barındıran bir isim olduğu hemen anlaşılır. Çünkü o, *Büddü'l-Ârif*'te ve *Sicilya Cevapları*'nda felsefî yönünü ortaya koyarken tasavvuf felsefesine dair düşüncelerine de yer verir. Risâlelerinde ise tasavvufî yönü daha baskın bir şekilde görülür. Bunların yanı sıra düşünce kaynaklarının çeşitliliği, yetiştiği entelektüel ortam, fikirlerinin uyandırdığı yansımalar ve hareketli yaşamı onun hakkında daha fazla çalışma yapmayı gerekli kılar.

KAYNAKÇA

Akün, Ömer Faruk, "Abdülbaki Gölpınarlı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 14, ss. 146-149

Baykara, Abdülbaki, "İbn Seb'în", *Dârul-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1928, sy. X.

Baykara, Abdülbaki, "İbn Seb'în", Yayına Haz: Mehmet Kanar, *Şarkiyat Mecmuası*, sy. VIII, ss. 131-153.

168. Makarrî, *a.g.e.* c. II, s. 185.
169. Makarrî, *a.g.e.* c. II, s. 396-397.
170. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 676-677; Taftazânî, *İbn Seb'în ve Felsefetuhu's-Sûfîyye*, s. 173.

Bozkurt, Birgül, *İbn Seb'în'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2008.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze)*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Faure, Adalophe, "Ibn Sab'in", *The Encyclopaedia of Islam*, Luzac and Co. London, 1986, v. III.

İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Yayınları, Ankara, 2004.

İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1991.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Matbaatu's-Saâde, Mısır, 1932.

İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, Tahkîk, Corc Ketture, Dâru'l-Endelus – Dâru'l-Kindî, Beyrut, 1978.

———, *Sicilya Cevapları*, Çev. M. Şerafettin Yaltkaya, *Felsefe Yıllığı* içinde, Bozkurt Matb., İstanbul, 1935, c. II.

———, *Resâilu İbn Seb'în*, Tahkîk: Abdurrahman Bedevî, Dâru'l Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.

———, *Risâletu'l-Fakiriyye, Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Kitâbun fihi Hikem ve Mevâiz, Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâletu'l-Kavsiyye, Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Ahd İbn Seb'în li Telâmizihi, Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Kitâbu'l-İhâtâ, Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâletu'n-Nasîha evi'n-Nûriyye, Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâle (1), Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâle (2), Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâle (3), Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâle (4), Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâle (5), Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâle (6), Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâle (7), Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâle fi Envâri'n-Nebî, Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâle Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihî, Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Mülâhazât alâ Büddü'l-Arif, Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâletu'l-Elvâhi'l-Mübareke, Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Vasiyyetu İbn Seb'în li Eshâbihi, Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâletu'r-Rıdvâniyye, Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

———, *Risâle fi Arafe, Resâilu İbn Seb'în* İçinde.

İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd, Resâilu İbn Seb'în* içinde.

İhvân-I Safâ, *Resâilu İhvân-ı Safâ ve Hillani'l-Vefâ*, Matbaatu'l-Arabîyye, Mısır, 1928.

Jhonson, N. Scott, "Ocean and Pearls: İbn Seb'în, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity", *Sûfî: a Journal of Sufism* içinde, London, 1995, sy. 25.

Karlığa, Bekir, "Miftâhu Büddü'l-Ârif", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, İstanbul, 1995, c. XIX.

Kutluer, İlhan, "İbn Seb'în", *DİA*, c. XX.

Kütübî, *Fevâtu'l-Vefayât*, Matbaatu's-Saâde, Mısır, Tarihsiz.

Makarrî, *Nefhu't-Tıbb*, Matbaatu's-Saâde, 1949.

Özcan, Nuri, "Abdulbâki Baykara"*DİA*, c. 5, ss. 246-247

Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, Studgard, 1991.

Sezgin, Fuat (Editör), *İslâmic Philosophy*, İnstitute For The History of Arabîc-İslâmic Science at The Johann Wolfrong Goethe University, Frankfurt, 1999, *Ibn Sab'in*, vol. 80.

Şeref, Muhammed Yasir, *Felsefetu'l-Vahdeti'l-Mutlaka inde İbn Seb'în*, Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, Irak, 1981.

al-Taftazanî, Abu'l Wafa – Leaman, Oliver, "Ibn Sab'in", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London and New York, 1993, ss. 346-349.

Taftazanî, Ebu'l Vefa, *İbn Seb'în ve Felsefetuhu's-Sûfîyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnani, Beyrut, 1973.

Ülken, H. Ziya, "İslâm Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1962.

Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

Yafiî, *Mir'âtu'l-Cinan*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, Kahire, 1993.

Zehebî, *el-İber*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1985.

EŞ-ŞÂTIBÎ VE EL-MUVÂFAKÂT

Mehmet Erdoğan*

EBÛ İSHÂK İBRAHİM B. MÛSÂ EŞ-ŞÂTIBÎ

İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed Ebû İshak el-Lahmî el-Gırnâtî eş-Şâtıbî. Daha çok künyesi ve nisbesi ile *Ebû İshâk eş-Şâtıbî* diye meşhurdur.

Şâtıbî'nin Yaşadığı Çağa Ait Özet Bilgi

Muvahhidîlerin dağılmasından sonra İspanya'da doğan otorite boşluğunda ortaya çıkan ve bulundukları yerlerde bağımsızlıklarını ilan edenler arasında İbnu'l-Ahmer olarak anılan Muhammed b. Yusuf b. Nasr da vardı. O ele geçirdiği Gırnata'da Benî Ahmer/Nasrîler emirliğini kurmuştu. Nasrîler İspanya'da egemen olan Kastilya Krallığına karşı izledikleri siyasetlerle ve haraç ödeyerek iki yüz yıl kadar daha varlıklarını sürdürebilmişlerdi (1232-1492).

Gırnata, emirliğin hem siyasî hem de kültürel başkenti idi. Bu yüzden ulema için bir cazibe merkeziydi.

Endülüs'te Mâlikîlik yegâne hâkim mezhepti.

On dördüncü asır bir önceki asra nispetle İslâm dünyası için istikrarlı geçmiş ve temayüz etmiş birçok büyük âlim bu asırda yetişmişti. Kuzey Afrika'da İbn Haldun (ö. 784/1382), Suriye'de İbn Teymiye (ö. 728/1328), İran'da el-Î-

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

cî (ö. 756/1355) ve tabii ki Şâtıbî (790/1388) bu asrın yetiştirmiş olduğu dehalardandı.[1]

Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî

Şâtıbî'nin Doğumu, Hayatı Ve Ölümü

720/1320 yılında muhtemelen Gırnata'da doğmuştur. Hep orada büyüdüğü ve yetiştiği, başka hiçbir yere gitmediği bilindiği için, doğumunun da orada olması akla yakın olmaktadır. Yaşadığı şehir ilim merkezi olduğu için, ilim talebi için gurbet hayatına ihtiyaç duymamış olabileceği ifade edilir.

Şatıbî şeklindeki nisbesi ise ailesinin Arap kökenli Şâtıbeli kabilesi olmasısebebiyledir.

Vefatı 790/1388 senesinin Şaban ayında bir Salı günü olmuştur.

Şâtıbî'nin Tahsil Hayatı, Hocaları ve Talebeleri

Şâtıbî, Endülüs'ün en önemli ilim ve kültür merkezi halini alan Gırnata'da yaşayan ya da Gırnata'ya geçici olarak gelmiş bulunan ulemadan ilim tahsilinde bulunmuş ve onlardan hem ilim hem de edeb öğrenmiştir.

Tahsiline İbnü'z-Zeyyât el-Kelâlî'den Kur'an öğrenerek başlayan Şâtıbî'nin en önemli hocası meşhur dil âlimi Ebû Abdillah Muhammed b. Ali el-Fahhâr el-İlbîrî (ö. 754/1353) olmuştur. Ölümüne kadar devamlı bu hocasına mülazemette bulunmuş, onun yanından ayrılmamış, ondan ayrıca kıraat-ı seb'a da okumuştur.

Ondan sonra Medresetü'n-Nasriyye'ye hocasının yerine tayin edilen ve dönemin başmüftüsü olan Ebû Said Ferec b. Kâsım İbn Lübb'den (ö. 728) tahsiline devam etmeye başlamış ve fıkıh öğrenimini büyük ölçüde bu hocasından tamamlamıştır.

Bunların dışında ayrıca Ebû Abdullah el-Belensî, (ö. 782) Şerîf el-Gırnâtî (ö. 760/1358), Ebû Cafer Ahmed eş-Şekûrî (ö. 749'dan sonra), İbn Merzûk el-Hatîb (ö. 781), Muhammed b. Muhammed el-Makkarî (ö. 759), Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf et-Tilimsânî (ö. 781) gibi devrin Gırnata ulemasından başta Arap dili olmak üzere kıraat, fıkıh, tefsir, hadis, fıkıh usulü ve ke-

1. Geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Haçkalı, *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü Makâsıdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*, İstanbul 2010, s. 11-26.

lam gibi temel İslâm bilimlerini ve bunların yanında mantık, felsefe ve tasavvuf dersleri okumuştur.

Çok yönlü bir âlim olan Şâtıbî, ününü daha çok Fıkıh Usulüne dair yazdığı ve makâsıd felsefesini sistematize ettiği el-Muvafakât ve bidatlarla mücadeleye tahsis ettiği el-İ'tisâm adlı eserleriyle elde etmiştir.

Az sayıda da olsa yetişmiş talebeleri olmuştur. Bunlar içerisinden Ebû Cafer Ahmed el-Kassâr el-Muvâfakât'ın yazımında kendisine yardımcı olmuştur. Tuhfetü'l-hukkâm adlı eseri ile tanınan Ebû Bekir İbn Âsım da onun önde gelen talebelerindendir ve bu zat el-Muvâfakât'ı ihtisar etmiştir. Bunun kardeşi Ebû Yahya İbn Âsım da el-Muvâfakât'ı talebelerine okutmuştur. Bu örneklerden de anlaşılıyor ki el-Muvâfakât yazıldığı andan itibaren vukufiyeti olanların yüksek takdirine mazhar olmuş ve üzerine ilgi ve alakayı toplamıştır.

Şâtıbî, Mâlikî fukahasının 16. tabakasından sayılmaktadır.

Şâtıbî'nin Eserleri

Çok yönlü olan Şâtıbî daha çok fıkıh usulü ve Arap dili alnında eser vermiştir. Bunlar içinde en önemlileri şunlardır:

1. Şerh 'ale'l-hulâsa fi'n-nahv: İbn Mâlik'in Elfiye'si üzerine bir şerhtir.
2. Unvânu'l-ittifâk fî ilmi'l-iştikâk.
3. Kitâbu usûli'n-nahv.
4. el-İfâdât ve'l-inşâdât (değişik ilimlere ait bir antoloji)
5. Kitâbu'l-mecâlis: Buharî'nin Kitâbu'l-bey' bölümüne yazılmış bir şerh.
6. el-Muvâfakât
7. el-İ'tisâm
8. el-Fetâvâ

Tıbba dair bir risalesi olduğundan da bahsedilir.

EL-MUVÂFAKÂT (FÎ USÛLİ'Ş-ŞERÎ'A)

Endülüslü Mâlikî fakihi, usulcü, dilci, tefsirci Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed, ö. 790/1388) içtihad için gerekli olmasına rağmen ihmale uğramış makâsıd alanındaki boşluğu dolduran usûl-i fıkha dair önemli eseridir.

Eserin tahkikli neşrini yapan Dıraz'ın da belirttiği gibi şerî hükümlerin istinbatı için iki temel şartın bulunması gerekir -ki buna Şâtıbî'den önce Cüveynî ve Gazzâlî gibi öncüler dikkat çekmişti.[2] Bunlar: 1. Arap dilini iyi bilmek, 2. Hikmet-i teşrî ilmini ve şerî maksatları bilmektir.[3] Sahabe her iki şarta da kendilerinde bulunan meleke ve seciye ile sahiptiler ve o yüzden de dini anlama ve yorumlamada olağanüstü bir başarı gösterdiler. Ancak daha sonraki nesiller için bu şartları tahsil yoluyla elde etmek gerekir olmuştur. Çünkü hem dil bozulmuş, hem de nüzul/vürûd ortamından uzaklaşılmış, böylece arka plana yabancılaşılmıştı. İşte bu ihtiyaç Fıkıh usûlü ilmine ihtiyaç duyurmuştu. Bu ilim Arap dilinin kullanılış şekillerini gösteren kurallarla, hükümlerin teşriinde Şârinin maksatlarını ortaya koyacak kâidelere sahip olmalıydı. Yani iki ayaklı ve uzun soluklu olması lâzımdı. Ne var ki özelde Arap dilbilimcilerinin ortaya koymuş ve geliştirmiş oldukları kurallar büyük ölçüde fıkıh usûlüne de mal edilmiş ve bu alanda önemli ilerleme kaydedilmişken, ikinci ayağı teşkil etmesi gereken hikmet-i teşrî/makâsıd ilmi ihmale uğramış, usûl kitapları Şâriin maksatlarından hemen hemen hiç söz etmez olmuşlardır. Sadece kıyas bahsinde, illetin Şâriin maksatlarına ulaştırıp ulaştırmaması açısından taksimi sırasında bulunmak ve birinci takdire göre zarurî, hâcî ve tahsinî olmak üzere üçe ayrılacağını ifade etmekle yetinmişlerdir. Netice itibariyle usûl ilminin sahip olması gereken bu ikinci ayağı hemen hemen hiç olmamıştır. İşte bu noksanlığı Şâtıbî telafi etmiş ve hikmet-i teşrî/makâsıd ilmini bihakkın kurmayı başarmıştır.

İsimlendirilmesi

Şâtıbî, eserine ad olarak önce *et-Ta'rîf bi esrâri't-teklîf* demeyi düşünmüş, ancak bir dostunun gördüğü rüyadan aldığı işaretle bundan vazgeçmiş ve *el-Muvâfakât* adını vermiştir. Bu isimlendirme ile o, İbnü'l-Kâsım ile İmam Ebû Hanife'nin mezhepleri arasını bu kitapla telif etme başarısına bir telmihte bulunmuş olmaktadır.[4] Şâtıbî, İmam Ebû Hanife'yi, İmam Mâlik değil de onun talebesi olan İbnü'l-Kâsım ayarında göstermiş, buna rağmen birçok eza ve cefaya maruz kalmıştır.[5] Bunda, Endülüs'te Malikîliğin yegâne mezhep olması ve özellikle Hanefîliğin hiç bilinir olmaması da etkili olmalıdır.

Kitabın adı ile ilgili bu öyküden habersiz olan bazı teracim yazarları, bunları ayrı ayrı iki kitap zannetmişlerdir.[6]

---

2. Bkz. Allâlu'l-Fâsî, *Makâsıdu'ş-şerîa*, s. 51; Yunus Savalihî, "el-İstikrâ...", s. 80.
3. Bkz. *el-Muvâfakât*, I, 23/17.
4. *el-Muvâfakât*, I, 18; *el-Muvâfakât*: 1417/1997, takdim, s. 64.
5. Hâmmâdî el-Ubeydî, s. 104.
6. Bkz. Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemü'l-müellifîn*, I, 118.

Kitabın matbu nüshalarındaki adında yer alan "fî usûli'ş-şerîa" ya da "fî usûli'l-ahkâm" kaydının kim tarafından ve ne zaman verildiği tespit edilememiştir.[7]

Sistematiği

el-Muvâfakât, klasik bir usûl kitabını andırmaz. Birinci cild, müellifin bizzat yazdığı bir önsözle başlar. Burada *el-Muvâfakât*'ın yazılış amacından, sistematiğinden, isimlendirilmesinden söz eder, muhtemel tepkilere cevap verir. Sonra maksada ulaşabilmek için gerekli olduğuna inandığı son derece önemli On Üç Mukaddime sunar ve usûl ilminin sistematiği içinde kalarak Hükümler Kitabı ile başlangıç yapar. Teklîfî ve vazî hükümler üzerinde özellikle de mübah bahsinde genişçe durur.

İkinci cild, tamamen makâsıd (hikmet-i teşrî, İslâm Hukuk Felsefesi) bahsine ayrılmıştır. *el-Muvâfakât*'ı, diğer usûl kitaplarından ayıran en belirgin özelliği onun, bu konuya kendisinden öncekilerde hiç olmadık şekilde geniş yer ayırmış olması ve İslâm Hukuk Felsefesi'ni büyük bir başarıyla temellendirip bir ilim haline getirebilmesidir.

Bu bölümün kısa özeti: Dünyada bir varlık amacımız vardır ve bunun gereği olarak da heva ve heveslerimizin peşinden gidemeyiz. Şeriatlar, biz insanları heva ve heveslerimizin boyunduruğundan kurtarmak için gelmiş, Şâri, her türlü maslahatımızı bu yolla gerçekleştirmemizi bizden istemiştir. Şerî ya da vücudî (teşrîî ya da tekvînî) âdetlere tabi olarak getirilen hükümlerin (II, 280 vd.) istikrası sonucu, bunların nihaî anlamda kulların maslahatlarını gerçekleştirmeye yönelik olduğu, bir hikmete mebni ve belli bir illetle muallel olduğu sonucuna varılmaktadır. (II, 3-5).

Hükümlerin teşriinde fıtrat esas alınmış, tekvin ile teşrî dengelenmiş, getirilen yükümlülüklerle insanlığın gereksinim duyacağı maslahatların bütün kademeleriyle temini amaçlanmıştır. Ancak burada söz konusu olan maslahat, ucunda âhiret hayatı olan bir dünya telakkisine yönelik maslahattır, yoksa sırf dünyevî çıkarlarımızın göz önünde bulundurulmuş olması anlamında değildir (II, 37).

Ebedî, küllî ve genel (II, 36) olması gereken maslahatlar, sırasıyla zorunlu olanlar (zarûriyyât), gerekli olanlar (hâciyyât), yararlı, güzel ve estetik olanlar (tahsîniyyât) olmak üzere üç kategoriye ayrılır. Ayrıca her birinin tamam-

---

7. Ahmed Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd ınde'l-İmâm Şâtıbî*, s. 93; Ahmet Yaman, "Makâsıd İctihadının İlkeleri", Konya 2002, s. 161.

layıcı unsurları (mükemmilât) bulunur. Bunlar arasında bir sıradüzeni vardır, zarûriyyât hepsinin aslını teşkil eder ve bir sonraki, bir öncekinin tamamlayıcısı sayılır, sonuçta hepsi gerekli görülür ve bütün(lük) bu şekilde oluşur. Bu sıradüzeni kategoriler arasında olduğu gibi, aynı kategori içerisinde olanlar arasında da mevcuttur ve riayet edilmesi gerekir. Zarûriyyât bir kategori olmakla birlikte kendi arasında dinin korunması, nefsin korunması, neslin korunması, malın korunması ve aklın korunması şeklinde sıralanır (II, 9). (Bu sıralama, eleştiriye açıktır) Canın korunması amacına yönelik teşrî kılınmış hâcî ve tahsînî düzenlemeler, mesela malın korunmasına yönelik olarak düzenlenmiş hâcî ve tahsinî düzenlemelere öncelenirler... Tamamlayıcı unsurlar ve sıralamada bir sonra gelenler, asılları ve bir öncekileri ortadan kaldırıcı bir mahiyet arzedemezler (II, 7 vd.).

Şâtıbî, makâsıd felsefesini, ikinci etapta anlaşılabilirlik sorunu olarak ele almış (II, 61-106) ve teşriin, ilk muhataplara indirilmiş olduğundan hareketle "ümmî-arabî" karakteristik özelliğini ortaya koymuş, Arabîliği, dinin anlaşılmasının, yükümlülüklerde en alt düzeyin esas alınması anlamında ümmîliği de evrenselliğin bir gereği görmüştür. Şeriatın bu iki özelliği gözardı edilerek yapılan anlama çabalarının yanlış olacağını ve bunun ona, onda olmayan manaları yüklemenin yolunu açacağını, bunun da bidatlere kapı aralayıp, kırılmalara sebebiyet vereceğini savunmuştur.

Üçüncü etapta ise şeriatın yürürlük sorunu üzerinde durmuştur, bunun için şeriatın fıtratı esas aldığını, cibillî özelliklerle ters düşecek yükümlülüklerin konulması yoluna gidilmediğini, yükümlü tutulan şeylerin kudret dahilinde olması gerektiğini, yükümlülüklerin ifası halinde mutat halini almış meşakkatlerin üzerine çıkıldığında bunların dikkate alınarak ruhsatlar getirildiğini, teklif konusunda ifrat ve tefritten uzak orta yolcu bir tavır benimsendiğin ortaya koymuştur (II, 107 vd.).

Dördüncü etapta ise, mükellefin şerî hükümler altına sokulmasındaki Şâri'in kasdı üzerinde durulur. (II, 168 vd.) Şerî hükümlerden amaç, insanın ona uyması ve böylece heva ve heveslerinin esiri olmaktan kurtarılıp yüceltilmesi, ıztırarî (zoraki) kulluktan ihtiyarî (gönüllü) kulluğa ulaşabilmesinin imkânının hazırlanmasıdır. Dünya ve âhiret ile ilgili maslahatlar, heva ve heveslerin peşinde başıboş bir şekilde koşuşturmakla elde edilemez. Başıboşluktan anarşi doğar, hak hukuk zayi olur ve amaçlar gerçekleşmez. Bunlar, ancak Şâri'in emri neticesinde ve onun koyduğu ölçüler çerçevesinde olur. Bu yüzden, şerî yükümlülüklerin nefislere ağır gelmesine bakılmaz.

Şerî maksatlar aslî ve tâbi olmak üzere iki kısımdır. Aslî olanlar, her şeriatın dikkate aldığı ve mükellefe ait doğrudan bir haz içermeyen zarurî esaslardır. Dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunmasına yönelik esaslar bu cüm-

ledendir. Bunlar da kendi aralarında aynî ve kifâî olarak iki kısımda ele alınır. Tâbi maksatlara gelince, bunlar mükelleflere ait hazların dikkate alındığı maksatlar olmaktadır. Mesela evlilik hukukunun teşrîinde, aslî maksatlar yanında kişinin şehevî arzularının da tatmin edilmesini amaçlamak bu kabilden olmaktadır. Mükellef, yükümlülüklerini yerine getirirken aslî maksatları dikkate almalı, tâbi maksatları öne çıkarmamalı, onları aslî maksatların hizmetinde ve onları tamamlayıcı unsurlar olarak değerlendirmelidir. Şâri, teşri sırasında aslî maksatları gerçekleştirici düzenlemelere fazla önem verir, kişinin doğrudan kendi faydasını ve peşin hazlarını içeren düzenlemelere, cibillî motiflere itimatla fazla vurgu yapmaz, hatta bazen uyarıcı bir üslup benimser. İnsanın kendisi için yeme içme mübahlık düzeyinde bırakılırken, eş ve akraba nafakalarının vacip olarak belirlenmesi ve teyidi yoluna gidilmesi gibi. Mübah olan ve sırf kulların hazlarına yönelik fiillerin, niyetle mahiyet değiştireceği (II, 188), amellerin aslî maksatlar üzerine bina edilmesi yoluyla mükellefin bütün davranışlarının ibadet haline dönüştürülebileceği ortaya konulur. (II, 203). Bu alanda niyetin bu kadar önemli olması, fiillerin muamelât ve ibadât diye ayrılmasını ve bunlarda niyâbetin geçerli olup olmadığı konusu üzerinde durulmasını gerektirmiştir. (II, 228 vd.) Kulun, belirlenen amaca ulaşabilmesi için şerî yükümlülüklerde sebat etmesi ve devamlılık göstermesi de gene üzerinde durulması gereken Şâri'in bir maksadı olmaktadır. Keza, yükümlülüklerin bütün mükelleflere yönelik olması, küllî ve genel olması bir ilke olacaktır. Aynı şekilde her mükellefe nispetle hem gayb hem de şühûd âlemleri için genel olacak, zâhirde olan her şey ona vurulduğu gibi bâtınla ilgili her şeyi de ona vurulacaktır. Bu itibarla rüya, ilham, keşif, keramet gibi özel dinî tecrübelerin genel şerî esaslara ters düşmesi halinde hiçbir değeri olmayacaktır. (II, 266, 293).

Daha sonra süreklilik arzeden âdetler ve bunlar üzerine ikame edilen hükümler ve değişim konusu ele alınır (II, 298 vd.) ve şerî âdetlerle ilgili düzenlemelerin değişmeyeceği, şerî olmayan âdetlerin ise özü itibariyle sabit ve değişken olabilecekleri, değişken olanlarla ilgili düzenlemelerin de tabiî olarak değişeceği tespiti yapılır. Başı açık olmanın Şark ülkelerinde mürüvvetsizlik sayılırken, Mağrib ülkelerinde normal sayılması gibi. Değişken mürüvvet telakkisi üzerine kurulmuş olan hükümlerin, bu durumda farklılık arzedeceği açıktır. Son olarak ibadetlerde asıl olanın taabbudîlik, âdetlerde ise talîl (kendisinden güdülen amacın esas alınması) olduğu konusu ele alınır ve böylece istikrar ve değişimin genel bir çerçevesi verilmiş olur.

Ona göre icitihad hukukî değişim için bir metot ve vetire sağlar, maslahat değişime bir esas ve yön verir, bidat ve taabbud kavramları hukukî ve sosyal değişimlere sınırlamalar getirir.[8]

---

8. M. H. Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi,* s. 283.

Makâsıd felsefesini, buraya kadar Şâri açısından ele alan Şâtıbî, onu bir de mükellef ve niyeti açısından ele alır ve kulun bir fiili işlerkenki niyeti ile, o fiille ilgili Şâri'in maksadının örtüşüp örtüşmediği ve her bir ihtimale göre ne gibi sonuçların doğacağı konularını işler ve bu arada hiyelin, teşriden gözetilen maslahatı ortadan kaldırıcı niteliğine dikkat çekerek meşru olmayacağını ortaya koyar.

Üçüncü cildde şerî deliller genel olarak ele alınır ve ilgili genel esaslar üzerinde durulur. Muhkemlik-müteşabihlik, şerî hükümler ve nesih, emir ve nehiy, umûm ve husûs, mücmel ve mübeyyen başlıkları altında deliller icmalî (genel) olarak ele alındıktan sonra tafsil üzere deliller kısmına geçilir ve sadece Kitap delili üzerinde durulur.

Dördüncü cilde Sünnet Delili ile başlanır ve onun aslında Kitab'a raci olduğu işlenir; kıyas, icma ve diğer tali delillere hiç temas edilmeden ictihad, fetva, istifta ve iktida, teâruz ve tercih, cedel ilmi (soru ve cevaba dair hükümler) bahisleri ile kitap sona erer.

Yazılış Amacı

Müellif, bu kitabı yazarken makâsıd alanındaki özel mevkii sebebiyle çağdaşlarından farklı bir yerde olduğunun bilincindedir. İlim taliplerinin de aynı şekilde taassuptan kurtulabilmesi, İslâm'a bir din olarak bütüncül bakabilmesi, şerî ilimlerde yükselebilme ve zirveye ulaşabilmesi, hayatın her alanını kucaklayan bir din anlayışının nasıl elde edilebileceğini ve dinin bir silsile-i meratip içinde her şeyi nasıl kendi yerine koyduğunu görebilmesi ve bütün bunlardan hikmetli sonuçlar elde edebilmesi amacıyla bu eserini yazmış olduğu anlaşılmaktadır. (bk. *el-Muvâfakât,* I, 18)

Yine onun anlattıklarından eserin yazılış amacının yeni bir İslâm ilimleri inşası yerine, mevcut olanı anlama ve koruma kaygısı olduğu anlaşılıyor. Nitekim daha sonra yazdığı ve *el-İtisam* adını verdiği, bidatlere karşı mücadele etmeyi amaçladığı bir eserinin de varlığını düşünürsek, bu tespit daha da güçlenmiş olacaktır. Nitekim Reşid Rıza ve diğerleri bid'ata olan muhalifliğinden hareketle Şâtıbî'nin İslâm hukukunun değişmezliğine inandığını öne sürmüşlerdir.[9] O, değişken kevne muhalif olarak şeriatın evrensel ve mutlak olduğunu vurgular.[10] Buna rağmen, eserin günümüzde özellikle modernist İslâmcılar olarak bilinen Fazlur Rahman, Câbirî... gibi zevat tarafından yeni bir inşa için

9. M. H. Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi,* s. 179.
10. M. H. Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi,* s. 181.

kullanılması[11] da dikkat çekicidir. Bu, en azından eserin, bu amaca da hizmet edebilecek bir özelliğe sahip olduğunun bir kanıtı sayılabilir.

Şâtıbî, şeriatın hem usulde hem de furûda bütünlük arzettiğini, herhangi bir konuda pek çok görüş olsa bile esasta hepsinin tek bir yere çıkacağını, bütünlüğün sadece kaynak birliği ile değil, aynı zamanda gaye birliği (makâsıd) itibariyle de gerçekleşeceğini ortaya koyar.[12] Makâsıd felsefesinin inşası bu esas ve anlayış üzerine olmuştur.

Hazırlanış Safhası

Müellif, bu eseri uzun bir hazırlık dönemi sonrasında kaleme almıştır. Öteden beri Kitap ve Sünnet'ten gözetilen maksatları beyan amacıyla, içine doğan nâdir ve değerli bilgi ve hikmetleri bazen tafsilatıyla bazen de özet olarak kaydediyor, onları teyit etmek üzere kaynaklara başvuruyor ve malzeme topluyordu. Bunları yaparken cüzî delillerle yetinmiyor, küllî istikrâlara (tümevarım) dayanıyordu; onların nakle dayalı esaslarını güç ve kabiliyeti nispetinde bir takım aklî önermeler ve izahlarla beyan ediyordu. Bütün bu ön çalışmalardan sonra Yüce Allah'a istihârede bulunarak, bu nâdir ve değerli sırları telif etmiş, sonuçları belli esaslar dâhilinde bir araya toplamıştı. (*el-Muvâfakât*, I, 17)

Yöntemi

Şâtıbî, telifte yöntem olarak istikrayı (tümevarım) esas alır ve oldukça yaygın kullanır, pek çok ve değişik şerî alanda bu yöntemi kullanmak suretiyle sonuçlara ulaşır.[13] Bu o kadar belirgindir ki, *el-Muvâfakât* okuyucuları, bu kitabın bir usûl kitabı olduğu kadar bir metodoloji çalışması olduğunu bile düşünebilirler.[14]

O, bu konudaki tavrını ilk üç mukaddimede ortaya koymuştur. Ona göre fıkhın, sağlam esaslar üzerine kurulmuş olması gerekir. Dolayısıyla fıkıh usûlü, katî olmalıdır, bu konuda zannî bilgi yeterli değildir. Burada usûl, "fıkhın bir üst yapı olarak üzerine kurulmuş olduğu temeller, esaslar" anlamındadır. Fıkhın esaslarının sağlam olabilmesi, aklî prensiplere ve şeriatın küllî esaslarına dayalı

---

11. Bkz. Fazlur Rahman, *İslâm'da Çağdaşlık*, s. 95, Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 667 vd.
12. *el-Muvâfakât*: 1417/1997, IV, 116; M. H. Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 192, 197.
13. Bir listesi için bkz. Yunus Savalihî, "el-İstikrâ...", s. 80.
14. Yunus Savalihî, "el-İstikrâ...", s. 65.

olmasıyla ancak sağlanabilir. Şeriatın küllî esaslarını ortaya koymanın yolu ise büyük ölçüde istikrâ (tümevarım) yöntemidir. Şeriatın getirmiş olduğu hüküm ve düzenlemeler istikraya tabi tutulur ve bunun sonucunda elde edilen küllîler, fıkhın esasları anlamında usûl edinilir. Bu küllî esaslardan maksat, en genel anlamıyla Zarûriyyât, Hâciyyât ve Tahsîniyyât olmaktadır. (*el-Muvâfakât,* I, 25) Her ne kadar mertebe bakımından farklı iseler de, her şeriatta dikkate alınmış olmaları bakımından bunlar, katî olmak, zanna dayanmamak durumundadırlar. Furûda zannî bilgi yeterlidir, ancak furua temel teşkil edecek usûlde başka bir ifade ile şerîatın esaslarını oluşturacak küllîlerde mutlaka katîlik gerekir. Bu sonuç cüzî naslarla elde edilemez. Çünkü cüzî naslar delâlet bakımından, sünnet de söz konusu olduğu zaman hem delâlet hem de sübut bakımından çeşitli ihtimallere açık olurlar. Bu ihtimaller var iken, bizim teker teker cüzî naslardan küllî esaslar çıkarabilmemizin imkânı yoktur. Oysa bu ilimde kullanılan mukaddimeler ve kendisine dayanılan deliller mutlaka kesin olmak durumundadır. Bunlar ya vâcib, câiz ve muhal gibi üç hükümde ifadesini bulan aklî mukaddimelerdir. Ya da aynı şekilde bu üç hükme dönük bulunan örfî (âdete dayalı) mukaddimelerdir. Veyahut da naklî olan mukaddime ve delillerdir. (*el-Muvâfakât,* I, 28).

Şerî/naklî delillere gelince, teker teker ele alınmaları halinde, bunlarda katîliğin bulunuşu yoktur veya son derece azdır. Zira bunlar haber-i vahid türünden iseler, bunların katilik ifade etmeyecekleri açıktır. Eğer mütevatir haberler iseler, bunların katîlik ifade etmeleri de, tamamı ya da büyük çoğunluğu zannî olan mukaddimelere bağlıdır. Zannî bir şeye bağlı olan şeyin de zannî olması kaçınılmaz olur. Çünkü mütevatir haberlerin katîlik ifade etmesi kullanılan kelimelerin mânâları ve nahvî görüşlerin nakline, müştereklik ve mecaz, şerî ve örfî nakil, ızmâr, umûmun tahsisi, mutlakın takyidi, neshedici delil, takdim ve tehîr, akla aykırılık gibi hususların bulunmadığına dair kesin bilginin bulunmasına bağlıdır. Bütün bu ihtimallerle birlikte onun katîlik ifade etmesi imkânsızdır. ... Bu durumda şerî delillerin teker teker ele alınması halinde katîlik ifade etmesi nâdir ya da tamamen imkânsızdır. Öyleyse burada muteber olan şerî deliller, bir konunun katîliğine delalet etmek üzere ilgili bulunan pek çok zannî delillerin tümünden istikrâ yolu ile çıkarılan neticelerdir... Namaz, zekat gibi İslâm'ın beş esasının farziyeti işte bu yolla sabit olmuştur. (*el-Muvâfakât,* I, 29-30. Ayrıca bk. *el-Muvâfakât,* II, 46-49).

Ona göre bu ilimde aklî deliller kullanıldığı zaman mutlaka, naklî deliller üzerine terkip edilmiş olarak yahut onun tarîkını belirlemede veya menâtını (dayanağını, illetini) ortaya koymada vb. kullanılır. Bağımsız delil olarak kullanılmaz. Çünkü yapılan iş, şerî bir konuda düşünmek ve bir sonuca varmak için çalışmaktır. Akıl ise Şâri değildir. Öyle ise aslî kasıtla dayanılan şey behemehal şerî deliller olacaktır. Sonuç olarak Şâtıbî'ye göre usûle mesned teşkil edecek şerî delilleri şöyle sıralayabiliriz: En üst düzeyde delaleti katî olmak şar-

tıyla lafzî mütevatir, sonra manevî mütevatir, sonra da şeriatın kaynaklarının istikrası (tümevarım) neticesinde elde edilen neticeler. (*el-Muvâfakât*, I, 28).

Şâtıbî'nin bu "usûlü, katî esaslara dayalı olarak temellendirme" anlayışı, usûl ve furû'un mahiyet farkından kaynaklanmaktadır. O şöyle der: "İşte usûlün furûdan ayrıldığı husus da burası olmaktadır. Çünkü furû teker teker delillere istinat eder, muayyen kaynaklara dayanır. Dayanağı zannî olduğu için, kendisi de zannî kalır. Usûl ise böyle değildir. Çünkü usûl mutlak olarak delillerin ortaya koyduğu neticelerin istikrası neticesinde elde edilir, özel olarak teker teker değerlendirilen delillerden alınmaz.[15]

Zannî cüzîlerden katî küllîye geçiş anlamındaki bu yöntem, aslında Kur'ânî bir yöntem olmaktadır. İslâm dininin zarûrât-ı dîniyye olarak bilinen temel esaslarının sübutu işte bu yolla olmaktadır.[16] Keza Hanefîlerin usûldeki tutmuş oldukları yolun esasını da gene cüzîlerden küllî esaslara geçme yöntemi oluşturur.[17]

Şâtıbî, nâkıs istikrâ ile manevî mütevatir arasındaki ilişkiyi iki noktada belirler: Birincisi, nâkıs istikrâ ile manevî mütevatirin yöntemleri arasında benzerlik vardır. İstikrâya tabi tutulan meselenin delillerinden, "ilim" ifade eden bir yekûna ulaşıldı mı maksat hâsıl olmakta ve bu yekûn elde edilmek istenilen delil kabul edilmektedir. Bu haliyle de manevî mütevatire benzemektedir. İslâmın beş temel şartı gibi yükümlülükler bu yolla sabit olmuştur. (*el-Muvâfakât*, I, 30) İkincisi ise, nâkıs istikrânın, kesin bilgi ifade eden mütevatirin bir türü olduğunu ortaya koymasıdır. (*el-Muvâfakât*, I, 30) "Bir elin nesi var iki elin sesi var" sözünde de ifadesini bulacağı üzere bir konuda mevcut bulunan deliller dağınık ve ayrı ayrı halde iken fazla önem arzetmeyebilir, ancak bunlar, sistemli bir şekilde bir araya getirilmesi halinde, teker teker iken sahip olmadıkları bir güce erişmiş olurlar. Mütevatirin, kesin bilgi ifade etmesinin hikmeti de buradadır. Nâkıs istikrâ da bu anlamda mütevatirin bir türü olmaktadır. Böylece lâfzî ve manevî mütevatir yanında, tevatürün bir türü olarak istikrâ da yer almaktadır. Şâtıbî nâkıs istikrâya, manevî mütevatire nazire olmak üzere, "manevî istikrâ" tabirini kullanır. (*el-Muvâfakât*, I, 51/48).

Şâtıbî, cüzîlerden hareketle küllîye ulaşılınca işin bitmeyeceği, aksine elde edilen küllîler ışığında cüzîlerin yeniden değerlendirilmesi ve ilgili olduğu alanda delil olarak kullanılması gerektiği inancındadır. Bu konuda şöyle der: "...cüzîlerin küllîlerine vurulması zarurî olacaktır. Zira cüzîlerin küllî esaslarına ihtiyaç hissetmemeleri muhaldir. Bu durumda mesela cüzî bir konuda, o cüzînin küllîsini

15. *el-Muvâfakât*, I, 32; Yunus Savalihî, "el-İstikrâ fî menâhici'n-nazari'l-İslâmî: Nemûzec 'el-Muvâfakât' li'l-İmâm Şâtıbî", *İslâmiyyetü'l-ma'reife*, yıl, 1, sa. 7, 1996/1416, s. 59-91.
16. Yunus Savalihî, "el-İstikrâ...", s. 66.
17. Yunus Savalihî, "el-İstikrâ...", s. 67.

dikkate almadan bir nassa tutunan kimse hata etmiş olacaktır. Küllî esası göz ardı ederek cüzîye yapışan kimse hata ettiği gibi, cüzîye aldırmaksızın küllî prensipten hareketle hükme ulaşmak isteyen kimse de hata etmiş olacaktır." (*el-Muvâfakât*, III, 5); "Çünkü cüzî bilinmeden küllîyi bilmek mümkün değildir; küllîye dair bilgiyi ortaya çıkaran cüzî olmaktadır. Sonra cüzînin cüzî olarak konulması, küllînin tam ve kıvamında olması içindir. Bu durumda, cüzîyi görmezlikten gelmek, küllînin cüzü olması sebebiyle aslında bizzat küllîyi dikkate almamak demektir, bu ise bir çelişkidir. Çünkü cüzîyi dikkate almamak, küllînin sıhhati hakkında kuşku uyandıracak bir unsurdur. .... Bu da gösterir ki cüzîyi dikkate almaksızın mutlak surette külliye itibar edilip sonuca ulaşılmaz.... İstikra neticesinde bir kaideye ulaşılır ve sonra cüzî bir mesele hakkında, bu kaideye herhangi bir şekilde ters düşen bir nas gelirse, mutlaka aralarının telif edilmesi yoluna gidilecektir...." (*el-Muvâfakât*, I, 6) "Kısaca, cüzîler ele alınırken mutlaka küllîlerinin; küllîler üzerinde durulurken de cüzîlerinin dikkate alınması gerekmektedir. Müçtehitlerin bakış açılarının ulaşacağı son nokta mutlak surette bu olmalıdır. Onların içtihatlarındaki başarıları da bu noktada düğümlenmektedir.[18] Cüzîlerden küllîlere ulaşma (istikrâ), sonra da küllîlerden cüzîlere intikal etme (istinbat) Şâtıbî'nin istidlâl anlayışının esasını oluşturmaktadır.[19]

Cüzîlerin, küllîlerin ışığında yeniden değerlendirilmesi gereği, genel teşrî faaliyeti sırasında karşılaşılacak olan ve onun bizzat "kadıyyetu ayn ç. kadâyâ a'yân" dediği şahsa/ olaya özgü çözümlerle bütünün bir parçası olmadığı için sırıtan uydurma unsurların (*el-Muvâfakât*, I, 34) ayıklanmasına imkân verecek ve bu, tarihî öğeler taşıyan naslardan genel geçer teşrîî hükümler çıkarma gibi hatalı bir yola gidilmesinin önüne geçecektir.

Dil ve Üslubu

el-Muvâfakât, konu olarak yüksek bir düzeyi temsil etse de geneli itibariyle anlaşılabilir özelliktedir. Ahmen Emîn, Şâtıbî'nin çok kolay ve tatlı bir dile sahip olduğunu ifade etmiştir.[20] (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, takdim, s. 27)

Muhammed el-Hudarî Bek de, *el-Muvâfakât*'ın çok faydalı ve ibaresinin kolay olduğunu ifade eder.[21]

---

18. *el-Muvâfakât*, I, 10; IV, 233; Ahmed Raysûnî, "Makâsıd ve İctihad Şâtıbî Merkezli Bir Bakış", Konya 2002, s. 144: Ahmet Yaman, "İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının Yada Gâî Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", Konya 2002, s. 175.
19. Yunus Savalihî, "el-İstikrâ...", s. 88)
20. *Zuhru'l-İslâm*, III, 55'den.
21. Hudarî Bek, *Usûlü'l-fıkh*, Mısır 1969, s. 12.

Müellifin güçlü bir intikal gücü ve cevval bir kaleme sahip olduğunu söyleyen nâşirlerden Abdullah Dıraz ise, onun eserini alışılagelmiş klasik usûl kitapları tarzında yazmadığını, başta usûl ilmi olmak üzere diğer şerî ve aklî ilimlere atıflarda bulunduğunu, bunun da ele aldığı konuların anlaşılmasını zorlaştırdığını, bunun için okuyucunun yüksek bir düzeye sahip olması gerektiğini ifade etmiş, zorluğun dil ve üsluptan çok, içerikten ve düzeyden kaynaklandığını belirtmiştir. (*el-Muvâfakât*, I, 9)

Dr. Hammâdî el-Ubeydî ise üslupla ilgili bir eleştiri geliştirmiş ve şöyle demiştir: "Doğrusu *el-Muvâfakât*, her ne kadar fıkıh usûlünü lafzî cedelden arındırmış ve dikkatleri asıl mana ve maksada yöneltmiş ise de, buna rağmen lüzumsuz istitratlar (yeri gelmişken ele alınan konular) ile doludur ve bu, konu bütünlüğünü bozmaktadır. Öbür taraftan müellif, meselelerin ortaya konulmasında eski yolu takip etmiştir: Kaideyi yahut aslı birkaç satırda ortaya koymakta, sonra ona karşı yöneltilebilecek muhtemel itirazları ele almakta ve onlara cevaplar yetiştirmeye kalkışmaktadır. Hal böyle olunca kitap cedelden arındırılması amaçlanmışken, yeniden cedel tarzına dönüşmekte ve okuyucuyu usandırıcı bir hal almaktadır. Her bir mesele ile ilgili lüzumundan fazla örnek verme yoluna gitmesi, öğretici bir yol izlediği intibaını vermekte ve aklı düşünmeye zorlamak yerine, hafızanın bir o meseleden bir bu meseleye intikalini amaçlayan bir tarz seçilmiş olmakta ve bu da bir bıkkınlığa sebebiyet vermektedir."[22]

İbn Âşûr da, usûl-ı fıkhı ilgisiz konulardan arındırma iddiası da taşıyan (bk. Dördüncü Mukaddime, I, 35) kitap hakkındaki yüksek takdirine rağmen, onun gereksiz uzatmalarından ve meseleleri birbirine karıştırmasından, bu yüzden arzulanan hedefi gerçekleştirememiş olmasından şikayetcidir. (*Makâsıd*, s. 8/23)

Mütercim olarak, biz de bu değerlendirmelere katılmaktayız.

Kaynak Anlayışı

Şâtıbî, her ilimde, o alanda verilmiş ilk temel eserlerin kaynak edinilmesi gereğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla o fıkhı, ilk temel fıkıh kitaplarından almayı ilke edinmiş, sonrakilere ait eserlerden fıkıh alınmasını uygun bulmamıştır. Nitekim bu konudaki düşüncelerini on ikinci mukaddimede açıklamıştır. (*el-Muvâfakât*, I, 81 vd.).

Hadis konusunda, her ne kadar kendisi "sahih ve hasen" hadisleri kullanmış olduğunu ifade etmişse de zaman zaman zayıf hatta mevzu sayılabilecek

22. *Şâtıbî ve makâasıdu'ş-şerî'a*, s. 112.

hadislere yer verdiği de olmuştur. Bunun sebebi ise, hadisleri muteber hadis kitaplarından almasının yanı sıra özellikle usûlcülerin eserlerinde sıkça geçen hadisleri de yeterince araştırmadan kitabına almış olmasıdır. Ayrıca zühde dair eserlerden ve özellikle de hadisçilerce mütesahil (gevşek) bulunan Kadı Iyâz'ın *eş-Şifâ*'sından istifade etmiş olması, onun *el-Muvâfakât*'ta bu tür zayıf hadislere yer vermesine sebep olmuştur. (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, Takdim, s. 32).

Kaynakları

Şâtıbî, geniş kaynak vukufiyeti olan bir kimsedir. Pek çok kaynaktan istifade etmiştir, bununla birlikte isim vererek alıntıda bulunması nadirdir. Sıkça atıfta bulunduğu eserlerin başında şunlar gelmektedir: *el-Muvatta* ve onun şerhleri olan İbnü'l-Arabî'nin *el-Kabes*'i, el-Bâcî'nin *el-Müntekâ*'sı, *el-Müdevvene, el-Utbiyye, el-Mevvâziyye, Nevâzil-i İbn Rüşd, Muhtasaru mâ leyse fi'l-Muhtasar, el-Kâfî, el-Mebsûta*, ed-Dâvûdî'nin *el-Emvâl*'i, Kâdî Iyâz'ın *Tertîbü'l-Medârik'i*, el-Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, İbn Abdi'l-Berr'in *Câmi'u beyâni'l-ılmi* ile *el-İntikâ fî fedâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*. Ayrıca şunlar: İsmail b. İshâk'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı, İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı, *Tefsîru Sehl b. Abdullah et-Tüsterî*, Ebû Ubeyd'in *Fedâilü'l-Kur'ân*'ı, İbnü'l-Arabî'nin *en-Nâsih ve'l-mensûh*'u, Ebû Ubeyd'in *en-Nâsih ve'l-mensûh*'u, İbnü'n-Nahhâs'ın *en-Nâsih ve'l-mensûh*'u, Mekkî b. Ebû Tâlib'in *en-Nâsih ve'l-mensûh*'u, İbn Kuteybe'nin *Müşkilü'l-Kur'ân*'ı.

Hadisten: *Sahihâyn* başta olmak üzere *Kütüb-i Sitte, Muvatta, Müsnedü'l-Bezzâr*, İbn Habîb, *el-Cihâd*; İbn Kuteybe, *Müşkilü'l-hadîs*; İskâf, *Fevâidü'l-ahbâr*; et-Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*; Abdulganiy b. Saîd el-Ezdî, *el-Mü'telef ve'l-muhtelef*; Sâbit, *ed-Delâil*; Kâdî Iyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*; *Muvatta* şerhleri *Kabes* ve *el-Müntekâ*, Mâzerî, *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*; *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*; İbn Cerîr et-Taberî, *Tehzîbü'lâsâr*; Hattâbî, *İ'lâmu'l-hadîs Şerhu'l-Buhârî*; Kâdî Iyâz, *eş-Şifâ*; İbn Vaddâh, *el-Bida' ve'n-nehy anhâ*; Gazzâlî, *İhyâ*...

En çok ismine atıfta bulunduğu müellif Gazzâlî'dir. *Onun İhyâ, İlcâmu'l-avâm, Cevâhirü'l-Kur'ân, el-Müstazhariyye, Fedâihu'l-bâtıniyye, Mişkâtü'l-envâr, el-Münkızu mine'd-dalâl* gibi eserlerine atıfta bulunmuştur. Baş vurduğu en çok usûl kitabı şüphesiz *el-Mustasfâ, Şifâu'l-galîl*'dir. İkinci sırada er-Râzî gelir: *el-Mahsûl, et-Tenkîh*. Sonra sırayla şunlar gelir: el-Cüveynî, *el-Burhân, el-İrşâd;* el-Karâfî, *el-Furûk, Nefâisü'l-usûl şerhu'l-mahsûl;* el-İzz b. Abdusselâm, *el-Kavâidü'l-kübrâ;* Şâfiî, *er-Risâle* ve el-Kâdî Abdulvahhâb'a ait şerhi, *el-Ümm*; el-Bâcî, *Ahkâmu'l-fusûl et-Tebyîn li süneni'l-mühtedîn*; İbn Hazın, *en-Nebz, Merâtibü'l-icmâ*;

Dilde: Sibeveyh, *el-Kitâb*; Müberred, *el-Kâmil;* İbn Cinnî, *el-Hasâis*. Ayrıca *Dürretü'l-gavvâs, Makâmâtü'l-Harîrî*

Felsefede: İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fîmâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*

Hanbelî ve Hanefî kitaplarından nakilde bulunmasına rastlanmamıştır.

Şâfiîlerden el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr; es-Sanhâcî, el-Vera'* adlı eserlerden yararlanmıştır. (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, takdim, s. 19-24)

Şeyhul'İslâm İbn Teymiyye'nin Gırnata'da bilinen bir isim olduğu ve Şâtıbî'nin *el-İ'tisâm*'da "Kâle badu'l-Hanâbile..." diyerek onun *el-Fetâvâ el-Kübrâ*'sından (III, 370) alıntıda bulunmuş olabileceği de iddia edilmiştir. (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, Takdim, s. vav).

el-Muvâfakât Hakkında Yapılan İlmî Değerlendirmeler

Gerek Şâtıbî'nin hayat hikayesinden bahsedenler ve gerekse son dönem araştırmacıları, onun Makâsıd alanında bir çığır açtığında hemfikirdirler. Sibeveyh Nahiv ilminde, Halil b. Ahmed Arûz ilminde nasıl bir çığır açmışlarsa, Şâtıbî de Makâsıd ilminde aynı şeyi yapmıştır. Bu anlamda Şâfiî'nin, usûlün dil ayağında yaptıklarıyla onun, diğer ayağı olan makâsıdda yaptıkları arasında bir benzerlik kurulabilir.

Şâtıbî'yi VIII/XIV. asır müçtehitlerinden sayan[23] Reşîd Rızâ, İbn Haldûn'a nispetle *el-Mukaddime* ne ise, Şâtıbî'ye nispetle *el-Muvâfakât*'ın da o olduğunu söylemiştir. Çünkü her ikisi de kendilerinden önce yapılmayan şeyi yapmışlar ve yepyeni iki ilmin temelini atmışlardır. Bu iki değerli âlim aynı kaderi de paylaşmışlar, çünkü her ikisi de birer dahi olmasına ve yeni ilimlerin esasını kurmuş olmalarına ve emsalsiz kitaplar yazmış olmalarına karşın, İslâm ümmeti her ikisine de gerekli itinayı göstermemiş ve onlardan yeterince yararlanma yoluna gitmemişlerdir. (*el-İ'tisâm* (Mukaddime), I, 4) (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, Takdim, s. 29).

Câbirî de, benzer bir tespitle "Nasıl İbn Rüşd felsefe alanında Arap aklının zirvesi, İbn Haldun Arap-İslâm kültür tarihinin sosyal-siyasal alanındaki zirvesini temsil ediyorsa, Şâtıbî de Arap aklının usul-i fıkıh alanında ulaştığı zirveyi temsil eder." der.[24]

Ahmed Baba[25], *el-Muvâfakât*'ın usûl-ı fıkıh alanında çok değerli ve emsalsiz bir kitap olduğunu söyler ve bu eserin Şâtıbî'nin özellikle usûl ilminde imam olduğunu ve ilminin derinliğini gösterdiğini belirtir. (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, Takdim, s. 25).

---

23. M. Khalid, *a.g.m.* 66.
24. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 667.
25. *Neylü'l-ibtihâc*, s. 48.

Seyyid Bey şöyle der: "Bu kitap müceddidâne (yenilikçi) bir metotla yazılmış, gayet güzel, (diğer) usûl kitaplarında bulunmayan, zamanımız için çok önemli bahisleri içine almış bir kitaptır. Şâtıbî bu eseriyle, Fıkıh Usûlü ilminde asıl incelenmesi gereken meselelerin hangileri olduğunu göstermek istemiş ve ilmin peşine düşmesi gereken hedefe yönelmiştir. Fakat yukarıda da söylediğim gibi, bizim Doğu âlimlerinin sonradan gelenleri, Şâtıbî'nin tuttuğu yolu takip etmemiş, bilakis işi lâfız ve cedel kavgasına dökmüş olduklarından, onun açtığı çığırı genişletecek kimse ortaya çıkmamıştır."[26]

M. Carullah ise: "En dürüst manasıyla usûl-ı fıkıh olabilecek kitap, İslâmî literatür arasında var ise, yalnızca *el-Muvâfakât'tır.*" (*el-Muvâfakât,* xxiii) diyor ve ekliyor: "Talebelerimize idrak melekesi, düşünce yeteneği, hem özgürlük hem de içtihat ruhu vermemiz için *Menar*, *Tavzîh* gibi kitaplar yerine *el-Muvâfakât* gibi en dürüst manasıyla usûl-i fıkıh beyan eden, hem de talebelere içtihat melekesi ve istiklal ruhu bahşeden bir kitabı kabul etmek lâzımdır" (*el-Muvâfakât,* xxiv) Aynı zamanda o, Kur'ân'ın icazına mütenasip bir şeriat-ı mucize, yani medeniyet âleminde benzeri bulunamaz derecede en mükemmel bir kanun olma niteliği ile bütün medeniyet âleminde kabul edilebilir fıkıh ilimlerinin İslâm âleminde bulunmayışını, *el-Muvâfakât* gibi usûl kitaplarının revac bulmamasına bağlıyor. (*el-Muvâfakât,* xxii).

Muhammed el-Fâdıl b. Âşûr, Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* ile tek başına büyük bir piramit inşa etmiş olduğunu, bu değerli eseriyle daha öncekilerin pek yol bulamadıkları bir alana nüfuz ettiğini ve İslâm'ın sonsuza dek varlığını sürdürebilmesinin imkânını ortaya koyacak yol ve yöntemlere ilişkin kudretli bakışlar yapabildiğini, bu değerli kitabın yıldızının son iki asırda birden parladığını ve bunda da İslâm âleminin uyanışı ve dinin hükümleri ile çağdaş hayatın gerekleri arasında nasıl bir telif sağlayacağı yolunda arayış içine girdiği bir zamana denk düştüğünü söyler. Böyle bir hengamede Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'ı gerçekten din ile hayatın arasını bulma, bu iki gerçekliği bir arada ve birbirine paralel götürebilme konusunda vazgeçilmez bir kaynak değeri kazanmış ve gözler ona çevrilmiştir.[27] (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, Takdim, s. 25)

Babası Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ise, Şâtıbî'nin bu ilmi ilk kez tedvin ile müstakil bir ilim haline getiren kişi olduğunu söyler.[28]

eş-Şeyh Abdu'l-Müteâl es-Saîdî ise, Şâtıbî'nın Makâsıd ilmini ortaya koymasıyla Şâfiî'nin usûl ilmini tesisi arasında bir benzerlik kurar ve onun, çağımızda söz konusu edilen "kanunun ruhuna itibar" esasını çok daha önce orta-

---

26. Seyyid Bey, *Usûl-ı fıkh*, İstanbul 1333, s. 60.
27. *A'lâmü'l-fikri'l-İslâmî fî târîhi'l-Mağribi'l-Arabî,* s. 76'dan.
28. *Makâsıdu'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, s. 8/23.

ya koymuş olduğu için, usûl alanında Şâfiî'den sonra en büyük yeri olduğunu ifade eder.[29] (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, Takdim, s. 26)

Muhammed el-Hudarî, pek çok usûl kitabı yazılmış olmakla birlikte Şâri'in teşrîde esas itibar etmiş olduğu Makâsıd alanında eser verilmemiş olmasını yadırgar ve bunun Şâtıbî'ye nasip olduğunu, onun, başkasına ihtiyaç bırakmayacak üslup ve muhtevada bir kitap ortaya koyduğunu ifade eder.[30] Subhî el-Mahmasanî ise, Şâtıbî'nin Makâsıd ilminde ele aldığı konulardaki fikrî düzeyin, günümüz hukuk felsefelerine nispetle daha yüksek olduğunu söyler ve bu meyanda ahkâmın, onların konuluşundaki maksatlara uygun bir şekilde tatbik edilmesi gereğini ortaya koymasını dile getirir.[31] (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, Takdim, s. 27)

Ahmen Emîn ise, Şâtıbî'nin Tamamen Meşrik (Doğu) ulemasının yaklaşımından farklı, kendine özgü bir yol ve yöntem tuttuğunu, üslubunun çok kolay ve tatlı olduğunu, diğerlerince bilinmeyen yeni bahisler ortaya koyduğunu söyler.[32] (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, Takdim, s. 27)

Mustafa ez-Zerkâ ise, gerek *el-İtisâm*'ın ve gerekse *el-Muvâfakât*'ın gizli birer hazine olduklarını, her ikisinin, özellikle de *el-Muvâfakât*'ın zamanımızda bir anda yıldızının parlayıp, İslâm kültürünün temel umdelerinden biri halini aldığını, artık ulema ve fukahanın elinden/ dilinden düşmez olduğunu söyler.[33] (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, Takdim, s. 28)

Fazlur Rahman, *el-Muvâfakât*'ı bir hukuk felsefesi ve metodolojisi çalışması olarak değerlendirir.[34] Ve onun Birinci Mukaddime'de ortaya koyduğu katî-küllî esasların tespiti için istikraya dayanma yöntemini, iki yönlü bir hareketten ibaret olan kendi tefsir yönteminin ilk ayağını oluşturmada olduğu gibi kullanır, ancak ikinci aşamada Şâtıbî'yi terk ederek bir anlamda onun fikirlerini kendi sistemine âlet etmiş olur.[35]. Bu arada, kitabın çevirmenleri, Şâtıbî'nin, Kur'ân nassları da olsa teker teker onlardan "usûl" çıkaramayız anlamındaki sözünde geçen "usûl" ü "hüküm" şeklinde anlayıp, "Hatta Şâtıbî'ye göre muhkem olan yani yoruma ihtiyacı olmayan naslar bile tek başlarına hüküm (usûl olması lâzımdı) çıkarmada yeterli olmayabilir" şeklindeki vardıkları bir yargıyla çok fâhiş bir hata yapmışlardır. (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, Takdim, s. 39)

Mahmasanî, İslâm hukuk düşüncesinin modern oluşumunun temellerinin, Montesquieu gibi hukuk felsefesinin müjdecileri olan el-Karâfî, İz b. Abdus-

---

29. *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, s. 309'dan.
30. Hudarî Bek, *Usûlü'l-fıkh*, Mısır 1969, s. 12.
31. *Mukaddime fî ihyâi ulûmi'ş-şerîa*, s. 22'den.
32. *Zuhru'l-İslâm*, III, 55'den.
33. *Takdîmü Fetâvâ'ş-Şâtıbî*, s. 8'den.
34. Fazlur Rahman *İslâm*, trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 135, 145.
35. Bkz. *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 94.

selâm, İbn Kayyim ve Şâtıbî gibi isimler tarafından atılmış olduğunu söyler, ancak Şâtıbî'yi bunlar arasında çok daha özel bir yere koyar.[36]

H. Karaman, "Onu sahasında tek kitap haline getiren özelliği Makasıdu'ş-şerîa'ya verdiği önemdir." demiştir. (*el-Muvâfakât,* vii)

el-Muvâfakât'tan Etkilenenler

el-Muvâfakât asırlar boyu gizli bir hazine gibi keşfini bekler. Muhammed Abduh'un yoğun tavsiye ve telkinleriyle kitap tanınmaya ve yayılmaya başlar. Bu telkinlerden hareketle Hudarî Bey de *el-Muvâfakât*'ı edinir ve ondan çok etkilenir. Reşid Rıza, ondan gerçek anlamda etkilenenlerin başında gelir. Ancak o, aradığını daha çok müellifin diğer eseri *el-İtisam*'da bulur. Çünkü Şâtıbî'nin bu eseri, onun mensubu olduğu selefî söyleme, bidatlerle mücadele etme ve onların kökünü kazıma konusundaki azmine daha uygun düşmekteydi. *el-Muvâfakât* ise, tam bir tecdîd içerikli bir eserdi. Ebû Zehra da aynı şekilde ondan çok etkilenmiş ve çalışmalarında şerî maksatları ortaya koymaya ağırlık vermişti. Aynı şekilde Marûf Devâlibî, Muhammed İkbal, Muhammed Hudarî, Yusuf Mûsâ, Mustafa Zerka, Ebû Sünne, Ebû Abdullah Ömer, İbn Âşûr, Mustafa eş-Şelebî, M. Saîd Ramazan el-Bûtî, M. Âbid el-Câbirî... gibi isimler, onu Makâsıd konusunda bir otorite kabul eden ve eserlerinin ilgili bahislerini büyük ölçüde kendisinden istifade ile ortaya koymuş olan kimselerden bazılarıdır.[37] (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, Takdim, s. 38).

Günümüzde yapılan ilmî çalışmalarda, tezlerde ona atıfta bulunmayan bir çalışmaya rastlamak artık neredeyse imkânsız hale gelmiş, içtihad ve yeniden yapılanma söylemlerinin yükselmesiyle eş zamanlı olarak *el-Muvâfakât* gerçekten yıldızı parlayan değerler arasında öncelikli yerini almıştır. Ancak bu arada, yıldızı yükselenin her zaman için gerçekten Şâtıbî mi, yoksa onun üretilmiş modern versiyonları mı olduğu konusunda dikkatli olmak, derinlikten uzak sığ anlayışlarımıza, makâsıd, mesâlih gibi kavramlarla bu değerli âlimimizi âlet etmemek gerekir ki bu bilim adına bir emanettir. Çünkü o, makâsıd üzerinde bunca durmasına ve bunu içtihad için gerekli iki ayaktan biri görmesine rağmen, hiçbir zaman makâsıd ve mesâlihi bir yöntem olarak görmemiştir. Nitekim Şâtıbî üzerinde özel çalışma yapanlardan Muhammed Hâlid Mesud benzer sonuca vararak şöyle demiştir: "Şâtıbî'ye göre maslahat ne bütünüyle izafî ve keyfî bir prensip ve ne de sıkı sıkıya kıyasa veya şeriatın belli bir nassına bağlı bir şeydir. Buna mukabil o, bir yandan sosyal ihtiyaçlarla bağlantılı iken, diğer yan-

36. Subhi Mahmasânî, *Mukaddime fî ihyâi ulûmi'ş-şer'iyye*, Beyrut 1962, s. 22, 63, 65-67.
37. M.H. Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi,* s. 172.

dan istikrâî olarak şeriat tarafından teyit edilir niteliktedir. Böylelikle maslahat ne bir kıyas şekli ve ne de hukukta yer alan katı unsurların giderilmesi için içtihadda bir esneklik sahası sunması için başvurulan bir hukukî metottur; aksine şeriatı tamamlayan ve hukukî değişimlere istikrar ve yön veren bir prensiptir.[38]

el-Muvâfakât'ın, modernistlerin İslâm hukuk kuramlarının oluşumunda ise ayrı bir yeri vardır. Onlar, kuramları için temel unsur olan maslahat kuramını, çoğunlukla Şâtıbî'den almışlar[39] daha doğrusu uyarlamışlardır.

Esere Verilen Tepkiler

Müellif, ortaya koyduğu eserin türünde ilk olduğunun ve dolayısıyla hemencecik kabul görmeyeceğinin farkındadır ve bu meyanda doğabilecek şüpheleri ortadan kaldırmayı amaçlayarak şöyle demektedir:

"Eğer bu kitaptan kabul etmeyeceğin yerler olursa, sezgi ve anlama kapıları kapalı kalırsa ve 'Bu duyulmadık bir şey, mahiyet ve işleniş bakımından ne şerî temel ilimlerde ne de ferî ilimlerde böyle bir eser telif edilmemiştir. Onun ortaya konulması ve yayılması kötülük ve bidat olarak yeterlidir' şeklinde bir zan belirirse, sakın denemeden, tecrübe etmeden mesele çıkarıp da dikkate alıp faydalanma imkânını ortadan kaldırıp atma. Çünkü bu kitap Allah'a hamd ederek belirteyim ki, âyet ve hadislerin ortaya koyduğu şeylerdir, onun temellerini selef-i sâlih atmış, işaretlerini derin âlimler belirlemiş, rükünlerini düşünürler sağlamlaştırmışlardır." (*el-Muvâfakât*, I, 19).

el-Muvâfakât, öyle anlaşılıyor ki müellifin zamanında iyi karşılanmamış, fâsık ve bidatçi olmakla itham edilmiş, o da bu ithamlara karşı kendisini savunmak için bid'at kavramını tanımladığı *el-İ'tisâm* adlı kitabını yazmıştır.[40]

Meşhur Olmayışının Sebepleri

Muvâfakât, bunca önemine rağmen yazılmasının arkasından -Şâtıbî'nin birkaç talebesinin ilgisi hariç- asırlar boyu ilim âleminde gizli kalmış, hak ettiği yeri

38. M. H. Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 282; Muhammed Âbid el-Câbirî, Hasen Hanefî, Râşid el-Gannûşî gibi isimler tarafından üretilen çağdaş Şâtıbî versiyonu hakkında bir tespit ve eleştirisi için bkz. Mahmûd Abdülkerim Hasen, "Reddü iftirââtin ale'-İmâm eş-Şâtıbî", *Mecelletü'l-va'y*, Sayı 88, Sekizinci sene, Rebîü'l-evvel, yıl 1425, s. 21 vd.) *el-Muvâfakât*: 1417/1997, takdim, s. 42.
39. M. H. Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 171.
40. M. H. Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 279.

alamamıştır. Bizde (Şark) kitapların kaderinin de insanlarınki gibi olduğunu ve nice değerli insanın hiç kimse tarafından bilinmez iken, önemsiz kimselerin şöhretin zirvesine erişebildiğine dikkat çeken Dıraz, *el-Muvâfakât*'ın kaderinin de böyle olduğunu ifade eder ve bunu iki sebebe bağlar (*el-Muvâfakât*, I, 9) Birincisi içerdiği konularla ilgilidir. Bunlar son derece yeni, daha önce hiç kimse tarafından işlenmemiş konulardır. Oysa usûl ilmi çoktandır tekemmül etmiş kabul ediliyor ve klasik bir tarzda tedris ediliyordu. Bu itibarla onu edinmek, üzerinde kafa yormak ve böylece ondan istifade etmek için yüce himmet sahibi kimseler ortaya çıkmamıştı. İkinci sebep ise, -yukarıda da belirtildiği gibi- Şâtıbî'nin kalemi ve üslubu ile ilgilidir. Güçlü bir intikal gücüne ve cevval bir kaleme sahip olan müellif, eserini alışılagelmiş klasik usûl kitapları tarzında ele almamış, başta usûl ilmi olmak üzere diğer şerî ve aklî ilimlerde işlenilmiş ve sonuca ulaşılmış konuları esas alarak, kendi vermek istediklerini bunların üzerine bina etmeyi prensip edinmiştir. Bu ise ele aldığı konuların anlaşılmasını zorlaştırmış, onların anlaşılması için şerî kaynaklar yanında, aklî ilimlere vurmak, başka ilim dallarında ortaya konulmuş olan bahislere müracaat etmek gerekli olmuş, tabii bunlar da okuyucunun yüksek bir düzeye sahip olması gereğini ortaya koymuştur.

Bir diğer sebep de şu olabilir: Şâtıbî'nin telif esnasında Endülüs'te içinde bulunduğu kriz ortamı benzer şekilde diğer İslâm dünyasında yaşanmıyordu. Batı medeniyeti karşısındaki yenik düşme kriziyle bu eserin yıldızının bütün İslâm dünyasında parlamaya başlaması bu anlamda bir tesadüf olarak görülmemeli, esere olan ilgi ya da ilgisizliğin sebebi burada da aranmalıdır.

el-Muvâfakât Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Şâtıbî'nin talebelerinden Vâdî Âş'dan biri (muhtemelen Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Âsım ö. 829) *el-Muvâfakât'ı* özetle manzûm hale getirmiş ve ona *el-Münâ fi'htisâri'l-Muvâfakât* adını vermiştir. Bir başka öğrencisi *Neylü'l-münâ minel- el-Muvâfakât* adıyla manzûm hale getirmiştir.[41]

Çok muhtasar bir manzum özet ve onun şerhi Mustafa b. Muhammed Fâdıl b. Muhammed Memeyn eş-Şınkîtî el-Kalkamî (ö. 1328/1910) tarafından yapılmış ve *el-Merâfık alâ'l-Muvâfık* adıyla 1324 yılında Fas'ta basılmıştır.

İkinci bir ihtisar ise *İhtisâru'l- el-Muvâfakât li'ş-Şâtıbî* adıyla İbrahim b. Tâhir b. Ahmed b. Es'adü'l-azm (ö. 1377/1958) tarafından yapılmıştır. İki cilt halinde olan yazma, ailesinde bulunmaktadır.

---

41. Yazma bir nüshasının İspanya Deyri'l-Üsküryâl'da No: 1164 kayıtlı olduğu söylenir. *el-Muvâfakât*: 1417/1997, takdim, s. 32; Ahmed Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd ınde'l-İmâm Şâtıbî*, s. 94.

Üçüncü ihtisarı ise Muhammed b. Yahya b. Umer el-Muhtâr b. et-Tâlib Abdullah el-Velâtî eş-Şınkîtî (ö. 1330/1912) tarafından yapılmış ve *Tavdîhü'l-müşkilât fi'htisâri'l-Muvâfakât* adıyla basılmıştır. (*el-Muvâfakât*: 1417/1997, Takdim, s. 35-36)

el-Muvâfakât'ın Baskıları

İlk baskısı 1302/1884 yılında (M. Khalid, agm., 66) ez-Zeytûne ulemasından Sâlih el-Kâicî, Ali eş-Şenûfî ve Ahmed el-Vertânî tarafından gerçekleştirilmiştir. Tunus devlet matbaası tarafından dört cilt halinde yapılmıştır. Bu ilk baskı okunması güç Mağrib yazısıyla olmasına rağmen, Şeyh Muhammed Abduh'un talebelerine hararetle tavsiyesi sonunda esere karşı bir alâka uyanmış ve arkasından diğer baskıları izlemiştir.

İkinci baskısını, Mûsâ Carullah, Türkçe bir önsözle ve sadece ilk cildini 1327/1909 yılında Kazan'da gerçekleştirmiştir.

Üçüncü (ikinci tam) neşri Kahire'de 1341/1922 yılında olmuştur. İlk iki cildin tahkikiniMuhammed el-Hıdr Hüseyin, son iki cildininkini de Muhammed Haseneyn Mahlûf yapmış, baskı Mısır'da el-Matbaatü's-selefiyye'de gerçekleşmiştir.

Dördüncü neşir, Abdullah Dıraz tarafından tahkik edilerek yapılmış ve dört cilt halinde basılmıştır. (Kahire ty.) Mehmet Erdoğan tarafından gerçekleştirilen Türkçe çevirisine de esas alınan baskı budur. (İz Yayıncılık, İstanbul 1990-1993, II. Baskı, İstanbul 2000)

Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd'in tahkiki ile yapılan neşri ise 1969 yılında Kahire'de Matbaatü Muhammed Ali Sabîh'de gerçekleşmiştir.

En son neşri ise Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd'in takdim yazısıyla Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân'ın tahkikiyle gerçekleşmiştir (Dâru İbn Affân, el-Memleke el-Arabiyye es-Suûdiyye, el-Huber, el-Akrubiyye 1417/1997).

KAYNAKÇA

Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakâ fî usûli'ş-şerîa*, tahkik. Abdullah Draz, Mustafa Muhammed Matbaası, Kahire ty.

Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli'l-ahkâm*, tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kâhire 1969.

Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, tahkik: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, Dâru İbn Affân, el-Memleke el-Arabiyye es-Suûdiyye, el-Huber, el-Akrubiyye 1417/1997.

Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, tahkik: Muhammed el-Hıdr Hüseyin ve Muhammed Haseneyn Mahlûf, Kâhire 1341.

Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, tahkik: Mûsâ Carullah, Kazan 1909.

Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, tahkik: Sâlih el-Kâicî, Ali eş-Şenûfî ve Ahmed el-Vertânî, Tunus 1302/1884.

Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, Beyrut 1986. Türkçesi: el-İ'tisam: bid'atler karşısında kitap ve sünnete bağlılıkta yöntem, 790/1388; çeviren Ahmet İyibildiren, Mustafa Özcan, 2. bs. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2009, c. 1-2.

Ebû İshâk eş-Şâtıbî, Fetava'l-İmam eş-Şatıbi, thk. Muhammed Ebü'l-Ecfan, 2. bs. [y.y.: y.y.], 1985. (Tunus: Matbaatü'l-Kevakib), 256 s.

Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ eş-Şatıbî, *el-İfâdât ve'l-İnşâdât*, Talı. Dr. Muhammed Ebû'l-Ecfân, 3. Baskı, 1408/1988, Müessesetu'r-risâle, Beyrut.

Abdulcelil Badu, *el-Eseru'ş-Şatıbî fi'l-fikri's-selefî*, Menşurât, Selîkî İhvân, 1. Baskı, 1996, Matbaatu Fudâle, Mağrib.

Abdullah Bayındır, *Şatıbi'de İçtihat*., --2005. V, 124 y.; 29 cm. Tez (Yüksek lisans). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Tez danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Erdoğan.

Abdulvahhâb Hallâf, *Masâdıru't-teşrî'i'l-İslâmi fi mâ lâ nassa fih*, Kâhire 1955).

Abdurrahman Adem Ali, *el-İmamü'ş-Şatıbi: akidetuhu ve mevkıfuhu mine'l-bida' ve ehluha*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998/1418. 544 s.; 24 cm.

Abdurrahman bin Ali bin Abdullah el-Hasenî el-Fîlâlî, *Ebû İshak eş-Şâtıbî: Hayâtuhû ve meâlimu min fikrih*, İslâmî ilimler ve hadis bölümü yüksek lisans tezi, Dâru'l-hadisi'l-haseniyye, 1412/1991.

Abdurrahman Haçkalı, *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü Makâsıdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*, İstanbul 2010.

Abdurrahman İbrâhim Zeyd Kilani, *Kavaidü'l-makasıd inde'l-İmam eş-Şatıbi: arzan ve diraseten ve tahlilen*, Amman: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî [The International Institute of Islâmic Thought]; Dımaşk: Darü'l-Fikr, 2000/1421. 488 s.; 24 cm. (Silsiletü'r-resaili'l-camiiyye; 35).

Abdülhamîd el-Ilmî, *eş-Şâtıbî ve fikruhu'l-usûlî beyne'l-ibdâ' ve'l-ittibâ'*, Yüksek Lisans Tezi, Zahru'l-mehrâz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Fas, 1989.

Abdülhamid el-Ilmi, *Menhecü'd-dersi'd-delali inde'l-imam eş-Şatıbi* (t.790h.). Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 2001/1422. 542 s.; 24 cm.

Abdülmecid en-Neccâr. *"Fıkhu't-tatbîk li-ahkâmi'ş-şerîa inde'l-imâmi'ş-Şatıbî"*, el-Muvâfakât: Mecelle Devriyye Akademiyye, el-Mâ'hedu'l-âlî li-usûli'd-dîn, Cezayir, sayı: 1, Zilhicce, 1412/1992.

Abdülmecid et-Türkî *"eş-Şatıbî ve'l-ictihâdu'd-teşrî'îyyü'l-muasır"*, el-İctihâd Mecelle Mütehassısa tu'nâ bi-kadâye'd-din ve'l-müctema' ve't-tecdidi'l-Arabiyyi'l-İslâmî, sayı: 8, yıl: 2, 1990/1410-1411, Dâru'l-ictihad, Beyrut.

Adnan Ali İsbîte, *Ta'lilu'l-ahkâm eş-şeriyye 'inde'l-İmâm eş-Şâtıbî*, Master Tezi, Danışman: Dr. Ziyad Mikdâd, el-Câmi'a el-islâmiyye, Gazze 21.09.2005.

Ahmed Baba et-Tönbektî, *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-Dîbâc*, Beyrût ty.

Ahmed Raysûnî, "Makâsıd ve İctihad Şâtıbî Merkezli Bir Bakış", trc. Ahmet Yaman, *Makâsıd ve İctihad İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Hazırlayan: Ahmet Yaman, Konya 2002, s. 127-157.

Ahmed Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-İmâm Şâtıbî*, Herndon 1995.

Ahmed Urnüs, *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'ş-Şâtıbî*, (?) (bk. M.H. Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 173).

Ahmet Yaman, "İmam Şâtıbî ve Bir İslâm Klasiği el-Muvâfakât Türkçeye Tercümesi Münasebetiyle Geç Kalmış Bir Tanıtım", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1997, Sayı: s. 399-409.

Ahmet Yaman, "İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının Ya da Gâî Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Makâsıd ve İctihad İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Hazırlayan: Ahmet Yaman, Konya 2002, s. 127-157.

Ahsen el-Hasâsine, *Meâlimü't-tecdid fi usûli't-teşrii'l-İslâmi, dirâse tahliliyye nakdiyye li-utrûhati'ş-Şâtıbi el-usûliyye*, Kahire: Darü's-Selam, 2010/1431, 622 s.

Ali Pekcan, "Fıkıh Usûlü Bağlamında Makâsıdü'ş-Şerîa Düşüncesinin Tarihî Seyri", *Makâsıd ve İctihad İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Hazırlayan: Ahmet Yaman, Konya 2002, s. 211-232).

Allâlu'l-Fâsî, *Makâsıdu'ş-şerîtati'l-islâmiyye ve mekârimuhâ*, Mektebetü'l-vahdeti'l-arabiyye, ed-Dâru'l-Beydâ, Mağrib ty.

Bel'hayr Osman, *el-Bu'dü't-tenzili fi't-tanziri'l-usuli inde'l-İmam eş-Şatıbi*. /. – Beyrut: Daru İbn Hazım, 2009/1430. 235 s.; Matbu master tezi.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999, s. 667-680.

Ebû Muhammed Mustafa b. Muhammed Fazıl b. Muhammed Mameyn Maülayneyn, *el-Merafık ale'l-muvakıf fî makasıdi'ş-şeria*; i'dad Maülayneyn Mürbih Rabbih. -- Rabat: Müessesetü'ş-Şeyh Mürbih Rabbih li-İhyai't-Türas ve't-Tebadüli's-Sekafi, 2005. 731 s.

Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-muğrib ve'l-câmi'ü'l-mu'rib an fetâvâ ulemâi İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Heyet, Vezâretü'l-Evkâf el-Mağribiyye 1981.

el-Cîlânî el-Merînî. "et-Tek'îdu'l-usulî inde'l-İmâmi'ş-Şatıbî", *el-Muvâfakât: Mecelle Devriyye Akademiyye*, el-Mâ'hedu'l-âlî li-usûli'd-dîn, Cezayir, sayı: 1, Zilhicce, 1412/1992.

el-Cîylânî el-Merînî, *el-Kavâidü'l-usûliyye 'inde'l-İmâm eş-Şâtıbî min hilâli kitâbihî el-Muvâfakât*, Hüseyniyye Dâru'l-Hadîsi, Yüksek Lisans Tezi, 1409-1410 / 1989-1990 Öğretim yılı.

Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, trc. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990.

Fazlur Rahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul 1981.

Ferîd el-Ensârî, *el-Mustalahu'l-usûliyyu 'mde'ş-Şâtıbıyyi*, Fas 2004.

Ferîd el-Ensârî, Mustalahât usûliyye fî kitâbi'l-Muvâfakât li'ş-Şâtıbî, Yüksek Lisans Tezi, Rabat Edebiyat Fakültesi, 1989-1990 Öğretim yılı.

Hakan Yücel, *Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'ında Kitap Delili*, M.Ü.S.B.E. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Erdoğan

Hammâdî el-Ubeydî, *Şâtıbî ve makâasıdu'ş-şerî'a*, Dâru Kuteybe, 1412/1992.

Ignaz Goldzihar, *Streitschrift des Gazzâlî gegen die Batinijje-Sekte*, Leiden 1916.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsıdu'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Tûnus 1978.

M. Khalid Mas'ud, "Recent Studies of Shatıbî's al-Muwâfaqât, *Islâmic Studies*, XIV c. (s.1), s. 65-75, Pakistan 1975.

Mahmûd Abdülkerim Hasen, "Reddü iftirââatin ale'l-İmâm eş-Şâtıbî", *Mecelletü'l-va'y*, Sayı 88, Sekizinci sene, Rebîü'l-evvel, yıl 1425, s. 21 vd

Maruf ed-Devâlibî, *el-Medhal ilâ ilmi usûli'l-fıkh*, Beyrut 1965.

Mecdî Muhammed Muhammed Aşur, *es-Sabit ve'l-mütegayyer fî fikri'l-İmam Ebî İshak eş-Şatıbi*. / - Dübey (Dubai): Dârü'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türas, 2002/1423. 564 s.; 24 cm. - (Silsiletu dirasati'l-usuliyye; 11) Matbu tez (Master).

Muhammed b. et-Tayyib, *Fıkhü't-tasavvuf: bahs fi'l-mukârebeti'l-usûliyyeti'l-fıkhiyye inde Ebi İshak eş-Şâtıbi*/-Beyrut: Darü't-Talia, 2010. 159 s. 24 cm. 1. İslâm tasavvufu

Muhammed b.Hasen el-Hacevî, *el-Fikrü's-sâmî fî târîhi'l-fıkhı'l-İslâmî*, Rabat 1345.

Muhammed Ebû'l-Ecfân, *Fetâvâ'l-İmâm eş-Şâtıbî*, Tunus 1985.

Muhammed el-Menûnî. *"Muvâfakâtu Ebî İshâk eş-Şatıbî ve'stimrâriyyetu te'sirihâ fi müellefâti'l-asri'l-hadîs"*, el-Muvâfakât: Mecelle Devriyye Akademiyye, el-Mâ'hedu'l-âlî li-usûli'd-dîn, Cezayir, sayı: 1, Zilhicce, 1412/1992.

Muhammed Halid Mesud, *Islâmic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, İslâmabad 1977, Türkçesi: *İslâm Hukuk Teorisi*, trc: Muharrem Kılıç, İstanbul 1997.

Muhammed Hudarî Bek, *Usûlü'l-fıkh*, Mısır 1969.

Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Davâbıtu'l-maslaha fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Beyrût 1986.

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Istıslâh ve'l-Mesâlihi'l-mürsele fi'ş-şerîati'l-islâmiuyye ve usûli fıkhıhâ*, Dımeşk 1988.

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhal li'l-fıkhı'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd*, Dımeşk 1956.

Mustafa Şelebi, *Ta'lîlü'l-ahkâm ard ve tahlîl li tarîkati't-ta'lîl ve tatavvurâtihâ fî usûri'l-ictihâd ve't-taklîd*, Kahire 1949.

Mustafâ Zeyd, *el-Maslaha fi teşrîi'l-İslâmî ve Necmeddîn et-Tûfî*, Kâhire 1954.

Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemü'l-müellifîn*, Beyrut ty. (I, 118).

Ömer Yılmaz, *Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'ında Sünnet Delili*, M.Ü.S.B.E. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Erdoğan.

Reşid Rıza, *Yüsrü'l-İslâm*, Kâhire 1956.

Sa'd Muhammed eş-Şennâvî, *Medâ'l-hâce li'l-ahzi bi nazariyyeti'l-mesâlihi'l-mürsele fi'l-fıkhı'l-islâmî*, yy. 1981.

Said Ramazan el-Bûtî. *"Meşrûiyyetu'l-îsâr fi'ş-şeriati'l-islâmiyye ve davâbituhu inde'l-imami'ş-Şatıbî"*, el-Muvâfakât: Mecelle Devriyye Akademiyye, el-Mâ'hedu'l-âlî li-usûli'd-dîn, Cezayir, sayı: 1, Zilhicce, 1412/1992.

Salim Öğüt, "Şatıbi'ye Göre Mesalih-i Mürsele İle Bid'at Arasındaki Farklar", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, s. 21-46.

Subhî el-Mahmasanî, *Felsefetü't-teşrî fi'l-İslâm*, Beyrût 1980.

Subhî el-Mahmasanî, *Mukaddime fî ihyâi ulûmi'ş-şerîa*, Beyrut 1962.

Subhi Mahmasânî, *Mukaddime fî ihyâi ulûmi'ş-şer'iyye*, Beyrut 1962.

Şâtıbî, "Bid'at Kavramı Bağlamında Mesâlih-i Mürsele ve İstihsan'ın Mahiyeti Üzerine", trc. Nasi Aslan, *Makâsıd ve İctihad İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Hazırlayan: Ahmet Yaman, Konya 2002, s. 341-381127-157.

Yunus Savalihî, "el-İstikrâ fî menâhici'n-nazari'l-İslâmî: Nemûzec 'el-Muvâfakât' li'l-İmâm eş-Şâtıbî", *İslâmiyyetü'l-ma'reife*, yıl, 1, sa. 7, 1996/1416, s. 59-91.

Yusuf el-Kardâvî, *"el-Cevânibu't-terbeviyye inde'l-İmami'ş-Şatıbî"*, el-Muvâfakât: Mecelle Devriyye Akademiyye, el-Mâ'hedu'l-âlî li-usûli'd-dîn, Cezayir, sayı: 1, Zilhicce, 1412/1992.

İBN HALDUN'DA BİLGİ TEORİSİ

Uğur Köksal Odabaşı*

GİRİŞ

Çağını ve içinde yaşadığı medeniyet çerçevesini aşan bir düşünür olarak, selefsiz olduğu kadar halefsiz de kalan İbn Haldun[1], felsefî fikirlere dayanan bir metod sistemine sahip olmasıyla diğer İslâm tarihçilerinden ayrılmaktadır. Tarih ilmine getirmiş olduğu bakış tarzının orijinalliğinin yanı sıra, çeşitli felsefî problemler üzerinde, mensup olduğu kültür çevresinin yapısı içerisinde fikir yürüten İbn Haldun, bu meseleler arasında özellikle "Bilgi Teorisi" anlayışı itibariyle ayrı bir orijinallik arz etmektedir. Başlı başına bir felsefi problem olarak ele almamış olmasına rağmen, O'nun bilgi'yi değerlendirme tarzı oldukça önemli özellikler sergilemektedir. Bilginin felsefî bir problem olarak Yeniçağ'da ele alınıp incelendiği hatırlanırsa, İbn Haldun'un daha 14. yüzyılda ortaya koyduğu bilgi teorisinin orijinalliği daha iyi değerlendirilebilir.

İbn Haldun bilgi teorisini şekillendirirken sadece bilen ve bilinen varlık arasındaki ilişki üzerinde durmamış, fakat aynı zamanda bilen ve bilinen varlık kategorilerini de ayrı ayrı ele alarak inceleme yolunu tercih etmiştir. Bilen varlıklar kategorisinde insanların, meleklerin, peygamberlerin ve sûfilerin bilgisi üzerinde durmuş ve bu bilgilerin mahiyet ve kaynağını açıklamaya çalış-

---

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1. T. J. de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Y. Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960, 146.

mış olan İbn Haldun, bilinen varlıklar kategorisini de genel olarak his âlemi ve gayb âlemi olarak mütalaa etmiştir.

İbn Haldun'da bilgi vasıtaları büyük bir çeşitlilik arz etmektedir. Bu çeşitlilik bilen varlık ile onun yöneldiği bilinen varlık kategorilerine göre şekillenmiş gibi gözükmektedir. Meselâ gayb âleminin mevcudiyeti için sâdık rüya'yı bir vasıta ve delil olarak kabul eden İbn Haldun, his âlemi için öncelikle duyu organlarını birer vasıta olarak görmektedir. Öte yandan peygamberlerin bilgisinin vahiy'den kaynaklandığını belirtmesine karşılık, sûfilerin daha ziyade sezgi ve ilham yoluyla bilgi sahibi olduklarını ortaya koymaktadır. Kısacası, İbn Haldun için duyu organları, akıl, sezgi, vahiy ve ilham ve hatta rüya birer bilgi vasıtasıdır.

Zihni hatadan koruyan ve doğru düşünmenin kurallarını ortaya koyan bir ilim olarak gördüğü Mantık, İbn Haldun için bilgimizin meydana çıkmasını temin eden en genel metod durumundadır. O, mantığı yeni bir bilgi veren bir ilim olarak değil, bir metodoloji olarak görmekte ve kabul etmektedir.

Bilgi-Varlık ilişkisini değerlendirirken, her varlık alanı ile alâkalı bir bilgi vasıtasından bahseden İbn Haldun, bilgimize konu olan varlık anlayışında bazen Ampirist, bazen Rasyonlist, bazen Entüisyonist, bazen de Vahiyci bir tavır içerisinde gözükmektedir. Bu bakımdan genel karakteri itibariyle Ampirist bir düşünür olarak karşımıza çıkmasına rağmen, onu tek bir "izm" içerisinde mütalaa etmenin pek haklı olamayacağı kanaatindeyiz. Meselâ gayb âlemi ile ilgili hususlarda sezgici ve vahiyci, his âlemi ile ilgili hususlarda ise daha ziyade tecrübeci bir yaklaşımı benimsemektedir. Ancak İbn Haldun'un Ampirizminin Rasyonalizm'den tamamen tecrit edilmiş bir durumda olmayıp, onunla iç içe bir karakter arz ettiği de gözden uzak tutulmamalıdır.

İbn Haldun insan'ı değerlendirirken, onu hem nakle muhatap olan, hem ilimleri kuran ve hem de bilgi elde eden bir varlık olarak ele alır. Cemiyet halinde yaşamanın, içerisinde yaşadığı fizikî çevreyi değiştirme kabiliyetinin ve hemcinsleriyle müşterek faaliyette bulunmanın insan için tabiî bir hâl olduğunu kabul eden İbn Haldun, bu faaliyetlerin başarılması için insanda mevcut olan akıl ve dolayısıyla düşünme kabiliyetinin kuvveden fiile çıkışını da cemiyetin yapısına bağlamaktadır. İbn Haldun hadarî toplumlardaki insanların bedevi toplumlardakinden daha zekî olmadığını, ancak zekâlarını ortaya koymayı temin eden şartların hadarî toplumlarda daha elverişli olmasının onları sanki daha zekî imiş gibi gösterdiğini kabul etmektedir. Cemiyetin sadece sosyal ve ekonomik yapısının değil, fizikî ve hatta demografik yapısının da insan üzerinde etkili olduğunu kabul eden İbn Haldun, bu düşünceleriyle de son derece önemli hususiyetler arzeder.

Gerek Batı'da gerekse Doğu'da değeri geç de olsa anlaşılan İbn Haldun üzerine kıymetli çalışmalar yapılmıştır. Fakat bu çalışmaların çoğu onun sosyolojik

görüşlerine, tarih ilmine bakış tarzına, İktisadî fikirlerine ve devlet anlayışına yönelik durumdadırlar. O'nun felsefî düşüncelerine ait araştırmalar ise oldukça yenidir. Şu ana kadar onun Bilgi Teorisi'ni teferruatıyla ele alan bir araştırmaya sahip olmayışımız bizi böyle bir çalışmaya sevk etmiştir. Bu araştırmadaki gayemiz, İbn Haldun'un bilgiyi nasıl değerlendirdiğini, bilgi elde eden varlıklar hakkındaki düşüncelerini, bilgimize konu olan varlık kategorilerine bakış tarzını, ilimlerin cemiyet yapısı ile olan münasebetini ortaya koyuş şeklini değerlendirmeye çalışmaktır.

Araştırmamızda ana kaynak olarak İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinin değişik çevirilerini kullanırken, onun hakkında yazılmış olan birçok esere de müracaat etmeyi ihmal etmemeye gayret gösterdik. Çalışmamızı yürütürken yer yer İbn Haldun'u kendisinden önce ve sonra yaşamış olan birçok düşünürle, problemlere bakış tarzı itibariyle mukayese etmeye de ayrı bir gayret sarf ettik.

İBN HALDUN'DA İNSAN-BİLGİ

İçtimaî hayatın insanlar için bir zaruret olduğunu, Allah'ın insanı gıdasını bulabilecek ve temin edebilecek bir kudrette yarattığını[2] ve fikir sayesinde insanın hayvanlardan ayrıldığını, o sayede geçimini temin ettiğini, bu hususta hemcinsleriyle yardımlaşma, Allah'ın bildirdikleri üzerinde tefekkür etme gibi hususiyetlere sahip olan insanın, yaratıkların birçoğundan üstün kılındığını belirten[3] İbn Haldun'a göre; "İnsan nefsi beşerî ilimlerin hazinesidir. Allah bu nefste ona malum düşünebilme kabiliyetini (fikri) kazandıran idrâki yaratmıştır."[4] İbn Haldun için idrâk, şahsın, hariçteki şeylere dair zatında mevcut olan şuuru demek olarak görülmekte ve kâinatta sadece hayvan nevine has kılınmaktadır.[5] Hayvanlar ve canlıların, Allah'ın bünyelerinde meydana getirmiş olduğu duyu organları vasıtasıyla hariçteki eşyanın şuuruna vardıklarını kabul eden İbn Haldun, hayvan cinsi içerisinde değerlendirdiği insanda, duyu organlarına ilaveten bir idrâk vasıtası olarak fikir'i de kabul etmektedir.[6] İlimleri nefs için meydana getirenin işte, bu fikir olduğunu, ilimleri kurarken fikrin evvela mahiyetleri tasavvur, sonra da bu mahiyetlerin müsbet veya menfî arazlarını tayin ettiğini ve fikrin bunu tayin etmesinin de dolaylı ve dolaysız olarak gerçekleşeceğini, bu sayede fikrin maksadına ulaşabileceğini kabul eder. İbn Hal-

2. İbn Haldun, *Mukaddime,* çev. Z. K. Ugan, İstanbul: M.E.B.Yayınları, 1970, III: 153-154.
3. İbn Haldun, *Mukaddime,* çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları,1982, II: 997.
4. *A.g.e.* 1275.
5. *A.g.e.* 998.
6. *A.g.e.* 998.

dun'a göre, "Bu muamelenin sonucunda bir şahsın zamirinde ilmî bir suret teşekkül edince, bilgi'nin bu suretini diğerlerine beyan etmek kaçınılmaz olur."[7]

İnsanın idrâkinin iki çeşit olduğunu, birinin ilimleri ve bilgileri yakîn, zan, şekk ve vehim derecesinde bilmek, diğerinin ise, sevinç, kaygı, sıkıntı, rıza ve şükür gibi nefsî halleri bilmek olarak karşımıza çıktığını belirten İbn Haldun, insanı hayvanlardan ayırt eden hâl ve keyfiyetlerin de birbirinden doğduğunu ortaya koymaktadır[8], O'na göre "İnsanı kendi dışındaki canlılardan ayıran insanî özellik, sözü edilen bu fikirdir."[9] Fikri, "hissin ötesindeki bahis konusu suretler üzerinde tasarrufta bulunmak, tahlil ve terkip yoluyla zihnin onlarda (suretlerde) faaliyette bulunması"[10] şeklinde tarif eden İbn Haldun, daha sonra onun muhtelif dereceleri üzerinde durur:

Fikrin ilk derecesinin Akl-ı temyizi (discerning intellect) olduğunu, bunun da genellikle tasavvurât kabilinden olup, dış dünyadaki düzenli veya düzenlenmiş hususları aklen kavramaya yönelik bulunduğunu beyan eden İbn Haldun, insanın bununla geçimini temin ettiğini, menfaatlerini gerçekleştirdiğini ve mazarratı defettiğini söyler. İkinci derece tecrübî akıl (experimental intellect) adını alır ki, bunun da ekserisi tasdikât kabilinden olup, tecrübe ile gerçekleşir ve insanın hemcinsi ile olan ilişkisinde, onların idaresinde muhtaç olduğu görüşleri ve usulleri meydana getiren fikir durumundadır. Üçüncüsü nazarî akıl (speculative intellect) dan ibaret olup, bunun pratik ile alakası bulunmaz ve hissî idrakin ötesinde kuvvetli bir tahmin ve kanaat meydana getiren fikirdir. Tasavvurât ve tasdikâtın (perceptions, apperceptions) belli şartlara bağlı olarak meydana geldiğini, kıyas ve istidlal yoluyla, bunlardan yeni bilgiler elde edildiğini, belirtir. Bu bilgilerin diğer bilgilerle münasebetinden diğer birtakım bilgilerin ortaya çıktığını, bu suretle varılan son noktanın cinsleri, fasılları, sebepleri ile birlikte varlığı olduğu gibi tasavvur etmekten ibaret olduğunu belirtir. İbn Haldun, böyle yapmakla fikrin, kendi hakikati hususunda kemâle ereceğini ve akl-ı malız, nefs-i müdrike haline geleceğini, insanın hakikat ve mahiyetinin mânâsının da bundan ibaret olduğunu beyan eder.[11]

İbn Haldun'a göre farklı derecelerini yukarıdaki şekliyle izah ettiği bu fikir, ancak insandaki fizikî ve biyolojik gelişme tamamlanınca meydana gelmekte olup bu da temyîz çağından (iyi ve kötüyü ayırdetme çağı) başlamaktadır. Temyizden evvel insan hiçbir ilme ve bilgiye sahip bulunmamakta, bir çeşit hayvan durumunda kalmakta, daha sonra ise Allah'ın kendisine vermiş ol-

7. *A.g.e.* 1275
8. İbn Haldun, *Mukaddime* (Ugan). II:541-542.
9. İbn Haldun, *Mukaddime* (Uludağ), II:1001.
10. *A.g.e.* 998.
11. *A.g.e.* 999.

duğu duyu organları ve kalp (fikir) sayesinde bilgi elde etmekte, bu suretle kazandığı bilgiler sayesinde insanî zatı kemâle ulaşmaktadır.[12] Bu düşüncelerin ışığında diyebiliriz ki, İbn Haldun'a göre insan, doğuştan birtakım bilgilere sahip bulunmamakla, ancak bilgi elde etme kuvvesini taşımaktadır. Bu kuvvenin açığa çıkması ise belli bir çağdan sonra gerçekleşmekte ve tedrici olarak ölüme kadar devam etmektedir.

İbn Haldun'un bu düşüncelerinde Aristotelesci (M.Ö. 384-322) bir bilgi anlayışının izlerini görmek mümkündür. İnsan müdrikesini, fikirleri meydana getiren melekeyi, fikirleri alan bir meleke durumunda gören ve tabiî olarak, onun hiçbir şey ihtiva etmediğini, düz levhaya veya beyaz sayfaya benzediğini belirten Aristoteles'in sansüalizmi, fikirlerin kuvve halinde zihinlerde önceden var olduklarını, zihnin fikirleri meydana getirebilecek meleke ile mevcudiyetini iddia etmektedir.[13] Aristoteles'in bu bilgi anlayışının İbn Haldun'dan geçerek John Locke (1632-1704)'ta da kendisini arz ettiğini söyleyebiliriz. Çoğunun zihninin, üstüne istediğimiz şeyleri yazabileceğimiz beyaz bir kağıt gibi, kendisine verilen intibaları alan bir yapıda olduğunu ve bu şekilde terbiye edilen çocuğun, akıl çağına vardığını zaman kendi üzerinde düşünmeye başladığında, müdrikesinde kaynağını bulamadığı düşüncelerin Tanrı'nın ve tabiatın ruhundaki izleri sandığını, oysa bunların ona öğretilen şeyler olduğunu belirten John Locke'a göre, ruh başlangıçta düz levha (table rase) olup, bütün fikir ve bilgilerimizin kaynağı tecrübedir. Locke tecrübeyi de iç ve dış tecrübe olarak ikiye ayırır ve ilk bilgilerimizi dış tecrübeye, belli bir çağdan sonraki bilgilerimizi de iç tecrübeye bağlar.[14] İbn Haldun'un[15], anlatılanların ışığında, insanın zât yönünden bilgisiz, ancak bilgi elde etmesi bakımından bilgili, yani doğuştan bilfiil olarak cahil, bilkuvve olarak âlim olduğunu benimsediği ileri sürülebilir. İbn Haldun bu düşüncesiyle Aristoteles'ten mülhem; insanın temyiz çağından evvel hiçbir bilgiye sahip olmadığını ve daha sonra kendisindeki mevcut bilgi elde etme vasıtaları ile kazandığı ilim sayesinde sureti kemâle erdiğini kabul etmesiyle de[16] John Locke'a kaynak teşkil ettiği söylenebilir.

Öte yandan John Locke'un fikirlerin teşkili esnasında müdrikede bulunması gereken melekleri izah ederken söyledikleri, rüyayı bilgi elde etme vasıtalarından biri olarak kabul ederek onun hakikatini izah eden İbn Haldun'u hatırlatmaktadır. Fikirlerin teşkilinin müdrikede; 1- idrâk, 2- hafızadan ibaret tutma, 3- ayırma, 4- mukayese, 5- terkip ve 6- tecrit gibi melekeler sayesinde ol-

12. *A.g.e.* 1011.
13. A. Weber, *Felsefe Tarihi,* çev. H. V. Eralp, İstanbul: Pulhan Matbaası, 1949, 75.
14. *A.g.e.* 228-229.
15. İbn Haldun, *Mukaddime* (Uludağ), II:1011.
16. *A.g.e.* 8.

duğunu belirten John Locke, bunlardan sadece tecrit melekesini insan zihnine mahsus görür, diğerlerinin insanla hayvan arasında müşterek olduğunu belirtir.[17] İbn Haldun da rüyanın hakikatini izah ederken hayâl, hafıza, tecrit gibi zihne ait birtakım melekelerden bahsetmektedir.[18] Şu veya bu sebeple, bilgi elde etme hususunda hem Locke, hem de İbn Haldun zihinde birtakım melekelerin varlığından söz etmektedirler.

Allah'ın ilim ve sanatları idrâk etmek üzere insan için fikri yarattığını kabul eden İbn Haldun, ilmi de ya mahiyetlere ait tasavvurlar veya tasdik olarak değerlendirmektedir. O, tasavvur derken herhangi bir hüküm ihtiva etmeyen basit idrâkleri, tasdik ederken de bir şeyin diğer bir şeyde sübutuna hükmetmeyi kastetmekte olup, fikrin istediklerini elde etmek için iki türlü çaba sarf ettiğinden söz eder. Birincisi tasavvur, ikincisi de tasdik adını alır ki, İbn Haldun'a göre aslında tasdikin gayesi tasavvura râcidir.[19]

Fikrin ilim sahibi olmak için, diğer bir ifadeyle tasavvuratı ve tasdikatı elde etmek için harcadığı çabanın bazen usulüne uygun bazen da aykırı olduğunu söyleyen İbn Haldun, bilginin elde edilmesi hususunda fikrin faaliyet gösterdiği yolun ve sahanın tespit edilmesi gereğine dikkati çekmiş ve bu usulün de Mantık Kanunu denilen şey olduğunu belirtmiştir.[20]

İbn Haldun'a göre idrâkte asıl olan, beş duyu ile duyulur şeyleri idrâk etmek olduğuna göre, karşımıza dış dünyaya ait bilgilerimizin ilk basamağı olarak beş duyu, diğer bir ifadeyle duyular idrâk çıkmaktadır. O'na göre bu hususta hayvanla insan arasında bir fark yoktur. İnsanı hayvandan ayıran en temel özellik ondaki tecrit etme kabiliyeti, yani müşahhas varlıklardan hareketle, onların hepsinde müşterek olan fakat hepsini aşan mücerret küllî kavramlara ulaşma gücüdür. Bu açıdan İbn Haldun'un "Küllîler tartışması"nda Konseptüalist bir anlayış benimsediğini söyleyebiliriz. Zira İbn Haldun, küllî kavramlara tek tek duyular nesnelerden hareketle, soyutlama neticesinde varılacağını ve bu küllilerin de kavram olarak gerçekliklerini (fertlerde varolduklarını) kabul eder görünmektedir. Bu hususta da Aristoteles'in İbn Haldun üzerindeki tesiri kendisini arzetmektedir. İbn Haldun'un bahsettiği bu külliler Eflatun (M.Ö. 427-347)'un İdealar'ı değil, Aristoteles'in form'ları mahiyetindedir.

Yukarıda bahsettiğimiz hususların İbn Haldun'dan evvel de İslâm dünyasında birçok düşünür tarafından ele alındığını söyleyebiliriz. Meselâ Muhyiddîn İbn-ül Arabî (M.S. 1165-1240) nin bilgi anlayışında söz konusu hususlara yer yer işaret edilmektedir. Şöyleki; İbn-ül Arabi'ye göre idrâkin hasıl ola-

17. A.Weber, *a.g.e.* 232.
18. İbn Haldun, *Mukaddime* (Uludağ), II:1137-1138.
19. *A.g.e.* 1162.
20. *A.g.e.* 1162-1163.

bilmesi için ilk haberci duyulardır. Duyu geçmiş zamanda varolmuş veya gelecekte varolacak şeyleri idrâkten aciz olup, hali hazırdaki mevcudu idrâk edebilir. Bu durumda halihazırda mevcut olmayan şeyleri tasavvur edebilecek ikinci tür vasıtaya ihtiyaç vardır ki bu da hayâl kuvveti'dir. Buna İbn-ül Arabî ikinci duyu adını vermektedir. Hayâli ortak duyuların hazinesi olarak kabul eden ve onda duyuların idrâk ettiği şeylerin saklandığı belirten İbn-ül Arabi'ye göre, bilgi nevileri arasında evvelâ duyu bilgisi, sonra hayâl ve hafıza bilgisi gelmektedir. Bunlardan başka vehim adını verdiğimiz şey vardır ki, İbn-ül Arabî buna da üçüncü duyu demektedir. Vehim, maddî olan nesnelerde gayr-i maddî mânâlar idrâk eden kuvvet durumunda olup, akıl'dan farklı hususiyetler arzetmektedir. Dördüncü duyu olarak karşımıza hafıza çıkmaktadır. Hayâle benzemesine karşılık ondan mânâları muhafaza etmesiyle ayrılmaktadır. Son olarak İbn-ül Arabî beşinci duyu olarak terkîb ve tahlil kuvvetinden bahsetmektedir. Bu terkîb ve tahlîlin suretler veya tasavvurlar arasında meydana getirildiğine dikkat çeken İbn-ül Arabî'ye göre bu beşinci duyu sayesinde emin bilgiler elde edilmektedir.[21]

İbn Haldun Mantık hakkında muhtelif tarifler yaptıktan sonra, İslam kültür dünyasında Mantık İlmi hakkındaki kanaatleri ortaya koyar ve değerlendirir. Ümran'da halk arasında mevcut olan ilimlerin ikiye bölündüğünü, birinin tefsir, hadîs, fıkıh, kelâm, ilahiyat gibi bizzat kendilerinin bilinmesi istenilen ilimler, diğerinin arabiyyat, hesap ve mantık gibi vasıta ilimler olduğunu belirten İbn Haldun'a göre birincileri teferruatı ile ele almanın bir mahzuru olmadığı gibi, öğrencilerin melekelerini artırdığından gereklidir de. Fakat vasıta ilimlerde bu yola başvurmak, öğrencinin meleke kazanmasını güçleştireceği ve onu esas gayesinden uzaklaştıracağı için mahzurludur ve boşa emek harcamaktır. Çünkü bu ikinci tür ilimler gaye ilim durumunda olmayıp, bizzat kendilerinin bilinmesi istenilen ilimlere vasıta teşkil etme durumundadırlar. Sonradan yetişen bilginlerin bu vasıta ilimler üzerinde gereğinden fazla durduklarını ve onları birer "gaye ilim" durumuna getirdiklerini, bu hususun da öğrencilerin aleyhine olduğuna dikkati çeken İbn Haldun için bu bakış tarzı mantık hakkındaki yanlış kanaatlerden biridir.[22] Burada dikkatimizi çeken husus, İbn Haldun'un Mantık İlmi'ni diğer ilimler için bir vasıta görmesi, onu bir çeşit "metodoloji" saymasıdır,

İbn Haldun Mantık hakkındaki bir diğer yanlış kanaati de şöyle izah eder: O'na göre Aristoteles'in "Nass" adı verilen Mantık İlmi'ne dair yazdığı eseri, sekiz kitaptan mürekkep olup, dördü kıyasların suretlerini, kalan dördü de kı-

21. N. Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayatı ve Çevresi*, İstanbul: Büyük Matbaa, 1966, 32-34.
22. İbn Haldun, *Mukaddime* (Ugan), III:152-154.

yasların maddelerini ihtiva eder. Belli maksadlar elde edilmek üzere tertip edilen kıyasa, madde bakımından bahsedilen kıyas; belli bir maksad bahsedilmeden ancak ulaştırdığı sonuçlar dikkate alınan kıyasa da, sûretiyle sonuca ulaştıran kıyas adı verildiğini belirtir. İbn Haldun, sonradan yetişen bilginlerin (Fahreddîn Razî ve Efzalüd'dîn Huancî gibilerin) kıyastan maddeleri bakımından değil genel olarak sonuçlar çıkartmak bakımından bahsettiklerine dikkati çeker. Kıyastan bu şekilde bahsedilmesi yolunu hatalı bulur. Çünkü O'na göre eski bilginlerin kıyası madde bakımından ele alan eserleri, Mantık ilminin fayda ve semereleri ile doludur. Öte yandan kıyası sonuçları bakımından yani formel olarak inceleyen bilginlerle, Mantık ilmini bir vasıta ilim olmaktan çıkaran bilginlerin aynı bilginler olması da mümkündür. Zira bu "sonradan yetişen bilginler" dediği bilginler dahi Mantık ilminin konularını çoğaltmışlar, onu diğer ilimlere âlet olmaktan çıkartarak kendi başına müstakil bir ilim olması bakımından incelemeye başlamışlardır.[23]

Madde bakımından bahsedilen kıyasın, yakîn veyahut zan derecesinde bilgi elde etmek sonucuna ulaştıran kıyas demek olduğunu kabul eden İbn Haldun'un[24] bu bakımdan kıyastan bahsetmeyen düşünürlerin isledikleri yolu hatalı görmesi gayet tabiîdir. Çünkü O'nun için önemli olan husus, basan yakîn, bazen da zan derecesinde de olsa tasdîkat derecesindeki bilgiyi elde etmektedir.[25]

İbn Haldun'a göre Mantık hakkındaki bir başka yanlış kanaat de eski kelâmcıların bu fennin tetkik edilmesine karşı çıkmalarıdır. İbn Haldun meseleyi izah ederken şu tarihî bilgiyi vermektedir. Gazzalî ve Fahreddîn Razî'ye gelinceye kadar selef ve eski kelâmcılar mantık fenninin tetkik edilmesine şiddetle karşı çıkmışlar, ancak Gazzalî ve Fahreddîn Razî'den sonradır ki ulema bu fenne bir dereceye kadar müsamaha, göstermişler ve halk da bu ilme düşkünlük gösterip onunla uğraşmışlardır. Buna rağmen sayıları az da olsa bir grup ondan nefret etmiş ve onu inkârda mübalağaya kaçmıştır. Bu red ve inkârın temelinde yatan esas düşünce şudur: Kelâm âlimleri dinî. akideleri aklî delillerle ispat etmek istedikleri zaman, kendi usullerine göre birtakım deliller ortaya koyarak bunu yapmağa çalışmışlardır. Bu delillere de temel teşkil etmek üzere birtakım kaide ve esaslar ortaya koymuşlardır. Meselâ atomun, ferdî zamanın, boşluğun varlığını kabul etmişler, bir araz iki zamanda baki olmaz demişlerdir.

Sonra Şeyh Ebu Hasan Eş'arî, Kadı Ebu Bekir Bakıllanî ve Ebu İshak İsferainî gibi kelâmcılar itikadî ve dinî akidelerde in'ikası kabul ederek, ne zaman delil bâtıl olursa onun medlulü de batıl olur diyerek delilleri akideler mesabe-

23. *A.g.e.* 11:595-599.
24. *A.g.e.* 595.
25. *A.g.e.* 595.

sinde görmüşlerdir. Bu yüzden delilleri red ve inkâr etmenin akideleri red ve inkâr etmek demek olacağı gibi bir kanaate sahip olmuşlardır. Zira akideler bu deliller üzerine bina kılınmıştır.[26]

Yukarıda söz konusu edilen kelâmcıların bu anlayışı, İslâm kültür dünyasına giren Aristoteles Mantığı ile bir çatışmaya girmiştir. Bu çatışmanın temellerini İbn Haldun şöyle izah eder: Aristoteles Mantığı bir takım küllilerin varlığını kabul ettiği gibi, konusunu da bu küllîler arasındaki münasebetler teşkil eder. Söz konusu bu küllîler: Cins, tür, ayırım, hassa ve araz-ı amm denilen beş küllî'dir. İşte bu husus kelâmcılar tarafından kabul edilmemiş, bu beş küllinin hariçte delâlet ettiği bir varlığın bulunmadığına kanaat getirilmiş ve bu küllilerin mücerret birer kavram olarak zihinde varoldukları iddia edilmiştir. Bu durumda beş külli, ona dayanan tarifler ve makûlât-ı aşare (on kategori)'nin bâtıl olması lâzım gelmektedir. Sonuçta Mantıktan geriye sûri kıyas ile sadece bir cinsin belli fertleri hakkında geçerli olan tarifler kalmıştır. İbn Haldun konunun izahına devamla; yukarıdaki hususları mantıktaki şekliyle kabul edersek kelâmcıların delillerinin bâtıl olacağını, reddedersek mantığın dayandığı ilkelerin zedeleneceğini ortaya koymuş ve bu hususdan dolayı kelamcıların, mantık ilminin reddettiği kelâmî delile göre onu bid'at veya küfür saydıklarına işaret etmiştir. Gazzalî'den itibaren gelen alimlerin in'ikası edilleyi (delillerin yansıması) aynen mantıkçılar gibi reddettiğini yani delilin bâtıl olmasından bu delille delillendirilen şeyin de bâtıl olması lâzım geleceği düşüncesine katılmadıklarına dikkati çeken İbn Haldun, bu âlimlerin aklî terkip, külliyat ve mahiyetlerin hariçteki varlığı konusunda mantıkçıların söylediklerine hak verdiklerine, kelâmdaki bazı delillere muhalif olsa da mantığın esas itibariyle dinî akidelere muhalif olmadığına kanaat getirdiklerine ve bu görüş sahiplerinin de Fahreddîn Razî ve Gazzalî gibi âlimler olduğuna dikkati çekmiştir.[27]

İbn Haldun'un bu görüşlerden hangisini benimsediğini kesin olarak söylemek mümkün gözükmüyor. O daha ziyade bir müşahadeci olarak konuyu ortaya koymuştur. Ancak O'nun kıyası sadece formel olarak ele alanlara karşı olduğu hatırlanırsa, bu konuda eski kelâmcıların aksine olarak Gazzalî gibilerin yanında yer aldığını söyleyebiliriz. Öte yandan İbn Haldun'un küllîler konusunda Konseptüalist bir anlayış içerisinde olduğu göz önüne alınırsa, kelâmcıların Nominalizmi'ne karşı olacağı da bir gerçektir.

İbn Haldun, filozofların, hislerin ötesinde olan ruhaniyet hakkındaki, diğer bir ifadeyle metafizik saha hakkındaki delillerini eksik görmekte ve bunun sebebini de şöyle açıklamaktadır: O'na göre metafizik sahaya ait olan varlıkların zatları belirsiz olup, onlara akıl erdirmek mümkün değildir. Makuller an-

26. İbn Haldun, *Mukaddime* (Uludağ), II: 1166.
27. Ag.e., 1167-1168.

cak idrâk edilebilir müşahhas varlıklardan elde edilebileceğine göre, ruhanî zatlarla aramızda perde mevcut olup onları idrâk edemediğimiz içindir ki onlardan başka mahiyetler tecrit etme imkânımız yoktur. Bu yüzden onlar hakkında deliller ortaya koymaya ve bu delilleri ispata gücümüz yetmemektedir. Ancak bu sahanın varlığı vicdanî delil kabilinden olan nefsi halimiz ile ve yine herkesçe vicdanî olan rüya ile ispat edilebilir.[28] Görüldüğü gibi hislerin ötesindeki âlemin bilgisine yakîn derecesinde erişmek İbn Haldun için mümkün gözükmemektedir. Söz konusu âlemin bilgisi daha ziyade sübjektif bir karakter taşımakta ve zannî bir bilgi seviyesinde kalmaktadır. Maddî olmayan şeyler hakkında delil ve burhan getirilemeyeceğini filozofların da kabul ettiğini, çünkü burhanın (ispatın) mukaddimelerinin zatî olması gerektiğini (ve bunun da metafizik sahadaki varlıklar için mümkün olamayacağını) beyan eden İbn Haldun, düşüncelerini temellendirirken Eflatun'a atfen şunları söyler: "Filozofların en büyüklerinden olan Eflatun da ilahiyatta yakîn derecesinde bir bilgi elde edilemez ancak zan derecesinde bir bilgi elde edilebilir, der. Bu kadar emek verdikten sonra yalnız son derecesinde bilgi elde edecek istek, yorulmaya değmez. Bundan önceki zannımız bize yeter."[29]

İbn Haldun, filozofların, saadet delillerle var olan şeyleri olduğu gibi idrâk etmektir demelerini asılsız ve temelsiz bularak bu meseleyi söyler açıklar: O'na göre insan biri cisim diğeri ruh olmak üzere iki parçadan müteşekkil olup, ruh cisimle karışmış bir haldedir. Bu iki parçanın idrakleri kendisine hastır. İdrak edilen şey ise birdir, insanın ruhanî olan tarafı bazen ruhanî bazen da cismanî varlıkları idrâk eder. Ruh, ruhanî olan şeyleri vasıtasız olarak idrâk ettiği halde cismanî olan şeyleri beyin ve beş duyu vasıtasıyla idrâk etme durumundadır. Her idrâk kuvvesinin idrâk ettiği şeylerden dolayı bir zevk duyacağını belirten İbn Haldun, bu zevkin vasıtasız idrâklerde vasıtalı olanlara nazaran daha kuvvetli olacağını söyler. Yani ruhanî idrâklerin verdiği zevk cismanî idrâklerinkinden daha fazladır. Bu ruhanî idrâkler O'na göre incelemeler ve bilgiler sayesinde değil duyu perdesinin ortadan kaldırılmasıyla elde edilir. Sûfilerin çok defa cismanî idrâk kuvvetlerini öldürmek suretiyle böyle bir idrâke yükseldiklerini ve bundan büyük lezzet duyduklarını beyan eden İbn Haldun, bunun da zikir yoluyla başarıldığına dikkat çeker. Filozofların iddialarının bir an için doğruluğu kabul edilse bile, gayelerini ispata delilleri kâfi değildir diyen İbn Haldun'a göre söz konusu delillerin kaynağı cismanî idrâklerdir. Oysa yapılması gereken şey bunlardan kurtulmak suretiyle gerçek saadete ulaşmaya çalışmaktır.[30] İbn Haldun burada insanın gerçek saadete erişmesinin yolu olarak tasav-

28. *A.g.e.* 106.
29. *A.g.e.* 107.
30. *A.g.e.* 108.

vufî bir yol tavsiye eder görünmektedir. Filozofların delil ve burhanlarının cismanî idrâk kuvvetine dayandığı için gerçek lezzet, huzur ve sevinci vermekten uzak olduğunu söylemektedir. Bu husus İbn Haldun'un Ampirist tavrıyla çelişir gibi gözükmektedir. Ancak biz burada bir çelişme görmekten ziyade, O'nun farklı bilgi alanlarında farklı metodlar izlenmesi gerektiğine işaret ettiği kanaatindeyiz. Diyebiliriz ki, o, ruhanî âlemin bilgisine ulaşmak için tasavvufî, hisler âleminin bilgisine ulaşmak için ise, Ampirik bir yol tavsiye etmektedir. Ruhanî âlemin bilgisine Ampirik bir metodla yaklaşan filozofların tavrını bu bakımdan hatalı görmektedir.

Daha sonra gerek ruhanî ve gerek cismanî olsun, varlıkların bütün kısımlarını idrâk etmenin imkânsız olduğuna dikkati çeken İbn Haldun, bu bakımdan da filozofların delil ve burhanlarıyla gerçek saadete, dolayısıyla varlıkların gerçek bilgisine erişmenin mümkün olamayacağını söylemektedir.[31]

Bütün bunlardan sonra İbn Haldun'a göre "Hakikati idrâk etmenin tabiî vasıtası (dil veya mantık kaideleri değil) ancak (insandaki) tabiî fikirdir. Şu şartla ki, bütün vehimlerden tecerrüt etmesi ve düşünmede onu esas alan şahsın Allah Taâlâ'nın rahmetine bel bağlaması icab eder. Mantık ise bu fikrin faaliyetini vasfeden bir fenden başka bir şey değildir. Bu sebeple de mantık ekseriya bu fikirle paralel bir halde bulunur."[32] Öte yandan Mantık bilgisinin, her ne kadar filozofların gayelerini ispata yeterli olmasa bile bilinen kanunlar arasında yine doğrusunun bu olduğuna işaret eden İbn Haldun, bununla beraber hikmet ve felsefe okuyacak olan kimselerin öncelikle dinî ilimleri bilmeleri gerektiğine, aksi takdirde felsefî bilgilerin zararlı hallerinden sağlamca kurtulmanın pek mümkün olamayacağına dikkat çeker.[33]

İbn Haldun'un bu düşüncelerinden dolayı felsefeyi tamamen reddettiği sonucunu çıkarmanın pek haklı olamayacağı kanaatindeyiz. O, burada din ile felsefe arasındaki münasebete dikkati çekmiş, felsefe öğreniminin temeline dinî bilgileri koymuştur. Dinî bilgilere sahip olduktan sonra felsefe öğrenmenin ve yap manan mahzurlu olmadığını belirtmiştir. Burada reddedilir gözüken salt felsefe değil, felsefî problemlere cevap arayan filozofların görüşleridir. Yoksa bir problemler yığını olarak felsefe İbn Haldun tarafından iptal edilmemektedir. Bu hususlarda O'nun imanî yönünün ağır bastığı bir gerçektir. O, bilhassa ruhanî âlemle ilgili konularda dinî nasslarla meseleyi çözmeye çalışmakta fakat diğer taraftan his alemiyle ilgili meselelerde felsefî ilimlerin, özellikle mantığın hakkını vermektedir. İbn Haldun'un bütün bu düşünceleri üzerinde Gazzalî'nin büyük etkisi olduğu gerçeği gözden uzak tutulmamalıdır. Bu açıklama-

31. *A.g.e.* 108.
32. İbn Haldun, *Mukaddime* (Uludağ), II: 1291.
33. İbn Haldun, *Mukaddime* (Ugan), III: 112.

ların ışığında bizce İbn Haldun, felsefeyi reddeden bir düşünür değil, felsefe eğitimi için birtakım yollar tavsiye eden bir muallim durumundadır.

Nitekim İbn Haldun felsefenin temel problemlerinden olan "Varlık Problemi" üzerinde de, bilgimizin konusu olması bakımından durmuş, varlık çeşitlerini ve âlem sınıflamalarını bu açıdan değerlendirme yoluna gitmiştir.

İBN HALDUN'DA BİLGİ-VARLIK MÜNASEBETİ

İbn Haldun'a göre oluşumlar âlemi biri unsurlar, bunların eserleri ve yine bunlardan oluşan maden, bitki ve hayvan (canlı) gibi saf zatlar, diğeri hayvanlardan (ve canlılardan) ortaya çıkan fiiller olmak üzere iki türlü varlık ihtiva eder. Fiiller canlıların kastıyla meydana gelmesine rağmen bu kudret onlara verilmiş durumdadır. Söz konusu fiillerin bir kısmı insanların fiillerinde olduğu gibi düzenli, diğerleri insanların haricindeki canlılarda olduğu gibi düzensizdir.[34] İbn Haldun bu hususun sebebini ise şöyle açıklar: O'na göre kâinattaki varlıklar belli bir nizam içerisinde bulunduğu gibi, hadiseler arasında da mevcut olan bir tertip söz konusudur, İnsan, fikri sayesinde, varlıklardan belli bir şeyi icad etmeyi istediği zaman önce o şeyin sebebini veya şartını keşfetmesi gerekir. Genellikle bu sebepler o şeyin ilk prensipleri durumundadırlar. Prensipler önce, varlık ise sonra gelir. Sırası önce olanı sonra meydana getirmek mümkün olmadığı gibi, sonra olanı da önce varlığa getirmek mümkün değildir. Söz konusu prensipler de kendilerinden önce olan birtakım prensiplere bağlı olabilir. İnsan zihni bu prensiplerin prensiplerini aşarak ilk prensibe, başlangıç noktasına ulaşabilir. Bu noktaya ulaşınca varlığı meydana getirmek için işte bu son nokta onun başlangıç noktası durumuna geçer. Sebep-netice kabilinden şeyler olan bu prensipler üzerinde düşünmeden insan fiilinin hariçte tam olarak varlığa gelmesinin mümkün olmadığa dikkati çeken İbn Haldun, insanın fiillerindeki düzenliliği onun varlıklar arasındaki tertibe vakıf olmasında görür. İnsan dışındaki canlıların bu tertibe vakıf olacak fikir'den mahrum oldukları için fiilleri nin düzensiz olarak ortaya çıktığını belirten İbn Haldun, insan dışındaki canlıların bu fiillerinin düzenli olanlara ithal edildiğini, bu yüzden âlemin tümüyle insanın itaati ve tesiri altına girdiğini kaydeder.[35] Görüldüğü gibi İbn Haldun, oluşumlar âleminde mevcut olan varlıkların birtakım sebeplerinin olduğunu kabul etmekte, bunları idrâk etmek suretiyle bilgi sahibi olunurken sebepler zincirini takip etmeyi tavsiye etmektedir.

---

34. İbn Haldun, *Mukaddime* (Uludağ), II: 999-1000.
35. *A.g.e.* 1000-1001.

İnsanın fiillerinin düzenli olmasının, âlemdeki düzenliliği idrâk suretiyle ortaya çıktığını, insandan gayrı canlıların bu tertip ve düzeni idrâkten mahrum olduğunu, çünkü bunun ancak fikir sayesinde elde edilebileceğini söyleyen İbn Haldun, bu bakımdan insanın tabiata hakim olduğunu ve onu tesiri altına aldığını kabul eder. Bu hususlardan İbn Haldun'un, dış dünyanın varlığı probleminde, onu insan şuuruna bağlayan bir görüşün temsilcisi olduğu sonucuna varmamak lazımdır. Belki o bu düşünceleriyle, insanın sahip olduğu bilgi elde etme vasıtaları yardımıyla dış dünyayı değiştirmeyi, ona yeni bir düzen ve tertip vermeyi kastetmiştir. Öte yandan İbn Haldun, söz konusu sebepler zincirini takip etmek suretiyle İlk Sebep'e ulaşmanın akıl için pek mümkün olmadığını, bu sebepleri ancak ilahi bir varlığın bilgisinin kuşatabileceğini söylemektedir. Bu hususu İbn Haldun şöyle izah eder; O'na göre oluşumlar alemindeki hadiselerin mutlaka kendilerinden önce gelen birtakım sebepleri vardır. Bu hadiseler bu sebepler sayesinde meydana gelir. Sebepler hadis olduğu için bu hadislerin de sebepleri vardır. Sebepler zinciri yukarıya doğru yükselerek sebeplerin müsebbibine, yaratıcısına ve mucidine varılır. Söz konusu sebeplerde yukarıya doğru çıkılırken bu sebeplerin enine ve boyuna kat kat arttığını, onları idrâk hususunda aklın hayrette kaldığını, şu halde bu sebepleri ilâhi ilimden başkasının, kuşatıp tespit edemeyeceğini belirten İbn Haldun için bilhassa bunların beşerî ve hayvanî fiil çeşidinden olan kısmı bakımından durum budur.[36] Diğer taraftan tasavvurların sahasının nefsin sahasından daha geniş olduğunu, bu yüzden insanın nefsanî idrâk vasıtaları ile bu tasavvurları kuşatamayacağını anlatan İbn Haldun, sebepler silsilesini takip ederek İlk Sebep'e ulaşmak isteyen birçok kimsenin, sonunda hüsrana ve dalâlete sürüklendiğini, bu yüzden yapılacak işin dinî nasslara tam bir teslimiyet olduğunu belirtmektedir.[37] Varlıkların yakîn derecesinde bir bilgisine sahip olma hususunda fikrin sınırlı olduğunu, oluşumları ve sebepleri ihata edemeyeceğini, zira fikrin sathi görüşüne göre her idrâk organı için varlığın kendi idrâk sahasına giren şeylerden ibaret olduğunu, ancak bu hususun hatalı olup gerçeğin bunun ötesinde bulunduğunu belirten İbn Haldun[38], kanaatimizce şu hususa parmak basmaktadır: Her idrâk organının kendi idrâk sahasına giren varlıkları idrâk edeceği bir gerçektir. Fakat bu, idrâk sahasına girmeyen varlıkların hakikatte var olmadıkları manasına gelmez. Nasıl ki duyu organlarıyla idrâk edemediğimiz aklî varlık mevcutsa, akıl yürütme yoluyla ihata edemediğimiz birtakım oluşlar ve varlıklar da mevcuttur. Bilhassa itikadî ve imanî meselelerde insanın sahip olduğu idrâk vasıtalarının yetersiz kaldığını belirten İbn Haldun'a göre "Belki de ortada bizim (sahip olduğumuz) idrâk vasıtalarından ayrı bir

36. *A.g.e.* 1073.
37. *A.g.e.* 1075.
38. *A.g.e.* 1075-1076.

idrâk çeşidi daha vardır."[39] Öte yandan İbn Haldun, insanın idrâkine de, idrâk ettiği varlıklara da şüphe ile bakmasını, pekâlâ bunların da hatalı olabileceklerini, yakîn bilgi verme durumunda olan aklın, bilhassa tevhid ve ahiretle ilgili hususlarda yetersiz kaldığına dikkati çekmiştir.[40] Görülüyor ki İbn Haldun bir taraftan aklın yakîn bilgiyi verdiğini söylerken, diğer taraftan birtakım hususların akıl yoluyla kavranılmaya çalışılmasını doğru bulmamaktadır. Belki de bu husus İbn Haldun'un, yaşadığı çağdaki dinî kültürle tezada düşmeme gayretinden kaynaklanmaktadır. Diyebiliriz ki o, farklı varlık alanlarının bilgisine erişmek için farklı vasıtalar tavsiye etmekte, her varlık seferinin ayrı bir metodla kavranılmaya çalışmasını teklif etmektedir. Bu hususlarda İbn Haldun'un bir taraftan müşahadeye dayanan Ampirist, diğer taraftan aklın kesin bilgiye (hiç olmazsa belli varlık alanlarında) ulaştıracağını iddia eden dogmatik ve nasyonalist tavrının kendini arz ettiğini söyleyebiliriz.

Yukarıdaki hususlara ilaveten İbn Haldun, üç çeşit âlemin mevcudiyetinden bahsetmektedir ki bunlar da: a- His âlemi, b- Beşer âlemi, c- Ruhlar ve Melek âlemidir. Bunlardan his âlemini hayvanlarla müşterek olan hissî idrâk vasıtalarıyla beşer âlemini insandaki fikri dikkate alarak ilim idrâk etme vasıtalarıyla, ruhlar ve melekler âlemini ise fiilî hareketler, temayüller ve iradeler gibi iç dünyamızdaki birtakım oluşumlardan istidlal suretiyle bilebiliyoruz. Öte yandan İbn Haldun'a göre ruhanî âlemin mevcudiyeti için biz rüya-ı sâdıkadan daha açık bir delil bulamıyoruz. O'na göre ilâhiyatçı filozofların o âlemdeki varlıklar için ortaya attıkları Akıllar Nazariyesi yakîn ifade etmekten uzaktır. Zira nazarî delillerde önermelerin evvelî ve zatî olması şartı burada geçerli değildir. Sebebi de söz konusu ruhanî zatların, zatları itibariyle meçhul oluşudur. Bu durumda o âlemlerin tafsilâtında dinden yaptığımız iktibaslar dışında herhangi bir idrâk vasıtası, bilgi elde etme yolu kalmamaktadır.[41] Burada İbn Haldun'un Ampirik tavrı yanı sıra vahye dayanan imanî tavrı da kendisini göstermektedir. Ruhanî âlemdeki varlıkları duyu organları vasıtasıyla idrâk edemediğimize göre, onlar hakkında yakîn derecesinde bir bilgi sahibi olamayacağız demektir. Bu bakımdan İbn Haldun filozofların ruhanî âlemle ilgili aklî izahlarına rağbet etmemektedir. Fakat diğer taraftan böyle bir âlemin mevcudiyetini de inkâr etme durumunda değildir. Bu durumda acaba İbn Haldun böyle bir âlemin mevcudiyetini nasıl temellendirmektedir? O, söz konusu temellendirmeyi yaparken ne filozofların Akıllar Nazariyesi'ni, ne Eflatun'un İdealar Âlemi anlayışını, ne de Kant'ın Numen Âlemi temellendirmesini dikkate almıştır. Descartes'in dış dünyanın teminatı olarak Tanrı'yı görmesi gibi, İbn Haldun da ruhanî âlemin teminatı olarak Allah'ın insa-

39. *A.g.e.* 1076
40. *A.g.e.* 1076.
41. *A.g.e.* 1004-1005.

na bildirdiği dinî nassları görmüştür. O halde böyle bir âlemin bilgisine biz, kazanma yoluyla değil, ancak verilme ve bildirilme yoluyla sahip olabiliriz. Diğer bir ifadeyle bu âlem hakkındaki bilgimiz, hissî veya aklî değil, naklidir.

İbn Haldun'a göre hem cismanî hem ruhanî idrâk vasıtasıyla varlığını vasıtasız olarak bildiğimiz beşer âlemi müdrikemize en ziyade yerleşmiş âlem durumundadır. Bu âlemin hem his alemindeki canlılarla hem de akıl ve ruh alemindeki meleklerle münasebeti vardır. Zira insanın cismanî varlığı hayvanlarla, manevî ve ruhanî mahiyeti de meleklerle aynı cinstendir.[42] Alemlerin en şereflisi ve yücesi olarak görülen beşerî âlem'in, İbn Haldun'a göre birtakım tavırları söz konusudur ki bu tavırlardaki mahiyet ve hakikatler farklı olduğu gibi, bu tavırlar kendilerine has olan halleri itibariyle de diğerine muhalif durumdadırlar. Bu tavırlar ise şunlardır:

a) Birinci tavır beşerin cismanî âlemidir.

b) İkinci tavır uyku ve rüya âlemidir.

c) Üçüncü tavır nübüvvet tavrı olup insanların şereflilerine hastır.

d) Dördüncü tavır ise ölüm tavrıdır.

İbn Haldun'a göre ilk iki tavrın delili vicdanî, üçüncü tavrın şahid ve delili mucize ve nebilere has olan haller, dördüncü tavrın delili ise Allah tarafından nebilere bildirilen vahiy olup, aklın hükmü de budur.[43]

Dört tavrı bu şekilde tespit eden İbn Haldun daha sonra her tavırda insan idrâkinin farklı bir mahiyet arzettiğini ortaya koyar. O'na göre birinci tavırdaki insanın idrâkleri açık ve seçik olup, bu idrâkler sayesinde insan, bilgi melekelerine sahip olarak insaniyetinin hakikatini tamamlar. İkinci tavrındaki idrâkleri duyu idrâklerinin aynısıdır ancak duyu organları kullanılmak suretiyle meydana gelmez. Fakat yine de insan rüyasında gördüğü her şeyi hiçbir şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde yakînen idrâk eder. Bu hususun izahında filozoflar ve kelâmcılar farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Filozoflar, fikrin hareketi sayesinde hayalî suretlerin ortak hisse gönderildiğini ve bu ortak hissin de hayalî suretleri, dış âlemdeki duyu organlarında olduğu gibi hissî olarak tasavvur ettiklerini iddia ederler. Kelâmcılar ise rüya'nın Allah tarafından uyku esnasında duyu organlarında yaratılan bir idrâk olduğunu ve bunun da uyanık olma halindeki gibi meydana geldiğini belirtirler. İbn Haldun için, keyfiyetini tasavvur edemesek bile en uygun açıklama tarzı budur.[44] İbn Haldun'un rüya'yı, bilhassa gayb âlemini idrâk hususunda bir bilgi vasıtası olarak gördüğü hatırlanırsa, bu hususta kelâmcıların görüşünü benimsemesi daha iyi değerlendirilebilir.

---

42. *A.g.e.* 1006.
43. *A.g.e.* 1108.
44. *A.g.e.* 1109-1110.

Nebîlerin tavrı olan üçüncü tavırdaki hissi idrâklerin keyfiyetinin bizce meçhul, nebîlerce yakînden çok daha açık, vicdanî bir şey olduğunu söyleyen İbn Haldun, bu tavır içinde Nebî'nin Allah'ı ve melekleri gördüğünden bahseder. Dördüncü tavrın ölülerin tavrı olduğunu, bunun da insanın ruhunun bedenden tecrit edildiği kabir hayatıyla veya bedenlere tekrar iade edildiği yeniden hayata kavuşma haliyle başladığını belirten İbn Haldun, her iki halde de onlarda hissî idrâkin mevcudiyetini kabul eder. O'na göre insanlar bu tavırdaki idrâklere dünya hayatında sahip değillerdir, ama bunlar da onlar gibi hissî idrâk çeşidinden olup, Allah tarafından yaratılan zarurî bir ilimle duyu organlarında meydana gelirler.[45]

Görüldüğü gibi İbn Haldun, his âleminin dışındaki âlem ve tavırlarda Ampirik yönden sıyrılarak, daha ziyade nakle ve vahye önem veren tasavvufî, itikadî bir metod takip etmektedir. İnsan nefsinin bedenden ayrıldıktan veya bedene yeniden iade edildiği zaman sahip olduğu idrâklere söz konusu dört tavır içinde de rastlanabileceğini, ancak bunun dünya hayatında olduğu gibi olmadığını belirten İbn Haldun, idrâklerdeki farklılığı onlara arız olan hallerin zayıf veya kuvvetli oluşlarına, diğer bir ifadeyle duyumun şiddetine bağlamaktadır.[46]

İbn Haldun yukarıdaki hususlara paralel olarak bilgi elde eden varlıklar üzerinde de durmuş, bu varlıkların sahip oldukları bilgileri birbirleriyle mukayese yoluna gitmiştir.

Bilgi elde eden varlıklardan biri olarak gördüğü meleklerin hakikat ve mahiyetlerinin idrâk ve akıldan ibaret olan birer zat olduklarını belirten İbn Haldun, onlarda, düşünmek-düşünen-düşünülen kavramlarını birleşmiş olarak görür. Yani onlarda akıl-âkil ve ma'kul birleşmiş bir haldedir. İbn Haldun meleklerin ilminin malumlarına daimi surette uygun olarak meydana geldiğini, bu hususta herhangi bir aksaklığın ortaya çıkmadığını, bilgi elde eden varlıklardan bir diğeri olan insanların bilgisinin ise, daha evvel meydana gelmemiş olan maluma ait bir suretin, sonradan onların zatlarında meydana gelmesi şeklinde olduğunu belirtir. İbn Haldun, bu bakımdan insanın bilgisinin tamamen kazanılmış olduğunu ve bu bilgi elde etme sürecinin ölüme kadar tedricî olarak sürdüğünü beyan eder. İbn Haldun meleklerin doğrudan müşahade yoluyla gaybî âlemi idrâk ettiklerini, insanların ise sınaî burhan dediği mantık kaideleri yardımıyla ve akıl yürütmeyle bu âlem hakkında bilgi sahibi olduğunu, fakat bu bilginin meleklerin bilgisi kadar açık, seçik ve kesin olmadığını söyler.[47] Öte yandan O, insanla gayb âlemi arasında bir perdenin bulunduğunu, bazen bu perdenin çeşitli yollarla (tasavvufî metodlarla) aşılıp, yakîn

45. *A.g.e.* 1110-1112.
46. *A.g.e.* 1112.
47. *A.g.e.* 1006.

ve apaçık bilgilere insanların da ulaşabileceğini kabul etmektedir.[48] Yine bilgiye muhatap olan varlıklardan peygamberlerin gayb âlemi hakkındaki bilgilerinin açık, seçik, kesin ve vasıtasız bir bilgi olduğunu, bu bilgide hata ve eksikliğin bulunmadığını, çünkü gayb perdesinin ortadan kalkarak peygamberlerin doğrudan doğruya bu âlemle karşı karşıya geldiklerini kabul eder. İbn Haldun,[49] peygamberlerin bilgilerini daha ziyade verilmiş bir bilgi kabul eder gözükmektedir.

İbn Haldun, bilgi elde eden varlıklar kategorisine bir de sûfileri dahil eder. O'na göre sûfilerin kendi aralarında konuştukları ve anlaştıkları hususi bir dil vardır. Lügattaki kelimelerin bilinen manalar için olduğunu, bilinmeyen yeni mânâ ve haller ortaya çıkınca bunları ifade etmek için yeni kelimelere ihtiyaç duyulduğunu, işte bu bakımdan yeni hallerle karşı karşıya gelen sûfilerin, bu halleri ifade için yeni terimler türettiklerini ve bu terimler vasıtasıyla anlaştıklarını izah ve kabul eden İbn Haldun, birtakım eksersizlerle sûfilerin görünen âlemi aşarak gayb âlemi ile karşı karşıya gelebileceklerini de söylemektedir. Öte yandan İbn Haldun, birçok mutasavvıf tarafından benimsenen Vahdet-i Vücud (Varlığın Birliği) anlayışını şöyle değerlendirmektedir: Bu görüşü savunanlar, insandaki duyu organları vasıtasıyla varlıkta çokluğun ve karmaşıklığın ortaya çıktığını, bu duyu kuvvelerinden sıyrıldığımız takdirde varlıkta bir birliğin ve basitliğin mevcudiyetini iddia ederler. İbn Haldun'a göre ise biz, bazı duyu organlarımızla idrâk etmediğimiz halde, akıl yoluyla bir takım varlıkların mevcudiyetini bilir ve kabul ederiz. Bu yüzden duyu kuvvelerinden sıyrılmak, varlıkta bir birliğin oluşmasını temin edemez. Bu düşüncelerinden dolayı İbn Haldun'un Vahdet-i Vücûd anlayışını reddettiği sonucunu çıkarmak pek haklı olmasa gerektir. O daha ziya de şu hususa dikkati çekmektedir: Sûfîlerin dediği gibi duyu kuvvelerinden sıyrılmak bizi varlıkta bir birliğe götüremez. Zira duyu kuvvelerinden sıyrılıp, akıl planına geçtiğimizde biz yine birtakım varlık ve âlem çeşitleriyle karşı karşıya gelebiliriz. Belki akıl alanını da aşarsak o zaman Vacib-ül Vücûd'a (Varlığı zorunlu varlık'a) ulaşabiliriz ki bu durum İbn Haldun'a göre insanın kapasitesini aşan bir durumdur. Çünkü O, sebepler silsilesini takip ederek İlk Sebep'e ulaşmayı mümkün görmemektedir.

SONUÇ

Araştırmamız neticesinde İbn Haldun'un Bilgi Anlayışı konusunda şu hususların tespiti mümkün görünmektedir:

48. *A.g.e.* 1007.
49. *A.g.e.* 1008.

İlk olarak, İbn Haldun'da yeniçağda ele alınan şekliyle bir bilgi teorisinden bahsetmek oldukça güçtür. O, bilgi'yi felsefî bir problem olarak ele almamış, gerek insanın, gerekse diğer bilgi elde eden varlıkların mahiyetini izah ederken bilgi problemi üzerinde durmuştur. Bazen da âlem anlayışını ortaya koyarken, varlığını kabul ettiği âlemlerin bilgisi ve bilinme şekli üzerinde düşünceler sergilemiştir. Bu hususlara rağmen dolaylı bir şekilde de olsa bilgi konusu üzerinde duran İbn Haldun'un, daha 14. yüzyılda söylediği birçok hususun, son derece orijinal olduğunu belirtmekten kendimizi alamıyoruz.

İbn Haldun'a göre insanı hayvandan ayıran temel özellik olan fikir, insandaki biyolojik ve fizikî gelişme tamamlanınca meydana gelmekte olup, bu da temyiz çağından başlamaktadır. İbn Haldun, temyiz çağından evvel insanın hiçbir bilgiye sahip bulunmadığını, onun daha sonra duyu organları ve fikir sayesinde bilgi sahibi olduğunu belirtir. Burada sözünü ettiği bilgi, kanaatimizce gündelik hayatın bilgisi olmayıp, akıl plânına çıkan bilgi'dir. İlk bakışta o, dış dünyayı duyu organlarıyla idrâk etmek suretiyle bilgi sahibi olduğumuzu söylemesi yönüyle Ampirist bir yaklaşım içinde olduğu söylenebilir. Ancak onun fikrin faaliyetini, duyu izlenimlerinden elde edilen suretleri birbiriyle mukayese etmek, mücerret kavramlar oluşturmak ve küllilere varmak olduğunu belirtmesi dikkate alınırsa, rasyonalist bir tavır takındığı da ortadadır.

Diğer taraftan İslâm Filozofları'nın birçoğunun kabul ettiği şekliyle, İbn Haldun'a göre de Mantık yeni bilgiler veren bir ilim durumunda olmayıp, zihni hatadan koruyan bir âlet, bir metodoloji'dir. Mantıktaki kıyasların sadece formel olarak incelenmesine karşı çıkarak, bu incelemede aslolanın kıyasların maddesi bakımından incelenmesi olduğunu belirtirken, O'nun esas problemi yakîn bilgiye erişme gayretidir. Bu bakımdan öncüllerden hareketle zihnin ulaştığı sonuç önermesinin değerini tartışmaktan ziyade, öncüllerin değeri üzerinde durur. O'na göre bilginin doğruluk değeri, objesine uygunlukta yatmaktadır. İşte bu sebeple, dış dünyadaki varlıklara uygunluğu kolaylıkla ve yakîn derecesinde kontrol edilebilen ilk makuller'in bilgisi, İbn Haldun nazarında büyük önem taşımaktadır. Bununla birlikte O, ilmin konusunun küllîler olduğunu da inkâr etmemektedir. Ne varki gördüğümüz kadarıyla İbn Haldun için her küllî ilmin konusunu teşkil etmemekte olup, ilmin konusunu teşkil eden küllilerin ilk makuller'e yüklem olabilen küllîler olması gerekmektedir. Bu görüşleriyle O'nun bir taraftan Ampiristlere, diğer taraftan Konseptüalistlere yaklaştığını söyleyebiliriz.

Öyle görülüyor ki İbn Haldun'u tek bir izm içerisinde mütalaa etmek pek haklı olamamaktadır. Zira O, gerek bilgi vasıtaları, gerekse elde edilen bilginin değeri hususlarında, farklı varlık alanlarına göre farklı vasıta, metod ve ölçü teklif etmektedir. Meselâ gayb âlemi ile ilgili hususlarda Mantık ilminin dahi, insan zihnine yardımcı olamayacağını, bu hususta başvurulacak delil ve bur-

hanların dinî nasslar olduğunu söylerken tam bir vahiyci özelliği gösterir. Öte yandan his âlemi ile ilgili hususlarda, bilinen kanunlar arasında en geçerli olanının Mantık olduğunu söylerken ve bu âlemin bilgisine duyu organları vasıtasıyla ulaştığımızı belirtirken, Ampirist bir tavır içerisindedir. Yine his alemindeki bilgilerimizin objesine uygun olduğunu, bu noktada aklın verdiği hükümlerin yakîn seviyesinde bulunduğunu söylemesiyle Dogmatik-Rasyonalist, gayb âleminin ve metafizik sahanın bilgisinin ise zan derecesinde kaldığını belirtmesiyle de Septik bir anlayış içerisindedir. Ancak İbn Haldun'un Septisizm'i yakîn seviyesinde bir bilgiye sözkonusu âlemde sahip olamayışımız mânâsında değerlendirilmelidir. Bu hususta İbn Haldun nasslara dayanmak suretiyle itikâdî ve imanî bir metodu benimseme durumundadır. Kısaca diyebiliriz ki İbn Haldun bazan Ampirist, bazan Rasyonalist, bazan Entüisyonist, bazan da Vahiyci bir tavır alma durumundadır. Tavrı belirleyen ise bilgimize konu olan varlık seferidir.

Çeşitli bilgileri ihtiva etmeleri yönünden ilimlere bakış tarzı ve ilim sınıflaması anlayışında İbn Haldun'un, an'anevî anlayıştan pek ayrılmadığını müşahade ediyoruz. Ancak bu noktada O'nun orijinal olan yönü, naklî ilimleri İslâm toplumuna has kılması, ilimlerin meydana gelişi ile, gelişme veya gerilemesini cemiyetin yapısına bağlamış olmasıdır. İlimlerin daha ziyade medeniyet bakımından gelişmiş topluluklarda ilerleme kaydedeceğini belirtirken, günümüze mesaj ileten bir düşünür fonksiyonu icra etmektedir. Ancak hemen belirtelim ki, medeniyet bakımından ilerlemeyi sağlayacak olan da, yine ilim ve sanatlarda meydana gelecek gelişmedir.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet, *İbn Haldun Ve Mantık*. İstanbul: Yazko Felsefe Yazıları, 3. Kitap, 1982.

Atademir, H. Ragıp, *Aristo'nun Mantık Ve İlim Anlayışı*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., 1974.

Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul: Ötüken Yay., 1979.

Fındıkoğlu, Z. Fahri, *İbn Haldun'da Tarih Telakkisi Ve Metod Nazariyesi*, İstanbul: Gençlik Kitabevi Keşr., 1951.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu Ve Siyaset Teorisi*, Ankara: A.Ü.Siyasal Bilgiler Fak. Yay., 1977.

İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1982.

İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. K. Ugan, İstanbul: M.E.B.Yay., 1970.

Keklik, Nihat, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî Hayatı Ve Çevresi*, İstanbul: Büyük Matbaa, 1966.

Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul: Doğuş Yay., 1982.

T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.

Ülken, H. Z., ve Fındıkoğlu, Z. Fahri, *İbn Haldun*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.

Ülken, H. Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara: A.Ü.İlahiyat Fak. Yay., 1972.

Von Aster, Ernst, *Bilgi Teorisi Ve Mantık*, çev. M. Gökberk. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fak.Yay., 1972.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, çev. H. V. Eralp, İstanbul: Pulhan Matbaası, 1949.

İBN HALDUN VE FELSEFE TASAVVURU

Mevlüt Uyanık*
Aygün Akyol**

GİRİŞ

Allah, insanların dünyada refah ve huzuru, ahirette ise felahını sağlayacak ilkelerini (Din) farklı zaman ve mekânlarda farklı dillerle hayata geçirmeleri için peygamberler göndermiştir. Dinin son peygamberi olan Muhammed, bütün insanlığa gönderilmiş olup[1] görevi bütün insanları uyarmak ve müjdelemektir.[2] Bu bağlamda İslam, Hz. Muhammed'e gönderilen en son dinin (özel) adıdır. Bir de Hz. Adem'den itibaren bütün insanlığa muhtelif Peygamberler vasıtasıyla gönderilen (genel) anlamda İslam vardır. Bu bağlamda, içinde doğruya rehberlik eden ve nur olduğu halde önce Tevrat indirilmiş[3] sonra Hz. İsa, İncil ile gelmiş ve Tevrat'ı tasdik etmiştir. Bununla birlikte Hz. İsa, adı Ahmed olan müstakbel peygamberi de müjdelemiştir. Allah'ın son peygamberi olan [4] Hz. Muhammed daha önceki kitapları doğrulayan Kur'an-ı Kerim[5] ile gönderilmiştir.

---

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı. [e-posta: mevlutuyanik@gmail.com]
** Doç. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı. [e-posta: aygunakyol@yahoo.com]

1. Araf. 158
2. Sebe. 28
3. Maide. 44
4. Ahzab. 40
5. Maide. 5

Her ümmete bir uyarıcı gelerek (Fatır.24) aynı teorik boyutu *"Allah katında din İslam'dır."*[6] İlkesi gereği anlattılar. "İnsanlara dünya ve ahiret hayatlarında mükemmelliğe ve olgunluğa erişmeleri için ihtiyaç duydukları genel ilkelerinin nasıl uygulanacağını gösterdiler." İşte özel anlamda Hz. Muhammed'e verilen ilkelerin ismi olan İslam, kısa süre içinde önceki süreçler (genel anlamıyla İslam) hakkında bilgi/bilim/medeniyet tasavvurları ile büyük bir yüzleşmeye/hesaplaşmaya girişti. Çünkü bunların hepsi de Hakikat'in ontolojik, epistemolojik, linguistik açısından farklı ifade tarzlarının olduğunun da kabulü gerekmektedir. Çünkü varolan Hakikat'in birden fazla anlamı/anlatımı, bilme yönü ve uygulanması tarzı vardır. İşte bu nedenle, Müslüman âlimler insanlığın fikri birikimini (felsefe tarihini) bilmeyi zorunlu görürler, diyebiliriz. Bu bilme zorunluluğun sonucunda İslam tefekkürü, diğer/önceki paradigmalar gibi eklektik bir yapıya sahip olmuştur. Fakat birçok farklı yapıdan etkilenmiş ama kendine özgü/özgül bir yapı oluşturmuştur.[7]

Ebû Zeyd Veliyüddîn Abdurrahmân İbn Haldun [8] (ö. 1406) de bu özgün ve

---

6. Al-i İmran. 19
7. Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 72, 73; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1999, s. 108; Mevlüt Uyanık, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak-İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme", *İslamiyat,* c. 8, sayı: 4, 2005, s. 67, 68.
8. Ebû Zeyd Veliyüddîn Abdurrahmân İbn Haldun, 27/Mayıs/1332'de Tunus'ta doğdu. Endülüslü bir âlimler ve idareciler ailesine mensuptu. 1348'deki veba salgınında anne ve babasıyla hocalarının bir kısmını kaybetti. O, yanındaki âlimlerle beraber Fas'a gidip öğrenimine burada devam etti. İbn Haldun ilim ve fikir hayatına ilgi duyduğu kadar siyasete de ilgi duymuş, devletin çeşitli kademelerinde görev almış, zaman zaman takibata uğramış, sürülmüş ve hapsedilmiştir. İbn Haldun'un Timur ile karşılaştığı ve ona Kuzey Afrika ve asabiyet teorisi hakkında bilgi verdiği de bu bağlamda ifade edilmektedir. Eserleri: İbn Haldun, *Lübâbü'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*, tahk.: Abbas Muhammed Hasan Süleyman, neşr: Daru'l-Marifeti'l-Camiîyye, İskenderiye 1996; a.g. mlf., *Şifâ'us-Sâil ve Tehzîbü'l-Mesâil*, tahk.: Muhammed Muti' el-Hafız, neşr.: Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1996; bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. a.g. mlf., *Şifâ'u-Sâil*, çev.: S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1977; a.g. mlf., *Mukaddime/Kitâbu'l-'İber* adlı eser ise, bir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Bu eser ve Türkçe çevirisi için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, II, III, tahk.: Ali Abdulvahid Vafî, Dâru Nahdati Mısır ts.; a.g. mlf., *Mukaddime*, c. I, II, III, çev.: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990; a.g. mlf., *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, çev.: Vecdi Akyüz, Dergah Yay., İstanbul 2011; İbn Haldun'un hayatı ve çalışmaları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", *İA*, İstanbul 1999, c. 19, ss. 538-543; Muhammed Abdullah Enan, *Ibn Khâldûn His Life and Works*, Kitab Bhavan, New Delhi 1997, ss. 1-190; Ali Abdulvâhid Vafî, "Temhîd Li'Mukaddimeti İbn Haldun", *Mukaddime içinde*, c. I, Daru Nahdati Mısır, yy. ts., ss. 27-50; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul 1998, s. 326, 327; Ümit Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğubatı Yay., Ankara 2010; Abdurrahman Lakhassi, "İbn Haldun", *İslam Felsefesi Tarihi içinde*, edit.: S. Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev.: Şa-

özgül yapıya katkı sağlayan en önemli âlimlerimizdendir. Özellikle felsefi düşünce için söyleyecek olursak, çok ciddi tenkitler getirmekle kalmamış, çözüm önerileri ve yeni fikri yaklaşımlar sergileyebilmiştir.[9] Nitekim İbn Haldun'un ortaya koyduğu yeni düşünce biçimi, Batılı araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. Bunda düşünce sisteminin özgünlüğü kadar, dinî saha ve dünyevî sahayı ayırdığı, dolayısıyla da İslam'ın varlık tasavvurundan uzak bir bakış açısı getirdiği varsayımı önemli bir etkendir.[10] Özellikle tecrübî sahaya ağırlık veren yaklaşımları ve kendi dönemindeki felsefe anlayışına yönelik tenkitleri bu algıya kanıt olarak sunulmuştur. *Mukaddime* adlı eserinde felsefenin geçersizliğine dair bir bölüm açması nedeniyle felsefe karşıtı gibi de sunulmuştur. [11] Hâlbuki İbn Haldun'un anlaşılmasının ve yukarıdaki iddianın tutarlılığını test için felsefe tasavvurunun çözümlenmesinin yapılması gerekir.

Bu nedenle İbn Haldun'un felsefe tasavvurunu iki aşamalı bir şekilde ortaya koyacağız. Felsefe tasavvurunu netleştirebilirsek, niçin bir felsefe muarızı gibi sunulduğunu ve bunun tutarlılığını müzakere edeceğiz. Bunun için de O'nun Meşşai felsefeye ve tasavvufa yönelik tutumunun incelenmesi gerekmektedir. Bu çerçevede "İbn Haldun'un felsefe ve tasavvufa yönelik söylemini genel bir felsefe ve tasavvuf eleştirisi olarak mı; yoksa belirli bir felsefî ya da tasavvufi düşünce biçiminin eleştirisi olarak mı anlayacağız?" sorusunun cevabını aranacaktır.

---

mil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2001, ss. 413-428; Aygün Akyol, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, cilt: 10, sayı: 20, s. 30, 31; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "İbn Haldun'un Felsefe ve Tasavvuf Eleştirisi", *İslam Felsefesi Tarihi içinde*, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 135.

9. İslam felsefesinde Fârâbî ve İbn Bâcce'nin siyasî ve içtimâî konulardaki çabaları "Hikmet-i Âliye" olarak nitelenirken İbn Haldun'un bu sahada koyduğu ilmi disiplin "tarih" ve "umran" ilmi olarak ifade edilmiştir. Bu konuda bkz. İ. Hakkı İzmirli, "İslam'da Felsefe Cereyanları-İbn Haldun", *Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 24, s. 5, 6.

10. Henry Corbin, *İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi*, çev.: Abdullah Haksöz, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 42, 45, 46; Lenn Evan Goodman, "Ibn Khaldun and Thucyidides", *Journal of American Oriental Society*, Vol. 92, no: 2, 1972, s. 250, 252; Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, haz.: Burhan Köroğlu, çev.: Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 354; Macit Fahri, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 330; Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2010, s. 45; John Passmore, "Tarih Yazımı ve Felsefesi", çev.: Mevlüt Uyanık, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu içinde*, ed.: Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara 2011, ss. 269-280.

11. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1209; İzmirli, *a.g.m.* s. 7, 10, 12; Henry Corbin, *a.g.e.* s. 46; S. Uludağ, *İbn Haldun*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 118; a.g. mlf., "İbn Haldun'un Görüşleri", *Tasavvufun Mahiyeti-Şifâu's-Sail içinde*, Dergah Yay., İstanbul 1977, s. 41, 42, 44, 45; Akyol, *a.g.e.* s. 30, 31.

İBN HALDUN'UN İLİM VE FELSEFE TASAVVURU

İslam alimleri fikirlerini temellendirirken öncelikle ilimler tasnifi yapmışlardır. Bu, okuyucunun hangi ilmi ne için okuyacağını, ilimlerin birbiriyle olan ilişkisini ve öğretiminde ne tür bir yol izleneceğini ortaya koyma noktasında büyük önem arz etmektedir.[12] İbn Haldun'un ilim anlayışı bütüncül bir yapıda incelenmediği takdirde filozofun bir felsefe muarızı gibi algılanması da mümkündür. Bu hususun tutarlı bir değerlendirmesi ancak, alimin ilimler tasnifini incelemekten geçer.

İlim Tasavvuru

İbn Haldun insanlar arasında ilimlerin zuhurunun insandaki düşünme yeteneği nedeniyle olduğunu belirtir. Zira diğer canlılarda da algı, hareket, beslenme, barınma gibi özellikler bulunmakla birlikte düşünme yeteneği yoktur. İnsanda kuvve olarak mevcut olan bu yetinin ilim ve sanatları elde edecek bir

12. İslam Felsefesi'nde ilimler tasnifiyle ilgili ilk olarak Kindî'nin değerlendirmelerini görüyoruz. Kindî, Risâle fî Kemmiyeti Kütübi Aristûtilîs ve Ma Yuhtâcu ileyhi fî Tahsîli'-l-Felsefe/Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç isimli eserinde ilahî ve insanî bilgi türlerinden bahsetmektedir. Bu anlamda dinî ve aklî/felsefî ilimler ayrımını ilk İslam filozofu Kindî'nin de benimsediğini görüyoruz. Bu konuda Fârâbî'nin İhsâu'l-Ulûm adlı eseri, İbn Sînâ'nın "Fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklîyye" adlı eseri önemlidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın değerlendirmelerinde Aristoteles'in ilimler tasnifine uygun olarak Teorik/Nazarî ve Pratik/Amelî felsefî ilimler ayrımı benimsenmiş ve buna uygun değerlendirmeler yapılmıştır. İlimler tasnifiyle ilgili olarak İslam düşüncesinde ifade edilenlerin genel çerçevesini Kâtip Çelebi'nin Keşfu'z-Zunun adlı eserinde buluyoruz. Burada Dinî-Felsefî, Nazarî-Amelî, Hikmetli ve Hikmetsiz, Eşyâya ve A'yâna göre olmak üzere dört farklı bilimler tasnifini görmekteyiz. Bu konuda bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, ss. 291-300, 1025b, 1026ab; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", Felsefi Risaleler içinde, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 159, 160; Fârâbî, Mutluluğun Kazanılması, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, ss. 51-96; İhsâu'l-Ulûm, çev.: Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990, ss. 54-138; İbn Sînâ, "Fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye", Tis'a Resâil içinde, Konstantiniyye 1298, ss. 71-80; Gazâlî, *İhyâu Ulumid'd-Dîn*, çev.: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul trs, c. I, ss. 43-66; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, MEB. Yay., İstanbul 1971, ss. 11-18; Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV. Yay., Ankara 1985, s. 21-27; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 84; a.g. mlf., *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması –Gazali Örneği-*, Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 59, 60; Akyol, *a.g.e.* 30, 31; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 136, 137.

düzeye gelmesi için toplumsal yaşamın ve ilimler için gerekli altyapının bulunması gerekmektedir. Bu nedenle de insanların ilim sahasındaki başarıları toplumun gelişmişlik düzeyinin de belirleyicisidir. İlim ve sanatta ilerlemenin temel şartı, insanların zaruri ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. İkinci olarak şehir yerleşiminin yani medenî bir yaşam biçiminin oluşturulması gerekmektedir.[13]

İlmin gelişimini, medeni bir yaşama bağlayan alim, insanlar arasındaki ilimlerin elde edilişleri bakımından kesbî (kazanılmış) ve vehbî (ilhâmî) ilim olmak üzere iki tür olduğunu belirtir. İbn Haldun'un ifadelerine göre, kesbî ilim, dış dünyadaki "cismânî âleme", vehbî ilim ise, "emir âlemine" karşılık olarak kullanılmaktadır. Kesbî ilim, "muhayyilede eşyanın suretini vücuda getirmek, sonra bunların aklî manalarını tecrit etmek daha sonra sentez ve analiz yolu ile düşünce üzerinde tasarrufta bulunmak suretiyle kıyaslar yapmak" şeklinde açıklanmaktadır. Bu ilim, duyu verileri vasıtasıyla elde edilen hakikatlerin akıl yoluyla değerlendirilmesi olan aklî/felsefî ilimlere karşılık gelmektedir. Vehbî ilim ise, "âlâ âlem" ya da "ruhânîyet âlemi" olarak da nitelenen "emir âlemi"nden bir takım bilgilerin elde edilmesi olarak açıklanır. İbn Haldun, bu ilme "ledünnî ilim" de denildiğini belirtmektedir.[14]

Emir âleminden bilgi elde edebilmesi için kişinin nefsinin kötülüklerden arınıp beşerî karanlıktan kurtulması gerekmektedir. Bunun neticesi olarak da kalpte ilim ve marifet nurları ortaya çıkmaya başlar. İbn Haldun, insan nefsinin saf haline geri dönmesiyle, emir âlemindeki nurlardan ilim ve marifet getiren meleği müşahede edebileceğini savunur. Bunun da "vahiy" olarak ifade edildiğini belirtir. İbn Haldun'a göre, ilimler arasında en yüce ilim de budur. Vahiy dışında nefsin saflaşıp arınması sonucu bir takım ilimlerin elde edilmesini ise, "kalbe üfleme" olarak ifade eder. Bu, vahiy olarak nitelenenden daha aşağı bir ilim mertebesi olup, bunların elde edilmesi de yine ilhâm ve keşfe dayalıdır. Bu ilmin elde edilmesinde talimden ziyade, mutat olmayan bir şekilde "kalbe doğma" söz konusudur. İbn Haldun kesb ile elde edilen ilmin kesinliğinin duyu tecrübesi ile sabit olduğunu, ilhâmla elde edilen bilgilerden vahyin kesinliğinin dinen sabit olduğunu, diğer ilhâmî ilimlerin kabul veya reddinin ise, bir vicdan işi olduğunu belirtmektedir. İlhâma dayalı bilgilerin temel kaynağı ise, rüya halinde ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun kişinin rüya halinde açık ya da

---

13. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1008; 1024, 1024, 1025; Akyol, *a.g.e.* s. 33.
14. İbn Haldun, *Şifâ'us-Sâil*, tahk.: M. el-Hafız, s. 59, 60, 64, 65; *Şifâu's-Sâil*, çev.: S. Uludağ, s. 106, 107, 112; Gazali, *İhyâu Ulumid'd-Dîn*, çev.: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul ts., c. 3, ss. 36-44; İslam bilgifelsefesinde Gazâlî'nin kalbi bir bilme melekesi olarak temellendirmesi hususunda yapılmış bir çalışma için bkz. Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması –Gazali Örneği-*, ss. 91-125; İslam felsefesinde istidlâlî bilgiye alternatif öneriler için bkz. Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2011, ss. 171-190; Akyol, *a.g.e.* s. 33.

temsilî olarak emir âleminden bir takım hakikatlere ulaşabileceğini belirtir. Bu ilimde, kişinin duyu organlarının etkinliğinden kurtulması önemli bir unsudur. [15]

Görüldüğü üzere İbn Haldun'un ilim anlayışı temelde iki farklı varlık kategorisi üzerine kuruludur. İbn Haldun, insan nefsinin bir cephesi ile "cismânî âlem"e dönük olduğunu, bu yönüyle maddî varlıklardaki suretleri elde ettiğini, diğer yönünün ise, "emir âlemi"ne dönük olduğunu, ancak varlığın bu cephesiyle ilgili bilgi elde edebilmesinin ise, cismânî durumlardan kurtulmasına bağlı olduğunu iddia eder. İlhâm yoluyla emir âleminden elde edilen ilimler, O'na göre daha mükemmeldir.

İlimler Tasnifi ve Felsefe

İlim anlayışında görüldüğü üzere, İbn Haldun'un varlık anlayışı temelde "cismânî âlem" ve "emir âlemi" ayrımına dayanmaktadır. Bizlerin bu varlık kategorileri hakkındaki bilgi edinme yöntemimizde cismânî âlem "kesbî ilim" olarak karşılığını bulmakta, emir âlemi ise, "vehbi ilim" olarak karşılığını bulmaktadır. Bu varlık şemasının ilimler tasnifindeki karşılığı ise, cismânî âlem için aklî/felsefî ilimler, emir âlemi olarak ifade edilen ilimler için ise, naklî/dinî ilimler olarak ifade edilebilir. İbn Haldun'un ilimler tasnifinde aklî/felsefî ilimler, insanların düşünceleri ve beşerî idrakleriyle elde edebilecekleri, konularını, meselelerini, delillerini ve öğretim yollarını keşfedecekleri, düşünen bir varlık olmaları hasebiyle doğruları yanlışlarından ayırabilecekleri felsefî ilimler olarak ifade edilir. Görüldüğü üzere, İbn Haldun ilimler içerisinde aklî ilimler olarak zikrettiği tüm bilim dallarını akılla kavranmaları sebebiyle felsefî ilimler olarak kabul etmektedir. Aklî/Felsefî ilimler, mantık, tabiat, metafizik ve teâlim/matematiksel ilimler kısımlarından oluşmaktadır. Teâlim olarak ifade edilen ilimler de kendi içinde hendese, aritmetik, musikî ve astronomi olarak dört kısımda incelenir.[16]

İbn Haldun'un ilimler tasnifinde ikinci grubu, naklî/dinî ilimler oluşturur. İbn Haldun'un naklî ilimlerle ilgili açıklamalarında bunlarda aklın yerinin olmadığını vurguladığını görüyoruz. Bu nedenle de bu ilimlerde akıl yürütme, şer'î meseleleri aslî meselelere bağlamak için kullanılmaktadır. Bunların kaynağı da Allah ve Resulü tarafından ortaya konulan Kur'ân, sünnet ve bunların açıklamalarından ibarettir. Bunlar şer'î hükümleri vaz edenden nakledilen vazî ve naklî ilimler olarak da ifade edilir.

---

15. İbn Haldun, *Şifâ'us-Sâil,* tahk.: M. el-Hafız, s. 60, 69,70; *Şifâu's-Sâil*, çev.: S. Uludağ, s. 107, 108, 112, 119, 120; Akyol, *a.g.e.* s. 34.
16. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1119, 1125, 1248, 1249; Akyol, *a.g.e.* s. 33; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 136

Görüldüğü üzere, İbn Haldun'un yapmış olduğu ilimler tasnifinde felsefî ve dinî ilimler arasında gerek kaynakları, konu ve sorunları, yapı ve içerikleri; gerekse amaç ve gelişme çizgileri bakımından farklılıklar vardır. Çünkü bunlar, birbirlerine kapalı iki ayrı alan, iki ayrı bütün olarak tasavvur eder.[17]

İlimler tasnifinde metafiziğin konumunu irdeleyecek olursak, metafizik ilminin aklî ilimler kategorisinde zikredilmekle birlikte, aklî çıkarımlar yoluyla kavranamayacağı iddiasının ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Bu durumda İbn Haldun'un ifade ettiği aklî ilimler, mantık, tabiat ve matematiksel ilimlerden oluşmaktadır. Burada bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Metafizik olarak ifade edilen bilim dalı aklî ilimler arasında ifade edilmekle birlikte, akıl ile idraki mümkün görülmemektedir. Ancak bu ilim dinî ilimler kısmına da dâhil olmayacağından metafiziğin konumu problemli olmaktadır.[18]

Buradan hareketle İbn Haldun'un ilimler tasnifinde temel hareket noktasını aklî/rasyonel ilimler ve aklî olmayan/irrasyonel ilimler şeklindeki düşüncenin şekillendirdiği de ifade edilmiştir. Ancak dinî ilimlerin aklî/rasyonel olmadığını iddia etmek de bir başka sorun olarak karşımıza çıkar. Akıl ötesi/irrasyonel olarak ifade edilebilecek dinî ilimlerin akıl dışı/absürt olması anlamına gelmez.[19] Aksi takdirde pozitivist yaklaşımla paralel bir tutum ortaya çıkar. Burada, modern dönemin pozitivist söylemindeki metafizik olanı dışlamaktan ziyade, onların akıl ile ne kadar bilinebilir olduğunun sorgulanması amaçlamaktadır. Bu nedenle aklî olmayan ilimlerin akıl dışı olduğu anlamını çıkarmamak ve olası açmazlara düşmemek için akıl üstü ifadesinin İbn Haldun'un yaklaşımına daha uygundur.[20]

Bu bağlamda İbn Haldun'un ilimler tasnifi konusunda tarih ve umran ilmiyle ilgili tutumunu da incelemek gerekir. Çünkü ilimler tasnifinde bunlara dair konumunu açıkça belirtmemiştir. Bu nedenle İbn Haldun'un tarih bilimini felsefî ilimler arasında saymadığına dair iddialar ileri sürüler. Oysa kendi ifadeleri merkeze alındığında tarih ve umran ilmini aklî/felsefî ilimlerden kabul ettiği görülebilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus; İbn Haldun, aklî ilimler tasnifini kendi dönemindeki Aristocu yaklaşıma benzer tasvir

---

17. Aynı eser, s. 1025, 1026, 1027; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 375, 381; Akyol, *a.g.e.* s. 36; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 136.
18. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1212, 1213; Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 352. Akyol, *a.g.e.* s. 37; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 137.
19. Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, s. 73; "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak", s. 65.
20. İbn Haldun'un ilim anlayışında tabiatçı, empirist, pozitivist, seküler bir tutum olduğu iddiası için bkz. Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 354, 354; Lenn Evan Goodman, "Ibn Khaldun and Thucyidides", s. 250, 252; Henry Corbin, *a.g.e.* s. 45; Macit Fahri, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 330.

ederken, ilimler tasnifinin amelî/pratik felsefe kısmını görmezden gelmesidir.[21]

Bu noktada tarih ve umran ilmini nazar ve tahkîk olarak kurguladığını hatırlarsak, İbn Haldun'un aklî/felsefî ilimler tasnifinin bütünüyle yeniden organize edilmesi gerektiğini ifade edebiliriz. Zira tarih felsefesi ilmi, yeni düşünüş şeklinin nazarî/teorik kısmına, umran ilmi ise, tahkîkî/pratik kısmına karşılık olarak kullanılabilir. İbn Haldun'un ifadelerine göre, nazarî incelemeler ile umranın ve hallerinin anlaşılması, bizlere bu ilimler hakkında bütüncül bir bakış açısı verecektir. Bu nedenle biz, İbn Haldun tarafından zikredilen taksimde yerini almamış olsa da tarih ve umran ilminin aklî/felsefî ilimler kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.[22]

Yukarıda ifade ettiğimiz hususlar nedeniyle, İbn Haldun hakkında yapılan bazı çalışmalarda, ilimler tasnifinin tüm ilimleri kuşatıcı olmadığı iddia edilmiştir. Bu noktada tarih ve umran ilimleri için ilimler tasnifinde yeni bir sınıflama yapılması gerektiği de savunulmuştur. Bu görüşe göre, İbn Haldun tarih ve umran ilmini bu iki kategorinin dışında değerlendirdiği için ilimler tasnifine üçüncü bir başlık açılarak tarih, siyaset, sosyoloji ve ekonomi'nin "medenî ilimler" başlığı altında toplanması önerilmiştir.[23]

İbn Haldun'un ilimler tasnifine ilave bir kısmın olması gerektiği sadece tarih ve umran konusunda olmamıştır. Aklî ilimler sahasında metafizik, astroloji, kimya ve simya gibi ilimlerin, dinî ilimler sahasında ise, kelam, tasavvuf ve rüya tabiri gibi ilimlerin hangi kısımda yer alması gerektiği de tartışılmıştır. Bu konuda özellikle İbn Haldun'un nefs anlayışına dayanarak ilimler tasnifinin üçlü bir tasnif olması gerektiğine dair iddialar ortaya konulmuştur. Bu nedenle de Lakhassi, üçüncü bir kısım olarak İbn Haldun'un tasnifine "ruhânî ilimler" kısmının ilave edilmesi gerektiğini belirtmektedir.[24]

Bu bağlamda bir hususu belirtmekte fayda var: İbn Haldun'un sihir ve rüya tabirleri gibi bir takım bilgilenmeleri hangi kategoride değerlendirdiği eserinde açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu konudaki kendi ifadelerine bakacak olursak, İbn Haldun'un tasavvuf ve rüya tabiri ilimlerini dinî ilimler kısmında, sihir ve tılsım ilimlerini ise aklî ilimler kategorisinde değerlendirdiğini

---

21. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 282, 291, 292; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 370, 371, 374; Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara 2003, s. 131, 138; Ömer Türker, *a.g.e.* s. 36, 37
22. Tarih hakkında hikmet ifadesinin kullanımı için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 282, 291, 292; Akyol, *a.g.e.* s. 38.
23. Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 370, 371; Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 26, 27.
24. Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Haldun*, s. 35, 36; Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 352, 353;

ifade edebiliriz.[25] Ancak ilimler tasnifinde amelî felsefe, tarih ve umran ilmine yönelik bir açıklama getirmemesi bu konu farklı görüşlerin ortaya atılmasını sebebiyet vermiştir.

TARİH FELSEFESİ VE UMRAN İLMİ

İbn Haldun, aklî/felsefî ilimler anlayışını kurgularken metafizik konusunda yapılacak aklî değerlendirmelerin bizleri doğru sonuçlara ulaştırmayacağı iddiasını ifade etmiştik. Peki, insanın kendi varlığını anlamlandırabilmesi için yapılması gereken ilmî tutum ne olmalıydı. Burada karşımıza İbn Haldun'un tarih felsefesi kurgulaması çıkmaktadır.

Tarih felsefesi konusunda İbn Haldun tarafından ortaya konulan yaklaşım biçimi İbn Haldun'un kendi dönemi için oldukça farklı bir düşünce sistematiğine işaret ediyordu. Bu yeni düşünce biçiminin İbn Haldun öncesi bir temsilcisi olup olmadığını sorguladığımızda, Antik Yunan tarihçisi Thucyidides'in (ö. mö. 400) ismi öne çıkar. Milattan Önce 5. yüzyılda Sparta ile Atina arasında yaşanan "Peloponnesia Savaşı Tarihi"nin yazarı olan Thucyidides'in tarih felsefesi konusundaki yaklaşımları ile İbn Haldun'un düşüncelerinin birbirine benzer olduğu iddia edilir. Her ikisinin de empirist yaklaşım sahibi olduğunu; döngüsel tarih tasavvurunu benimsemedikleri belirtilir.[26]

Günümüzde tarih felsefesiyle ilgili R.G. Collingwood tarafından yapılan bir tanımlamada, *"Tarih felsefesi adını, on sekizinci yüzyılda, onunla eleştirel ya da bilimsel tarihten, tarihçinin eski kitaplarda bulduğu öyküleri yinelemek yerine, kendi kafasında kendi kendine kurduğu bir tarihsel düşünme tipinden başka bir şey kastetmeyen Voltaire buldu."*[27] ifadelerine yer verilmektedir. Bu tanımlama on sekizinci yüzyıla gelmeden tarihin bir haber aktarımından ziyade nazar ve tahkîk, hikmet incelemesi olduğunu ifade eden İbn Haldun'un tarih konusundaki yaklaşımlarının[28] kendi devri olan on dördüncü yüzyıl için ne kadar geniş bir öngörüye sahip olduğunun göstergesidir.

İbn Haldun, ortaya koyduğu tarih ve umran nazariyeleriyle bir nevi sosyal felsefe olarak da ifade edebileceğimiz görüşlerini ortaya koymuştur. Bu tespit

---

25. İbn Haldun'un rüya tabirleri ve tasavvuf ilmini dini ilimlerden kabul ettiğine dair ifadeler için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1097, 1115; *Şifâ'us-Sâil*, talık.: M. el-Hafız, s. 44, 45; *Şifâu's-Sâil*, çev.: S. Uludağ, s. 91, 92; İbn Haldun'un sihir ve tılsım ilimlerini akli ilimlerden kabul ettiğine dair ifadeler için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1124.
26. Lenn Evan Goodman, "Ibn Khaldun and Thucyidides", s. 250.
27. R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul 1990, s. 21.
28. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 291, 292.

aklî ilimler anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde, İbn Haldun'un kendi dönemindeki metafizik algısına yönelik eleştirilerinin felsefenin bütününe yönelik bir eleştiri olmadığı, özel bir felsefi ekolünün düşünce sistemine yönelik eleştiri olduğu anlaşılacaktır.[29]

Tarih ve Yöntemi

İbn Haldun'un tarih konusunda getirdiği en büyük yenilik yöntem sorununa dair yaptığı değerlendirmelerdir. O'na göre, gaye ve fayda bakımından çok büyük bir öneme haiz olan bu ilim, kişiye din ve dünya işlerini düzgün bir temel üzerine kurmasını ve geçmiş toplulukların düşünüş ve yaşam biçimlerini tanımasını sağlayacaktır. Bunun doğru ve tutarlı bir şekilde sağlanabilmesi ise, tarih incelememizdeki yönteme bağlıdır. İbn Haldun tarihi, geçmişte yaşamış insanların yaşam biçimlerinin nakledilmesi olarak görmez, çünkü tarihle uğraşan kişinin doğrunun elde edilmesi için farklı kaynaklara, belli bir sistematiğe ve dikkatli bir düşünüş (nazar) biçimine vakıf olması gerekmektedir.[30]

Bu nedenle de İbn Haldun tarih ilminin ikili karakterine vurgu yapar. Birinci yön, tarihin kronolojik yönüne dayanan, olayları, kavimlerin durumlarını inceleyen geçmiş hadiselerin bir izahı niteliğindeki "ahbârî yön/zâhirî yön" olarak da ifade edilir. İkincisi ise, nazar, tahkîk, kâinatın kesin bir nedensel açıklaması ve onların kökenleri ve hadiselerin nitelik ve nedenlerine dair derinlemesine bir inceleme olan "inşâî/bâtınî yön"olarak da ifade edilen tarih felsefesidir. Tarihin bu yönü hikmetin ayrılmaz ve aslî bir dalı olarak kabul edilir.[31]

İbn Haldun, tarih yalnızca kronolojik bakış açısıyla da değerlendirilebilir, diyenleri şöyle eleştirir. Bu yaklaşıma göre, aktarılan haberlerde nakiller esas alınıp toplumun adetleri, siyaset ilkeleri, umran'ın durumları göz önünde bulundurulmazsa, haberlerin doğruluğu ve yanlışlığı hakkında hüküm vermek gerekir ki bu mümkün olmayacaktır. Bu nedenle O, bizlere gelen tüm haberleri doğru kabul etmek yerine, bunların doğruluğunu ve yanlışlığını belli usullere göre incelemeyi önermektedir. Hikmet terazisine vurmadan, varlıkların temel

---

29. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 291, 292; İbn Haldun tarafından ortaya konulan düşünce biçimi için "sosyal felsefe" tabiri de kullanılmaktadır. Bu bkz. Henry Corbin, *a.g.e.* s. 43; Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, Vol.: 7, no: 1, 1933, s. 23, 24; Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 138; Akyol, *a.g.e.* s. 47.
30. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 291.
31. İbn Haldun, *Mukaddime*, c.I, s. 291, 292; Muhsin Mehdi, "İbn Haldun I", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde*, çev.: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 394; Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 139; Akyol, *a.g.e.* s. 47.

özelliklerini dikkate almadan, nazar ve gözlem yapmaksızın sadece nakledilen haberlere itibar edilerek haberin doğrusunu ayırt etmemizin mümkün olmaz.[32]

Yanlış değerlendirmeler yapmamak için öncelikle toplum hakkında doğru bilgilere sahip olmak gerekir. Zira tarih ilmi âlemdeki toplulukların ve bu toplulukların durumlarından yabanilik, medenîlik, asabiyet ve aralarındaki güç ve iktidar ilişkileri neticesinde doğan hükümdarlıklar hakkında bilgiler verir. Kişi tüm bu yapıyı anladığı takdirde ileriye dönük yorumlarında daha doğru açıklamalar yapabilecektir. Ancak bu konular hakkında bilgi veren tarihe pek çok farklı sebeplerden dolayı yalan karışabilir. Tarih sahasında aktarılan haberlerin doğrusunu yanlış ve yalan olanlarından ayırma noktasında inceleme yapan kişi sorumludur. İbn Haldun yanlış ve yalan haberi doğru olanından ayırmamız için dikkat etmemiz gereken hususları da bizlere hatırlatır. O'na göre, tarih ilminde insanların yanlış ve hatalı görüşlere düşmesinin en önemli sebeplerinden birisi, zamanın değişmesiyle toplumların değiştiği gerçeğinin anlaşılamamasıdır. O, insanoğlunun örf ve adetlerinin sistematik bir şekilde olmasa da zamanla değiştiğini, bu değişimi anlamayanların da yaptıkları incelemelerde yanlış sonuçlara ulaşacaklarını belirtir. Buna ilave olarak araştırmacı, meseleyi değerlendirirken kendi görüşlerini ve inançlarını da kattığında konu hakkında doğru ile yanlışı birbirinden ayırt edemez ve yalan haberleri başkasına aktarabilir.[33]

İbn Haldun'un bu konuda söylediği bir diğer husus, haberi nakledene duyulan güven olarak ifade edilir. Araştırma yapan kişinin kendisine gelen haberle ilgili olarak haberin nesnel bir değerlendirmesini yapmak yerine getiren kişiye bakması, yapılan araştırmada doğru bilgilerin ortaya çıkmasına engel olacaktır. Aynı şekilde aktarılan haberin doğruluğuna olan güven de bizi yanlışa sevk eden bir durumdur. Araştırma yapan kişi kendisine gelen bilgileri baştan doğru kabul ettiği takdirde konu hakkındaki problemli noktaların farkına varması güçleşecektir. Bu nedenle her gelen bilgiyi kendi içerisinde yeniden değerlendirerek kararımızı vermeliyiz. İbn Haldun'un bu konuda zikrettiği bir başka sebep de nakledilen haberlerde nelerin kastedildiğinin farkına varılamamasıdır. Bu durumda kişi, işin hakikatini anlamadığından, olayları kendi zannınca nakledeceği için yalan haberi aktarabilir. Bunda kişinin umran olarak da nitelenen insan varlığının kurulu düzenini anlayamaması önemli bir etkendir. Bu, kişinin inceleme yaptığı konu hakkında yeterince bilgi sahibi olmaması, olayı tahlil edecek donanımlardan yoksun olması nedeniyle ortaya çıkan bir durumdur. Bu durumun ortadan kaldırılması için kişinin yaptığı araştırma hakkında yeterli düzeyde malumata sahip olması gerekmektedir. Donanım eksikliğinin doğuracağı bir diğer mahzurlu durum da incelenen olayların mevcut durumlara na-

32. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 291; Akyol, *a.g.e.* s. 47.
33. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 320, 328; Akyol, *a.g.e.* s. 48.

sıl uygulanacağının bilinmemesi sebebiyle yanlış değerlendirmelere ulaşılmasıdır. Tarihi haberlerde yanıltıcı ve yanlış bilgilerin aktarılmasındaki en önemli sorunlardan bir diğeri de bazı kişilerin makam ve mevki sahiplerine yaklaşmak amacıyla onları öven durumları haber vermeleridir. Bu da O'na göre, kişilerin doğru bilgileri elde etmesine engel olan önemli bir hususdur.[34]

Tarih felsefesinde yöntem konusunda dikkat edilecek en önemli husus, alınan haberlerin nazar ve tahkîk olarak ifade edilen tutarlılık ve gerçeklik bakımından değerlendirilmesidir. Buna dikkat edildiği takdirde yalan haberlerin doğru haberlerden ayrılması da sağlanmış olacaktır. Ayrıca geçmiş haberlerde doğrunun yanlıştan ayrılmasını sağlayacağı gibi, günümüzdeki durumların değerlendirilmesinde de yanlışa düşmememize yardımcı olacaktır.

Buraya kadar ifade ettiklerimiz İbn Haldun'un tarih felsefesi konusundaki görüşlerinin nazarî boyutuna karşılık gelmektedir. O, ilim anlayışının tahkiki boyutunu ise, umran ilmiyle tamamlamaktadır. Tarih etkinliğinin temel amacı, toplumdaki olayların ve hallerin tabiatının ve bunların ortaya çıkma sebeplerinin, haberlerin doğru ya da yanlış olup olmadıklarının anlaşılması olarak ifade edilmişti. Tüm bu nedenlerden dolayı haberlerin doğrusunu yanlışından ayırmamızı sağlayacağı için toplumsal hayatın incelenmesi ve onun doğasına uygun olan ve olmayan durumların birbirinden ayrılması gerekmektedir. İbn Haldun toplumsal yaşam üzerinden yapılacak inceleme neticesinde elde edilen verilerin hiçbir şüpheye yer bırakmayan kesin bir delile dayanılarak doğrunun yanlıştan ayrılmasının söz konusu olduğunu belirtir. İbn Haldun bunun da başka bir ilim olan umranilmine işaret ettiğini belirtir.[35]

İbn Haldun, *umran* ilmini tanımlarken, bu yeni ilmin hitabet ve siyaset ilmi gibi bir şey olmadığını, bunlara benzer yönleri olsa da onlardan farklı yeni bir ilim dalı olduğunu ifade eder. Zira hitabet, insanları bir görüşe çekecek ikna edici konuşmalardan, siyaset ise, ahlak ve hikmetin gereklerine göre insanların güven içinde hayatlarına devam edebilmelerini sağlayacak bir ev ya da şehrin işlerinin nasıl düzenleneceğine dair önerilerden oluşmaktadır. Umran ilmine baktığımızda, bu ilim umran'ın hallerinden, toplumsal yaşamından, yönetim ve iktisâdî durumundan, ilimler ve sanatlarla ilgili hususlardan bahsetmektedir. Görüldüğü üzere, umran ilmiyle bizzat toplumun yaşamından hareketle bir değerlendirme yapılmaya çalışılmaktadır.[36]

İbn Haldun'un tarihin felsefî boyutunu açıklamaya yönelik anlama etkinliği, esasında umran ilmiyle beraber düşünülmektedir. Zira tarih felsefesi olarak ifade edilen kısım, nazârî/teorik boyutuna karşılık gelirken, umran ilmi olarak

34. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 328, 329; Akyol, *a.g.e.* s. 48.
35. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 331, 332; Akyol, *a.g.e.* s. 49.
36. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 328, 331, 335; Akyol, *a.g.e.* s. 50.

ifade edilen kısım ise, bunun tahkîkî/pratik boyutuna, bir başka ifadeyle amelî boyutuna, karşılık gelmektedir. Yani insan varlığının, düşünüş biçiminin anlaşılabilmesi için dış gerçekliğin anlaşılması gerekmektedir.

Bunu İbn Haldun'un ifadelerine dayanarak ifade edecek olursak, tarihin anlaşılabilmesi için, doğrunun yanlıştan ayrılması ve olayın gerçekleşip gerçekleşmediğinin anlaşılması gerekmektedir. Bu da umran demek olan insan topluluğunu tefekkür etmekle mümkün olabilmektedir. Umran ilminin konusu, insanın toplumsal yaşamıyla alakalı olarak ele alınır. İbn Haldun bu ilmin yeni bir ilim olması nedeniyle kendisinin söylemlerinin de daha önce başkaları tarafından söylenmemiş, faydası çok ancak derin araştırmalar neticesinde ortaya konulabilecek bir ilim dalı olduğunu ifade eder.[37]

Tarih ve Felsefesi

İbn Haldun'un fikri dokusunu değerlendirecek olursak, nazarî/teorik ve tahkîkî/pratik boyutu olan bütüncül bir felsefî sistemin inşa edildiğini görürüz. Burada tarihin bir hikmet ilmi olarak sunulması ve İbn Haldun'un Meşşâî metafiziğe yönelik eleştirel tutumu tarih ve felsefe ilişkisinin müzakere edilmesini zorunlu kılmaktadır. Esasında tarih ve felsefe ilişkisi denildiğinde antik Yunan düşüncesine kadar götürülecek bir tartışma sahası ortaya çıkacaktır. Zira antik dönemde tarih ve teorik felsefe/metafizik arasında bir karşıtlığın olduğu ifade edilen bir husustur.

Eğer felsefe tanımımızda Aristoteles gibi "İlk Felsefe" ve "değişmez ve tümel olanın bilgisi", yani "teoria/metafizik" temel alınırsa, bu kaçınılmaz olacaktır. Zira felsefe, rasyonel bir etkinlik alanı, bir teori etkinliği olarak görülecektir. Bu düşünceye göre, duyusal âlem, yani değişen, gözlem ve deneye dayalı bilgiyi hedef alan "emperia/deney" sahası ile beşerî olayların haber alınması yoluyla elde edilen "historia/tarih" sahası bu anlamda bir bilim olmadığı gibi felsefenin de konusu olamaz. Bu, tarihin deney alanı, yani tesadüfler ve düzensiz tikel oluşlar alanına ait olması nedeniyle genel geçerlik sıfatını taşıyamayacağı ön kabulü nedeniyle ifade edilmiştir.[38]

İbn Haldun ise, Aristoteles ve Meşşâî alimler tarafından ifade edilen yöntemin bizleri teorik felsefe/metafizik konusunda kesinliğe ulaştırmayacağını iddia

37. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 331; Akyol, *a.g.e.* s. 50.
38. Aristoteles'in felsefenin konusu ile ilgili görüşleri için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 82, 83-982ab, s. 190, 191-1003b, s. 296-1026a; Antik çağda felsefe-tarih karşıtlığı için bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, ss. 36-38; Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 131, 138; Akyol, *a.g.e.* s. 51.

etmektedir. Zira metafizik bilgi sahasında, ilk aklî idraklerden ikinci aklî idraklerin elde edilmesiyle ortaya çıkan idrakler O'na göre, hayâlî idraklerdir. Ancak bu bizleri yanıltmamalı, zira alim buradaki ifadeleriyle cismânî âlemin dışında başka bir varlık âleminin olduğunu inkâr etmiş değildir. Tam tersine iki varlık kategorisinin farklı şekillerde idrak edileceğine vurgu yapmaktadır. Bu nedenle de filozofların metafizik konularda akli kıyaslarla kesinliğe ulaştıkları iddiasını, yani teorik kurgulamalarla elde edilen metafizik değerlendirmeleri eleştirmektedir.[39]

İbn Haldun'un tarih felsefesi ve umran ilmi konusundaki yaklaşımlarını dış dünyadaki tecrübî sahadan hareketle kurgulaması, Aristoteles'in düşünce sistemiyle ilişkilendirilmiş, İbn Haldun'un Aristotelesçi ontolojiye, varlık, bilgi ve bilim anlayışına bağlı olduğu iddia edilmiştir. Varlık anlayışında Aristocu bir yaklaşım sergilediğini ifade etmek, İbn Haldun'un geliştirmeye çalıştığı bilimsel usulü göz ardı etmemize sebep olabilir. Zira o'nun fiziksel saha konusunda dış dünyadaki gerçekliği esas almasını Aristoteles'in fizik anlayışına uygun telakki edebiliriz. Bu, bizi Aristoteles'in ikinci felsefe ya da tabiat felsefesi sahası konusunda bir uyum olduğu düşüncesine götürebilir. Fakat İbn Haldun'un Aristoteles'in *İlk Felsefe* ya da *Metafizik* düşünce biçimi konusundaki eleştirileri dikkate alındığında, Aristocu bakış açısı ya da Aristocu varlık anlayışına sahip olduğu iddiasının yeniden gözden geçirilmesini gerektireceği kanaatindeyiz. Zira İbn Haldun'un felsefeye yönelik eleştirilerinde tikellerden elde edilen tümel kavramlara itirazı yoktur. İbn Haldun'un itirazı özellikle ilk makullerden ikinci makullerin elde edilerek, yani tümellerden yeni bir takım tümellere ulaşarak burhânî kesinliğin yakalanacağı iddiasıdır.[40]

Aristoteles'in ilim anlayışı incelendiğinde duyusal âlem değişime açık olduğu için duyusal âlemden varlığın hakikatinin elde edilmesi pek olası değildir. Yani Aristoteles değişenlerin arkasındaki değişmeyen gerçekliği aramaktadır. İbn Haldun'un fikir dünyasına baktığımızda ise, tam tersi bir durum söz konusudur. O, insan varlığının anlaşılabilmesi için özellikle dış dünyadaki gerçekliklere bakılarak onlardan elde edilecek sonuçların aklî yorumlarının yapılması gerektiğini belirtir. Ancak bunlardan dış dünyadan elde edilen ilk aklî idraklerden ikinci aklî idrakler elde edilerek metafizik bir takım çıkarımların ya-

39. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1212, 1213; Akyol, *a.g.e.* s. 51.
40. İbn Haldun karşı olduğu felsefî düşünüş biçiminin, "İlk Muallim" olarak ifade edilen Aristo'yu takip edenler olduğunu belirtir. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1211, 1212; Bu konudaki tartışmalar için bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1993, ss. 80-87; Zeki V. Togan, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, s. 158; Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, ss. 44, 45; Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 162, 163; S. Uludağ, "İbn Haldun'un Görüşleri", *Şifâu's-Sâil içinde*, s. 41; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 100; Akyol, *a.g.e.* s. 52.

pılmasını kabul etmez. Bu anlamda Aristocu düşünce sisteminde değişenlerden değişmeyen gerçekliğin elde edilmesi amaçlanırken, İbn Haldun'un anlayışında değişen gerçekliğin aklî ve felsefî yorumu esas alınmaktadır. Bu konuda ortaya konulan *theoria* ve *historia* karşıtlığı şeklindeki yorum da bizim kanaatimizi destekler mahiyettedir.[41] Sonuç olarak, İbn Haldun'un tarih felsefesinde ortaya koymaya çalıştığı tutumla Aristoteles'in ilk felsefe olarak ifade ettiği metafizik konusundaki tutumunu benzer kılmak, oldukça zor bir telifi gerektirecektir.

Görüldüğü üzere İbn Haldun'un tarih felsefesi konusundaki söylemleri esasında aklî ilimler sistematiğine uymaktadır. Burada esas olan nokta ise, nazar ve tahkîk yönüyle hikmet ilimleri olarak ifade edilen tarihin bir açıdan felsefî boyutunun gözler önüne serilmesidir. Kanaatimizce tarihin kronolojik kısmının ötesinde nazar olarak ifade edilen tarih felsefesi kısmı, İbn Haldun'un anladığı anlamıyla felsefenin nazarî kısmına ki bu dış dünyadaki varlıklardan elde edilen ilk aklî idraklere karşılık gelirken, tarih felsefesinin tahkîkî/pratik yönü ise, umran ilminde karşılığını bulmaktadır. Bu da bize gösteriyor ki, İbn Haldun'un Meşşâî metafizik sistemine yönelik kurguladığı eleştiriler, bizatihi aklın ya da felsefenin eleştirisi değil, tam tersine aklın yeterli olmadığı bir saha hakkında değerlendirmelerde bulunmasının yanlışlığına matuf bir eleştiridir.

İbn Haldun'un bu düşünce sistematiği metafizik kurguların inşasında aklın nihâî çözümler sunacağı iddiasını tenkit etmesini gerektirdiği gibi, tarih usulü açısından da döngüsel tarih anlayışını kavramsallaştırılmasını sağlıyordu. Bu noktada İbn Haldun'un, insan ve toplumu değerlendirirken doğrusal/ilerlemeci tarih anlayışı yerine döngüsel tarih tasavvurunu benimsediğini ifade edebiliriz. Bu, devletlerin ömrünün de insan ömrü gibi başlangıç, gelişim ve sondan oluştuğuna dayanan kuramı ifade ediyordu. Zira her devletin bir başlangıç, bir gelişim, bir de dağılma dönemi vardır. Bu da insan ömrü gibidir.[42]

Bu noktada devrin Hıristiyan ve İslam tarih anlayışının doğrusal bir bakış açısı sunduğu iddiasından hareketle, İbn Haldun'un tarih anlayışı Ehl-i Sünnet/Ortodoks İslam öğretisiyle uyumsuz, din dışı bir felsefe tasavvuru olarak da yorumlanmıştır. Bu, İbn Haldun'un düşünce sistemi merkeze alındığında aşırı yorum olarak nitelenebilir. Zira İbn Haldun'un ilimler algısında metafizik saha konusunda aklî ilkeler ile elde edilen kavramların yeterli olmadığı, bu noktada aklî ve naklî ilimler arasında net bir ayrım yaptığını da zikretmiştik. İbn Haldun'un yaklaşımları bütüncül değerlendirildiği takdirde bu yargıya ulaşıla-

41. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1999, s. 255-1249b; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, ss. 80-87; Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 162, 163; Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, ss. 36-39; Akyol, *a.g.e.* s. 52.

42. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, ss. 545-548; Akyol, *a.g.e.* s. 53.

mayacağı kanaatindeyiz ki o dönemde İslam alimlerinin kurguladığı tarih perspektifinin doğrusal olduğu ön kabulünü değişmez bir gerçeklik olarak alsak dahi, İbn Haldun'un ortaya koyduğu tarih tasavvurunu din dışı bir felsefe olarak kabul etmemiz gerekmez.[43] Ayrıca İslam düşüncesindeki tarih anlayışının bütünüyle doğrusal bir tarih anlayışı olduğu iddiası da eleştiriye açıktır. Bu konuda filozofların kozmolojik nazariyelerine bakıldığında varlığın döngüsel hareketine yapılan vurgular görülecektir. Burada özellikle filozofların kozmoloji öğretisi olarak yerini alan sudur nazariyesini öne çıkaracak olursak, varlığın sebebinin kendisinde gizli olduğu kabul edilen ay üstü âlemin dairesel hareketi incelenmelidir. Zira ay üstü âlemde vurgulanan döngüsellik mükemmel olarak yorumlanır. Dairesel hareket, hem bilginin hem estetiğin hem de mükemmelliğin bir gereğidir. Ay altı âlem ise, doğrusal hareket üzerinden kurgulansa da, kendisinde eksikliğin olduğu âlem olarak tasavvur edilir. Özellikle insan nefsinin döneceği yer de ay üstü âlem olarak işaret edilir.[44]

Bunlara ilaveten modern dönemde modernist bakış açısı tarafından önerilen tek taraflı ilerlemeci tarih anlayışının devamı olarak tek bir insanlık, tek bir medeniyet ve tek bir bilim anlayışını merkeze alan yorumlar da göz önünde bulundurulmalıdır. Zira doğrusal tarih anlayışının geçmiş dönemde Hıristiyan ve İslam coğrafyasında dinî bir takım ön kabulleri temellendirmek için kullanıldığı söylenirken, günümüzde bilgisel zeminde sezginin ve toplumsal zeminde ise, insanî değerlerin ihmalini doğurmuştur. Bu da değerlerinden uzak mekanik bir insan tasavvuruna götürmekte ve insanların mutlu ve huzurlu bir kişilik geliştirmelerine engel olmaktadır. İbn Haldun'un ortaya koyduğu sistem, hem duyu ve akıl âlemine hem de ilhâm ve sezgiye yer veren bir yaklaşım olarak insanın tüm boyutlarıyla gerçekçi bir değerlendirmesine matuf bir yaklaşımdır.[45]

---

43. İbn Haldun'un tarih felsefesinin din dışı olduğu iddiası için bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 45; İbn Haldun'un geleneksel İslam tarih anlayışını sürdürdüğü, bu konudaki en yetkin örneklerden birini teşkil ettiğine dair değerlendirmeler için bkz. Mustafa Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 10, Güz 2010, ss. 31-35; Akyol, *a.g.e.* s. 53.

44. Devrî hareket, İslam felsefesinde en üstün hareket olarak ifade edilir. Bu konuda bkz. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın dairesel hareket hakkındaki görüşleri için bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev.: Nafiz Danışman, s. 41-45; İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa/Fizik II*, çev.: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 117, 118; S. Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 267; Akyol, *a.g.e.* s. 54.

45. İlerleme kavramına Gelenekselci ve Modernist yaklaşımlar için bkz. S. Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev.: Savaş Şafak Barkçın, Hüsamettin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 117; Mevlüt Uyanık, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu içinde*, edit.: Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara 2011, s. 155, 156; Akyol, *a.g.e.* s. 54.

İbn Haldun'un tarih anlayışını din dışı bir tarih tasavvuru olarak kabul etmek ve ona yönelik Ehl-i Sünnetten eleştiri gelmemesini felsefenin gerilemesine bağlamak tutarlı gözükmemektedir. Burada İbn Haldun'un fikri yapısı bütüncül düşünüldüğünde İslam Ehl-i Sünnet anlayışıyla çatıştığı iddiası zorlama olacaktır. Kanaatimizce O'na yapılacak olan bir eleştirinin Ehl-i Sünnet çizgisinden ziyade, Meşşâî felsefe ekolünden gelmesi gerekirdi. Bu ekolden bir eleştiri gelmemesi konusunda felsefi düşünüşün gerilemesi bir gerekçe olabilir. Ehl-i Sünnet tarafından İbn Haldun'a tenkit yöneltilmemesinin temel sebebi, bizatihi düşünce sisteminin Sünnî İslam anlayışına muarız görülmemesinden kaynaklanmaktadır.[46]

MEŞŞAİ FELSEFEYE YÖNELİK TUTUMU

İbn Haldun'un felsefeye yönelik tenkitleri onun kelâmî bakışa sahip bir felsefe muarızı gibi algılanmasına sebep olmuştur. Hâlbuki ilimler tasnifinin dikkatli bir tetkiki, onun felsefeye karşı tutumunun genel bir felsefe aleyhtarlığı olmadığına işaret etmektedir. Tenkit edilen, İslam felsefesindeki Meşşâî ekolün metafizik düşünce sistemidir. Şimdi İbn Haldun'un felsefe konusunda yönelttiği tenkitleri yöntem ve kuram açısından değerlendireceğiz.[47]

---

46. İbn Haldun'un tarih felsefesinin dindışı ve Ortodoks İslam anlayışıyla bağdaşmadığı, Ortodoks İslam öğretisi tarafından tenkit edilmemesinin sebebi de İslam'da felsefi düşüncenin "dumura" uğraması ve İbn Haldun'un fikirlerinin felsefi incelemelerin konusu olmadığı ifade edilmiştir. Bu konuda bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 45, 46; Akyol, *a.g.e.* s. 55.

47. İslam felsefesindeki eleştiri geleneği için bkz. Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, neşr. Darü'l-Mearif, Kahire 1987; Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele/Kitabu'l-Musâraa*, çev.: Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, neşr. Darü'l-Maşrik, Beyrut 1992; Mustafa b. Halil Hocazade, *Tehâfütu Tehâfütü'l-Felasife*, neşr.: El-Matbaatü'l-Âlemîyye, Mısır 1885; İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Tehâfüt Haşiyesi-Haşiye ala Tehâfüti'l-Felâsife*, çev.: Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987; Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., Ankara 2011; Abdurrahim Güzel, *Karabağı ve Tehâfütü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1991, Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fak. Yay., Ankara 1956; Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Fecr Yay., Ankara 2009; Fahrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yay., Ankara 2007; İbrahim Hakkı Aydın, "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, Erzurum 2006, ss. 57-74; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 132, 212; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002, ss. 15-17; Jules Janssens, "al-Ghazzâlî's Tahâfut: Is It Re-

Yönteme Yönelik Eleştiriler

Burada İbn Haldun'un felsefeyle ilgili tutumunu anlamak için ilimler tasnifindeki "akılla idrak edilebilen" ve "akılla idrak edilemeyen" ilimler ayrımını merkeze almak gerekmektedir. Zira İbn Haldun tarafından akılla idrak edilen ilimler aklî/felsefî ilimler olarak kabul edilmektedir. İbn Haldun insanın aklı sayesinde fikir ve düşüncelere sahip olduğunu, fikri sayesinde de varlık ve sebeplere dair bilgilere vakıf olduğunu belirtir. Ancak her idrakin de bir sınırı vardır, bu da her idrak edenin varlıkları kendi idrak kapasitesine göre idrak etmesiyle bağlantılıdır. Bu nedenle idrak eden kişiler, kendi idrak kapasitesinin ötesini idrak edemez. O'na göre, gerçeklik, idrak edenin idrakiyle sınırlı değildir, onu aşan bir şeydir. Bu husus, sağır ve körlerle ilgili örneklerle açıklanmaya çalışılır. Buna göre kişiler, görme ve duyma ile ilgili olarak geçmişlerin bilgisine sahip olmamaları durumunda, görülen ve duyulan idrak nesnelerini inkâr edebilirler. Böyle bir kabulden hareket edecek olursak, bu, bizi idrak edemediklerimizin yok sayılması yanlışına götürürdü. Bu nedenle de kişi, kendi idrak kapasitesinin ötesinde varlıkların olamayacağını iddia edemeyeceğinden bizim idrakimizin dışında varlıkların olma imkânı imkânsız olmaktan çıkar.[48]

Bununla birlikte burada ifade edilenlerden aklın verdiği bilgilerin insan için yetersiz olduğu anlamı çıkartılmamalıdır. Bu nedenle İbn Haldun böyle bir yanlış anlamanın olabileceğini fark ederek akıl hakkında yukarıda söylenenlerin aklı geçersiz kılmayacağını da açıklamayı ihmal etmez. Zira akıl doğru bir terazidir ve onun verdiği hükümlerde yalan yoktur. Bu nedenle de kesinlik arz eder. Burada vurguladığı husus, aklın bir takım metafizik ve dini konularda kuram ve nazariyeler oluşturabileceği iddiasının yanlışlığına matuftur. Bu nedenle de tevhit ve ahiretle ilgili hususlarda aklî açıklamalarda bulunmanın pek de tutarlı olmayacağı kanaatindedir. İbn Haldun'a göre, aklın bir sınırı vardır, bu sınırı aşıp yukarıda bahsedilen hususlarla uğraşmaya başlandığında yanlış olana meyledilmiş olur.

Görüldüğü üzere, İbn Haldun'un anladığı bilgi anlayışında aklî idrakler maddî ve hissedilir âlem ile sınırlandırılmaktadır. Sebepler, aklî idrakimizin dışına çıktığında bilinmez bir hal alacaktır, aklın ötesindeki bu uğraşına devam edildiğinde kendi sınırlarını aştığı için vehimler devreye girecek ve yapılan çıkarımların doğruluğu tartışılamayacaktır. Bu nedenle dinî ve metafizik konu-

---

ally a Rejection of Ibn Sînâ's Philosophy?", *Journal of Islamic Studies*, 12:1 (2001), ss. 1-17; Akyol, *a.g.e.* s. 39, 40.

48. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1071; Akyol, *a.g.e.* s. 40; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 138.

larda uygulanacak bu yanlış yöntem, doğru olanları tespit etmekten ziyade doğru bildiklerimize vehimleri karıştıracaktır.[49]

İbn Haldun, filozofların hareket noktalarının "ister hissî isterse his ötesi, yani gayri maddî olsun varlığın tümünün, sebepleriyle birlikte, zâtlarının ve durumlarının, fikrî bakış ve aklî kıyas ile idrak edileceği, aynı şekilde imanın düzeltilmesi de işitme ile (vahiy) değil, akıl ile olur" iddiası olduğunu belirtir. Bu temel yargıdan hareket edenler O'na göre, filozof olarak isimlendirilir. Bunlar akılla hakikatleri elde etme amacına erişmek için de mantıktan istifade ederler. Peki, filozoflar somut olsun soyut olsun varlıklar hakkında aklî çıkarımlar yapabilmelerini sağlayan kavramları nasıl elde ediyorlardı? İbn Haldun bunu ilk aklî idraklerden başlayarak elde ettiklerini ifade eder. Buna göre, ilk aklî idrakler, somut varlıklardan elde edilen soyutlamalar vasıtasıyla elde edilir. Bu ilk idrakler vasıtasıyla da yeni soyutlamalar elde edilir. Bu soyutlamalar neticesinde bütün varlıklara ve anlamlara uyan basit anlamlara ulaşılır ki bunlar "yüksek cinsler" olarak ifade edilir. Hissî olmayan bu soyutlamaların tümü, yeni bir ilim elde etmek için birbirleriyle telif edildiğinde, "ikinci aklî idrakler" elde edilir. Bu bütünüyle soyut ikinci aklî idrakler ise, duyu organlarıyla algılanamayan soyut kavramlardan oluşturulur. İşte bu ikinci aklî idrakler de doğru bir kanunla değerlendirildiğinde, gerçeğe uyan doğru tasavvurlar elde edilmek için kullanılır.[50]

Filozofların metodunu üç aşamalı olarak tasvir eden İbn Haldun, bunların sırasıyla, duyu organları vasıtasıyla suflî cisimlere vakıf olma, idrakin belli bir mertebeye gelmesiyle nefsin varlığının kavranması ve nefsin kuvvetleriyle de aklın sultanını (faal akıl ile ittisâl) elde etme olduğunu ifade eder. İbn Haldun filozofların bu noktadan sonrasına geçemedikleri için insanın zatı için semâvî ve yüce bir varlığın lüzumuna hükmettiklerini belirtir. Bu noktada kalan filozofların, âlem tasavvurlarının akıl ve nefsin bu yüce varlığa atfedilmesiyle son bulduğunu, ancak bu akıllardan dokuz tanesinin mufassal, ilkinin ise, tek olarak tasvir edildiğini belirtir.

İbn Haldun kendisi tarafından filozoflar olarak nitelenen grubun esasında, "İlk Muallim" olarak ifade edilen Aristoteles'i takip edenler olduğunu be-

---

49. İbn Haldun aklın ötesinde bir takım açıklanamaz durumların kabul edilmesi gerektiğini belirtir. İbn Sînâ da insanlar arasında akıl ile izah edilemeyeceği düşünülen garip durumların söz konusu olduğunu, ancak bunların izah edilememesinin, akli izahlarının olmamasından ziyade, izahtaki güçlüğün kişinin aklî yetkinliğinin müsait olmamasından kaynaklandığını iddia eder; İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1071, 1072; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 193, 203; Akyol, *a.g.e.* s. 33; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 138.

50. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1209, 1210.

lirtir. Filozofları Allah'ın saptırdıkları kişiler olarak niteleyen İbn Haldun, bu konuda iki meşhur ismin olduğunu belirtir. Bunlardan birisi Fârâbî (ö. 950), diğeri ise, Ebû Ali İbn Sînâ (ö. 1037)dır. Meşşâî filozofların metafizik düşünce sistemi konusundaki görüşlerini yanlış ve geçersiz kabul eden İbn Haldun, buradaki aşırılığı vurgulamak için bu durumu, nakil ve akıldan yüz çevirip yalnızca cisimlerin ispatıyla yetinip onun ötesinde bir şey olmadığını söyleyenlerin durumuna benzetir.[51]

Kurama Yönelik Eleştiriler

İbn Haldun filozofların yönteminin eşyanın hakikatine ulaşma noktasında yeterli olmadığını belirttikten sonra, ortaya konulan kuramın tutarlılığı ve elde edilen sonuçların kesinliği bakımından da filozofların önerdikleri disiplinin bekleneni vermediğini iddia eder. İbn Haldun'a göre, filozoflar tarafından ifade edilen burhanlardan elde edilmek istenen amaç eksiktir. Bu burhanlar ile dış dünyadaki gerçeklikler arasında kesinlik sağlanamadığından elde edilen sonuçlar da tümel ve geneldir. Oysa dış dünyadaki varlıklar, maddeleriyle bulunan müşahhas varlıklardır. İbn Haldun burada uygunluğun yanlış yerde arandığını, esasında uygunluğun filozoflar tarafından ifade edilen burhanlarda olmayıp duyu organlarının şahitliğinde olduğunu belirtir. Bu düşünme yöntemindeki eksiklik, ilk aklî idraklerden hareketle elde edilen ikinci aklî idraklerle yapılan çıkarımların esasında hayâlî suretler üzerinde yapılmasıdır. Bundan dolayı burhanlardan elde edilen kesinlik, maddî varlıklar derecesinde kabul edilmelidir. Burada ilk idrakler dış dünyaya uyumlu olması nedeniyle yeterlidir, ancak bunun ötesindeki değerlendirmeler, İbn Haldun'a göre gerekli değildir.

Ona göre, soyut varlıklar hakkında çıkarımlar yapmak doğru değildir. Bu varlıkların zatları bizim için meçhuldür ve onlar hakkında burhânî bilgiye sahip olmamız da mümkün değildir. Soyut varlıklarla ilgili idrak ameliyesinde somut varlıklardan elde edilen kavramlar esas alınmaktadır, hâlbuki bizler ruhânî zatları idrak edemiyoruz, onlardan başka soyutlamalar elde etmemiz de mümkün değildir.

---

51. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1211, 1212; Bu konuda bkz. Mevlüt Uyanık, "Tümevarım Meselesi –İbn Sînâ Merkezli Bir Okuma-", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 21, ss. 195-230; a.g. mlf., "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, 132-159; Aygün Akyol, "Farabi ve İbn Sina'ya göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, c. 9, sayı: 18, ss. 125, 141; "İbn Haldun'un Felsefe ve Tarih Tasavvuru", s. 33; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 136.

Bu nedenle İbn Haldun'a göre, bu varlıkların hakikatleriyle ilgili gerçekleri elde etmemiz bizim için mümkün değildir. Çünkü burhanın en temel şartlarından birisi zatî olmasıdır, oysa burada da zatîlik söz konusu değildir.İbn Haldun bu ilmin dine aykırı olduğu gibi filozofların ulaşmak istedikleri hedefleri gerçekleştirmek için de uygun olmadığını ifade eder. Ancak bir faydası vardır, o da delillerin toplanması ve doğru olanların seçilmesi noktasında "zihnin keskinliğini" arttırmasıdır. Bu kullanılan burhanlar her ne kadar ilahiyat konularında yeterli olmasalar da düşünce kurallarının en doğru olanları da bunlardır.[52]

Meşşâî alimlerin, din tarafından fazilet ve rezilet belirtilmemiş olsa dahi kişinin aklı vasıtasıyla fiillere ulaşacağını, nefsinin elde ettiği bilgiler vasıtasıyla sevineceğini, bunlardan uzak kaldığında ise, üzüntü duyacağını, ahiretteki nimet ve azabın da bundan ibaret olduğu iddiasının geçerli olmadığını belirtir.[53] İbn Haldun'a göre, hangi fiillerin saadete hangi fiillerin şekâvete vesile olacağını öğrenmenin dinden (şeriattan) başka yolu yoktur. Bunun Hz. Peygamber tarafından da ifade edildiğini belirten alim, bâtın olanın zâhir olandan üstün olduğunu, bâtın olanın kişinin zâhirine de hükmettiğini savunur.[54]

Görüldüğü üzere, İbn Haldun elde edilen sonuçlar bakımından da filozofların yönteminin yeterli olmadığını, zira burada ifade edilen yöntemle ne gerçek bilgiye ne de gerçek mutluluğa ulaşılabildiğini iddia etmektedir.

TASAVVUFA YÖNELİK TUTUMU

İbn Haldun'un felsefi düşünce sistemini anlamanın onun ilimler tasnifini anlamaktan geçtiğini ifade etmiştik. İlim anlayışının bir diğer boyutunu da dini ilimler oluşturur. Bu nedenle İbn Haldun'un dini ve tasavvufi ilimlere karşı olan yaklaşımlarını analiz için dini ya da vehbi ilim konusundaki yaklaşımlarını anlamak gerekir.

Tasavvufu Değerlendirmesi

İbn Haldun, toplumsal yapı ve onu teşekkül ettiren beşeriyete dair bilimsel tetkikler yaparken, bütün varsayımları göz önünde bulundururken mistik bil-

52. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1212, 1213, 1216, 1217; Akyol, *a.g.e.* s. 42, 43; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 140.
53. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1209, 1210.s. 1211; Akyol, *a.g.e.* s. 42, 43; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 140.
54. İbn Haldun, *Şifâ'us-Sâil*, tahk.: M. el-Hafız, s. 38, 39, 40; *Şifâu's-Sâil*, çev.: S. Uludağ, s. 86, 87.

gi verilerini de kabul etmektedir. Realist bir âlim olarak bilinen İbn Haldun'u böyle bir tavra iten nedenlerden birisi, muhtemelen, Şeriatın tasdik etmiş olduğu şekliyle bütün nakli bilimlerin nakli malzemesinin temelde peygamber tarafından getirdiğini benimsemiş olmasıdır. Diğer bir neden de, selefi tarzda bir tasavvuf anlayışını savunan; ama kurumsallaşmış öğretileri şiddetle tenkit eden İbn Teymiyye gibi âlimlerin görüşlerini bilmekle yetinmeyerek, Kuşeyri ve Gazzali gibi son tahlilde safını tasavvuf yanında alan âlimlerin düşüncelerini de tahlil ederek, bu iki bakış açısının ortasını bularak mutedil bir bakış açısı oluşturmasıdır. Bu konuya dair *Şifâu's-Sail* isimli müstakil bir kitap yazması, konuya verdiği önemi göstermektedir.[55]

İbn Haldun, tasavvufu, bütün zahir ve batın hallere itibar ile edebe riayet ederek, kalpleri kurtuluşa ulaştırmaya ve ruhları korumaya yönelmekle hâsıl olan ilham şeklindeki ilim, olarak tarif eder.[56] Başka bir tarifi de şöyledir: Dünyayı terk ederek Allah'a yönelmek ve halkın rağbet gösterdiği her şeyden uzaklaşmaktır. H. 4. asırdan itibaren bu tarz hareket edenlere de sufiyye denilmiştir.[57] Önce bir çeşit zühd ve ibadet; yani dini içten bir çeşit yaşama çabası, bir pratik olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonra tedricen gelişmiş ve tasavvufa özgü bir bilgi teorisi oluşmuş, makamların tanımını yapılmış, Tanrı'nın özü, sıfatları, kaza, kader, varlığın mahiyeti gibi akidevi kavramları açıklayan bir usule dönüşmüştür. Tasavvufun bu şekilde bir tür metafiziğe dönüşmesi onu ilimler silsilesine dâhil edilmesini gerekli kıldı.[58]

İbn Haldun'un tasavvufu değerlendirmesine genel olarak bakacak olursak, İslam kelamı ile sufiliğin inkişafı arasında bir benzerlik olmasına rağmen, bir bilgi kaynağı olarak sufizmin kelamdan ziyade, fizik ve metafiziğe yakın oldu-

---

55. İbn Haldun, "Giriş", eş-Şifau's-Sail Ii Mezhebi'l-Mesail (Tasavvufun Mahiyeti) çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, s. 57;Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 142; İbn Teymiyye ve tasavvuf anlayışı için bkz. MevlütUyanık, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi,* Ankara 1989, ss. 59-68; Aygün Akyol, "İslam'da Akli Düşüncenin Kriz Dönemi Felsefe Karşıtlığı –Şehristânî ve İbn Teymiyye-, *İslam Felsefesi Tarihi II içinde*, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 218.
56. İbn Haldun, *a.g.e.* s. 120; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 142.
57. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev.: Z. Kadiri Ugan, M.E.B. Ankara. 1986, c. II, s. 540-541; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 142.
58. Düşünür ilimler tasnifinde tasavvuf ilmini dini ilimler kısmında zikretmektedir. İbn-Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1097, 1115; ag mlf., *Şifâ'us-Sâil*, talık.: M. el-Hafız, s. 44, 45; Şifâu's-Sâil, çev.: S. Uludağ, s. 91, 92; İbn Haldun'un sihir ve tılsım ilimlerini akli ilimlerden kabul ettiğine dair ifadeler için bkz. İbn Haldun, Mukaddime, c. III, s. 1124; Akyol,*a.g.e.* s. 39; Fadlou, Shehadi, "Theism, Misticism and Scientific History in İbn Haldun", *Islamic Theology and Philosophy*, ed. M.E. Marmura, New York 1984, s. 270, krş., Arslan, *a.g.e.* s. 500; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 142.

ğunu görmekteyiz. Fakat fizik ve metafizik kadar doğrulanamadığını da belirtmek zorundayız; çünkü iddiaları sezgisel deneyimlere dayanmaktadır. Eğer bir kişi, sufi görüşlerini bilimsel yöntemle elde etmek isterse, hata eder. Bu nedenle olsa gerek, sezgi gücüne sahip olanlarla, mantıki düşüncede ehil olanlar arasında büyük bir ayrılık vardır.[59]

Bunu İbn Haldun'un ünlü *Mukaddime*'sinde fizik ve metafizikle beraber rasyonel kelamı bir tarafta, bu üçlünün karşısına koyduğu sufizmi ise karşı tarafta incelemesi daha iyi açıklamaktadır. Bu normaldir, zira fizik ve metafizik, önceden bilmediğimiz mevcut bilgiyi tasavvura ve rasyonel delillere dayanarak araştırır. Spekülatif kelam ise, akli delilleri kullanmasına rağmen, en yüce ilim kaynak; yani nebevi vahiy temeli üzerine kurulmuştur. Kelamdaki deliller, imani konuları desteklemek, bidatlerin ortaya çıkardığı şüpheleri gidermek içindir; yoksa önceden bilinmeyeni bağımsızca ortaya koymak için vaz edilmemiştir.

Bu bağlamda, İbn Haldun, a) dinde ameller ve b) inançlarla ilgili hükümler diye bir tasnif yapmaktadır. Kelam, inançlarla ilgilenmektedir. Amellerle ilgili olanları zahiri ve batını diye tekrar ikiye ayırır. Sezgiye dayanan tasavvufun konusu bu batini ya da kalbi ameller diyebileceğimiz eylemlerden oluşur. Bunlar kalp ile ilgilidir; yani ahlaki güzelleştirmeyi hedef almaktadır. Bu tür eylemlerin gayesi ise, nefs muhasebesi ve mücahedesi yaparak, kalbi istenilen saflığa getirmek, zahiri amellere uygun bir iç dünyası yaratmak, böylece ahlakı güzelleştirmektir.[60] Bu çerçevede, tasavvuf, dünyanın süs ve zînetlerinden, zevklerinden yüz çevirerek, sürekli ibadetle meşgul olmak, kendini Allah'a adayarak, kurtuluşa ermeye çalışmaktır.[61]

Bu organize olmuş bir tasavvuftur, dolayısıyla bir ilim olarak incelenebilir. İbn Haldun'a göre, Rububiyyetin esrarına vakıf olmak, bütün mevcudatı ihata eden nizama dair ilm-i ledünni, ilham, ittıla ve keşf yolu ile bilgi sahibi olmak, marifet nevilerinin en yücesi, en mükemmeli, en zevklisi tahlil edildiği için sevinmeye, neşelenmeye ve kemal şuuruna erişmeye en layık olanın tasavvuftur.[62]

Burada, İbn Haldun'un tasavvufu kısmen kesbi ilimler kategorisine dâhil ettiğini görüyoruz; zira ona göre, kesbi ilim bir taraftan kavrama ve düşünme ile elde edilirken, diğer taraftan sufi sezgi ve nebevi vahiyle de elde edilebilir. Bu noktada bunu tesbit eden ölçünün ne olduğu araştırılmalıdır. İbn Haldun, bu ölçütü tespit etmek için, *eş-Şifa* adlı kitabında tasavvufu bir bütün halinde

---

59. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.E. R.Fığlalı, Ankara. 1981, s. 329, Arslan, *a.g.e.* s. 496
60. Şhehadi, *a.g.m.* s. 268, 269; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 143
61. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 540-541, Arslan, *a.g.e.* s. 494-495; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 143.
62. İbn Haldun, *eş-Şifa*, s. 114; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 144

müzakere etmekte ve sufi hayat tarzını, kendisinden açıklanmasını isteyen bir kişiye cevap verir tarzda ifade etmeye çalışmaktadır. Kişi okumakla bu bilgiyi elde edebilecek midir; yoksa gerçekten bir şeyhe tabii olmak zorunlu mudur? Bu tür bir ihtiyaç olduğunu savunmadan, bu bağlamda, epistemik muhtevası ile birlikte sufi yaşayışın derecelerinin tespiti gerekmektedir. Bu yapıldığı takdirde bir rehbere olan ihtiyaç daha iyi tespit edilecektir.[63] Bir bütün olarak tasavvuf, mücahede ve sülükten ibarettir. Burada son dereceye ulaşmak, keşf ve mücahede neticesini doğurur. Bu, ya takva ve vera için ya da keşf için mücahede olmak üzere ikiye ayrılır.[64]

Vera ve Takva Mücahedesi

Vera ile hâsıl olan ve istikamet suluku denilen takva mücahedesinde bir şeyhe tabii olmak zaruri değildir. (Mücahede, ya takva için, ya istikamet için ya da keşf ve ıttıla için hâsıl olur). Hududullahı bilmek ve bu bilgiye uygun amel etmek kurtuluş için yeterlidir. Bunda genel olarak takip edilecek usul, fetva yöntemidir, bunun şeyhi de, müftiler ve hocalardır. Bunlar olmazsa, hududullahı bilmek için kitaplardan faydalanılır. Bu manada istenilen sulük, Kur'an'ın, Peygamber'in ve sıddıkların ahlakı olan istikamet sulüküdür, başkasına ihtiyaç yoktur. Bunun aksini gösteren ve sahabe ile seleften kalma bir yol ve bu yola ait bir bilgi bilinmemektedir. Bu nesil, ya kurtuluş (necat) ya da Rasülullah'ın fiilleri ve ahlakı ile ahlaklanma demek olan istikamet ile meşgul olmuşlardır.[65]

Keşf ve Müşahede Mücahedesi

Hicapların ortadan kalkması, ruhani âleme, arz ve semavatın melekûtuna vakıf olmak, istenilen ve arzulanan hedef olunca, şeyhe; yani bir mürebbiye veya bir muallime tabii olmak gerekebilir. Bunun sebeplerini ise İbn Haldun şöyle sıralamaktadır:[66]

- Ahirette İslam nurunu tecelli etmek gaye olduğu için tasavvuf, bir nevi hususi bir şeriat mesabesindedir. Bir takım ahkâmı ve adabı vardır, bunlar taklitle olmaz.

---

63. Shehadi, *a.g.m.* s. 266, 270; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 144.
64. İbn Haldun, *eş-Sifa*, s. 152-153, 172; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 144
65. Bkz. İbn Haldun, *eş-Sifa*, s. 124-126, 174, 218; Uludağ, *eş-Şifâ-Giriş*, s. 22; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 144.
66. İbn Haldun, *eş-Sifa*, s. 177-178; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 145.

- Bu mücahede sahibinin hedefi, iradesi ile kazanabileceği ruhunda kötü huyları iyi huylarla değiştirmektir. Fakat bir de iradesi dışında olan keşften önce, keşf esnasında ve keşf sonrasında arız olan bazı haller vardır. Bunlar gizli ve sonsuzdurlar, amel neticesinde hâsıl olup, feyz halinde gelirler. Amellerin temizlik miktarınca olur.
- Bu, bir nevi "sun'i ölüm"dür. Zira salikin bedeni ölü, ruhunun diri olması için nefsanî kuvvetleri tamamıyla söndürmelidir.

Bu derecede, Şeyhe olan ihtiyacı tespit için, İbn Haldun, sülükün tesis edildiği esasları ikiye ayırmaktadır.

1. Hissi sülük, müstakil eserlerden öğrenilerek zikir ve halvet yolu ile takva ve istikamet mücahedesini tahsil etmek. Bu şeyhe ihtiyaç duyulmaması gibidir.
2. Zihnen bilinen hissi, akli ve kesbi ilim ve idrak yolları ile alakası olmayan sulük. Bu esnada salike arız olan haller, illetler, varidat, ilham ve vecd vb. hususlara dalmak marifet ve tevhid denizine dalmak olduğu için, sulükün sırrını ve hakikatini bu kısım teşkil eder. Amelin boşa gitmemesi için salikin bu manaları tasavvur etmesi, diğerlerinden ayırması ve kendisine engel olanları tefrik etmesi için bir şeyhe ihtiyacı vardır.[67]

Tasavvufa Yönelik Eleştirileri

İbn Haldun tasavvufa yönelik yaptığı yukarıdaki müspet değerlendirmelerine rağmen tasavvufu eleştirmekten de geri kalmaz. O, tenkitlerini dört kısma ayırarak yapmaktadır. Zaten mutasavvıf olmayanlar, fıkıh ilminin hüküm ve kurallarına göre, amel ettikleri için, sufi yolundaki mevcut hallerden şikâyetçidirler.

İmdi, müellifimizin tasavvufu tasnif ederek, ona yönelik yaptığı eleştirileri inceleyelim:

İlk olarak, sufilerin nefisleri ile sürekli mücahede ve mistik tecrübeleri ile yüce mevkiler elde etmek için müşahede ve diğer fiillerine dair söyledikleri. Bunların neticesinde elde ettikleri zevkler ve vecdler. İbn Haldun buna kimsenin itiraz edemeyeceğini belirtir. Bu O'na göre, tecrübelerle doğruluğu test edilen bir hususdur. Bunlar, idrakin özü olduğundan saadetin bizatihi kendisidir.

İkinci olarak, sufilerde perdenin kalkması ve tabiatüstü gerçekleri idrakin yani keşfin (Allah'ın sıfatları, arşı, kürsüsü, vahyi vb.) imkânı söz konusudur.

---

67. İbn Haldun, *eş-Sifa*, s. 178-182; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 145.

Perdenin kalkması ile aşikâr olanlar, mantıki tecrübeyi esas alanlar için klasik ikilemi oluşturur. Bu tecrübeyi yaşarlar; ama dille bir başkasına anlatamaz ve açıklayamazlar. Bundan dolayı olsa gerek, tasavvuf bir hal ilmidir, kâl ilmi değildir, denilmektedir.

Üçüncü olarak, âlem ve varlıktaki tasarruflar; yani sufilerde dâhil olmak üzere muhtelif varlıkları tarafından yaşanan ve farklı âlemlerle ilgili ilahi merhamete dair fiiller. Bu kategori de İbn Haldun'a göre, doğrudur. Bazı âlimlerin bunu kabul etmemelerine rağmen, bunu kabul etmemek makul değildir. Ona göre, sufilerin kerametlerine, gaybi şeylerden haber vermelerine ve varlıklardaki tasarruflarına doğrudur. Zira mucize ile kerameti ayıran tahaddi şartı vardır. Böyle hususlarda bazı âlimlere açıkça karşı çıkarak, sufilerin yanında yer almaktadır.[68]

Burada sufilerin şatahat durumları söz konusudur. İbn Haldun'a göre, şatahat konusunda ise zevk ve vecd sahibi olmayanlar bunları anlayamazlar. Dilde mevcut kelimeler ise onların bu kelimelerden kast ettikleri anlamları anlatmaz; dolayısıyla manasını anlamaya çalışmamalıyız! Fakat Hallac gibi duygularını kaybetmedikleri, cezbe ve vecd halinde bulunmadıkları vakit böyle söz söylerlerse, bunlar bu sözlerinden sorumludurlar. Shehadi'ye göre de, bu sözler ister vecd halinde; isterse geçmişini düşünme haliyle söylenmiş olsun fark etmez, kişi sorumluluktan kurtulamaz. İbn Haldun, sufilere yöneltilen tenkitleri değerlendirebilmek için bu kategoriler arasında bir ayırım yapmanın zorunlu olduğunu belirtmektedir. Görüldüğü üzere, mutedil bir çizgi içinde olan İbn Haldun bile, şatahat konusunda ince ve hassas bir ayırım yapmaktadır.[69]

İbn Haldun, tasavvufu Mukaddime adlı eserinde yüzeysel olarak incelemiştir, ama *eş-Şifa* adlı kitabını bu konuya tahsis etmiştir. Vahdet-i Vucud öğretisine taraftar olanları Mukaddime'de sert bir şekilde eleştirmiştir, çünkü o, burada tasavvufu toplumsal bir olgu olarak tarafsız bir şekilde incelemeye çalışmıştır. Hâlbuki *eş-Şifa*'da tasavvufun İslami çerçevesini tespit etme gayretindedir. Tasavvufu, burada desteklemekle kalmaz, aynı zamanda Ehl-i Sünnet ile uyuştuğunu da üstü kapalı ima eder. Onun gayreti, tasavvufun tam bir tanımını verebilmek için asr-ı saadetteki ruhani hayatı tespit edebilmektir. O dönemdeki bireysel züht ve takva hareketlerini örnek bir hayat tarzı olarak kabul etmektedir. İbn Haldun'un tarifi ile bu, istikamet sulükü diyoruz. Tasavvuf konusundaki farklı yaklaşımlarıyla dikkat çeken bir diğer alim İbn Teymiye'nin ıstılahı ile de selefi ya da yeni tasavvuf diyoruz. Mutedil bir tasavvuf anlayışı İbn Hal-

68. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 556, 557, Şhehadi, *a.g.m.* s. 267; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 145.
69. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 556, 558, Şhehadi, *a.g.m.* s. 267, 268; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 146.

dun tarafından benimsenmektedir. Zira İbn Haldun'a göre, tasavvuf sonradan kurumsallaşmış ve organize hale gelmiştir.

İbn Haldun'un tasavvuf konusundaki eleştirilerine bakacak olursak, İbn Teymiyye'ye göre, daha mutedil ve esnek davrandığını görmekteyiz. Bununla birlikte tasavvufu, uygun görmediği hususlarda eleştirmiştir, örneğin Tevhide dair yorumlarında Hıristiyanların inkarnasyon (insan şeklinde vucud bulan) doktrinlerine benzetilebilecek acaib açıklamalardan bahsederek, bunları reddeder. Ona göre, sufiler, kullandıkları dilin üslubu bakımından çıkmazlara yenilerini ilave etmektedirler. Kutb fikrinde ise Şia'dan etkilenmişlerdir; ama en büyük hataları da, tabiatın yapısında çokluğun olmadığı, ama bizim onu idrak etmemizde çokluk olduğu şeklindeki felsefi yanlışlıkları da dikkate değerdir. İbn Haldun'un felsefi ve bilimsel realizmi bunu da reddeder. Bu konuda o şöyle demektedir: "Ben, bizden uzakta olan gökyüzünün yıldızlarını ve diğer şeylerin hepsine dair bilgiye sahibim." O, bu ifadeleriyle, hem bağımsız varlıklar da hem de idrak ettiğimiz çokluğun gerçekliğinin realizmini vurgulamaktadır.[70]

Kısacası, İbn Haldun, İslam'ın özü ve ruhu manasındaki zühd ve takvadan oluşan tasavvufu kabul etmiştir.[71] İbn Teymiyye tarafından tasavvuf konusunda bir takım fırkalar küfürle suçlanırken[72] İbn Haldun daha ihtiyatlı davranır. Şatahat gibi aşırı durumlar haricinde genelde tasavvufa taraftır. Fakat bu taraflık, halkın bir kısmının, mürşidi olmayanın mürşidi şeytandır, şeklindeki anlayışı da desteklemez. Yaptığı ayırımda İbn Haldun, insanların özel bir kısmının tasavvufu yaşamasını doğal karşılar ve bunu tasvip eder.

SONUÇ

Görüldüğü üzere, İbn Haldun felsefe ve tasavvufu tutarlılık ve geçerlilik bakımından eleştirmektedir. Onun ileri sürdüğü fikirler, kendisinden önce ortaya konulan eleştirel yaklaşımlardan farklı bir çerçeveye oturmaktadır. Felsefe konusundaki eleştirileri o dönem hâkim olan Meşşâî düşünce sisteminin metafizik konusundaki yöntemine yöneliktir. O'na göre, bu tutum onların fizik ve metafizik sahayı değerlendirirken bütüncül bir bakış açısı oluşturamamalarına sebep olmuş, fizik sahadan hareketle metafizik değerlendirmeler yapılması nedeniyle hatalı sonuçlar ortaya çıkmıştır.

O'nun eleştirilerinde dikkat çeken yön, felsefeyle uğraşanların kurgusal bir takım öncüllerden ziyade daha pratik unsurlara dayanmamaları noktasına ya-

---

70. Şhehadi, *a.g.m.* s. 267; Uyanık, Akyol, *a.g.e.* s. 146.
71. Bu tanım için bkz. E. Ruhi Fığlalı, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, s. 75
72. Bu tanım için bkz. Öztürk, *a.g.e.* s. 5

pılan vurgudur. İbn Haldun, metafizik saha konusunda yapılacak değerlendirmelerde Tanrısal ilhâm'ı, yani vahyi; maddî âlem ile ilgili değerlendirmelerde aklî olanı merkeze almaktadır. Bu, İbn Haldun'un ilim anlayışında dinî sahada aklın yeri olmadığı anlamına mı gelir? Hayır, çünkü metafizik sahada esas olanı, yani teori ve doktrini akıldan ziyade Tanrısal bir ilhâm, yani vahiy belirlemektedir. Burada aklın rolü, vahyin anlaşılması ve yorumlanması noktasındadır; yoksa onları inşa etmek anlamında bir işlevi yoktur. İbn Haldun'a göre, aklın asıl rolü, dış dünyayla ilgili münasebetlerle ilgili olarak ifade edilir. Bu anlamda maddî unsurlardan edindiğimiz akli suretlerle dış dünyayı algılamaktayız. Aklın nazari/teorik boyutunu da bu oluşturmaktadır. Bunu da yukarıda bahsettiğimiz ilmî çerçeve belirlemektedir.

Tarih ve umran ilminin İbn Haldun ile birlikte düşünce tarihimizde gerektiği yeri alması, bu ilmi yaklaşımın sonucudur. Bu yeni yaklaşıma göre, insanın beşerî sahada yaptığı değerlendirmelerinin nazarî/teorik ve tahkîkî/pratik olmak üzere iki yönüne vurgu yapıldığını görüyoruz. Nazarî kısım tarih ilmine, tahkîkî kısım ise, umran ilmine karşılık olarak gelmektedir. Böylece İbn Haldun'un sosyal felsefe denilebilecek bir yaklaşımla insana yön vermeye çalışması kayda değer bir çabadır.

İbn Haldun'un yönteme yönelik eleştirisi gözden kaçırıldığı içinampirist ve pozitivist eğilimli bir alim olduğu da iddia edilmiştir. Hâlbuki ilim anlayışının tetkik ettiğimiz zaman bunların tutarsızlığı ortaya çıkmaktadır. Üstelik metafizik kurgulamalarla ilgili aklî çıkarımlar yapmanın yanlışlığına yönelik eleştirilerinden metafiziği reddettiği sonucu da çıkartılamaz. Çünkü aklî/kesbî ya da dinî/vehbî saha olarak bölümlenen bu yaklaşımda felsefe ya da tasavvuf bütünüyle reddedilmez. Çünkü O, aklî ilimleri yeniden organize etmiş, "Tarih ve Felsefe"yi yeniden konuşlandırmıştır. Bu yaklaşıma göre, insanın beşerî sahada yaptığı değerlendirmelerinin nazarî/teorik ve tahkîkî/pratik olmak üzere iki yönüne vurgu yapılır. Nazarî kısım tarih ilmine, tahkîkî kısım ise, umran ilmine karşılık olarak gelmektedir. Böylece İbn Haldun sosyal felsefe denilebilecek bir yaklaşımla insana yön vermeye çalışmaktadır.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2002,

Akyol, Aygün, *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2011.

———, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., Ankara 2011.

———, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sayı: 20, 2011/2.

———, "Farabi ve İbn Sina'ya göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sayı: 18, 2010/2.

———, "İslam'da Akli Düşüncenin Kriz Dönemi Felsefe Karşıtlığı –Şehristânî ve İbn Teymiyye-, *İslam Felsefesi Tarihi II içinde*, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2012.

Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996.

———, *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1999.

Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999.

Aydın, İbrahim Hakkı, "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 26, Erzurum 2006.

Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1999.

———, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1985.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, haz.: Burhan Köroğlu, çev.: Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.

Corbin, Henry, *İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi*, çev.: Abdullah Haksöz, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Collingwood, R.G., *Tarih Tasarımı*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul 1990.

Çelebi, Katip, *Keşfu'z-Zunun*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1971.

Deniz, Gürbüz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Fecr Yay., Ankara 2009.

Enan, M. Abdullah, *Ibn Khâldûn His Life and Works*, Kitab Bhavan, New Delhi 1997.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul 1998.

Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.

———, *İhsâu'l-Ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990.

———, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev.: Nafiz Danışman, MEB Yay., Ankara 2001.

Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, Vol.: 7, no: 1, 1933.

Gazali, *İhyâu Ulumid'd-Dîn*, çev.: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, c. 1-3, İstanbul ts.

Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, neşr. Darü'l-Mearif, Kahire 1987.

Goodman, Lenn Evan, "Ibn Khaldun and Thucyidides", *Journal of American Oriental Society*, Vol. 92, no: 2, 1972.

Güzel, Abdurrahim, *Karabağı ve Tehâfütü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1991.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğubatı Yay., Ankara 2010.

Hocazade, Mustafa b. Halil, *Tehâfütu Tehâfütü'l-Felasife*, neşr.: El-Matbaatü'l-Âlemîyye, Mısır 1885.

İbn Haldun, *Lübâbü'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*, tahk.: Abbas Muhammed Hasan Süleyman, neşr: Daru'l-Marifeti'l-Camiîyye, İskenderiye 1996.

———, *Şifâ'us-Sâil ve Tehzîbü'l-Mesâil*, tahk.: Muhammed Muti' el-Hafız, neşr.: Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1996.

———, *Şifâ'u-Sâil*, çev.: S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1977.

———, *Mukaddime*, c. I, II, III, tahk.: Ali Abdulvahid Vafî, Dâru Nahdati Mısır ts.

———, *Mukaddime*, c. I, II, III, çev.: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990.

———, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, çev.: Vecdi Akyüz, Dergah Yay., İstanbul 2011.

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, neşr. Darü'l-Maşrik, Beyrut 1992.

İbn Sînâ, "Fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye", Tis'a Resâil içinde, Konstantiniyye 1298.

———, *Kitabu'ş-Şifa/Fizik II*, çev.: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2005.

———, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005

İzmirli, İ. Hakkı, "İslam'da Felsefe Cereyanları-İbn Haldun", *Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 24.

Janssens, Jules, "al-Ghazzâlî's Tahâfut: Is It Really a Rejection of Ibn Sînâ's Philosophy?", *Journal of Islamic Studies*, 12:1 (2001).

Kemalpaşazade, İbn Kemal Ahmed Şemseddin, *Tehâfüt Haşiyesi-Haşiye ala Tehâfüti'l-Felâsife*, çev.: Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987.

Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", Felsefi Risaleler içinde, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002.

Lakhassi, Abdurrahman, "İbn Haldun", *İslam Felsefesi Tarihi içinde*, edit.: S. Hüseyin Nasr- Leaman, Oliver, çev.: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2001.

Mehdi, Muhsin, "İbn Haldun I", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde*, çev.: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Nasr, S. Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1986.

Nasr, S. Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev.: Savaş Şafak Barkçın, Hüsamettin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1989.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2010.

Passmore, John, "Tarih Yazımı ve Felsefesi", çev.: Mevlüt Uyanık, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* içinde, ed.: Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara 2011.

Shehadi, Fadlou, "Theism, Misticism and Scientific History in Ibn Haldun", Islamic Theology and Philosophy, ed. M. E. Marmura, New York 1984.

Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele/Kitabu'l-Musâraa*, çev.: Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010

Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fak. Yay., Ankara 1956.

Terkan, Fahrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yay., Ankara 2007.

Togan, Zeki, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985.

Uludağ, Süleyman, "İbn Haldun", *İA*, c. 19, İstanbul 1999.

———, *İbn Haldun*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993.

———, "İbn Haldun'un Görüşleri", *Tasavvufun Mahiyeti-Şifâu's-Sail içinde*, Dergah Yay., İstanbul 1977.

Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.

———, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması –Gazali Örneği-*, Araştırma Yay., Ankara 2005.

———, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak-İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme", *İslamiyat*, c. 8, sayı: 4, 2005.

———, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu içinde*, edit.: Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara 2011.

———, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara 2003.

———, "Tümevarım Meselesi –İbn Sînâ Merkezli Bir Okuma-", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 21, 2012/1.

———, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1.

———, "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 1989.

Uyanık, Mevlüt, Akyol, Aygün, "İbn Haldun'un Felsefe ve Tasavvuf Eleştirisi", *İslam Felsefesi Tarihi içinde,* ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2012

Vafî, Ali Abdulvâhid, "Temhîd Li'Mukaddimeti İbn Haldun", *Mukaddime içinde*, c. I, Daru Nahdati Mısır, yy. ts.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1993.

Yıldız, Mustafa, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 10, Güz 2010.

İBN HALDÛN VE TASAVVUF

Süleyman Uludağ*

Ebu Zeyd Abdurrahman İbn Haldûn ilim ve irfân ehli bir ailenin çocuğu olarak 1332'de Tunus'ta dünyaya geldi. Babası Ebu Bekr Muhammed (ö. 1349) düzgün bir ibadet ve zühd hayatı bulunan bir âlimdi. İbn Haldun Tunus, Cezair, Fâs, Endülüs gibi yerlerde çeşitli görevlerde bulunduktan sonra Mısır'a geldi. Bir ara Baybars Hankâhı Tekkesi idareciliğinde bulundu. 1406'da 74 yaşında Kahire'de vefat etti ve Makberetu's Sufiyye mezarlığında toprağa verildi.

Medeniyet ve kültür tarihçisi İbn Haldun aynı zamanda devlet adamı, fıkıh ve hadis âlimi ve Mâlikî kadısıdır. Bu özellikleri itibariyle bulunduğu bölgelerdeki meşâyıhı, sûfi zümreleri ve rıbâtları (tekkeleri) yakından görme, tanıma, gözlemleme ve yorumlama imkanına sahip olmuştur.

İbn Haldun doğrudan veya dolaylı olarak tasavvufla ilgisi bulunan fikirlerini iki eserinde anlatmıştır. Şifâu's-Sâil li-Tehzibi'l-Mesâil. (Ankara, 1958, nşr. Muhammmed b. Ta'wit et-Tancî, trc. Süleyman Uludağ. (Tasavvufun Mahiyeti) İstanbul, 1977[1], Mukaddime (nşr. Cum'a Şeyha, Tunus, 1984)[2]

---

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Şifâu's-sâil'in diğer neşirleri: Şifâu's-Sâil, Beyrut, 1959, nşr. İnace Yesuî. Şifâu's-Sâil, Tunus, 1991, nşr. el-Merzukî, Ebû Ya'rib. Şifâu's-Sâil, Fransızca tercüme, trc. eden, René Pérez; İbn Khaldun La Vaie La Laire, Sindbâd. Bkz. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XX. II. İbn Haldun'un Şifâu's-Sâil'i, 1377'de Cezair'deki Benû Selame kalesinde yazmadan evvel, 1372-1374 yılları arasında yazdığı tahmin edilmektedir. (bkz. Et-Tancî, 88)
2. Ali Abdül Vahid el-Vafi, *Mukaddime*, Kahire, 1954, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982. Mukaddime'nin Ali Abdülvâhid el-Vafi, Derviş Cüveydî (Beyruti 1995), Abdüsselâm Şeddâdî (Dârulbeyzâ, 2005, I-II) basımları önemlidir.

İbn Haldûn'un, Mukaddime'deki tasavvufî görüşleriyle daha evvel kaleme aldığı Şifâu's-Sâil'deki görüşleri önemli ölçüde benzerlik göstermekle beraber arada bir takım farklılıklar da mevcuttur. Bunun sebebi Şifâu's-Sâil'de tasavvufu ve mutasvvıfları dinî ve hukukî/fıkhî açıdan ele alıp değerlendirirken daha sonra yazdığı Mukaddeme'de daha çok sosyal ve kültürel bir vak'a olarak görmesi ve yorumlamasıdır. Bu sebepledir ki Şifâu's-Sâil'e nazaran Mukaddime'deki tasavvufla ilgili görüşleri daha makul, daha gerçekçi ve daha ılımlıdır.

İbn Haldûn Şifâu's-Sâil'de tasavvufu şöyle tarif eder: "Tasavvuf, zâhir ve bâtın ameller itibariyle Allah'ın koyduğu hudutlar üzerinde titizlikle durarak O'na karşı güzel edepli olmaya dikkat etmektir."[3]

Mukaddime'deki tarif: "Bu ilim İslam toplumunda sonradan çıkan şer'î ilimlerdendir. Aslı şudur: Bu zümrenin tutmuş olduğu yol, ümmetin selefi ve büyükleri olan sahabe ve tabiin ile onlardan sonrakilerin baştan beri tutmuş oldukları hak ve hidayet yoludur. Bunun temeli ibadet üzerinde yoğunlaşmak, Allah Teala'ya yönelerek dünyanın âlâyiş ve süsünden yüz çevirmek, halkın çoğunun yöneldiği haz, mal ve mevkiye rağbet etmemek, toplumdan ayrılmak ve ibadet için halvete çekilmektir. Umumiyetle sahabe ve selefin hali böyleydi."[4]

İbn Haldun tasavvufun ve sufilerin ortaya çıkmasını II./VIII. asırda dünyevileşmenin yaygınlaşmasına bağlıyor ve: "Halk dünyaya dalmaya başlayınca ibadete yönelenlere özellikle sufî ismi verildi." diyor.[5] Ona göre halkın çoğunun doğruluktan uzaklaşması kalbe ilişkin, (bâtınî) fiilleri unutmaları ve ihmal etmeleri, fıkıh alimlerinin de daha ziyade hukukî muameleler ve ibadetlerin zahirî hükümler üzerinde durmaları gönül ehline (Erbâb-ı Kulûb'a) zâhid, âbid ve âhiret tâlibi gibi bir takım isimlerin tahsis edilmesine sebep olmuştur. Bunlar, kendilerini Allah'a veren ve ateşten gömlek giyme pahasına dinlerine bağlı kalan bir zümredir.[6]

İbn Haldun, Selef-i Sâlihîn'e tâbi olan ve bağlı kalan Ehl-i Sünnetin seçkinlerini (Havâss'ını), Mutezile ve Şia'nın zâhid ve âbidlerinden ayırt etmek için onlara sûfî/sufiyye dendiğini ifade eder.[7] Bedende tasarrufta bulunan ve akleden ruh (Ruh-ı âkil) iradelerden ve hallerden hasıl olur. Yukarıda belirtildiği üzere insanın özelliğini teşkil eden söz konusu iradeler ve hallerden bir kısmı diğer kısımda vücuda gelir. Mesela bilginin delilden, hüznün acıdan, ferahlığın hazdan, neşenin keyiften, tembelliğin âcizlikten vücuda gelmesi böyledir.

---

3. *Şifâu's-Sâil*, 18.
4. *Mukaddime*, 584
5. *Mukaddime*, 584, krş. Kuşeyrî, *Risale*, 49; *Şifâu's-Sâil*, 10
6. Hadis için bkz. *Tirmizî*, Fiten, 73; *İbn Mâce*, Fiten, 17; *Şifâu's-Sâil*, s. 10.
7. *Mukaddime*, 586; *Şifâu's-Sâil*, 10; Kuşeyrî, *Risale*, 49.

Mürid mücâhede ve ibadet ederken her mücâhedesinden ve o mücâhedenin neticesi olan bir hal mutlaka vücuda gelir. Bu hal ya ibadet türünden olur ve zamanla kökleşerek müridin makamı durumuna gelir ya da ibadet türünden olmaz, sadece nefsin sıfatı olur: ferahlık, sevinç, faaliyet ve tembellik gibi bir hal olur.

Mürid sürekli olarak bir makamdan onun üstündeki diğer bir makama yükselir. Nihayet saadetin nihâi gayesi olan Tevhid ve Marifete/İrfâna ulaşır. Nitekim Allah Resul'ü: "Kelime-i Şehadet getiren (Tevhid mertebesine ulaşan) cennete girmiştir." buyurmuştur.

İbn Haldun'a göre mürid/sâlik bir makamdan bunun ilerisindeki diğer bir makama geçer ve böyle devam eder. Bir makamda görülen kusurun sebebi bir önceki makamdaki yanlıştan ve eksiklikten kaynaklanır. İnsan zihnindeki düşünceler ve kalpten geçen hatırlar için de durum böyledir. Bu sebeple mürid devamlı surette amelleri konusunda nefs muhasebesi yapmalı ve bunların gizli taraflarını araştırmalı. Çünkü neticelerin husûlü zarûrî olarak bunların sebepleri olan amellere bağlı olduğu gibi neticelerde görülen kusur ve aksaklık da yine amellere bağlıdır. İyi amelin neticesi iyi, kötü amelin neticesi kötü olur. Bütün bu hususları mürid zevki (vicdanı, kalb-i selimi) ile bilir. Ve bunların sebepleri hususunda nefsini hesaba çeker.

Genellikle ibadet ehli (âbidler) söz konusu mertebeye ulaşamazlar. Onlar ihlaslı bir şekilde fıkıhta caiz ve sahih görülecek şekilde amel ve ibadet ederler. Halbuki sufiler zevk ve vecidlerine dayanarak amellerinin sonuçlarını araştırır, bunların ihlaslı olup olmadığına vâkıf olmaya gayret ederler. Böylece açık bir şekilde ortaya çıkmıştır ki sufilerin tutmuş oldukları yolun esası yapmaları ya da yapmamaları gereken fiiller konusunda nefs muhasebesi yapmaktır. Mücâhededen doğan zevk ve halleri ile bunların düzenli şekilleri olan makamlar ve bunlardan birinden diğerine geçmek sufilerin üzerinde konuştukları meselelerdir.

Ayrıca sufilerin kendilerine özgü bir âdâbı ve aralarında konuştukları bir dil (ıstılahları) vardır. Kelimelerin herkesçe bilinen manaları, onların kendilerine özgü manalarını anlatmaya yetmez. Bu dil diğer şeriat ehlinin kullandığı dilden (terimlerden) farklıdır.

Bu suretle neticede şeriat ilmi iki kısma ayrılmış oldu. Bunlardan biri fakihlere ve müftülere özgü olan ilim olup, ibadet, adet ve muamelelerle ilgilidir. Sufilerle ilgili olan ilim ise mücâhede ve bu konuda nefs muhasebesi yapma, yol alırken arız olan zevk ve vecid halleri ile makamlar arasındaki geçişlerle ilgili ilimdir.

Tefsir, fıkıh ve kelâm gibi ilimleri yazıya geçirme dönemi gelince sufiler de tutmuş oldukları yola dair kitaplar yazmaya başladılar. Kimi takvâ, önceki nesilleri örnek alma ve nefs muhasebesine dair kitap yazdı. Hâris Muhasibî er-Riaye'de bu yolu tuttu.

Kimi tasavvuf yoluna girenlerin gözetmeleri gereken âdâba, bunların zevk ve vecid hallerine dair kitaplar yazdı. Kuşeyrî Risale'de, Sühreverdî Avarifu'l-Maarif'te bu yolu tuttu.

Gazali ise İhya'da yukarıdaki iki yolu birleştirdi.

Böylece İslam toplumunda tasavvuf ilmi müdevven (düzenli-sistemli) bir ilim olarak ortaya çıktı. Nitekim diğer ilimler de böyle olmuştu.

Söz konusu mücâhede/riyazet, halvet ve zikirle meşguliyetten sonra "duyu perdesi" açılır ve Allah'ın emrinden olan âlemlere vâkıf olunur.[8] Duyularla bu alemi idrak etmek mümkün değildir. Ama ruh, mahiyeti itibariyle o âlemdendir, o âlemi idrak edebilir.

His perdesinin açılmasının (keşfin) sebebi şudur: Ruh, maddi ve duyulur alemden iç (bâtın) aleme dönünce duyuların halleri zayıflar, ruhun halleri ise kuvvetlenir, kudreti gâlib hale gelir, gelişimi yenilenir, zikir bu hususa yardımcı olur. Çünkü zikir, ruhun gelişimi için gıda gibidir. Bu suretle ruh, gelişmeye ve güçlenmeye devam eder. Bu durum ruhun bildikleri hususlar görünür hale (ilim şuhûd haline) gelinceye kadar devam eder, "his perdesi açılır, zatı itibariyle nefsin varlığı tamamiyet kazanır. İşte bu, idrakin ta kendisidir. Sonuçta ruh, ilahi lütuflara, ledünnî bilgilere ve rabbâni fetihlere mâruz kalır, hakikatine ermiş olması itibariyle zatı "ufuk-ı a'lâ" (bk. Necm, 53/7) denilen melekler ufkuna/sahasına yaklaşır.

Söz konusu keşf, yani his perdesinin açılması neticesinde gaybın görünür hale gelmesi ve idrak edilmesi mücâhede/riyâzet ehline çoğu zaman arız olur. Böylece onlar, başkalarının idrak edemedikleri vücudun harikalarını idrak ederler. Aynı şekilde pek çok vakayı da olmadan evvel idrak ederler, himmetleri ve nefslerinde var olan kuvvetlerle süflî/maddi âlemdeki varlıklar üzerinde tasarrufta bulunurlar, bunlar onların iradelerine boyun eğer.

Bununla beraber tasavvuf yolunun uluları bu keşfe ne itibar eder, ne tasarrufta bulunur (keramet gösterir), bir konuda konuşmakla emr olunmadıkça ne de bir şeyin olacağını olmadan önce haber verirler. Daha doğrusu karşılaştıkları bu tür hususları bir imtihan sayar, aniden böyle bir şeyle karşılaştıklarında ondan Allah'a sığınırlar. Sahabenin böyle bir mücâhedesi vardı, kerametlerden de bol bol nasip almışlardı ama onlar bu tür şeylere önem vermezlerdi. Nitekim ilk dört halifenin menkıbelerinde bunun bir çok örneklerini görmek mümkündür. Gerek Kuşeyrî'nin Risale'sinde adları geçen sufiler,

---

8. "Halk da emr de Allah'ındır." (A'raf, 7/54) mealindeki ayete işarettir. Emir aleminden maksat duyu organları ve akıl yoluyla hakkında bilgi sahibi olunamayan gayb alemidir. Bu alem hakkında ancak ve ancak vahiy veya keşf ve ilhamla bilgi edinmek mümkündür.

gerekse onların yolunu tutan daha sonraki sufiler seleflerini örnek almışlar, onlara tâbi olmuşlardır.[9]

İbn Haldun'un bahsettiği, Kur'an'da, Hz. Peygamber'in, Sahabe ve Tabiînin hayatlarında vardır, dediği tasavvuf budur. Sahih ve doğru bir imandan sonra ihlaslı ibadet, samimi kulluk, istikameti esas alan ahlak, zikir, halvet, mücâhede bu tasavvufun cevheri ve özüdür. Gaye olmamakla beraber bazen mücâhedenin sonunda keşf ve keramet hasıl olabilir ama sâlik/mürid bunu ihtiyatla karşılar, bir deneme ve sınama olmasından korkar ve bundan Allah'a sığınır.

İbn Haldun fıkhı ikiye ayırır: 1) Zâhirî fıkıh, 2) Bâtınî Fıkıh. Buna fıkhu'l-kulûb, fıkhu'l-vera', fıkhu'l-ahiret ve fıkhu'l-vicdân gibi isimler de veren İbn Haldun'a göre genel anlamda fıkıh/şeriat, zâhirî fıkhı ve ilimleri kapsadığı gibi kalp fıkhı olan bâtınî fıkıh ve ilimleri (tasavvuf) de kapsar. Fıkhın bu iki türü bir paranın iki yüzü gibidir. Bunlardan birini diğerinden ayırmak mümkün değildir.

İbn Haldun'a göre yukarıda anlatılan tasavvuf selefin tasavvufudur. Sahabe, Tabiîn ve etbâ'u't-Tabiîn diye adlandırılan ve en hayırlı nesiller sayılan Müslümanlar arasında böyle bir tasavvuf vardı. O zaman buna vera', takvâ, zühd ve ihsân gibi isimler veriliyordu.

Selef dönemindeki tasavvufun gayesi, şekli ve içeriği, sonraki mutasavvıflar (muteahhirîn) zamanında değişmeye başladı. Bunlar his perdesini açmaya (keşfe) ve bu perdenin ötesindeki hususları idrak etmeye yöneldiler ve buna önem verdiler. Bu sebeple bunların mücâhedede/riyazette tutmuş oldukları usul öncekilerin usullerinden farklı hale geldi. Bir yandan hissî/bedenî kuvvetleri öldürmeyi, diğer yandan akleden ruhu zikirle besleme talimleri yapmaya başladılar. Böylece nefsi tam olarak geliştirerek ve besleyerek zaten (bilkuvve) onda var olan hususlar nefs için gerçekleşti. Bu durum husule gelince vücudun/varlığın kendi idraklarından ibaret olduğunu sandılar. Vücudun özlerini (zevât-ı vücûd) keşfettik, arştan ferşe kadar onun bütün hakikatlerini tasavvur ettik, dediler. Gazali, İhya'da riyazetin şeklini anlatırken durumu böyle ifade etmiştir.[10] Böyle bir keşf anlayışına sahip olan sonraki dönem mutasavvıfları maddi ve manevi varlıkların hakikatlarından; melek, ruh, arş, kürsî ve benzeri hususların mahiyetlerinden bahsetmişlerdir. Tasavvufî hayatı yaşamayanların idrakleri bu hususları anlamaya yetmediğinden bazen onları inkar ettiler. Zaten kabul veya red yönünden delil getirmenin de bir faydası yoktur. Zira sufilerin verdikleri bilgiler, vicdâniyât kabilindendir.[11]

---

9. *Mukaddime*, 586, 587; *Şifâu's-Sâil*, 22-26.
10. Gazali, *İhya*, 3., 11, 12, 14, 18.
11. *Mukaddime*, 588.

Doğru düzgün bir itikattan, sağlıklı bir imandan sonra amel, taat, ibadet, kulluk, zühd, vara', takvâ, ihsan, istikamet, ihlas, güzel ahlak, edep ve mehabbet bulunursa bunların semeresi ve mahsulü zevk ve vecid halleri (mevâcid-ezvâk) şeklinde kendini gösterir. Bunlar bazı durumlarda coşma ve kendinden geçme noktasına ulaşan ruhî ve manevî hisler, heyecanlar ve galeyan halleridir ve Hak vergisidir.

Gerek amel, ibadet ve ahlak, gerekse zevk ve vecid halleri neticesinde sâlikin ruh alemi ilâhi bir ışıkla aydınlanır. Buna "işrâk" yani ilâhi nur denir. Bu ışık sayesinde sâlik daha evvel göremediği bazı varlıkları ve hususları görür ve onlar hakkında bilgi sahibi olur. Keşf (his perdesinin açılması) yoluyla hâsıl olan bu ilme marifet/irfan veya ledün ilmi denir. Bu bilgi akıl veya nakil aracılığıyla öğrenilen bilgiden farklı bir bilgi olup sufilere özgüdür.

İbn Haldun İslam tasavvufunu ve bunun gelişme sürecini izah etmek için mücâhedenin üç türünden bahseder. Burada mücâhededen maksat nefsi günah kirinden ve kötülük pisliğinden arındırarak onu ıslah ve terbiye etmek için harcanan devamlı ve düzenli çabalardır. Harcanan samimi ve ciddi gayretler neticesinde disiplin altına alınan nefsin, aklın ve şer'in gösterdiği yolda yürümesi ve Hakk'a giden yolda kararlı bir şekilde mesafeler kat ederek bir menzilden diğerine ulaşması temin edilir.

İbn Haldun'a göre mücâhedenin üç şekli vardır. Bu mücâhedeler gerek şartları, gerekse gayeleri ve hükümleri bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Bunlar:

I- Takvâ için mücâhede,

II- İstikâmet için mücâhede,

III- Keşf ve ıttılâ' için mücâhede.

I- Takva için mücâhede: Gerek bedenle ilgili amel ve ibadetler itibariyle gerekse kalple ilgili düşünceler, bilgiler ve duygular itibariyle dinin bütün emir ve yasaklarına hassasiyetle uymak, kulluk görevini ifa etmek, hak ve hukuk gözetmek için yapılan mücâhedeye yani nefs ıslah ve terbiye etme işine takvâ'/vara' için mücâhede denir. Sufi ve tarikat ehli olsun veya olmasın bu mücahede bütün müminler üzerine farz-ı ayn'dır. Tasavvufun ilk merhalesi de budur. Bu mücâhedeyi gerçekleştirmeyenlerin bundan sonraki mücâhedeye geçmelerine asla izin verilmez. Bu aşamada haramlardan ve günahlardan kesin surette kaçınan sâlik haram ve günah oluşu şüpheli olan hususlardan da sakınır. Ruhsata göre değil, azimete göre hareket etmeyi, fetvaya göre değil, takvaya göre davranmayı ilke edinir, gözü daima evlâ ve efdal olandadır. Gaye korkulandan emin olmaktır.

II- İstikamet için mücahede: Bu mücahedede ifrat ve tefritten uzaklaşıp nefsi itidal noktasında bulundurmak esastır. İbadet ve ahlak itibariyle itidal yolu-

nu tutmak, diğer bir ifadeyle istikamet (doğruluk-dürüstlük) üzerine olmak kolay bir şey olmadığından Hz. Peygamber: "Beni Hud Suresi ihtiyarlattı" (Hud, 11/113) buyurmuş ve bununla: "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol" mealindeki ayete işaret etmiştir. Fâtiha Suresinde de müminler istikamet üzere olmayı nasib etmesi için alemlerin Rabb'ına dua etmektedirler.

Bu mücahede nebi ve resuller için farz-ı ayndır. Onlar buna uygun yaratılmışlardır, bu zorluğun altından kalkmaya güçleri yeter. Bu mücahede ümmet için farz değildir ama müminler peygamberlerini örnek almaya teşvik edilmişlerdir, bu sebeple bu mücahede müminler için bir fazilettir. Evliya bu fazilete ermek için, istikamet için mücahede eder. Bu mücahedede amaç, Allah'ın nimetine nail olan peygamberlerin, sıddıkların, şehitlerin ve salih kulların aralarına girmektir,[12] ahirette Allah Teala'yı temaşadır.

III- Keşf ve İttılâ' için mücahede: Bu mücahede ölümden sonra görülecek hususların aynısı veya benzeri bu hayatta görülsün diye yapılır. Kalpte olanı ve zihinden geçeni, kabir hallerini keşfen bilmek de buna dahildir. Bunda beşeri sıfatları silip atmak ve bedendeki kuvvetleri işlevsiz hale getirmek esastır. Kısaca "ölmeden evvel ölmektir". Bu mücahede neticesinde maddi alemle mana/gayb alemi arasındaki perde açılır (keşf-i ittılâ) o alemlerin sırları ve ilimleri apaçık hale gelir. Kalp tasfiyesiyle hasıl olan ilhamî ilim budur.[13]

Bu anlamdaki mücahede ve keşf peygamberlere mahsustur. Allah teala onları vahiy yoluyla gayb alemindeki bazı hususlara vâkıf olacak bir fıtratta yaratmıştır.[14] Bu sebeple bu mücahede ve bunun neticesi olan ruhânî âleme vâkıf olup rububiyetin tecellilerini temaşa etmek onlara güç gelmez zira onların tabiatı buna uygun olarak yaratılmıştır. Ümmet fertleri için bu amaca yönelik mücahede/çile kerih/nâhoş bir şeydir, mahzurludur da denilebilir. Ümmet içinden bir zümrenin veya ferdin bu mücahedeyi gerçekleştirmeye kalkışması Hadid Suresi'nin 27. ayetinde bahis konusu edilen ruhbanlığa girişmeye benzer. Yani onlar bu yola sırf Hak tealanın rızasını kazanmak için girmiş olsalar bile çok çetin olan bu yolda yürümeyi ve yola hakkını vermeyi başaramazlar, yoldan çıkar ve fâsık olurlar.

Sufilere göre bu yola girmek sakıncalıdır, girmenin de mümine kazandıracağı bir şey yoktur ama ille de bu yolu tutmak isteyenlerin şu beş şartı gerçekleştirmeleri gerekir: 1- Daha evvel takvâ için mücahedeyi, 2- Sonra istikamet için mücahedeyi tam olarak gerçekleştirmeleri şarttır. 3- Bu yola kâmil, ârif ve tecrübeli bir şeyhin rehberliğinde girilmelidir. 4- Dünyadan el etek çekilmeli, hal-

12. Nisa, 4/68.
13. *Şifâu's-Sâil*, 39.
14. *Şifâu's-Sâil*, 51-52.

vete ve inzivaya çekilip zâhidâne bir hayat yaşamalı, 5- Bu yola samimi bir irade ve ihlaslı bir niyetle aşk ve şevkle girilmeli, tam bir kararlılık içinde olmalı.[15]

Takvâ mücahedesinde bir üstada ve muallim bir şeyhe ihtiyaç varsa da mürebbi bir şeyhe behemehâl ihtiyaç vardır, denemez. İstikamet mücahedesinde ise muallim şeyhe ihtiyaç farz değildir ama farza yakın derecede lüzumludur. Bu mücahedede mürebbi şeyh çok faydalıdır ama şart değildir.[16] Keşf ve ıttılâ mücahedesinde kâmil bir mürşide ve mürebbi şeyhe tabi olmak şarttır. İbn Haldun, İslam, iman ve ihsandan bahseden Cibril hadisine dayanarak da uygulama ve yaşama itibariyle dinî hayatın üç mertebesinden bahseder: İslam, yükümlülüğü caiz olacak şekilde zâhiri hükümleri ifâ etmektir. İman ise ara sıra aksamaları olmakla beraber zâhir ile bâtın amellerini birlikte ifâ etmektir. İhsan ise bütün amellerin mürâkabe hâli içinde hiçbir şekilde aksamaya mahal vermeden zâhirle bâtının birlikte ve uyumlu bir şekilde eda edilmesidir.[17] İman mertebesinde kurtuluş ümidi vardır ama ihsan mertebesinde bu ümit daha fazladır.

Görüldüğü üzere İbn Haldun'a göre takva halini gerçekleştirmek için mücahede bütün Müslümanlara farzdır. Bu mertebede iyi hal sahibi bilgili bir üstattan ve hoca efendiden (muallim şeyhten) yardım alınabileceği gibi mürebbi şeyhten de yardım alınabilir. Yani ille de mürebbi şeyhe tabi olmak şart değildir. İstikameti hedef alan mücahedede mürebbi şeyhe tabi olmak çok lüzumlu ve faydalı olsa bile farz değildir. Mürebbi şeyh olmadan keşf ve müşahede mücahedesine girmenin pek çok mahzurları ve tehlikeleri var. Şeyhsiz bu mücahedeye girilemez ancak bu maksatla yapılan mücahede zaten ne farz ne de sünnettir. Bu yolu tutanların çoğu, yolun hakkını yerine getirmediklerinden ya yolda kalmışlar veya yoldan çıkmışladır. Tıpkı ruhbanlıkta olduğu gibi.

İbn Haldun'un, İslam'da sufiliğin mahiyeti ve kapsamı hakkında ortaya koyduğu bu çerçeve sağlıklı, güvenli ve makuldur. Onun için de son zamanlarda onun bu görüşleri üzerinde önemle durulmuş ve durulmaktadır.

İbn Haldun'a göre tasavvuf, başlangıçta takvâ ve istikamet için yapılan riyazet ve mücahedenin adı iken sonradan keşf ve ittıla amaçlı riyazet yapma ve çile çekmenin adı haline getirildi. Birincisi yani muamele ilmi selefin, ikincisi yani mukâşefe ilmi muteahhirin denilen halefin tasavvufudur.[18]

---

15. *Şifâu's-Sâil*, 41-42. İbn Haldun, şartlarına uymadan keşf ve ıttıla için çileli bir hayat yaşayanlardan kiminin aklını yitirip meczub hale geldiğini, kiminin aklî dengesini yitirdiğini, kiminin ibâhîliğğin yolunu tuttuğunu, kiminin tenbel ve aciz hâle geldiğini söyler. *Şifâu's-Sâil*, s. 31, 43; Gazali, *İhya*, 3/224, Kahire, 1939.
16. *Şifâu's-Sâil*, 70,71,80,81.
17. *Şifâu's-Sâil*, 13,14,31,43; Serrac, *el-Luma*, s. 12, Kahire, 1960..
18. *Mukaddime*, 389; *Şifâu's-Sâil*, 52.

İbn Haldun tıpkı Gazali gibi tasavvufu ikiye ayırır. a) muamele ilm-i, b) mukaşefe ilmi.[19] Muamele ilmi ahirette kurtuluşa erdirecek amel, ibadet, ahlak, kalp temizliği ve ruhun arındırılması gibi hususlarla ilgili bilgilerdir. Bu maksada ulaşmayı sağlayacak riyazet ve mücahede burada önemlidir. Muamele ilmi takva için mücahedeye ilişkin bilgileri de istikamet için gerekli olan bilgileri de kapsar.

Mükâşefe/müşahede ilmi ise kalbi örten his perdesinin açılıp gayba ait bazı hususların, hatta bütün sırların âyân beyân görülmesi ve bilinmesidir.[20]

İBN HALDUN'A GÖRE SONRAKİ MUTASAVVIFLAR

Bunlar vicdani idrakları nazarî bilgiler şekline dönüştürdüler. Buradan hareketle Hak Teala'nın hüviyeti, vücudu ve sıfatları itibariyle yaratıklarla birleşik/müttehid olduğu sonucuna vardılar. Bundan ittihad ve hulul anlayışı ortaya çıktı. Bu inanç Hıristiyanlıktaki hulule veya Şiilikteki Tanrının imamlara hulul etmesi inancına benzemektedir.

İbn Haldun Tanrı-âlem ilişkisi konusunda sonraki mutasavvıfları ikiye ayırmaktadır.

a) Tecelli ehli – Mezâhır ehlli – Esmâ ehli – Hazarât ehli.

b) Vahdet ehli – Mutlak Vahdet Ehli,

Birinci gruptaki mutasavvıflar: İbn Fârız, İbn Arabî, İbn Berrecân, İbn Kasiy, İbn Sûdkîn.

İbn Haldun bunların vahdet anlayışını garib diye nitelemekte ve bunun felsefî bir görüş (feylesofu'l-işaret) olduğunu söylemektedir.

İkinci gruptakiler: İbn Dehak, İbn Seb'în, Ebu'l-Hasan Şuşteri.

İbn Haldun anlaşılmasında ve düşünülmesindeki zorluk itibariyle bu görüşü daha garip bulmaktadır.

Birinciler zâhir ile mazhar, tecelli ile meclâ (tecelligâh) arasında nisbî ve izafî bir fark görürken ikinciler bu farkı da kabul etmemektedirler.[21]

Tecelli, mezâhir, hazarât ve esma ehli denilen mutasavvıflara göre herşey belli bir tertib üzere Hakk'ın zatından sudur ve tecellli etmiştir. Zat'tan Aha-

---

19. Bkz. Gazali, *İhya*, 1, 26, 27
20. *Şifâu's-Sâil*, 53, 57; Gazali'nin kitaplara yazılmamalı dediği mukaşefe ilmi sonraki mutasavvıflar tarafından açıklanmış ve kitaplara yazılmıştır. *Şifâu's-Sâil*, 56, 57.
21. Bkz. Lisanuddin İbnu'l-Hatib, *Revzatu't-Tairif bi'l-hubbi'ş-şerif*, Kahire, 1968, s. 577-612. İbn Haldun'un burada anlattığı hususlar bu eserde daha evvel genişçe anlatılmıştır.

diyet/Teklik, Ahadiyetten Vahidiyet/Birlik zuhur etmiştir. Ahadiyet zâhir, vahidiyet onun mazharıdır, biri mütecelli/tecelli diğeri onun meclası yani tecelli ettiği yerdir. Hakk'ın zatı ile zatına tecelli etmesi icâd ve zuhurun ifâzesine sebep olması bakımından bir kemâl içerir. Buna manalar âlemi, kemâl hazreti ve Hakikat-i Muhammediye denir. Sıfatların hakikatleri Levh, Kalem ... burada mevcuttur. Bu hakikatlerden Hebâ Hazret'inde daha başka hakikatler sudur eder. Buna misal mertebesi adı verilir. Sırayla bundan arş, kürsî, felekler, unsurlar ve cisimler zuhur eder. Aşağıya inildikçe ayrıntılar ve çokluk ortaya çıkar ve giderek artar, bunun sonu yoktur.

Kemal iki türlüdür: Vahdânî kemâl – Esmâî kemâl. Eğer söz konusu çokluk Hakk'ın müşahedesinde bir defada husule gelmiştir, diye farz edilirse buna Vahdânî kemâl, ayrıntılı olarak hakikatlerin husule geldikleri farz edilirse buna da Esmâî kemal denir.[22] Çokluğun hepsi bir defa Ahadiyetten tecelli ettiği nazarı itibara alınırsa buna Vahdani, ayrıntılı ve mertebe mertebe şeklinde tecelli ettiği nazarı itibara alınırsa buna Esmâi kemal denir. İsimlerden maksatta da hayat, kudret, ilim gibi sıfatlardır. Bunlar daha aşağı mertebelerdeki mazharlarda zuhur ederek yayılır ve yaygınlaşır.

Esma ehline göre feleklerin ve yıldızların ruhları söz konusu isimlerdeki kemallerin mazharlarıdır. İlk yaratılıştan itibaren harflerin tabiatları ve sırları isimlere ve oluşumlara (ekvâna) sirayet etmiştir. İbn Arabi'nin ve el-Bûni'nin eserlerinde bu konuya geniş yer verilmiştir. Onlara göre Rabbani nefisler/ruhlar Esmâ-i Hüsna ve sırlı kelimelerden kaynaklanan ilahi kelimelerle tabiatta tasarruf ederler. Harflerdeki tesirli ve faal unsurun ne olduğu konusunda çeşitli görüşler bulunmakla beraber harflerdeki gizli kuvvetler kullanılarak maddi ve manevi alanda tasarrufta bulunmanın imkânına inanılır. Başka kişilerin yapamadıkları büyük işler, harikalar ve keşifler bu yolla başlarılır. Bunun bilgisi gizlidir ama bu bilgiye (mükaşefe-müşahede) riyazet ve mücahede ile ulaşılır. Bu ilim keşf ile kazanılır.

Riyazet ehli/çileciler feleklerin ve yıldızların ruhlarına dayanarak tabiatta tasarrufta bulunur. Harf ve sayıların aralarındaki nisbetlerinden ve suretlerinden kaynaklanan bir kuvvetle bu hususun gerçekleştiğini söylerler. Harf ve sayıların sırrı ile tabiatlardaki mizaçlar arasında var olan tenasübün sırrı akıl ve mantıkla anlaşılır cinsten değildir. Bu husus ancak zevk ve keşfle bilinir. Bu konunun uzmanı el-Bûnî der ki: "Harflerin sırrına aklî kıyasla ulaşılabileceğini zannetme. Bu ancak müşahede ve ilahi Tevfik yoluyla bilinebilir."

İbn Haldun harf ve isimlerle, olgular ve doğa (ekvân-tabiat) üzerinde tasarrufta bulunmayı inkâr edilemez bir husus olarak görmekte, ancak bunu sihrin bir türü olarak anlamakta ve şer'an caiz olmadığını belirtmektedir.

---

22. *Şifâu's-Sâil*, 59-61; *Mukaddime*, 590.

Ashab-ı Esmâ denilen mutasavvıfların tasarrufları (ilham ve kerametleri) ilahî nura ve rabbani imdada dayanan mücahede ve keşfle gerçekleşmektedir. Bu yolla fazla zorlukla karşılaşmadan tabiat onlara itaat etmekte ve iradelerine tabi olmaktadır. Ne feleklerin yardımına ne de başka bir şeye ihtiyaç duyarlar. Çünkü aldıkları destek, diğerlerinin desteğinden daha yüksektir.

Esmâ ehlinin riyazeti büyük riyazettir, maddi âlemde tasarruf için yapılmaz, yapılırsa perde olur. Onların kerametleri Allah'ın ikramlarından bir ikramdır, doğrudan değil dolaylı (bi'l araz) ortaya çıkar. Şayet Esmâ ehli, müşahedenin neticesi olan Allah'ın sırlarına ve melekûtun hakikatlerine dair marifet sahibi olmazlarsa, isimlerdeki münasebetler, harf ve kelimelerin tabiatları ile yetinirlerse bu durumda bunlarla Simya ehli ve tılsımcılar arasında bir fark kalmaz. Hatta tılsımcılara onlardan daha fazla güvenilir. Çünkü tılsımcıların (simyacıların) ilmi, tabii esasları ve düzenli kuralları mevcuttur.

Ashab-ı esma şer'î hükümlere uygun riyazet ve mücahedede bulunur, Allah Teala'nın isimleriyle zikir yapar ve dua ederler. Mesela "Yâ Hafız" der, Allah'tan koruma isterler. "Yâ Muin" der, Allah'tan yardım isterler, duaları kabul edilir. Her ismin özel bir manası var. Belli bir halle ilgili ismi o hal vaki olduğu zaman okuduklarında duaları kabul edilir, ilahi inayet ve rabbâni yardım imdadlarına yetişir. Hangi isim ve isimlerin hangi durumlarda ve ne şekilde ne zaman ve ne kadar okunması gerektiğini bilen ve bununla ilgilenen sufilere Ashâb-ı Esmâ-Ehl-i Esmâ adı verilir. İbn Haldun bunları ilm-i esrâr-ı hurûf, simyâ, kimyâ, tılsım ve sihir gibi şeyleri meslek edinenlerden ayırmakta, Ashâb-ı Esmânın cahilerinin bulunduğunu, simyacılar ve tılsımcılar kadar bile bunlara güvenilemeyeceğini ifade etmektedir.[23]

İbn Haldun sonraki mutasavvıflardan bir kısmının keşf yoluyla gayba ait bir takım hususlara vâkıf olmaya merak sardığından, bunun neticesinde hulûl ve ittihadan bahsettiklerinden söz eder, Abdullah Ensarî, İbn Arabî ve İbn Fârız gibi sufileri buna örnek verir. Ona göre bunların selefi olan mutasavvıflar İsmailiye/Bâtiniye ile içli dışlı idiler. İsmailiyede hulûl, imamları ilah kabul etme inancı vardı. Bazı mutasavvıfların bunlardan etkilenmeleri sonunda tasavvufa kutup inancı girdi. Oysa ilk sufilerde kutub, abdâl ve nükebâ ile ilgili bir şey yoktu. (Mukaddime, 592, 593)

İbn Haldun "Gaybı İdrak Edenler" başlığı altında bilgi verirken de riyazet ve mücahede ehli sufilerin gaybla ilgili bilgi edinme meselesine temas eder. (Mukaddime, s. 147-152)

---

23. Bu hususta bkz. Taşköprîzâde, *Mevzuatu'l-Ulum*, İstanbul, 1313, II, 243-246. Sülükte Allah'ın isimlerini zikretmeyi esas alan tarikatların tuttuğu yola Tarîk-i esmâ denir. Bkz. Sadık Vicdanî, *Tomar-ı Turuk-i Âliyyeden Halvetîlik*, İstanbul, 1341, s. 29. Ashab-i Esma, Esma Tarikatı'ndan farklı bir şeydir.

İbn Haldun mehdi meselesini anlatırken bu hususun şia mezhebinde ortaya çıktığını, ma'sum imam inancıyle bağlantılı olduğunu, hatta İsmailiyye'nin ma'sum imamın tanrı olduğunu iddia ettiğini, sonraki mutasavvıflardan bir kısmının mehdî inancını imamiye şiasından ve râfızîlerden aldıklarını, ilk sufiler arasında böyle bir inancın mevcudiyetinin bilinmediğini belirtir. İbn Arabî, İbn Kasiy, İbn Seb'în ve İbn Ebî Vâtil gibi mutasavvıflar eserlerinde Mehdî hakkında bilgi vermişlerdir. Hatta ebced hesabına dayanılarak Mehdî'nin hicrî 683'te zuhur edeceği iddia edilmiş ise de bu tarih çoktan geçtiği halde zuhuru beklenen mehdi çıkmamıştır. Bunun üzerine yeni hesaplar yapılarak yeni tarihler verilmiştir. (Mukaddime, 391-398)

İbn Haldun bazı dindarların ve mutasavvıfların mehdî olduklarını iddia ederek ortaya çıktıklarını, yeni ve adil bir düzen kurmak için etraflarına topladıkları cahil ve saf kişilerle kurulu düzenlere isyan ettiklerini fakat yeteri kadar asabiyet gücüne sahip olmadıklarından hezimete uğradıklarını örnekler vererek açıklar. (Mukaddime, 395)

Mehdi meselesi tasavvufta önemli olduğu kadar İslam tarihi bakımından da önemlidir. Tarih boyunca pek çok mehdiler çıkmış, bir kısmı az çok başarılı olmuş fakat çoğu fesada, fitneye ve karışıklığa sebep olmuştur.[24]

İbn Haldun'un en önemli tespitlerinden biri de sonraki sufilerin bazılarında görülen tasavvuf-felsefe yakınlaşmasına dikkat çekmiş olmasıdır. Yani alemin sudur ve feyz yoluyla belli bir tertib üzere Zât-ı kibriyadan zuhur etmiş olmasıdır. Ancak esma ehlinin zat, Ahadiyet, Vâhidiyet gibi uluhiyet mertebelerinden ve arş, kürsî, felekler ve maddî alemden bahsederken kullandıkları terimler oldukça müphem ve muğlaktır. Bunları anlaşılır hale getirdiğinizde filozofların alemle ilgili tertibine yakın, kazanılarak elde edilen görüş ve bilgilerin benzeri olduğunu görürsünüz, bu bilgiler herhangi bir delile ve ispat şekline de dayanmaz.[25]

İbn Haldun mutasavvıfların alemin yaratılış ve varlıkların tertibi hakkında verdikleri bilgilerden aynı konularda filozofların verdikleri bilgilerin daha makul, daha düzenli ve anlaşılır olduğunu söyler ve şu hususa dikkat çeker: mutasavvıflar söz konusu meselelerde delil getiremezler, bunların zevk ve vicdanla anlaşılabileceğini söylerler. Maksatlarını açık olarak ortaya koymaları halinde söyledikleri şeyler ancak haklarında hüsnü zanda bulunarak kabul edilebilir. Söyledikleri sözler şeriatın zahirine muhalif iken, onlara nasıl hüsn-ü zanda bulunulabilir?[26] Şu halde onların tasavvuf dedikleri şey tasavvuf değildir, onu maksad edinmek de meşru değildir. Zira müphem olmaktan başka bid'at ve küfürle karışıktır.[27]

---

24. Bkz. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXVIII, 368-374, 380-382, 384-386.
25. İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*, 61,69; *Mukaddime*, 590.
26. *Şifâu's-Sâil*, 69.
27. *Şifâu's-Sâil*, 71.

İbn Haldun bir tarihçi ve sosyal bilimcidir ama aynı zamanda fıkıh alimi ve Mâliki kadısıdır. Mısır'da iken epey zaman bu görevde bulunmuştur. Bu kimliğiyle Tecelli ashabına ve Vahdet ehline baktığında bunların İslam dairesinde görünmediğinin farkındadır. Bundan dolayı keşf ve ıttılâı hedef alan bir riyazet ve mücahedenin şer'an meşru ve caiz olabilmesi için bir takım şartlar koyuyor, kısıtlamalar ve sınırlamalar getiriyor. Bunları gözetmenin de kolay olmadığını belirtiyor. Bu tür bir mücahedenin faydası ya yok veya çok azdır. Buna karşılık, tehlikesi büyük, zararı çoktur. Bu sebeple bu yolu tutmak akıl kârı değildir. Bundan dolayı İbn Haldun bir kadı/müftü olarak şu fetvayı veriyor: tasavvufun iki şekli var: biri sünnet ve kitap çerçevesinde kalan. Sahabe ve Tabiînden sâlih olanları örnek alma yolu. Diğeri bid'atlarla bulandırılan sonraki mutsavvıflardan bir gürûhun yolu. Bunlar birinci yolu gayb alemi hakkında bilgi edinmek için bir araç olarak kullanırlar. İbn Arabî, İbn Seb'în, İbn Berecân ve bunlara tâbî olanların tutmuş oldukları yol budur. Bunların kitapları çirkin bid'atlarla ve apaçık küfürlerle doludur. İbn Arabî'nin Fusûsu'l-Hikemi ile el-Futuhatu'l-Mekkiyye'nin İbn Seb'in'in el-Büd'ünün İbn Kasy'nin Ha'l-u'n-na'leyn'inin ve benzeri kitapların hükmü ateşte yakarak veya suya atarak yok etmektir. Akidenin bozulmasına sebep olduğu için yöneticilerin bu kitapları toplayıp yakmaları maslahat icali görevleridir.[28]

İbn Haldun Mukaddime'de tasavvufa ayırdığı bölümde şathiye meselesini ele aldığında daha ihtiyatlı bir dil kullanır, dine uygun bir hayat tarzı bulunanların kendilerinden geçtiklerinde söyledikleri şathiyelerde mazur görülmelerini belirtir ama yine de Hallâc'ın katline verilen fetvayı da onaylar.[29]

İbn Haldun fıkıh gibi tasavvufun da şer'î bir ilim olduğunu, hatta zahirî fiillerden ve bunlara ait şer'î hükümlerden bahseden fıkıh ilminden tasavvufun daha önemli olduğunu, çünkü tasavvufun konusunun bâtını fiiller ve bunlara ilişkin şer'î hükümler olduğunu açık bir şekilde ifade eder, Kuşeyrî'nin Risâle'de anlattığı ilk sufileri makbul sufiler olarak görür. Fakat Hallac'ı hulûlcu, İbn Arabî'yi ittihadcı olarak görür. Bunların tasavvuf anlayışlarını felsefî bir tasavvuf sayar ve reddeder. Tarikat şeyhleri, Tekke (Rıbât), tarikatlardaki toplu zikir ve sema hakkında bir değerlendirme yapmaz. Bizzat kendisinin de tasavvufî bir hayatı yoktur. Verdiği bilgiler gözlemlere, özellikle de sufî yazarların tasavvuf konusunda verdikleri bilgilere ve nasların hükümleri çerçevesinde yapmış oldukları yorumlara dayanır.

---

28. Bikâî, Burhanuddin, *Tenbihu'l-gabi*, Mekke, 1980; Tancî, *Şifâü's-Sâil* önsözü, s. 19, 110. İbn Haldun'un, İbn Arabî'nin Fususu'l-Hikem ve el-Futuhatu'l-Mekkiye gibi kitaplarına yakılmaları için verdiği fetva: bkz. Burhaneddin el-Bikâî, Tenbihu'l-gabî ila tekfiri İbn Arabî, Mekke, 1980, s. 165-168. Fakat bu fetvanın sıhhati tartışmalıdır.
29. *Mukaddime*, 596

KAYNAKÇA

İbn Haldun, *Mukaddime,* ed-Dâru'l-Tunusiyye, Medine-Tunus, 1984

İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*, Ankara, 1957, nşr. et-Tancî, M.

İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarken*, Nşr. M. et-Tancî, Kahire, 1951.

Aslan, Ahmet, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, 1987, s. 494-506, 52.

Cevdet, Nâci Hüseyn, *et-Tasavvuf inde Felâsifeti'l-Ma'rib: İbn Haldun Enn-mûzecen.* Bağdat, 2006.

Abdülkadir Mahmud, *el-Felsefetu's-Sufiyye Fi'l-İslam*, Kâhire, 1967. S. 635-645.

eş-Şeybî, K. Mustafa, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve'ş-şeşeyy'*, Kahire, 1969, S. 81, 383.

Ebu Zeyd, M. İ., *el-Fikru'l-Kelâmî inde İbn Haldûn*, Beyrut, 1997, s. 150-153.

DİA (Diyanet İslam Ansiklopedisi) 28/374-80, 84, 86.

Happold, F. C., "Mysticism", *A Study an Anthology*, London, 1979.

et-Telilî, Abdurrahman, *Mefhûmu't-Tasavvuf İnde İbn Haldun*, Mecelletu'l-hayati's-Sekafiyye, Tunus, 1992, Sayı: 63.

Hasan, M. Abdu'l-ganî, *İbn Haldun Beyne'ş-Şâiriyyeh ve'ş-şuubiyyeh ve's-sufiyyeh*, el-Mecelle, Kâhire, 1961, Sayı: 53.

Afifî, Ebu'l-Alâ, *Mevkıfu İbn Haldûn mine'l-felsefe ve't-Tasavvuf*, (Sempozyum), Kahire, 1962.

Fettâh, İrfân Abdülhamid: *Nakdu İbn Haldûn Li't-Tasavvuf*, Mecelletu'r-Risâleti'l-İslâmiyye, Irak, 1984. Sayı:170, 171.

Uludağ, S., *Şifâu's-Sâil*, trc. (Tasavvufun Mahiyeti) İstanbul, 1977. Önsöz: 7-57; Mukaddime trc. İstanbul, 2004, önsöz. I, 61-65.

İBN HALDÛN'A GÖRE İSLÂM MEDENİYETİ

Kasım Şulul*

GİRİŞ

İbn Haldûn'un (732-808/1332-1406), İslâm Medeniyeti'ni teşkil eden dinamiklerin sosyal hayatta birinci derecede etkin, belirleyici ve egemen olduğu bir dönemde, İslâm ilim ve kültür çevresinde yetişti. Bu bakımdan, miş büyük bir ilim adamının, İslâm Medeniyeti'ne dair özgün tasavvuruna dikkat çekmektir.

İbn Haldûn'un -Merini Sultanı Ebû Fâris Abdülazîz b. Ebi'l-Hasan'a (dönemi: 768-774/1366-1372) ithaf ettiği ve dünya tarihi niteliğindeki-*Kitâbu'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedâ ve'l-Haber fî Ayyâmi'l-Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'Âserehum min Zevi's-Sultâni'l-Ekber* (Araplar, Acemler, Berberîler ve Onlarla Çağdaş olan Büyük Devlet Sahibi Halklar Hakkında İbretler, Başlangıç ve Haber Kitabı)[1] adlı eserinin önsözü olan *Mukaddime*'sinde, İslâm Medeniyeti'ne dair açıklamaları, bilimsel nitelikli bir tarif olmakla beraber daha ziyade İslâm Medeniyeti'nin ifade ettiği manaya, öze ve dayandığı esaslara dairdir.

İbn Haldûn'un açıklamaları, İslâm'ın başlangıcından 800'lü (1400) yıllara kadar olan devreyi kapsar. İbn Haldûn, coğrafî bakımdan Hicâz, Şâm, Irâk, Kuzey Afrika ve Endülüs'ü, siyasî bakımdan Hulefâ-yi Raşidîn, Emevî, Abbâsîler ile Kuzey Afrika ve Endülüs'teki devletleri merkeze almış ve bunlar üzerinde yoğunlaşmıştır.

---

* Prof. Dr., Harran Ü. İlahiyat F. İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.

1. كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر

Mukaddime'de tevhit ilkesi hiç ihmal edilmemiştir. Bazı fasılları tevhit konusuna ayrılmakla birlikte her fasılda ve fasılların sonlarında tevhidi ifade eden ayetlere, hadîslere, özdeyişlere ve tevhîde dair tespitler içeren başka cümlelere yer verilmiştir. İbn Haldûn'un bu tutumu, ilimlerin nihâî gayesi konusundaki İslâm'ın anlayışını yansıtır.Çünkü İslâm'da ilimlerin üstünlüğü, konusuna ve hedefine bağlı olduğu gibi ilimlerin özü ve nihaî gayesi de Yüce Allah'ı tanımaktır (ma'rifetullah). Bu sırrın tam çözülmesi ise hâdis olan eserden, Kadim Müessir'e/Yüce Allah'a istidlâl yoluyla olur. Yüce Allah: "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler (yani tanısınlar) diye yarattım.*"[2] buyurmuştur.

Evet, yoldaki işaretler, yolcunun dikkatini kendilerine değil, gideceği istikamete yönelttiği gibi, yaradılışla hesap günü arasındaki tarihî süreçte ortaya çıkan her kevnî olay -dolayısıyla bunları konu edinen her ilim- dikkatleri kendine değil, kendi ötesinde bir istikamete; yani Yüce Allah'a yöneltir. Buna göre, var edilişin gerçek gayesi olan "Yüce Allah'ın tanınması", tarih içinde, yani yaradılışla hesap günü arasındaki süreçte gerçekleşebilir.

MEDENİYET KAVRAMI

"Medeniyet" (مدنية) kelimesinin türetildiği ve Arapça'da "şehir" anlamına gelen "medîne" (مدينة) kelimesinin menşei üç şekilde izah edilebilir: a- Medine (مدينة) kelimesi, feîle (فعيلة) vezninde olup "müdûn" (مَدَن يمدُن مُدوناً) mastarından türetilmiştir. "Müdûn", "belli bir yerde ikamet etmek" manasına gelir. Bu şekilde Medine, insan hayatına ilişkin her türlü ihtiyacı karşılayan büyük yerleşim birimine; yani şehre isim olmuştur. b- Başındaki "م" harfi zait ve "ى" harfi asıl olmak üzere "دَانَ يَدِينُ ديناً" kökünden alınmış olup, "معيشة" gibi "mef'ile" (مَفْعِلة) veznindedir. c- "دَانَ يَدِينُ دَيْنًا" kökünden alınmış olup "مَفْعولة" veznindedir. Kelime aslında "مديونة" şeklinde olup ilâl yolu ile medîne olmuştur.

Son iki izahta da zikredilen "دين" maddesi ise: 1- "Mülk ve itaat", 2- "Ceza ve siyaset" mânâsına gelir. İlkine göre medîne, mülk ve itaat yeri olan memleke (ism-i mekan); ikinciye göre, inzibat ve siyaset altına alınmış memlûke (ism-i meful) anlamıyla şehre isim olmuştur.[3]

İsm-i mensup olan medenî (مدنى)[4] ve medeniyye (مدنية) kelimeleri ise "şehirli", "şehre mensup", "şehre mensup hasletler" gibi manalara gelmektedir. Ya-

---

2. ez-Zâriyât Sûresi 51/56.
3. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım v. dğr., Ankara 1990, X,544-545; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sadeleştirenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, İstanbul ts., IV, 95.
4. Medine'de nazil olmuş Kur'ân-ı Kerîm'in sûrelerine de "Medenî" denmiştir.

ni bir şeyi ortaya çıktığı veya bulunduğu yere nispet etmek demektir (نسبة الشيء الي محل صدوره او مكانه). Daha sonra kelimenin ism-i nisbet olmakla alakası kesilmiş ve "sosyal hayat olgusuna" isim olmuştur.

Kur'ân ve *Sünnet*, insanlık âleminde bireyler arasındaki ilişkiler ağına dayalı toplumsal hayata (sosyalliğe) zemin hazırlayan ilahî yasalara gayet beliğ ifadelerle dikkat çeker. *Kur'ân* ve *Sünnet*'te: İnsanlık aleminde tezahür eden "farklılıklar", "özgünlük" ve "her ferdin ayrı bir kimliğe sahip olması" gibi durumlar bahsedilen ilâhî yasalardan bazılarıdır. Bu yasalar, insanlık âleminde, cinsiyet, sima, renk, ses, dil/lügat, ırk ve sosyal sınıf farklılıkları şeklinde tezahür eder. Eğer bu farklılıklar olmasaydı, sosyallikten bahsedilemezdi. İnsanlık âleminde, sadece kadın-erkek farklılığı ve iki cins arasında kurulan aile bağı neticesinde; anne-baba, amca-hala, dayı-teyze vs gibi akrabalığa dayalı çok geniş bir sosyal ilişkiler (izafet) ağı teşekkül eder.

Aşağıda kaydedilen âyet-i kerîmeler, zikredilen hakikatleri de ifade eder:

"Sudan (meniden) bir insan yaratıp onu nesep ve sıhriyet (kan ve evlilik bağından doğan) yakınlığa dönüştüren O'dur. Rabbinin her şeye gücü yeter."[5]

"Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır."[6]

"O'nun delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır."[7]

"(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik. Artık Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Çünkü O, güç ve hikmet sahibidir."[8]

---

5. el-Furkân Sûresi 25/54.
6. el-Hucûrât Sûresi 49/13. Hz. Adem ve Havva'dan çoğalan insanlar, yeryüzünde çeşitli renk ve dilde küçüklü büyüklü topluluklar oluşturmuşlardır. Küçükten büyüğe, kabileden milletlere varıncaya kadar farklılık gösteren bu oluşumun temel sebebi, kitlelerin birbirini tanıyıp, anlaşmak ve kaynaşmaktır. Yani soy-sopla övünmek değil, birleşip bütünleşmektir.
7. el-Rûm Sûresi 30/22.
8. İbrâhîm Sûresi 14/4. Her peygamberin ancak kendi kavminin diliyle gönderilmiş olması, bütün insanlardan tek bir dil ile mesela Arapça ile anlaşmalarının, yalvarıp niyazda bulunmalarının istenmediğini gösterir. Zaten yukarıda zikredilen ayet-i kerimede (el-Rûm Sûresi 30/22) konuşulan dillerin olması Yüce Allah'ın varlığının ve kudretinin delillerinden sayılmıştır. Bunun yanında âyet-i kerîmenin işaret ettiği önemli noktalardan birisi de Hak'ka davet ile uğraşanların içinde bulundukları toplumun dilini çok iyi bilmeleri gerektiği hususudur.

"Rabbinin rahmetini onlar mı paylaştırıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır."[9]

Böylece İslâm farklılıkları Yüce Allah'ın varlığı, birliği, sonsuz ilmi ve iradesinin âyetleri olarak tesbit etmiş, ilâhî takdirle meydana gelen farklılıkları inkarın veya onlarla övünüp başkasına üstünlük taslamanın iki haram ve yanlış tutum olduğunu bildirmiştir.

Kur'ân ve *Sünnet*, sosyalliği mümkün kılan ilâhî yasalara dikkatlerimizi çekmekle yetinmez; içtimai/sosyal hayatla birlikte şehir hayatına dair kaide ve unsurlara da yer verir. Bununla birlikte İslâm, tüm rükünleri toplumsal hayatla ilişkili bir dindir. Öyleyse "içtimaî/sosyal hayat olgusu" baştan beri İslâm'da biliniyordu. Mesela Hz. Peygamber (s.a.v.), muhâcirleri -başta Mescid-i Nebevî'nin çevresine olmak üzere- bir plan dâhilinde yerleştirerek şehirleşmesini sağladığı[10] Yesrib'e, "Medine" ismini vermiştir. Bunun üzerine şehre Medinetü'r-Resûl, Medintü'n-Nebî ve Medine denilmeye başlanmıştır.[11] Yesrib, daha önce şehirleşmemiş dağınık küçük yerleşim birimlerinden müteşekkildi. Zehebî, bu küçük yerleşim birimlerine "dâr"ın çoğulu olan "dûr" dendiğini ve bu kelimenin birkaç evden oluşan köy (karye); yani küçük yerleşim birimi[12] anlamına geldiğini kaydeder. Bu dağınık küçük yerleşim birimleri arasında uzun mesafeler bulunurdu.[13]

İçtimâî hayatın en görünür bir şekli, şehir hayatıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.), şehir hayatı için şöyle buyurmuştur: "Belde ve şehirler fethedilir. İnsanlar, birbirlerini 'köye/taşraya geliniz' diye teşvik eder. Oysa bilseler, şehir (el-medîne) onlar için daha hayırlıdır. Sıkıntısına, geçim darlığına ve şiddetine rağmen şehirde yaşamaya sabredenlere kıyamet gününde şahit veya şefaatçi olacağım."[14]

---

9. el-Zuhruf Sûresi 43/32.
10. Muhammed b. Sa'd (160-230/777-845), *et-Tabakâtü'l-Kebîr*, Beyrut ts., İbn Sa'd, I, 333; III, 126, 139, 396; Nureddin Ali b. Ahmed el-Mısrî es-Semhûdî, (v. 911/1505), *Vefâ'ü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülmecid, Beyrut ts., II, 718 vd.
11. Tecrîd Tercemesi, VI, 228.
12. (فالدار كما قلنا هي القرية)
13. (وكانت يثرب لم تمصر وإنما كانت قرى مفرقة) Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (673-748/1274-1347), *Târihü'l-İslâm: el-Megâzî*, thk. Muhammed Mahmud Hamdan, Beyrut 1985, s. 13.
14. Hadîsin rivâyet şekilleri şöyledir: (تُفْتَحُ الْبِلاَدُ وَالأَمْصَارُ فَيَقُولُ الرِّجَالُ لإِخْوَانِهِمْ هَلُمْ إِلَى الرِّيفِ وَالْمَدِينَةُ (خَيْرٌ لَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ لاَ يَصْبِرُ عَلَى لأْوَائِهَا وَشِدَّتِهَا أَحَدٌ إِلاَّ كُنْتُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَهِيداً أَوْ شَفِيعاً) Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (164-241/780-855), *el-Müsned*, XVIII, 213 (eş-Şâmile). (تُفْتَحُ الأَرْيَافُ فَيَأْتِي نَاسٌ إِلَى مَعَارِفِهِمْ فَيَذْهَبُونَ مَعَهُمْ وَالْمَدِينَةُ خَيْرٌ لَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVIII, 354 (eş-Şâmile).

İlk nüveleri Emevîler döneminde ortaya çıkan, Abbasiler döneminde ise ferdî çabaların ötesine geçerek devlet politakası gereği desteklenen ulûmu'l-evâil (önvekilerin ilimleri) de denilen felsefî ve ilmî eserlerin Arapça'ya "tercüme faaliyetleri"[15] esnasında Grekçe'de "şehir ve şehir devleti" mânasındaki polis kelimesi, medîne kelimesiyle ifade edilmiştir. "Devlet ve yönetim" anlamına gelen "politeia"[16] kelimesi ise "es-siyâsetü'l-medeniyye" (السياسة المدنية) tabiriyle ifade edilmiştir. Bu bağlamda medenî terimi, "sosyal ve siyasal olmak niteliği"ni ifade eder. İnsan türünü bir sosyopolitik canlı olarak inceleyen yahut sosyopolitik varlık alanını araştıran felsefî disipline: "el-ilmü'l-medenî", "ilmü's-siyâse" ve "ilmü's-siyâseti'l-medeniyye" denilmiştir. İslâm düşüncesinde, sık sık insanın tabiatı itibariyle medenî olduğu (siyasal canlı/zoon-politikon) belirtilmiştir. el-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Haldun gibi İslâm bilgin ve filozoflarının: "الأفعال المدنيّة الصنائع المدنية" ,[18]"الأمور المدنية" ,"الآراء المدنية" ,"علم الأمور المدنية" ,[17]"النافعة في بلوغ السعادة المدنية" ve "السياسة المدنية" ,"علم السياسة المدنية" ,"العلوم المدنية" ,"الصنائع المدنية" ,"المعاشية الطبيعة المدنية"[19] gibi ifadeleri buna delildir.

Tarih felsefesi ile sosyolojinin kurucusu İbn Haldûn'a göre "içtimâî hayat olgusu" insanlık tarihinin sabit bir niteliğidir.[20] O bunu: "Toplumsal hayat, insan türü için gereklidir." sözleriyle belirtir. Hükemâ; yani filozoflar bunu "insan doğası gereği medenî; yani sosyal bir varlıktır" diye tabir ederler ki onların ıstılahında "medeniyet" sözcüğüyle ifade edilir ki bu da umrân; yani uygarlık demektir.[21]

İbn Haldûn, insana özgü toplu halde yaşama olgusunu ifade etmek üzere kullandığı "el-içtimâu'l-insânî"[22] ve "el-içtimâu'l-beşerî"[23] gibi tabirlere yer vermektedir. Bununla birlikte o, daha çok "umrân", "umrânü'l-âlem", "el-umrânü'1-beşerî" tabirlerini kullanır.

---

15. M. Macit, "Tercüme Hareketleri", *DİA*, XXXX,498-504.
16. Politeia, aynı zamanda Eflâtun'un (m. ö. 427-347) diyaloglarından birinin adıdır.
17. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tahran b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî (258 [?]-339/871-72-950), *el-Hurûf*, s. 43,44 (eş-Şâmile).
18. Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillah b. Ali İbn Sînâ (370 [?]-428/980-81-1037), *el-Mantık*, s. 62, 393 (eş-Şâmile).
19. Bkz. MA, I, 44; MK, I, 79 ve diğerleri.
20. (الاجتماع الإنساني ضروريويعبر الحكماء عن هذا بقولهم:"الإنسان مدني بالطبع" أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران)
21. İbn Haldûn'a göre beşerî hayatın dört sâbit niteliği şunlardır: ı- Toplumsal örgütlenme, insan türü için gereklidir. ıı- İnsanlar, hayat tarzlarını hür iradeleriyle şekillendirip yönlendirirler. ııı- İnsanların üzerinde denetim kurabilecek bir güce ihtiyaç duyulur; çünkü karşılıklı saldırganlık ve adaletsizlik insanın hayvanî tabiatından kaynaklanır. ıv- En önemli sâbit nitelik insanların bir guruba üyelik bilincidir. Bu durum "asabiye" sözcüğüyle kavramlaşır. Bkz. MA, I, 44-46.
22. (الاجتماع الانساني الذي هوعمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال)
23. (الاجتماع البشري الذي هو العمران)

İbn Haldûn, "hadâre" terimini ise bilimler ve sanatların gelişimiyle, zevklerin incelmesi ve refahın artmasıyla (temeddünle) ilişkilendirmiştir.

İslâm vahyinin tarihe verdiği yön, günümüz araştırmacılarının İslâm Medeniyeti adını verdiği tarihî tecrübe ve birikimin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Her medeniyet gibi İslâm Medeniyeti de tarih sahnesine çıkarken kendi dışındaki birikimleri tevarüs etmiş, fakat kısa süre içinde her alanda kendi özgün formlarını üretmeyi başarmıştır. "İslâm'ın kendi" veya "İslâm'ın etkisiyle olmuş ve İslâmîleşmiş"[24] başarılarından söz etmek için İslâm Dini'nin özgünlüğü ve İslâm âleminin gerçekliği üzerinde yoğunlaşmak gerekir.

İslâm Medeniyeti'nin tarihî başarılarını başlıklar halinde tesbit etmek için bile ciltler dolusu katalogların ve indekslerin yayımlanması gerektiği göz önüne alındığında söz konusu medeniyet tecrübesinin göz alıcı varlığını inkârın mümkün olmadığı anlaşılır. Ancak böyle bir kabulün anlamlı olabilmesi için İslâm Medeniyeti denilen vâkıanın/realitenin bütün özgün formlarıyla ilkelerini İslâm vahyinden aldığını kavramak gerekir. Dolayısıyla kendi imkân alanında nisbeten zaafa düşmüş olan bu medeniyetin insanlık için yararlı olacak şekilde yeniden var olması, mensuplarının aynı ilkelerle sağlıklı bir temas kurmalarına doğrudan ilişkilidir.[25]

İSLÂM MEDENİYETİ'NİN KAYNAKLARI

Meseleye evrensel zaviyeden bakan İbn Haldûn'a göre insan, üç "bilgi" kaynağına sahiptir: ı- Duyu ve tecrübeye dayanan ve akılla elde edilen bilgi, ıı- Riyazet yoluyla elde edilen ruhî bilgi, ııı- Sadece peygamberlere verilen vahiy kaynaklı bilgi.[26]

Buna göre -sadece peygamberlere verilen vahiy kaynaklı bilgi hariç- bütün çeşitleriyle beşeri ilimler ve medenî faaliyetler, sosyal şartlarda gelişen, doğada bilgisiz ve öğrenmek suretiyle bilgilenen tecrübî aklın ürünleridir.[27]

Bu bağlamda "İslâm Medeniyeti" denilen vakıanın kaynakları ile ilgili olarak şunlar ifade edilebilir.

Evvela İslâm Medeniyeti'nin var oluşu, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) risâletiyle başlamıştır. Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin (194-256/809-

---

24. "İslâm'ın kendisi" ile "İslâm'ın etkisi ile olan" ayrımı için bkz. İmaduddin Halil, *İslâm Tarihi -Bir Yöntem Araştırması-*, çev. Ubeydullah Dalar, İstanbul 1985, s. 64.
25. T. Görgün, "Medeniyet", *DİA*, XXVIII, 298-300.
26. MA, I, 466-467, 530.
27. MA, I, 502-503, 504.

869) *el-Câmi'u's-Sahîh el-Müsnedu'l-Muhtasar Min Umûri Resûlillah Ve Sünenihi Ve Eyyâmihi*[28] adlı eserine "Vahiy Babı" ile başlaması bu hakikate de işaret eder. Müslümanlar, müntesibi oldukları ve Yüce Allah tarafından kemale erdirilmiş olan İslâm Dini'nin[29] ilhamıyla, beşeriyetin geldiği noktadan hareketle, hayatın her alanında türlü türlü medenî faaliyetlerde bulunmuştur. Müslümanlar, insanlığın birikiminden yararlanarak, hayata katılma ve şekillendirme özelliği taşıyan dinlerinin ilhamıyla, özgün ilimler, kurumlar ve medenî faaliyetler meydana getirmiştir.

İslâm dünyasında, tarih boyunca, Müslümanlar tarafından teşkil edilen medeniyetin/umrânın/uygarlığın temel kaynakları şöyle sıralanabilir:

i. *Kur'ân-ı Kerîm* ve *Sünnet*: *Kur'ân-ı Kerîm*, hakikatin, en yüce, mutlak, en sanatlı, en nezih ve çok çeşitli üsluplarla ifade biçimidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *Sünnet*'i, insanı insan yapan değerlerin kaynağıdır. En güvenilir ilmî yöntemlerle ve büyük bir titizlikle İslâm'ın ilk kuşakları tarafından tesbit edilip bize emanet bırakılan ve *Sünnet*'in sözlü ifadesi olan hadîs külliyatları, hayatı aydınlatan ve yön veren, hakikate ulaşmamızı sağlayan en önemli kaynaklardır.[30]Bu iki kaynak Müslümanlar için maden-i hayat ve mülhim-i hakikattir. Yine *Kur'ân-ı Kerîm* ve *Sünnet*, çok geniş bir yelpazeye sahip olan değişik türlerdeki dinî, edebî ve beşerî/sosyal ilimlere kaynaklık edip teşekküllerini sağladığı gibi Müslümanları riyazet yoluyla elde edilen ruhî bilgiye de yönlendirmiştir. İslâm'da din ilimleri, aynı zamanda en ileri sosyal bilimlerdir.

ii. Telâhuk-u efkâr; yani "geçmiş milletlerin tecrübeleriyle insanî çabaların birbirini izlemesi"[31] sonucu meydana gelen insanlığın ortak birikimi.

iii. Zatı itibariyle cahil, kesp/kazanma itibariyle âlim olan insanın duyu ve tecrübeye dayanan ve akılla elde edilen bilgi.[32]

---

28. (الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه و سلم وسننه وأيامه)
29. "Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim" (el-Mâide Sûresi 3/5).
30. Sosyal ahvâl ve olaylar konusunda bir hazine niteliğindeki hadîs külliyatlarının şerhleri de büyük öneme sahiptir ve -hayatın kaynağı ve hakikati ilham eden- hadîsin ve kaynak niteliğindeki siyer-megâzî metinlerinin anahtarları niteliğindedir.
31. Uzun bir süre Harezm'de kalarak el-Bîrûnî, İbn Sînâ ve Ebû Nasr b. Irâk gibi önemli bilim adamlarıyla arkadaşlık eden Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin (v. 421/1030) büyük eserine "Milletlerin Tecrübeleri ve İnsanî Çabaların Birbirini İzlemesi" (Tecâribu'l-Umem ve Teâkibu'l-Himem)" ismini vererek bu hakikate de işaret etmiştir.
32. MA, I, 504-505; MK, II, 657-658.

DEVLET

Devlet Kelimesi: Arapça'da "devlet" veya "dûlet", "üstün gelmek, zafer kazanmak; el değiştirmek; değişmek, bir halden başka bir hale dönmek; nöbetleşe birbiri ardınca gelmek, dolaşmak" mânalarına gelir. Devlet kelimesinin çoğulu "düvel"dir. Bazı dilciler, kullanım bakımından iki kelime arasında fark bulunmadığını söyler. Bazılarına göre ise devlet savaşla, dûlet malla ilgilidir ve ilki zaferin, diğeri servet ve zenginliğin el değiştirmesini ve dolaşımını ifade eder. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'a (154-224/770-839) göre, dûlet "el değiştiren şey"in ismidir, devlet ise el değiştirme fiilidir (hades).[33]

Kur'ân-ı Kerîm'de "*dvl*" (دول) kökünden gelen kelimeler, "*dönüşümlü olmak*" ve "*elden ele dolaşan mal*" anlamlarına işaret edecek tarzda iki yerde kullanılır:

Birincisi, Uhud Gazvesi'nde (15 Şevvâl H. 3, Cumartesi) nisbî yenilginin acısını tatmış olan Müslümanlara ilâhî bir sünnetin açıklanması sırasında geçer ve Müslümanların zaferiyle sonuçlanan Bedir Gazvesi (17 Ramazân H. 2, Cuma) hatırlatılarak şöyle denilir: "*Biz o günleri insanlar arasında nöbetleşe döndürür dururuz.*" (وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ).[34]

İkincisi ise ganimetlerin çeşitli kesimler arasında taksiminin hikmetini açıklayan: "*Allah'ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz* (كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ). *Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir.*"[35] meâlindeki âyettir. Burada sosyal adaleti zedeleyici bir birikime yol açan "*sermaye dolaşımı*"nın sakıncaları hatırlatılmaktadır.

Kelime her iki anlamıyla bazı hadîslerde de geçmektedir. Mesela, Tirmîzî'nin naklettiği bir hadîste musîbeti/belâyı celbeden on beş kötü hasletten birisinin: "Beytülmâlın/devlet hazînesinin muayyen kişiler arasında haksız bir şekilde devretmesi"[36] (إِذَا كَانَ الْمَغْنَمُ دُوَلاً) olduğu beyân edilmiştir.[37]

---

33. الدَّوْلَةُ في الحرب: أن تُدالَ إحدى الفئتين على الأخرى. يقال: كانت لنا عليهم الدَّوْلَةُ. والجمع الدُّوَلُ. والدُّولَةُ:دول بالضم، في المال. يقال: صار الفَيْءُ دُولَةً بينهم يَتَداوَلونَهُ، يكون مرّةً لهذا ومرّةً لهذا، والجمع دُولاتٌ ودُوَل. وقال أبو عبيد: الدولَةُ بالضم: اسمُ الشيء الذي يُتداوَلُ به بعينه. والدَوْلَةُ بالفتح: الفعل. وقال بعضهم: الدُولَةُ والدَوْلَةُ لغتان بمعنىً. وأدالَنا الله من عدوّنا من الدَوْلَة. والإدالَةُ: الغلبةُ. يقال: اللهم أدلني على فلان وانصرني عليه. ودالَت الأيّامُ، أي دارت. والله يُداوِلُها بين الناس. وتَداوَلْتُهُ الأيدي، أي أخذَتْهُ هذه مرّةً وهذه مرّةً. وقولهم: دَوالَيْكَ، أي تَداوُلٌ بعد تَداوُلBkz. el-Cevherî (v. 400/1009), I, 218 (eş-Şâmile).

34. Âl-i İmrân Sûresi 3/140.

35. el-Haşr Sûresi 59/7.

36. [إِذَا كَانَ الْمَغْنَمُ دُوَلاً أي الغنيمة (دولا) بكسر ففتح جمع دولة اسم لكل ما يتداول من المال] Bkz. el-Münâvî (952-1031/1545-1622), et-Teysîr, I,235 (eş-Şâmile).

37. Hz. Ali'den (r.a.) ve bazı lafızların farklılığıyla Ebû Hüreyre'den (r.a.) nakledilen ha-

İslâm Siyaset Tarihinde Devlet Kavramı: Devlet, belli sınırlar içindeki insan topluluğuna ait siyasî hâkimiyetin teşkilâtlanmış şeklidir.

İslâm düşünce tarihinde, devlet kelimesinin "süreklilik arzeden siyasi yapı" anlamını kazanması iki safhada gerçekleşmiştir:

1. İlk safhada devlet kelimesi "zafer, güç veya hâkimiyetin el değiştirmesi" anlamını ifade eder. Kelimenin siyasî bir kavram haline gelmesinin ilk safhasında, zafer, güç, hakimiyetin el değiştirmesi ve iktidar süresi devlet kavramın ana unsurlarıdır. Meselâ ihtilâl yoluyla zaferin kazanılması ve hâkimiyetin Emevîler'den Abbâsîler'e geçişi, devlet kelimesiyle ifade edilmiştir. Nitekim Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Hâlid et-Taberî (224-310/838-923), o döneme ait bazı diyalogları aktarırken devlet kelimesinin bu anlamdaki kullanımına örnek teşkil eden "bizim devletimiz", "bu devlet" gibi ifadelere yer vermiştir.
2. İkinci safhada devlet kelimesi hâkimiyetin sürekliliğini ifade eden bir kavram haline gelmiş, nihaî siyasî otorite ve yapı için kullanılmaya başlanmıştır. *Düvelü'l-İslâm* (دول الاسلام) adlı kitabın yazarı el-Hafız Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (673-748/1274-1347),[38] "Benî Ümeyye Devleti çöktü" veya "Abbâsî Devleti'nin saadeti her yönden öne geçti" vb. ifadelerde kelimeyi bu anlamda kullanmaktadır.

   Abbâsî hilâfetinin zayıfladığı dönemlerde de devlet kelimesi bir hanedanın siyasî hâkimiyetini ifade etmiştir. Nitekim Büveyhîler (320-454/932-1062) döneminde üst düzey yöneticiye, devlete (hanedana) bağlılığı gös-

---

dîsin tamamı şöyledir: "Fey/ganimet (beytülmal/devlet hazinesi) belirli çevrelerin çıkarı yapıldığı, emanet kelepir ve zekat cereme sayıldığı, ilim dinden başka bir gaye için tahsil edildiği, kişi karısına itaat edip annesine asi olduğu ve dostunu kendisine yaklaştırıp babasını uzaklaştırdığı, mescitlerde gürültüler başgösterdiği, fasık adam kabilenin başına geçtiği ve aşağılık adam milletin lideri olduğu, şerrinden korkularak kişiye ikramda bulunulduğu, şarkıcı kızlar ve çalgı aletleri türediği, şaraplar içildiği ve bu ümmetin sonu evvelini lanetlediği vakit; işte o zaman kızıl bir rüzgar, zelzele, yere batma, kılık değiştirme, taşlaşma ve ipi kesilen eskimiş bir kolyenin tanelerinin ardı sıra dağılması gibi birbirini takip eden alametler beklesinler.": [إِذَا اتُّخِذَ الْفَيْءُ دُوَلاً وَالأَمَانَةُ مَغْنَمًا وَالزَّكَاةُ مَغْرَمًا وَتُعُلِّمَ لِغَيْرِ الدِّينِ وَأَطَاعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ وَعَقَّ أُمَّهُ وَأَدْنَى صَدِيقَهُ وَأَقْصَى أَبَاهُ وَظَهَرَتِ الأَصْوَاتُ فِى الْمَسَاجِدِ وَسَادَ الْقَبِيلَةَ فَاسِقُهُمْ وَكَانَ زَعِيمُ الْقَوْمِ أَرْذَلَهُمْ وَأُكْرِمَ الرَّجُلُ مَخَافَةَ شَرِّهِ وَظَهَرَتِ الْقَيْنَاتُ وَالْمَعَازِفُ وَشُرِبَتِ الْخُمُورُ وَلَعَنَ آخِرُ هَذِهِ الأُمَّةِ أَوَّلَهَا فَلْيَرْتَقِبُوا عِنْدَ ذَلِكَ رِيحًا حَمْرَاءَ وَزَلْزَلَةً وَخَسْفًا وَمَسْخًا وَقَذْفًا وَآيَاتٍ تَتَابَعُ كَنِظَامٍ بَالٍ قُطِعَ سِلْكُهُ فَتَتَابَعَ]. Tirmîzî, "*Fitne babaları*", 31/2307; Rudânî, *Cemü'-Fevâid*, "Kitâbü'l-Fiten ve Aşrâti'sâeti", hadîs no: 9896.

38. el-Hafız Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (673-748/1274-1347), *Düvelü'l-İslâm*, thk. Hasan İsmail Merve-Mahmud el-Arnavut, Dâr Sâdır Neşri, Beyrut 1999, I. Baskı.

terecek şekilde, Muizzüddevle, İmâdüddevle, Adudüddevle gibi unvânlar verilmiştir.

Osmanlı Devleti'ni ifade eden Devlet-i Âl-i Osman tabiri de bu safhadaki anlam sürekliliğini yansıtmaktadır. Ancak "devlet-i ebed-müddet" ibaresinde, güç ve zaferle birlikte siyasî yapının sürekliliği vurgulanmıştır. Devlet kelimesinin hâkimiyetin el değiştirmesi ve hâkimiyete dayalı siyasî yapıyı ifade etmesi, İslâm düşüncesinin devrî tarih anlayışını yansıtır.

3. Çağdaş siyaset literatüründe devlet kavramı, millet-devlet (nation-state) esasına dayalı "milletlerarası sistemin her bir unsuru" anlamını taşır.[39] İslâm siyaset kaynaklarında devlet kavramı, çağdaş siyaset literatüründekinden şekil, yapı, yönlendirici ilke ve saiklar zaviyesinden farklıdır. İslâm dünyası bakımından, üçüncü safha, derin kırılmaları ve tarihin sürekliliğinden kopuşları içerir ki bu da İslâm dünyasındaki yaşanan kaotik krizin temel sebeplerindendir.

Devletin Gerekliliği: Devlet, insan için tabiî bir durumdur. İnsanın varlık ve yaşamını sürdürebilmesi, zarurî ihtiyaçlarını temin edebilmesi, birliktelik ve yardımlaşma ile mümkündür. Bir araya gelen insanlar ise birbirleriyle ilişkiye girmeye ve ihtiyaçlarını karşılamaya mecburdur. Hayvanî tabiatının bir sonucu olarak insan, ihtiyaçlarını karşılamada haksızlık ve zulme yönelir ve başkasının malına el uzatır. Karşı taraf ise insan olmanın ve haksızlığa öfkelenmenin bir gereği olarak haksızlığa karşı koyar ve zulme engel olmaya çalışır. Bu durum ise çatışma ve ölümlere yol açar. Sonuçta kanların aktığı, canların heder olduğu büyük bir kargaşa baş gösterir ve Yaratıcı'nın korunmasını istediği insan türü kesintiye uğrar.[40] Dolayısıyla insanlar arasındaki ilişkileri düzene koyacak ve birbirlerine zulmetmelerine engel olacak bir yönetici olmadan, böyle bir kargaşa içinde insan hayatının devam etmesi mümkün olmaz.

Öyleyse gücüyle itaat ve düzeni sağlayan bir idareciye ihtiyaç vardır.[41]

Devletin Aşamaları: Devlet kelimesini, süreklilik arz eden siyasî yapı anlamında kullanan İbn Haldun'un tarih görüşünü "devletin aşamaları" (أطوار الدولة) fikrine dayandırması dikkat çekicidir.

Aslında İslâm siyaset kaynakları, tarihi ve anlayışı, devlet ile devleti yönetenler arasında ayırım yapmaya imkân verir. Devlet, sosyal bir varlık olan in-

---

39. A. Davudoğlu, "Devlet", *DİA*, IX, 234-235'den naklen.
40. Kulların zarurî maslahatları olan: 1- Din/inanç, 2- can, 3- akıl, 4- nesil ve 5- malı korumak, dinin temel maksat ve gayelerindendir. Bkz. Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ruhi Özcan, Emek Matbaacılık, 1982, s. 494.
41. MA, I, 198; MK, I, 265.

san için fıtrî ve zorunlu bir durumdur, toplumun en üst organize halidir ve insanlık âleminde şu veya bu şekilde hep olagelmiştir.

Ehl-i Sünnet'e göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde ardında (1) yaşanmış, uygulanmış ve tesbit edilmiş bir din, (2) "siyasî bir yapı" niteliğini de kazanmış bir İslâm ümmeti ve (3) -hukuku korunması, sevilip sayılması gereken- Ehl-i Beyt'ini bıraktı, "siyasi bir hanedan" değil.[42] Dinin devamlılığı, her bakımdan sarihtir/bedihidir. Ashab, ümmetin "siyasî yapı" niteliğinin de devam etmesi konusunda icmâ' etmiştir. Bu nedenle ashab, ilk iş olarak Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) teçhiz ve tekfinine değil, ona (s.a.v.) halef seçme işine yönelmiştir.

Adına devlet denilsin veya denilmesin, İslâm ümmetinin "siyasî yapı" niteliği, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde istikrar kazanmış, yönetenler değişse de temel niteliği "Hilafet devleti" olarak onlarca asır varlığını sürdüre gelmiştir. Bu bakımdan, İbn Haldun'un "devletin aşamaları" düşüncesi, devletin sürekliliğini ihmal anlamına gelmez.

İbn Haldûn'a göre, devlet farklı aşamalardan geçip yeni durumlara bürünür. Devleti kuranlar, ayakta tutanlar ve yönetenler de devletin geçirdiği aşamalara bağlı olarak -bir önceki aşamaya uymayan- yeni bir ahlak kazanırlar. Çünkü ahlak, doğal alarak içinde bulunduğu ortama bağlıdır.[43] Devletin geçirdiği aşamalar genel olarak şu beş safhayı aşmaz: 1- Harekete geçme ve zafere ulaşma dönemi, 2- İstibdat; eğemenliği, otoriteyi tesis dönemi, 3- Devletin istikrar

---

42. Hem: "*...Deki: Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum. Kim bir iyilik işlerse onun sevabını fazlasıyla veririz. Şüphesiz Allah bağışlayan, şükrün karşılığını verendir*" (eş-Şûrâ 42/23) meâlindeki âyet hem de Hz. Peygamber (s.a.v.), Ehl-i Beyti'nin maddi-manevi hukukunun muhafazasını İslâm ümmetine tavsiye etti. Peygamberler, vehbî olan peygamberlik vazifesini yerine getirip her türlü meşakketine katlanmaları nedeniyle: "*Ey kavmim! Allah'ın emirlerini bildirmeye karşılık sizden herhangi bir mal istemiyorum. Benim mükâfatım ancak Allah'a aittir. Ben iman edenleri kovacak değilim; çünkü onlar Rablerine kavuşacaklardır. Fakat ben sizi, bilgisizce davranan bir topluluk olarak görüyorum*" meâlideki âyetlerde (Yunus 10/72; Hûd 11/29,51; eş-Şuara 26/109,127,145,180; Sebe' 34/47) dile getirildiği gibi bir ücret istemezler. İslâm ümmetinin Hz. Peygamber'in (a.s.) Ehl-i Beyti'nin hukukunu muhafaza ettiği, -bir kesime ve tarafa mahsus olmayan iktidar mücadelesinin acımasız tabiatının sonuç verdiği bazı elim istisnalar dışında- aşikardır. İslâm ümmetinin kahir ekseriyetini oluşturan Sünnî İslâm dünyasında ortaya çıkan ve gelişen Nikâbetü'l-Ensâblık ve Nikâbetü'l-Eşrâflık gibi müesseseler bunun kanıtlarındandır. İnsanlık aleminde özde iktidar mücadelesi olan girişimlerin sûret-i hakla ortaya çıkması, hak olan bazı meşru taleplerin ise yöneticiler tarafında iktidar mücadelesi olarak telakki edilmesi ve elim olaylara neden olması nadir ve belirli bir çevreye mahsus durumlar değildir.

43. (لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه)

bulması ve zenginleşmesiyle, nefislerin de meylettiği hükümdarlığın meyvelerinin toplanıp elde edildiği sükûnet ve rahatlık dönemi, 4- Sahip olunan şeylere kanaat etme ve barış dönemi, 5- Ölçüsüz harcama ve israf dönemi.[44]

Beşinci aşamanın sürekliliği, şu veya bu şekilde kendini yenilememesi durumunda, devleti elinde bulunduran asabiyenin dağılıp son bulmasını sonuç verir. Aslında yukarıda zikredilen her aşama koşullludur. Yani "Her harekete geçme, devlet denilen siyasi-sosyal organizasyonu netice verir." diye bir Sünnetullah yoktur. İcapları yerine getirilse bile, "harekete geçme"nin bir sonraki aşamaya geçmesi, aynı şekilde diğer aşamaların da bir birlerini izlemesi zorunlu değildir. Zorunlu olduğu kabul edilirse cebr inancına (başka bir ifadeyle determinizme) düşülmüş olur ki bu da tevhide aykırıdır. Tevhit, Yaratıcı'nın mutlak irade sıfatını bildirir ve "sebeplere başvurmak" ile "neticeyi yaratma"nın farklı şeyler olduğuna dikkat çeker. İnsanlık tarihinde nice girişimler akim, nice muhteşem yapılar "bu zail olmaz" denildikleri en parlak dönemlerinde zail olmuşlardır.

İnsanlık tarihinin sâbitelerinden olan "toplumsal örgütlenmenin" bir uzantısı olan ve şu veya bu formda hep olagelen devlet ile "dönüşümlülüğün" esas olduğu "devleti elinde bulunduranlar" olgusu arasında ayırım yapmak gerekir. İslâm siyaset kaynakları, tarihi ve anlayışı da devlet ile devleti yönetenler arasında ayırım yapmaya imkân verir. Devlet, sosyal bir varlık olan insan için fıtrî ve zaruri bir durumdur, toplumun en üst organize halidir ve insanlık âleminde şu veya bu şekilde hep olagelmiştir. Ki beşeriyet âleminde adlandırılması çeşitlidir; ama maksat birdir.

Devlet ve Baskı Unsuru: Yönetilenin yöneticideki çıkar ve menfaatleri, yöneticinin şeklinin düzgünlüğü, yüzünün güzelliği, cisminin büyüklüğü, ibadetinin çokluğu, yazısının güzelliği ve zekâsının keskinliği gibi şahsıyla ilgili hususlara göre değil, bilakis devlet başkanın yönetilenle ilişkisine ve yönetilene karşı sergilediği tutuma göre belirlenir. Yönetilen ve yönetici arasındaki karşılıklı ilişkiden/nispetten ibaret olan devlet ve yönetim, izafî işlerdendir. Hükümdarlığın hakikati, tebaaya hâkim olmak ve onların işlerini görmekten ibaret bir yöneticiliktir. Dolayısıyla hükümdar tebaası olan ve tebaa da hükümdarı olandır. Bu yüzden hükümdarın, hükümdarlık sıfatı, tebaaya nispetledir. Yani yönetilenlere sahip olunduğu için hükümdarlık/devlet/yönetim olarak isimlendirilir. Yönetim ve yönetimle ilgili işler iyi olursa, hükümdardan beklenen amaç en iyi şekilde gerçekleşmiş olur. İyi yönetim tebaanın faydasına; kötü ve zalim yönetim zararınadır.

Yönetimin iyi olmasının kaynağı, yönetilenlere karşı yumuşak ve şefkatli olmaktır. Hükümdar çok katı olur, şiddetli cezalar uygular ve insanların gizli

---

44. MA, I, 185-187; MK, II, 249-250.

kusurlarını araştırırsa, insanlara korku ve zillet egemen olur, insanlar yalana, hileye ve aldatmaya sığınırlar ve bir süre sonra bu durum onlarda bir ahlak haline gelir. Hükümdarın yönetilenlere karşı sergilediği katı ve sert tutum uzun sürerse, asabiyet, devlet düzeni temelden bozulur ve kendini korumaktan aciz hale gelir. Buna karşılık hükümdar, tebaasına karşı şefkatli ve kusurlarını bağışlayıcı olursa, tebaa ona meyledip bağlanır, kalpleri onun sevgisiyle dolar ve düşmanla savaşta onun uğrunda ölürler. Böylece işler her bakımdan yoluna girer.

Yönetimle ilgili işlerin iyi olması, yönetimin tebaaya refah ve bolluk içinde bir yaşam sağlaması ve onları korumasıdır.

Yönetimle ilgili işlerin düzenli ve iyi yönde ilerlemesinin önemli bir unsuru da sosyal yapıda zayıfların gözetilmesidir. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.v.): "En zayıfınızın durumuna göre hareket ediniz": (سيروا على سير أضعفكم)[45] buyurmuştur.[46]

Kısacası devlet baskı, şiddet ve güç esasına göre işlerse ortaya zulüm ve düşmanlık çıkar. Bu dinin yerdiği bir şeydir. Böyle bir durumda, Yüce Allah'ın nuruna/hidayetine ve yol göstericiliğine uygun olmayan bir bakış ve yöneliş vardır.

"*Bir kimseye Allah nûr (hidâyet, ışık) vermemişse, artık o kimsenin aydınlıktan nasibi yoktur*".[47]

Hilâfet (الخلافة) Kavramı: Hilâfet kelimesi, sözlükte; "Birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek." gibi anlamlara gelir. Terim olarak İslâm devletlerinde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade eder. Halîfe de (çoğulu hulefâ, halâif) "bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse" demektir ve devlet başkanı için kullanılır.[48]

Hilâfet, dinin korunması ve din ile dünya işlerinin yönetilmesi konusunda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vekâlettir. Bu makama hilâfet ve imâmet, bu ma-

---

45. Şemseddin Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî (v. 902/1496), "سيروا على سير أضعفكم" hadîsini bu lafızla bilmediğini; lâkin manasının, Resûlullah'ın (s.a.v.) Osmân b. Ebi'l-'Âs es-Sakafî'ye (v. 51/671) hitâben buyuduğu: "(İmamlık yaparken) cemâatin en zayıfını ölçü al, zira aralarında yaşlı, hasta, uzaktan gelen ve ihtiyaç sahibi bulunur" (أقدر القوم بأضعفهم فإن فيهم الكبير والسقيم والبعيد وذا الحاجة) hadîsinde bulunduğunu belirtmiştir. Bu hadîs, lafızları farklı olsa da pek çok hadîs otoritesi tarafından rivâyet edilmiş, hadîsi kimi hasen, kimisi de sahîh kabul etmiştir. Bkz. *el-Mekâsidi'l-Hasene Fî Beyâni Kesîrin Mine'l-Ehâdîsi'l-Meşhûreti Ale'l-Elsineti*, varak: 88/a; hadîs no: 580 (yazma için bkz. http://www.al-mostafa.com/search1.php); el-Aclûnî, II, 503 (eş-Şâmile).

46. MA, I, 199-200; MK, I, 266-267.

47. en-Nûr Sûresi 24/40.

48. Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti Ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1999, s. 79-94; C. Avcı, "Hilâfet", *DİA*, XVII, 539.

kama gelenlere ise halîfe ve imâm denir. Tâbi olunması ve örnek alınması bakımından namaz kıldıran imâma benzemesinden dolayı halîfeye imâm denmiştir. Bu yüzden hilâfete, büyük imâmet (imâmet-i kübrâ/imâmet-i uzmâ) denir. Halîfe denilmesi ise İslâm toplumunda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) halef ve vekil olmasındandır. Bu kişiye, genel olarak halîfe veya "Halîfetu Resûlillah" (خليفة رسول الله: Resûlullah'ın halîfesi) denir. Aslında bu unvan devlet başkanlığına; yani emîrliğe tekabül eder.

Bu makama gelene, "Allah'ın halîfesi" (خليفة الله) denilmesi konusunda iki görüş bulunmaktadır: ı- Bazı âlimler, insanın yeryüzündeki genel hilâfetini bildiren: "*Ben yeryüzünde bir halîfe yaratacağım*",[49] "*sizi yeryüzünün halîfeleri yapan*..."[50] meâlindeki âyetlere dayanarak bu isimlendirmeyi câiz görmüştür. ıı- Ulemânın çoğunluğu ise âyetlerin bu manaya gelmediğini ifade ederek bu isimlendirmeyi câiz görmemiştir. Hz. Ebû Bekir (r.a.) kendisine bu şekilde hitap edilmesini yasaklayarak şöyle demiştir: "Ben Allah'ın halîfesi değil, Allah'ın elçisinin halîfesiyim".[51] Zira gâib/hazır olmayana halef olunur, hazır bulunana halef olmak söz konusu değildir.

Evet, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahiy geliyor ve insanlar o vahiy ile birlikte ona itaat ediyordu. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere iktidara gelenlerin siyasî otoritesi ise böyle bir metafizik bilgi temeline değil, insanların seçimine dayanıyordu. İnsanlık tarihinde böyle bir geçişi gerçekleştirebilen ikinci bir dinî gelenek yoktur.

Bu bakımdan, Hz. Ebû Bekir'in (r.a.)iki yıllık liderliği, İslâm tarihinin; hatta insanlık tarihinin en kritik dönemini ve yönetimin kaynağı ve meşruiyeti meselesinde kırılma noktası teşkil eder. Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminde yapılan savaşlar da böyle bir geçişin temellendirilmesine yöneliktir. Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) yalancı peygamberlerle savaşı, artık metafizik bilgi temeline dayalı/teokratik nitelikli bir siyasî otoritenin iddia edilemeyeceğini, Hz. Peygamber'le (s.a.v.) birlikte bunun sona erdiğini tescil etmiştir.

Zekât vermeyenlerle yapılan savaş ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beşeri otoritesinin seçimle işbaşına gelmiş olan Hz. Ebû Bekir'de (r.a.) aynen devam etmekte olduğunu ve bundan sonra gelecek olanların da bu rasyonel temel üzerinde meşruiyet iddia edebileceklerini bir anlamda garanti altına almıştır. Bu geçişin doğru idrak edilebilmesi İslâm dünyasındaki siyasî meşruiyet meselesinin anlaşılabilmesi açısından özel bir önem taşımaktadır.[52]

---

49. el-Bakara Sûresi 2/30.
50. el-En'âm Sûresi 6/165.
51. (لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم)
52. A. Davutoğlu, "Küreselleşme, Zihniyet Bunalımı ve Demokrasi", s. 127-128.

Hilâfet'in Hakikati ya da İslâm ve Devlet: Devletin hakikati, insanların zorunlu olarak bir araya gelmeleridir. Devleti gerektiren şey de insanın öfke ve hayvanî tarafının eserleri olan tagallüp ve tahakküm kurmak olduğuna göre, genellikle iktidardakilerin yönetimi de haktan uzak olur ve yönetimi altındaki insanları yoksullaştırır. Çoğu zaman iktidar sahipleri, kendi amaç ve arzuları uğruna, takati aşan işleri tebaaya yükler. Bu işler, hükümdarların amaçlarının değişmesine bağlı olarak farklılaşır ve sonuçta onlara itâat etmek zorlaşır. Böylece kaos ve katliamlara yol açan bir asabiyet gelir. Onun için herkesin kabul edip itâat edeceği siyasî kanunların olması bir zorunluluktur. Devlet böyle bir siyasetten yoksun kalırsa işler düzene girmez ve hâkimiyeti tam olarak gerçekleşmez.

Kanunlar, toplumun akıllı, basiretli ve ileri görüşlüleri tarafından konursa, "akılcı siyaset", Yüce Allah'ın koyduğu hükümlerle belirlenirse, o zaman dünya ve âhiret hayatı için faydalı olan "dinî siyaset" söz konusu olur. İnsanın var edilişinin gayesi, sadece dünyevî maişeti güzelce temin değildir. Aksi takdirde dünya hayatının sonu ölüm ve yokluk olduğu için, her şey boş ve saçma olur. Bunun için Yüce Allah: "*Sizi boş yere yarattığımızı mı sandınız?*"[53] buyurmuştur.

İnsanın yaratılmasının esas amacı, -âhiret saâdetine ulaştıran, Yaratıcı'ya itaat ve yaratılana şefkatten ibaret olan- dinin emir ve yasaklarına göre yaşamaktır.

Dinî hükümler, ibâdet, günlük yaşayış ve -toplumsal hayat için tabiî bir durum olan- devlet gibi hayatın bütün tezâhürlerinde insanı doğruya ulaştırmak için gelmiştir. Böylece her şey dinin öngördüğü programa göre yürür ve Yüce Allah'ın gözetiminde olur.

Şâri' olan Yüce Allah, kulların maslahatlarını en iyi bilendir. Kullar ise gaybî/görüp bilmedikleri için âhirete ilişkin durumları bilemez. Kulların yaptıkları bütün işler -ister devlet yönetimine, ister diğer durumlara ilişkin olsun- âhirette kendilerine döndürülecek ve hesabı sorulacaktır. Buna dair Hz. Peygamber (s.a.v.): "Bütün bunlar, sizin yaptığınız işlerdir ve (âhirette) size döndürülür"[54] buyurmuştur.

---

53. el-Mü'minûn Sûresi 23/115. Dünyadaki bütün canlılar içinde vazife ve sorumluluk taşıyan yegane varlık insandır. Esasen insan hayatını anlamlı kılan, ona değer katan temel özellik, insanın bir vazife ve sorumluluk taşıyan bir varlık oluşudur. Bu sebeple, vazifelerini ihmal eden ve sorumsuz bir hayat yaşayan insanlar, gerçek anlamda insanlık değerini yitirmiş olurlar. Bu dünyada bazı insanlar, insanlığın gereği olan vazifeleri ihmal etmiş ve bunların sorumluluğundan kurtulmuş olabilirler. Yukarıdaki âyet açıkça gösteriyor ki, ilâhî sorumluluktan kurtulmak ve Allah'ın huzurunda hesap vermekten kaçmak hiç kimse için mümkün değildir. Bunun aksini düşünmek, ahlak nizâmını ve bu nizâmın temeli olan mutlak adaleti inkar etmek sonucuna götürür.

54. (إنما هي أعمالكم ترد عليكم) Allâme Ebu'l-Mekârim Necmeddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî ed-Dımeşkî (977-1061/1570-1651), *İtkân Mâ Yahsunu Mine'l-Ahbâri'd-Dâire Ale'l-Elsine* (إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن) adlı eserinde yukarıda zik-

"*Onlar (sadece) dünya hayatının görünen yüzünü bilirler*"[55] âyetinde ifade edildiği gibi, kulların koydukları siyâsî hükümler, sadece dünyevî fayda ve çıkarları gözetir. Yüce Allah'ın insanlar için gözettiği esas amaç ise onların âhiret mutluluğudur ve onun için herkesin, dünya ve âhiret işleri için, din hükümlerine göre hareket etmeye yönlendirilmesi gerekir. Bu tür bir yönetim, peygamberlerin ve onların yerine bu görevi icra eden halîfelerin işidir.

Böylece hilâfetin manası ortaya çıkmış olur. Devlet, toplumsal hayat için tabiî bir durumdur. Devlet, insanları dünyevî amaç ve arzularını gerçekleştirmeye yöneltir. Siyaset ise akılcı bir yaklaşımla insanların dünyevî menfaatlerini gerçekleştirmek ve zararları onlardan uzaklaştırmaktır. Buna karşılık hilâfet, dinî bir yaklaşımla insanları âhiret maslahatlarını ve -sonuçları yine âhirette kendilerine dönecek olan- dünya menfaatlerinin gereklerine göre hareket etmeye yönlendirir. Çünkü dünyaya ait bütün durumlar, Yüce Allah'ın yanında, âhiret maslahatlarıyla olan ilişkileri açısından değerlendirilir.

Netice itibariyle hilâfet, dini korumak ve dinin gereklerine göre dünyayı yönetmek/siyaset yapmak konusunda Hz. Peygamber'e vekâlet/hilâfet etmektir.[56]

İslâm dini, devletin kendisini yermemiş ve yasaklamamıştır. İslâm dini, devletten kaynaklanan baskı, zulüm ve dünya zevklerine dalmak gibi kötülükleri yermiştir. Şüphesiz bunlar yasaklanmış olan kötülüklerdir ve devlette görülen şeylerdir. İslâm dini, adaleti, dinî hükümleri tatbik etmeyi ve dini korumayı övmüştür ve bunlar devletin yerine getirdiği hususlardır. Dolayısıyla yerilen sadece devletin içine düştüğü bazı durumlardır. Yoksa devletin kendisi yerilmediği gibi, terk edilmesi de istenmemiştir. Tıpkı insanlardaki şehvet ve kızgınlığın yerilmesi gibi. Bununla istenen onların tamamen terk edilmesi değil

---

redilen hadîsi Ebû Nuaym'in Hasan b. Atiyye'den rivâyet ettiğini kaydetmiştir. Hasan b. Atiyye'ye nakledildiğine göre: "Yüce Allah, kiyâmet günü şöyle buyurur: 'Ey Âdem oğulları! Sizi yarattığımızdan beri sizi dinledik. Bugün siz susup bizi dinleyin! (Dünya hayatında) yapıp ettiklerinizi/amellerinizi size okuyacağız. Kim hayır bulursa Allah'a hamd etsin! Kim de şer bulursa sadece kendi nefsini kınasın! Okunanlar yalnızca sizin amelleriniz olup size döndürüldü!'. Yüce Allah'ın Kitâb'ında/Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur: 'O gün hiçbir kimse en ufak bir haksızlığa uğramaz. Siz orada ancak yaptıklarınızın karşılığını alırsınız' (Yâsîn Sûresi 36/54)" (Aclûnî, I,249 (eş-Şâmile). Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "(Dünya hayatında) yapıp ettikleriniz/amelleriniz, yakınlarınızdan vefat etmiş kimselere arz edilir. Amelleriniz hayırlı olduğunda onlarla sevinirler, amelleriniz başka türlü olduklarında: "Allah'ım bizi hidâyete erdirdiğin gibi onları da hidâyete erdirmeden vefât ettirme" diye dua ederler": (إِنَّ أَعْمَالَكُمْ تُعْرَضُ عَلَى أَقَارِبِكُمْ وَعَشَائِرِكُمْ مِنَ الأَمْوَاتِ فَإِنْ كَانَ خَيْراً اسْتَبْشَرُوا بِهِ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ قَالُوا اللَّهُمَّ لاَ تُمِتْهُمْ حَتَّى تَهْدِيَهُمْ كَمَا هَدَيْتَنَا). Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVII, 53 (eş-Şâmile).

55. (يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) er-Rûm Sûresi 30/7.

56. MA, I, 200-202; MK, I, 269-270.

-çünkü onları karşılamak zarurîdir-, hakkın gerektirdiği ölçüler içersinde tatmin edilmeleridir.

Hz. Davud ve Hz. Süleyman (a.s.), hiç kimseye nasip olmayan bir hükümdarlığa sahipti. Üstelik onlar, Yüce Allah katında kulların en üstünü olan iki peygamberdi.

Devleti yadsımanın ve hilâfet makamının gerekli olmadığını söylemenin hiçbir faydası yoktur. Çünkü bütün Müslümanlar, din hükümlerinin tatbik edilmesinin farz olduğunu kabul eder. Dinin tatbiki asabiyet ve güç ile mümkün olur. Asabiyet ise tabiatı gereği devlet olmayı gerektirir. Dolayısıyla bir imâm/halîfe tayin edilmemiş olsa da devlet ortaya çıkmış olur.

Hilâfet Tartışmaları: Bir halîfenin/imâmın bulunması farzdır. Dinî olarak bunun farz oluşu, ashâbın ve tabiînin icmâ'ı/görüş birliği ile sâbittir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat edince, ashap hiç vakit kaybetmeden Hz. Ebû Bekir'e biat etmiş ve din ile devlet işlerinin idaresini ona teslim etmiştir. Daha sonraki dönemlerde de hep aynı şey olmuştur. Hiçbir dönemde insanlar, halîfesiz olarak başı boş bırakılmamıştır. Böylece bir imâmın/halîfenin tayin edilmesinin farz oluşuna işaret eden icmâ' yerleşip sâbit olmuştur.

Hilâfetin farziyeti ve bunun kaynağına dair görüşler şöyledir: ı- Bütün İslâm mezhepleri ve fırkaları hilâfetin (devlet başkanlığının) farziyeti konusunda ittifak etmişlerdir. ıı- Halîfeliğin farz olmadığını söyleyenler ise çok küçük bir grup olup bunlar, Haricîler'in -sekiz kolundan biri olan- Necedât kolu[57] ile Mu'tezile'den Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esam'dır (الأصم: v. 200/816): Bunlar, "ashâb ve tabiînin icmâ'ı ile bir halîfenin bulunması farzdır" ilkesine aykırı bir yol tutmuşlardır. Bu kimselere göre farz olan, sadece dinî hükümleri tatbik etmektir. İslâm toplumu işlerini adâlet üzere yürütür ve Yüce Allah'ın kanunlarını tatbik ederse bir imâma ihtiyaç duyulmayacağı gibi, bir imâmın tayin edilmesi de farz olmaz. Bu konuda sâbit olan icmâ' onların söylediklerini geçersiz kılmaktadır. Aslında onları bu görüşü kabul etmeye sevk eden, hükümdarlıktan/devletten ve onda görülen zulüm, baskı ve dünya nimetlerine dalmaktan kaçınmaktır. Çünkü İslâm dini, bu hususları yeren, bu durama düşenleri tehdit eden ve bütün bunların reddedilmesini teşvik eden hükümlerle doludur.

Halîfeliği gerekli görenler de ikiye ayrılır: ı- Akla dayanarak gerekli görenler. ıı- Nakle dayanarak gerekli görenler: Halîfeliği nakle göre gerekli görenler, Ehl-i Sünnet'in hepsi ve Mutezile'nin çoğunluğudur.

---

57. Bkz. Ebu'l-Vefa el-Taftazânî, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Şerafeddin Gölcük, Kayhan Yayınları, Ankara 1980, s. 45. Hâricîlerin sekiz kolundan biri olan Necedât, Necde b. Âmir el-Hanefî tarafından kurulmuştur. Bkz. E. R. Fığlalı, "Hâricîler", *DİA*, XVI, 173.

Kısacası bu makamın farz oluşu icmâ' ile sâbit olmuştur. Bu iş, farz-ı kifâye[58] olup, halîfenin/imâmın seçilmesi ehlü'1-hâl ve'l-akdin görevidir. Diğer insanlara: "*Allah'a itâat edin, peygambere itâat edin, sizden olan emir sahiplerine (idarecilere) de*"[59] meâlindeki Yüce Allah'ın kelâmının gereği olarak, ehlü'1-hâl ve'l-akdin seçtiği halîfeye/imâma itâat etmek düşer.

Asabiyet Ve İktidar: Olumluluklar-Olumsuzluklar: İktidar, toplumsal gücün tabiî bir gayesi ve sonucudur. Asabiyetten bir hükümdarlığın/devletin doğması isteğe bağlı bir şey değil, zorunlu bir durumdur. Halkın/büyük kalabalıkların yönetilmesinde, mutlaka asabiyet/toplumsal güç gereklidir. Çünkü elde edilmek istenen haklara ancak asabiyet ile ulaşılır.

Asabiyet, din için de zarurîdir ve Yüce Allah'ın emri onunla yerine getirilip tamamlanabilir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "Allah, ondan (Lût'dan -as-) sonra, ancak kavimi/toplumu içinde koruma sahibi birini peygamber olarak göndermiştir."[60] buyurduğu sahîh bir rivâyetle nakledilmiştir.

"*Dediler ki: Ey Şuayb! Söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz ve içimizde seni cidden zayıf (âciz) görüyoruz! Eğer kabilen olmasa, seni mutlaka taşlayarak öldürürüz. Sen bizden üstün değilsin.*"[61] meâlindeki âyetin "Eğer kabilen olmasa" ibaresi, mana olarak, zikredilen hadîsi desteklemektedir.

Buraya kadar anlatılanlarla İbn Haldûn, asabiyetle, toplumsal dayanışma, toplumsal güç ve toplumsal desteğe sahip olmak ve bunun meşru amaçlara yöneltilmesini kastetmektedir. İbn Haldûn'un kastettiği –İslâm'ın yasakladığı- ırkçılık değildir. Zira Yüce Allah, meâlen şöyle buyurmuştur: "*Allah katında en üstününüz, en takvalı olanınızdır (O'nun emir ve yasaklarına en fazla uyanınızdır).*"[62]

Hz. Peygamber (s.a.v.), asabiyeti (kavmiyetçiliği) yermiş, onu terk etmeye çağırmış ve şöyle buyurmuştur: "Ey İnsanlar! Allah, sizden Câhiliye kibrini ve

---

58. Farz, Şâri' tarafından mükelleften yapılması kesinlikle istenen fiil anlamında fıkıh usûlü ıstılahıdır. Farzlar, farz-ı ayn ve farz-ı kifâye diye ikiye ayrılır. Her Müslüman'ın yerine getirmesi kesinlikle istenen namaz ve oruç gibi fiiller, farz-ı ayndır. Yerine getirilmesi kesinlikle istenmekle birlikte, bir çevredeki Müslümanlardan bir kısmının yerine getirmesiyle ötekilerin sorumluluktan kurtuldukları fiiller ise farz-ı kifâyedir.
59. en-Nisâ Sûresi 4/59; MA, I, 202-204; MK, I, 271-273.
60. (مَا بَعَثَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ نَبِيًّا بَعْدَهُ إلا فِي منعة مِنْ قَوْمِه). Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II,533 (hadîs no: 10916) (eş-Şâmile). Hadisin: "Allah, ancak (kabîlesi bakımından) varlıklı ve zengin olanı peygamber olarak göndermiştir": (ما بعث الله نبيا إلا في ثروة من قومه) ve "Allah, ancak (neseb bakımından) kavminin zirvesinden birini peygamber olarak göndermiştir" (مَا بَعَثَ اللهُ مِنْ بَعْدِه نَبِيًّا إلاَّ فِى ذِرْوَةٍ مِنْ قَوْمِه) şeklindeki rivayetleri de mevcuttur. Bkz. Tirmîzî, *et-Tefsîr*, 13 (Yûsuf Sûresi); el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîheyn*, IX, 309 (eş-Şâmile).
61. Hûd Sûresi 11/91.
62. el-Hucurât Sûresi 49/13.

Câhiliye atalarıyla övünmeyi giderdi. Artık insanlar iki sınıftır: (1) İyilik sahibi, Allah'tan korkan, Allah katında değerli kimseler, (2) Günahkâr, bedbaht, Allah tarafından hor görülen kimseler. Bütün insanlar, Âdem'in çocuklarıdır ve Allah, Âdem'i topraktan yaratmıştır."[63]

Hadîsin diğer bir rivâyet şekli şöyledir: "Bir takım topluluklar, ölen atalarıyla övünmekten mutlaka vazgeçmelidirler. Çünkü onlar, ancak cehennem kömürüdürler. Aksi takdirde ağzıyla fışkı yuvarlayan cuâl böceğinden[64] Allah katında daha değersiz olacaklardır. Allah, Cahiliye gururunu ve atalarıyla övünmeyi sizden gidermiştir. Artık ya takva sahibi mümin veya bedbaht günahkâr kimseler vardır. Bütün insanlar Âdem'in çocuklarıdır. Âdem ise topraktan yaratılmıştır."[65]

Hz. Peygamber (s.a.v.), hükümdarlığı ve hükümdarları yermiş, doğrudan sapma kastı olmasa bile, içine daldıkları lüks, sefahat ve israftan dolayı onları kınamış, bunun yerine Müslümanları din kardeşi olmaya teşvik etmiş, anlaşmazlığa ve ayrılığa düşmekten sakındırmıştır.

Yüce Allah katında, dünya ve ona ait her şey âhiret için bir vasıtadır. Bu vasıtayı kaybeden kişi ona ulaşma imkânını da kaybeder. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hükümdarlıktan sakındırmasının, fiillerini yermesinin veya hükümdarlığı terk etmeye davet etmesinin anlamı, onu tamamen reddetmek; devletin temelini teşkil eden gücü/asabiyeti tamamen işlevsiz hale getirmek değildir. Aksine bunları güç yettiği oranda hak için kullanmaktır. Ta ki bütün yönelişler hakta birleşsin.

Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Ameller niyete göredir. Binaenaleyh kimin hicreti Allah'a ve Peygamberi'ne yönelmişse, onun hicreti (sevap ve karşılık olarak) Allah'a ve Peygamberi'nedir. Kimin hicreti elde etmek istediği bir dünyalık veya evlenmek istediği bir kadın için olursa, onun hicreti de uğruna hicret ettiği şey için olur".[66]

Hz. Peygamber (s.a.v.), öfkeyi yererken onun insandan tamamen sökülüp atılmasını kastetmemiştir. Çünkü öfke hissi insandan tamamen çıkartılıp atılırsa, zulme karşı hakkı savunmak ve Yüce Allah sözünü yüceltmek (i'lây-ı kelimetullah) için cihâd ortadan kalkar. Yerilen öfke şeytanî ve kötü amaçlar için

---

63. (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَتَعَاظُمَهَا بِآبَائِهَا فَالنَّاسُ رَجُلاَنِ رَجُلٌ بَرٌّ تَقِيٌّ كَرِيمٌ عَلَى اللهِ وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ هَيِّنٌ عَلَى اللهِ وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ وَخَلَقَ اللهُ آدَمَ مِنْ تُرَابٍ). Tirmîzî, "*et-Tefsîr*", el-Hucurât Sûresi 49/3486.

64. Dışkıyla beslenen böcek.

65. (لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ يَفْتَخِرُونَ بِآبَائِهِمُ الَّذِينَ مَاتُوا إِنَّمَا هُمْ فَحْمُ جَهَنَّمَ أَوْ لَيَكُونُنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللهِ مِنَ الْجُعَلِ الَّذِي يُدَهْدِهُ الْخِرَاءَ بِأَنْفِهِ إِنَّ اللهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ النَّاسُ كُلُّهُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ خُلِقَ مِنْ تُرَابٍ). Tirmîzî, "*el-Menâkib*", "Sakîf ve Hanîfe oğulları hakkında", 4212, 4213.

66. Yani, Allah katında bir karşılığı ve sevabı olmaz. Buhârî, "*el-İmân*", 1/41.

olandır. Yüce Allah için ve O'nun uğruna öfkelenmek övgüye değerdir ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir özelliğidir.

Şehvetlerin yerilmesindeki durum da aynıdır. Şehevî duyguların tamamen ortadan kalkması, kişi için bir eksikliktir. Öyleyse buradaki yergiden kasıt, bu duyguların maslahatlara uygun olacak şekilde helâl yollardan tatmin edilmesidir. Helâl yollardan tatmin, insanı ilâhî emirlere itaat eden bir kul konumuna getirir.

Asabiyetin yerilmesindeki durum böyledir. *"Kıyamet günü, yakınlarınız ve çocuklarınız size hiçbir faydası olmayacaktır. Çünkü Allah aranızı ayırır. Allah, yaptıklarınızı görendir."*[67]meâlindeki âyette kastedilen, asabiyetle Câhiliye döneminde olduğu gibi, bâtıl ve kötü şeyler için yardımlaşmak ve bununla övünmektir. Akıllı bir kimse bunu yapmayacağı gibi, ebedî yurt olan âhirette de faydası yoktur. Asabiyet, hak için ve Yüce Allah'ın emrini tesis etmek için olursa, bu istenilen bir şeydir. Asabiyet tamamen ortadan kalkar ise ilâhî dinler ortadan kalkar. Çünkü dinlerin ayakta tutulması ve uygulanması ancak asabiyet ile mümkündür.

Hükümdarlık için de aynı şey geçerlidir. İktidarın gücünü, bâtıl ve kötü şeyler için kullanmak ve onunla insanları şahsî çıkarlara ve şehvetlere alet etmek yerilmiştir. Hükümdar gücünü insanları iyiliğe, Yüce Allah'a kulluğa yöneltmek ve O'nun düşmanlarıyla cihâd için kullanırsa, bunda yerilecek bir durum yoktur. Hz. Süleyman (s.a.v.): *"Rabbim! Bana benden sonra kimsenin ulaşamayacağı bir hükümrânlık ver"*[68] diye dua etmiştir. Çünkü o, peygamberlik ve hükümdarlığında, batıl şeylerden uzak olacağı konusunda kendinden emindi.

Ashabın, hükümdarlığın gelenek ve alışkanlıklarını reddetmesinin sebebi de onunla batıla düşmekten sakındırmak içindir.

Hulefâ-yi Râşidîn Ve İktidar: Hz. Peygamber (s.a.v.) vefatından önce, Hz. Ebû Bekir'i (r.a.) namazları kıldırması için vekil tayin etti. Namaz din işlerinin en önemlisidir. Bu sebeple insanlar hilâfete Hz. Ebû Bekir'i (r.a.) seçtiler. O zaman hükümdarlığın sözü bile geçmemişti. Çünkü o dönemde hükümdarlık kâfirlerin ve din düşmanlarının yaşayış ve yönetim şekliydi. Bu yüzden Hz. Ebû Bekir (r.a.), Yüce Allah'ın dilemesiyle, dostu Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *Sünnet*'ine tâbi oldu ve Araplar İslâm üzere birleşip bir araya gelene kadar dinden dönenlerle (ridde hareketleriyle[69]) savaştı.

---

67. el-Mümtehine Sûresi 60/3.
68. Sâd Sûresi 38/35.
69. Sözlükte "dönmek; geri çevirmek, kabul etmemek" anlamlarındaki redd kökünden türeyen ridde ve irtidâd, fıkıh terimi olarak Müslüman bir kişinin kendi iradesiyle İslâm Dini'nden çıkmasını ifade eder. İrtidad eden erkeğe mürtet, kadına mürtedde denilir. Bkz. İ. İnce-M. Fayda, "Ridde", *DİA*, XXXV, 88-93.

Hz. Ebû Bekir (r.a.), halîfeliğe Hz. Ömer'i (r.a.) vasiyet etti. Hz. Ömer (r.a.) de onun (r.a.) yolunu izledi. Diğer milletlerle savaştı, onlara üstün geldi. Ardından hilâfet Ebû Abdillah (Ebû Amr) Zü'n-nûreyn Osman b. Affân b. Ebi'l-'Âs b. Ümeyye el-Kureşî el-Ümevî'ye (v. 35/656), sonra Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Tâlib b. el-Kureşî el-Hâşimî'ye (v. 40/661) geçti. Hepsi hükümdarlıktan kaçındı ve ona götüren araçlardan uzak durdu.

Yüce Allah'ın lütfüyle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliği sayesinde Araplar güçlerini/asabiyetlerini, İslâm diniyle birleştirince, Farsların/İranlıların ve Rumların/Bizans Devleti'nin üzerine yürüdüler. Yüce Allah'ın Müslümanlara takdir ettiği toprakları talep ettiler. Böylece onların ülkelerini ve servetlerini ellerinden alıp bolluğa ve refaha kavuştular. Hatta bazı savaşlarda bir süvarinin payına otuz bin veya buna yakın altın düşüyordu. Sayılamayacak kadar servet ele geçirdiler. Buna rağmen lükse dalmayıp zorluk içinde yaşamaya devam ettiler. Hz. Ömer (r.a.), elbiselerindeki yırtıkları deriyle yamalıyordu. Hz. Ali (r.a.): "Ey altınlar ve gümüşler! Benden başkasını baştan çıkartın." diyordu.

Başlangıçta hilâfet idaresinde, din sayesinde herkes kendi nefsi üzerinde gözetici ve hâkimdi. Tek başlarına kalsalar ve yok olmalarına sebep olsa bile dinlerini, bütün dünyalıklardan üstün tutup ona tercih ederlerdi.

Hz. Osman'ın (r.a.) evi asiler tarafından sarıldığında, Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (3-49/624-669), Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib (v. 61/680), Abdullah b. Ömer b. Hattâb (v. 73/692) ve Abdullah b. Cafer b. Ebî Tâlib (v. 80/699-700) gibi pek çok şahsiyet, asilere karşı onu savunmak istemiştir. Ancak o, ölümüyle neticelense bile, Müslümanların ayrılığa düşüp birliklerinin dağılmasından korktuğu için, Müslümanlar arasında kılıçların çekilip kan akıtılmasını hoş görmemiş ve bundan sakındırmıştır.

Hz. Ali'nin (r.a.) hilâfetinin başlangıcında Mugîre b. Şu'be b. Ebî Âmir b. Mes'ûd es-Sekafî (v. 50/670), insanlar kendisine biat edip birlik sağlanıncaya kadar Zübeyr b. Avvâm b. Huveylid el-Esdî (586-656), Talha b. Ubeydillah et-Teymî (v. 36/656)[70] ve Muâviye b. Ebî Süfyân'ı (v. 60/680) görevlerinde bırakması, ondan sonra ise dilediği şekilde hareket etmesini teklif etti. Hz. Ali, hükümdarların siyaseti ve İslâm'ın yasakladığı bir hile olması nedeniyle böyle davranmayı kabul etmedi.

Mugîre b. Şu'be, ertesi gün: "Dün sana bir görüş bildirmiştim. Ancak onu tekrar gözden geçirdiğimde doğru ve iyi bir nasihat olmadığını anladım. Doğru olan senin görüşündür" dedi.

---

70. Ashabın ileri gelenlerinden Zübeyr b. Avvâm (r.a.) ve Talha b. Ubeydillah (r.a.) aşere-i mübeşşeredendir.

Hz. Ali (r.a.): "Hayır! Vallahi. Biliyorum ki dün samimi olarak bana öğüt vermiştin. Bu gün ise beni aldatıyorsun. Ancak hak olanı gözetmem senin görüşünü uygulamama engel oldu" diye cevap verdi.

İşte ashabın, dünyalarını mahvetmek pahasına dine/hakka bağlı kalmak konusundaki tutumları böyleydi.

İlk dört halîfe zamanında yönetimde hükümdarlık karakteri yoktu. Temel yönlendirici unsur dindi ve herkes kendi gözetleyicisi ve yanlıştan sakındırıcısıydı. Başka hiçbir denge gözetilmeden sadece dinin razı olacağı birini vasiyet edebilir ve onu diğerlerine tercih edebilirlerdi.[71]

Hilafetin Saltanata Dönüşmesinin Anlamı: Hilâfet dinî bir görev olup, hükümdarlık şeklindeki yönetimle hiçbir ilişkisi yoktur. İlk dört halîfe zamanında yönetimde hükümdarlık karakteri de yoktu. Temel yönlendirici unsur dindi ve herkes kendi gözetleyicisi ve yanlıştan sakındırıcısıydı.

Sonra yönetim, hilâfetten hükümdarlığa dönüşmüş,[72] ancak hilâfetin dinin emirlerine ve hakkın ölçülerine bağlılık özelliği korundu. Değişen sadece yönetim ilişkilerindeki yönlendirici unsur oldu. Hulefâ-yi Raşidîn döneminde denetleyici ve yönlendirici unsur din idi.[73] Hilâfetin, hükümdarlığa dönüşmesinden sonra, denetleyici ve yönlendirici unsur asabiyet ve kılıç oldu. Muâviye b. Ebî Süfyân (r.a.), Ebû Abdilmelik Mervân b. el-Hakem b. Ebi'l-'Âs b. Ümeyye (2-65/632-24-685) ve oğlu Abdülmelik b. Mervân (26-86/646-47-705) döneminde durum böyleydi.

---

71. İbn Haldûn, kendi dönemindeki insanların hallerini şâirin şu mısrada ifade ettiği duruma benzetir:
Dinimizi (âhiretimizi) parçalayarak dünyamızı onarıyoruz.
Ancak geriye ne dinimizi (âhiretimiz) kalıyor, ne de dünyamız.
(نرقع دنيانا بتمزيق ديننا ... فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع).

72. Çeşitli hadîslerde, âdil devlet başkanı övülür, onun kıyamet günü Allah tarafından gölgelendirilmek suretiyle mükâfatlandırılacağı belirtilir. (Buhârî, "*Zekât*", 16; Müslim, "*Zekât*", 91; Tirmizî, "*Ahkâm*", 4) Zalim devlet başkanı yerilir. (Tirmizî, "*Ahkâm*", 4) Devlet başkanının tıpkı bir çoban gibi emri altındakilerinin sorumluluğunu taşır. (Buhârî, "*Cum'a*", II; Müslim, "*İmâre*", 20) O bir koruyucudur ve mâsiyeti emretmediği sürece kendisine itaat edilir. (Buhârî, "*Cihâd*", 108-109, 164; Müslim, "*İmâre*", 43; İbn Mâce, "*Cihâd*", 40) Gerçek anlamda hilâfet (hilâfetü'n-nübüvve) otuz yıl sürecektir ve daha sonra saltanata dönüşecektir. (Ebû Dâvûd, "*Sünnet*", 8; Tirmizî, "*Fiten*", 48)

73. Yani ilk dört halîfe zamanında ise yönetimde hükümdarlık karakteri ortaya çıkmamıştı. Temel yönlendirici unsur henüz dindi ve herkes kendi gözetleyicisi ve yanlıştan sakındırıcısıydı. Başka hiçbir denge gözetilmeden sadece dinin razı olacağı birini vasiyet edebilir ve onu diğerlerine tercih edebilirlerdi.

Arapların asabiyetleri ortadan kalkınca, hilâfetin nüfuzu kaybolmuş ve yönetim katıksız bir hükümdarlık şeklini almıştır. Hükümdarlar, halîfeye saygıyla bağlıydı. Ancak yetki ve güç hükümdarların elindeydi.

Özetle hilâfet ilk önce hükümdarlıktan uzak bir şekilde mevcut olmuş, sonra her ikisi birbirine karışmış, daha sonra ise hükümdarlığın asabiyeti; yani fiilen yönetimi elinde bulunduranların güçleri, hilâfetin asabiyetinden ayrılınca, iş tek başına hükümdarlığa dönüşmüştür.[74]

Evet, hilâfet, yönetime gelme biçimi bakımından saltana dönüşmüş; ancak İslâm dünyasında İslâm Dini'nin hayatta birinci derecede etkinliği, belirleyiciliği, egemenliği, İslâmî değerlerin tarz oluşturucu kılavuzluğu, hayata katılma ve şekillendirme özelliği 19. yüzyılda ulus-laik (seküler) devletler kuruluncaya kadar devam etmiştir.[75]

Hilâfetin saltana dönüşmesiyle değişen yönetime gelme biçimi olmuştur. Râşid Halifeler döneminde yönetime gelme biçimi ehliyet, kifayet, âdalet, istişâre, ehlü'l-hal ve'l-akd'ın seçimi, Müslümanların yapılan seçime hiçbir ikrah; yani baskı olmaksızın yöneticinin yöneticiliğini biat ile onaylaması ve ona Müslümanların yönetim işlerini emanet etmesi, yönetimin meşruiyetini halkın onayından alması gibi esaslara dayanıyordu. Hilâfet saltana dönüşmesiyle, bütün dünyada eski çağlardan beri uygulana gelen verasete dayalı aile iktidarı düzenine geri dönülmüş oldu. Eskiye dönüşe, imânı ve İslâm'ı içselleştirmiş ve bunlara derin bir şekilde vakıf, herkesin kendi gözetleyicisi ve yanlıştan sakındırıcısı olan sahabe kuşağının son bulması, henüz beşeriyetin Râşid Halifeler döneminde yönetime gelme ilkelerini devam ettirip kurumsallaştıracak düzeye ve niteliğe sahip olmaması gibi unsurlar neden olmuştur denilebilir.

---

74. فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، (ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً) MA, I, 213-220; MK, I, 292.

75. Bediüzzâmna'ın ifadeleriyle 19. asırda: "Kur'ân etrafındaki surlar kırılacak. Doğrudan doğruya Kur'ân kendi kendini müdafaa edecek. Ve Kur'ân'a hücum edilecek; i'câzı onun çelik bir zırhı olacak." Kur'ân-ı Kerîm'in etrafındaki surlar, İslâm dünyasının vahdetini/birliğini, bağımsızlıkğını, egemenliğini ve istiklaliyetini temsil eden hilafet, İslâm eğitim-öğretim sistemleri ve kurumları, kazâ/yargı, vakıf ve hisbe gibi pek çok müessesedir. Bunun dışında şehir yapıları, sosyal ilişkiler ağı ve sosyal örgütlenme tipleri, tavassufi oluşumlar, vakıflar vs pek çok kurumlar da sayılabilir. Bunlar, İslâm toplumunu ayakta tutan örgütlü unsurlardır ve İslâm Medeniyeti'nin maddi-manevi tezahürlerinden bazılarıdır. Çoğu kasıtlı ve sistematik bir şekilde tahrip edilmektedir. İslâm toplumunu ayakta tutan, asırlar boyu süre gelen ve yüksek medeniyet tezahürleri olan ahlaklar, adabı muaşeret kuralları, sahih gelenekler, hayat tarzları vs. yok edilmektedir. Paha biçilemez sayısız tarihi yapılar, yazma eserler tahrip edilmeye ve çalınmaya devam etmektedir.

ŞEHİR, MABET VE PAZAR

Şehir:[76] Şehirler, refah ve bolluğa ulaşmış, rahat ve huzurlu bir hayatı isteyen toplumların edindikleri sürekli yerleşim yerleridir.[77]

Âyet-i kerîmeler, hadîs-i şerîfler ve diğer İslâm kaynaklarında şehirle ilgili bilgi ve tavsiyeler yer almış ve şehir hayatı teşvik edilmiştir. Bir hadîs-i şerîfte şöyle buyrulmuştur:

"Belde ve şehirler fethedilir. İnsanlar, birbirlerini 'köye/taşraya geliniz' diye teşvik eder. Oysa bilseler, şehir (el-medîne) onlar için daha hayırlıdır. Ben, kıyamet gününde, geçim sıkıntısına ve şiddetine rağmen şehir hayatına sabredenlere, şahit veya şefaatçi olacağım."[78]

Tarih içinde, bütün peygamberler şehirlerde ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed (s.a.v.) de yeryüzünün ilk mabedi Kâbe'nin bulunduğu, bir ticaret ve kültür merkezi Mekke ile ziraat ve sanat merkezi Medine'de hayatını geçirmiştir.

İslâm şehri, insanların maddî-mânevî ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde tasarlanmıştır. İbâdullah/Allah'ın kulları sayılan kuş, kedi, köpek gibi canlılara da hayat alanları sağlayacak tarzda İslâm şehirleri planlanmıştır. Tarihî İslâm şehirlerinde, insan dışındaki canlılara hizmet veren kuş sarayları, barınak ve çeşmeler gibi tesisler ile bu maksatla kurulan vakıflar, İslâm şehirlerinin planları ve buralarda yaşayanların anlayışları hakkında bilgi verir.

Şehrin merkezinde yer alan câmi, eğitim ve öğretim kuruluşları, yönetim binaları (dâru'l-emâre), sağlık tesisleri, çarşı-pazar, kamuya hizmet veren tesislerin başında gelir. Tarih içinde bu tesisler, şehrin ortasında, adeta oluşturulan bir sit alanında bulunmakta ve mahalleler bu bölgenin etrafında yer almaktadır. Bu bölge büyük caddelerle şehrin ana giriş kapılarına ve bunların devamı olan büyük caddelere dört yönden bağlanmış ve bunlara bağlı talî yollar planlanmıştır. Böylece şehirde yaşayanların yönetimle ilgili meselelerini ve hayatî ihtiyaçlarını kolayca teminine imkan verilmiştir. Resmî daireler ve diğer kamu hizmeti gören tesisler şehrin muhtelif yerlerine dağıtılmış olsaydı, bu durum, vatandaşın resmî işlerinde gecikmelere sebep olacağı gibi eğitim, hastane ve diğer sosyal tesislerden de gereği gibi istifadeyi güçleştirirdi.

Merkezdeki Cuma Câmii (Câmi-i Kebîr: Ulu Cami: Salâtîn Câmileri) ise namaz vakitlerinde özellikle de Cuma ve bayram namazlarında vatandaş kaynaşmasını sağlayan önemli bir merkezdir.

---

76. İslâm ve şehir konusunda başta Turgut Cansever'in bütün eserleri mütalaa edilebilir. Ayrıca bkz. R. B. Serjeant, *İslâm Şehri*, çev. Elif Topçugil, İz Yayınları; Gülzar Haydar, *Şehirlerin Ruhu*, çev. Gürkan Sekmen, İnsan Yayınları; Richard C. Foltz, *İslam ve Ekoloji (Bahşedilmiş Bir Emanet)*, Oğlak Yayıncılık.
77. MA, I, 370-372; MK, II, 471-473.
78. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVIII, 213 (eş-Şâmile).

İslâm şehirlerinin: 1- Tevhîd, 2- İlim, 3- Hak, 4- Din, vatan ve meslek gibi sosyal bağlar çerçevesinde olumlu ve yapıcı dayanışma, 5- Cemaat, 6- Emniyet, 7- Komşuluk, 8- Kul hakkı, 9- Doğruluk, 10- Yardımlaşma, 11- Tevekkül, 12- Haram-helâl, 13- Temizlik, 14- Adâlet, 15- Ahlak, 16- İsâr, 17- Sıla-i rahim, 18- Fazilet, 19- Zühd, 20- İhlâs, 21- Sa'y: Çalışkanlık ve üretkenlik, 22- İnsanlara yararlı olmak, 23- İstiğna, 24- İffet, 25- Haya, 26- Hürriyet gibi manevî unsurları da bulunmaktadır. Bu manevi dinamikler sebebiyledir ki, tarih boyunca İslâm şehirlerinde farklı inanç ve etnik unsurlar gerçek hürriyet, barış ve huzur ortamı içinde bir arada yaşama imkânı bulabilmiştir.[79]

İbn Haldûn'a göre şehirler kurulurken, -önem sırası durumlara göre değişmekle birlikte- dikkat edilmesi gereken hususlar şöyle sıralanabilir: ı- Şehrin, dış tehditlere karşı bir surla çevrilmesi, yüksek, sarp veya köprüyle ulaşılabilen deniz veya nehirle çevrilmiş ulaşılması güç bir yere kurulması gerekir. ıı- Şehir, sel gibi âfet ve hastalıklara karşı korunaklı, iklimi elverişli, havası güzel bir yere kurulmalıdır. ııı- Su ihtiyacının karşılanması için şehrin bir nehir kenarında veya bol tatlı suyu olan kaynaklara yakın bir yerde kurulması gerekir. ıv- Şehir kurulurken, etrafta güzel otlakların bulunmasına dikkat edilmelidir. v- Ziraata elverişli alanlar bulunmalıdır. vı- Şehir, uzak ülkelerden ihtiyaçların kolay temini için denize yakın olmalıdır.[80]

Mabetler: Mabet (معبد), Arapça ibadet mastarından türetilen ve "ibadet edilen yer, ibadethane, ibadete mahsus bina" anlamına gelen bir ism-i mekândır. Istılahta ise bir dine bağlı olanların belli zamanlarda toplu olarak veya tek başlarına ibadet etmeleri için yapılmış özel mekânı ifade etmektedir.

İslâm inanışına göre, yeryüzü bir mescit, bir namazgâhtır. Bu sebepledir ki Hz. Peygamber: "Yeryüzü bana mescit/namazgâh ve temizlik sebebi kılındı. Onun için ümmetimden her kime namaz vakti erişirse, hemen namazını kılıversin" buyurmuştur.[81] Geçmiş peygamberlerin zamanında ise ancak ibadete tahsis edilmiş yerlerde namaz kılınabiliyordu.

İslâm ümmetine yeryüzü bir mescit kılınmakla birlikte Yüce Allah, yeryüzünde bazı yerleri ibadet mekânları kılarak şereflendirmiştir. Oralarda yapılan ibâdetlerin sevap ve mükâfatını yükseltmiştir. Bu durumu, peygamberleri vasıtasıyla, kullarına bir lütuf olarak ve necatlarını kolaylaştırmak için haber vermiştir.[82]

Kur'ân-ı Kerîm, hadîs ve diğer İslâm kaynaklarında, Müslümanların ibadet mekanlarını ifade etmek üzere mescit, musalla (namazgâh) ve câmi gibi kelimeler geçmektedir.

---

79. Bkz. Cahit Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 2005, s. 253-260.
80. MA, I, 370-372; MK, II, 471-473.
81. Buhârî, *"Teyemmüm"*, 6/1.
82. MA, I, 372; MK, II, 474.

Mescit Arapçada "eğilmek, tevazu ile alnı yere koymak" anlamına gelen sücûd kökünden "secde edilen yer" manasında bir ism-i mekândır. Secde, namazın rükünleri içinde en önemlisi: "*Hani biz meleklere (ve cinlere): Âdem'e secde edin, demiştik. İblis hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kâfirlerden oldu.*"[83] meâlindeki âyet-i kerîmeye göre insanın daha ilk yaratılışında şâhit olduğu bir hürmet ifadesidir. Hz. Peygamber (s.a.v.): "Kulun Allah'a en yakın olduğu an, secde anıdır. Öyleyse (secde anında) duayı çoğaltın."[84] hadîsinde, kulun Allah'a en yakın olduğu anın secde anı olduğunu bildirmiştir.

Arapça cem' kökünden türeyen, "toplayan, bir araya getiren" anlamındaki câmi' kelimesi, başlangıçta sadece cuma namazı kılınan büyük mescitler için kullanılan el-mescidü'l-câmi' (cemaati toplayan mescit) tamlamasının kısaltılmış şeklidir.[85]

İslâm şehirlerinde inşa edilen câmiler iki çeşittir:

1) Bir şehirdeki bütün Müslümanların, Cuma ve bayram namazlarını kıldıkları şehrin en büyük câmisi: Bu tür camilere, câmi-i kebîr, cuma camisi ve selâtîn camileri denir. İslâm'da asıl olan Cuma namazının bir şehirde bir camide kılınmasıdır. -Rivâyetlerin fıkıh açısından değerlendirilmesi bir taraf- zira Hz. Peygamber (a.s.), Medine'de Cuma namazını hep şehirde, cemaatle ve bir camide kıldırmıştır. Beyhakî, Hz. Peygamber'den kimseye (a.s.) ne Medine'deki mescitlerde ne de Medine'nin çevresindeki köylerde Cuma namazı kılmasına izin verdiğine dair bir şey nakledilmediğini belirtir. Hz. Ömer (r.a.) hilafeti döneminde, Ebû Musa el-Eş'arî (r.a.), Amr b. 'Âs (r.a.) ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'a (r.a.) Cuma namazını tek bir camide kılınmasına dair yazı yazmıştır. İbn Ömer (r.a.): "Cuma, yalnızca en büyük camide kılınır" demiştir. Cuma namazının bir şehirde tek bir camide kılınması hicrî 3. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir.

Şeâir-i İslâmiyye'den olan cumanın tek bir camide kılınması, ibadetin tesirini ve Müslümanların birliğini sağlamak gibi maksatları bulunmaktadır. Bunun da Abbâsî halifelerinin suikasta maruz kalma ve Bağdad'ın Dicle'nin iki yakasında çok büyümesi gibi nedenlere dayandığı zikredilir.

İslâm şehirleri Cuma camilerine göre şekillenmiştir.

İslâm hukukçularına göre, halîfenin görevlendireceği emîr, vezîr veya kâdılar, büyük câmilerin idaresiyle ilgilenirler. Bunlar, beş vakit, cuma, bayram, küsûf (güneş tutulması), husuf (ay tutulması) veya istiska (yağmur duası) namazlarını kıldıracak imâmları tayin eder. Halîfe veya yetki verdiği kişilerin, büyük

---

83. el-Bakara Sûresi 2/34.
84. أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ سَاجِدٌ فَأَكْثِرُوا الدُّعَاءَ (Nesâî, "*et-Tatbîk*", 12/1125).
85. A. Önkal-N. Bozkurt, "Câmi", *DİA*, VII,46.

câmîlerin imamlarını tayin etmesi bir zorunluluk için değil, daha güzel olduğu içindir. Böylece halkın genel çıkarları, halîfenin gözetiminde gerçekleşmiş olur. Bazı İslâm hukukçularına göre ise büyük câmiler ve cuma namazları için imâm atamalarının bizzat halîfe veya yetki verdiği kişiler tarafında yapılması şarttır.

Büyük câmilere imâm atanmasına dair şartlar fıkıh kitaplarında, -siyaset ve ahlâk nazariyecisi Şâfiî fakihi- Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî'nin (364-450/974-75-1058) *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*'sinde (الأحكام السلطانية)[86] ve ilgili diğer kitaplarda açıklanmıştır. İlk halîfeler bu göreve başkasını tayin etmez, kendileri yerine getirirdi. Hz. Ömer (r.a.) ve Hz. Ali (r.a.) gibi bazı halîfelerin namaz sırasında şehit edilmesi, bu halîfelerin namaz vakitlerini dört gözle beklemeleri ve büyük ihtimâm göstermeleri, onların nasıl bu işi doğrudan üstlendiklerine ve başkalarını vekil tayin etmediklerine tanıklık etmektedir. Emevî halîfeleri de bu görevi bizzat kendileri yerine getirir ve buna büyük önem verirdi.[87]

2) Belirli bir topluluğa ve mahalleye ait câmiler: Bunlar, cuma ve bayram namazları için değildir:[88]Belirli bir topluluğa ve mıntıkaya ait câmilerle ise halîfenin veya bir emîrin ilgilenmesine ihtiyaç olmayıp, oranın ahâlisi ilgilenir.

---

86. el-Ahkâmu's-sultaniyye (الأحكام السلطانيّة): İslâm hukuk kaynaklarında "devlet idaresiyle ilgili hükümler" mânasında kullanılan bir terim."Galebe ve hâkimiyet (sulta)" anlamı taşıyan bir kökten gelen sultân, Arapça'da "hüccet, delil, burhan" mânasına geldiği gibi, yönetimi elinde bulunduran kimseye de, yeryüzünde Allah'ın hücceti olması, kendisi vasıtasıyla delil ve hukukun ikame edilmesi veya hâkimiyeti elinde bulundurması sebebiyle sultan denir. Nitekim İslâm kaynaklarında devlet başkanı için halife, imam, emîr gibi sultan kelimesi de kullanılmaktadır. ***Kur'ân***-ı Kerîm'de birçok âyette (Hûd 11/ 96, el-Kehf 18/15, el-Hicr 15/42) "hüccet" mânasında geçen bu kelime, "Cihadın en üstünü zâlim sultan karşısında hakkı söylemektir" (Ebû Dâvûd, "*Melâhim*", 17; Tirmizî, "*Fiten*", 13; İbn Mâce, "*Fiten*", 20) hadisinde, genel olarak idareci ve özellikle devlet başkanı anlamında kullanılmıştır. Bundan dolayı devlet başkanı, devletin esas teşkilâtı, idarî, malî, kazaî yapısı ve işleyişiyle ilgili hükümlere ahkâmü's-sultâniyye dendiği gibi, bu terim, adı geçen konuları ele alan hukuk dalına ve ilgili bazı eserlere de unvan olmuştur. İslâm hukuk sisteminde kamu hukuku-özel hukuk ayırımına yer verilmediğinden, özel ve kamu hukuku konuları, fıkıh kitaplarında "münâkehat" (aile hukuku), "muamelât" (borçlar, ticaret ve usul hukuku), "ukubat" (ceza hukuku) ana bölümleri altında veya tâli bölümler halinde ele alınıp incelenmiştir. Bununla birlikte, devletin esas teşkilât ve idaresiyle ilgili hükümler, birbirleriyle olan yakın ilişkileri ve pratik hayatta duyulan ihtiyaç sebebiyle sonraları beraber ele alınıp incelenmeye başlanmış ve bu konuya dair müstakil eserler meydana getirilmiştir. (A. Şafak, "el-Ahkâmu's-sultaniyye", *DİA*, I, 554).

87. MA, I, 230-232.

88. MA, I, 231.

"(İbadet için) şu üç mescitten başkasına yolculuk edilmez: Mescid-i Haram, Mescid-i Resûl (s.a.v.), Mescid-i Aksâ"[89] gibi sahîh hadîslerde yeryüzünün en faziletli yerlerinin mezkûr üç mescit olduğu bildirilmiştir:

Mekke: Mekke, -Harem-i Şerîf'in ortasında yer alan, yeryüzünün ilk mâbedi ve Müslümanların kıblesi- Kâbe'yi barındıran, hac ile umre ibadetinin ifa edildiği, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğduğu, 63 yıllık ömrünün 53 (peygamberlikten önce 40, peygamberlikten sonra 13) yılını geçirdiği, İslâmiyet'in ortaya çıktığı ve Kur'ân-ı Kerîm'in 114 sûresinden 86'sının nazil olduğu kutsal şehrin ismidir.

Medine: Medine, Allah'ın Peygamberine hicret etmeyi ve İslâm Dini'ni tesis etmeyi emrettiği hicret yurdudur. Mescid-i Nebevî ile Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) mübarek kabrinin bulunduğu Medine, İslâm'da iki harem bölgesinden biri, Resûl-i Ekrem Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ve Hulefâ-yi Râşidîn (r. anhum) döneminde İslâm Devleti'nin başkentidir.

Kudüs: İslâm âlimleri, *Kur'ân-ı Kerîm*'de el-Mescidü'1-aksâ adıyla anılan ve çevresinin mübarek kılındığı belirtilen yerin Kudüs'teki (Kuds: bereket, mübarek olmak) Beytülmakdis olduğu konusunda ittifak etmiştir. Arapça "aksa", "uzak" anlamındadır ve mabedin Mekke'ye uzaklığından dolayı bu ad verilmiştir. Bu nedenledir ki müfessirlere göre, Kur'an'daki *"el-Mescidü'l-Aksâ: Mescid-i Aksâ"*,[90] *"mübevve sıdk: güzel bir yurt"*[91] ve *"el-arzü'l-mukaddese: mukaddes toprak"*[92] gibi tabirlerle ya Kudüs'teki Beytülmukaddes'in veya genellikle şehrin de içinde bulunduğu Filistin toprakları kastedilmiştir. Elmalılı Muhammed Hamdi âyette geçen el-Mescidü'l-Aksâ'nın Beytülmakdis, mübarek kılındığı haber verilen çevresinden de Kudüs ve civarı olduğunu söylemektedir. Asırlar boyunca özellikle -Mabed'in etrafındaki- Harem-i Şerif'i de ifade eden Mescid-i Aksâ tabiri, İslâm'ın ilk dönemlerinde bazen Kudüs için de kullanılmıştır.[93]

Mekke'de namaz farz kılındığında kıble: Beytülmakdis'te bulunan Sahre idi.[94]Sahre'ye Hacerü'l-Muallak de denilir ki: iki katlı bir mescit olan Kubbe-

---

89. (لاَ تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلاَّ إِلَى ثَلاَثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ -صلى الله عليه وسلم- وَمَسْجِدِ الأَقْصَى) Buhârî, "Fadli's-Sala fî Mescidi Mekke ve'l-Medine", 21.
90. el-İsrâ 17/1.
91. Yunus 10/93.
92. el-Mâide 5/21.
93. Ö. F. Harman, "Kudüs", *DİA*, XXVI, 324.
94. Konuyla ilgili rivâyet şöyledir: (عن عكرمة -وعن يزيد النحويّ، عن عكرمة- والحسن البصري قالا أوّلُ ما نُسخ من القرآن القبلةُ. وذلك أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يستقبل صَخرَة بيت المقدس، وهي قبلة اليهود). Benzer bir rivâyet İbn Abbâs'tan (r.a.) da nakledilmiştir (Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, III, 138 -eş-Şâmile-; Ebû Ali el-Marzûkî el-İsfahânî, *el-Ezmine ve'l-Emkine*, s. 263 -eş-Şâmile-; Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Durrü'l-Mensûr fi't-Te'vîl bi'l-Me'sûr*, I, 279 -eş-Şâmile-).

tü's-Sahre'nin altında bulunmaktadır. Bu durum Beytülmakdis'in kıble olması hicretin on yedinci ayına kadar sürdü. Sonra kıble Kâbe oldu.

İslâm çağında, Harem-i Şerif'te ilk mabet Hz. Ömer (r.a.) tarafından yaptırıldı. 50'li yıllarda aynı yerde 3000 kişinin namaz kıldığı bir mescit bulunuyordu. Yine Harem-i Şerif'te Abdülmelik b. Mervân Kubbetü's-Sahre'yi (Batılılar tarafından Ömer Camii olarak da tanınır) yaptırdı. Abdülmelik b. Mervân'ın oğlu I. Velîd ise -Harem-i Şerif'in de ismi olan- Mescid-i Aksâ'yı inşa ettirdi.

Mekke-i Mükerreme'deki Kâbe, Medine-i Münevvere'deki Mescid-i Nebevî ve Kudüs-i Şerif'teki Mescid-i Aksâ, Müslümanların göz bebeği, gönüllerindeki sevginin ve dinlerinin azametidir. Bu mescitlerle ilgi hadîslerde, onların yakınında olmanın ve içinde namaz kılmanın sevabının kat kat olacağı bildirilmiştir.[95]

Hz. Peygamber (s.a.v.) Devrinde Pazar Yerinin Tespiti: Tarih boyunca ekonomik bağımsızlık, siyasî bağımsızlığın en önemli unsurlarından biri olmuştur. Ticarî maksatlarla muhtelif bölgelere seyahat etmiş, güvenilir ve tecrübeli bir tâcir, Mekke'de müşriklerin uzun süre sosyo-ekonomik boykot ve ambargosuna maruz kalarak büyük sıkıntılar yaşamış bir insan olarak iktisadî yeterliliğin ve bağımsızlığın önemini çok iyi bilen Hz. Peygamber (s.a.v.), hicreti izleyen günlerde İslâm toplumunun teşkilatlanması için gerekli girişimlerde bulunmaya başladığını örnekleriyle daha önce zikrettik. İşte bu girişimlerden birisi de Müslümanların ticarî faaliyetlerini icra edecekleri bir pazaryerinin belirlenmesidir.

İLİMLER VE ÖĞRETİM YÖNTEMLERİ

İslâm'da ilimlerin üstünlüğü, konusuna ve hedefine bağlı olduğu gibi ilimlerin özü ve nihaî gayesi de Allah'ı tanımaktır (ma'rifetullah). Bu sırrın tam çözülmesi ise hâdis olan eserden, Kadim Müessir'e/Yüce Allah'a istidlâl yoluyla olur. Yüce Allah: "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler (yani tanısınlar) diye yarattım*"[96] buyurmuştur.

Evet, yoldaki işaretler, yolcunun dikkatini kendilerine değil, gideceği istikamete yönelttiği gibi, yaradılışla hesap günü arasındaki tarihî süreçte ortaya çıkan her kevnî olay -dolayısıyla bunları konu edinen her ilim- dikkatimizi kendine değil, onun ötesinde bir istikamete; yani Allah'a yöneltir. Buna göre, yaradılışın gerçek gayesi olan Allah'ın tanınması, tarih içinde, yani yaradılışla hesap günü arasındaki süreçte gerçekleşebilir.

---

95. MA, I, 380; MK, II, 482.
96. ez-Zâriyât Sûresi 51/56.

İslâm Medeniyeti'nde Müslümanların, 10 asır boyunca, din, fıtrat/tabiat ve beşeri bilgi türlerin tümüne aynı oranda ilgi gösterip en üst düzeyde üretken olmalarını sağlayan temel saik nedir? Bu soruyu bir alıntı ile cevaplamaya çalışalım: "Kapsamı hızla genişleyen çeviri faaliyetlerini[97] temellendirmek için, Müslümanlara tıp, simya ve pozitif bilimlerle tanışmayı cazip gösteren ne pratik faydacılık, ne de felsefi-teolojik sorunlarla uğraşmalarına sebep olan teorik faydacılık yeterli olabilir. Eğer Hz. Muhammed'in (s.a.v.) dini ta başlangıçtan itibaren bilimin ('ilm) rolünü dinin ve böylece bütün bir insan hayatının asıl itici gücü olarak öne sürmemiş olsaydı, 'bilim' İslâm'da böylesine merkezi bir konuma yerleştirilmiş, hatta neredeyse dinî bir saygı görmüş olmasaydı, muhtemelen çeviri faaliyeti, olduğundan daha az bilimsel, daha az sürükleyici ve daha çok yaşamak için pek zaruri olanı almaya –gerçekte bilinenden farklı bir şekilde- sınırlanmış olarak kalırdı."[98]

Öğretim Yöntemleri: Öğretim ancak kademeli; yani yavaş yavaş ve azar azar olduğu takdirde faydalıdır. Öğretimin ilk safhasında, her konunun temel esasları niteliğindeki meseleler öğretilir. Öğretimin ikinci safhasında, öğrenci tekrar başa döndürülür ve bir önceki aşamadan daha ileri bir öğretim yöntemine geçilir. Yani açıklamalar gerektiği gibi ve yeteri kadar yapılır. Artık genel anlatımın sınırları aşılır. Öğretimin üçüncü safhasında, öğrenci tekrar başa döndürülür. Artık ilimde belli bir seviyeye gelmiştir. Bu aşamada öğretmen anlaşılmayan, belirsiz ve kapalı hiçbir şey bırakmaz ve her şeyi açıklayıp ortaya koyar. Böylece öğrenci tahsil ettiği ilme dair bir meleke sahibi.

Öğretmen, vereceği aralarla ve derslerin arasını açarak, bir ilim dalının ve bir kitabın öğretimini çok uzatmamalıdır. Öğretimde uyulması gereken güzel yöntemlerden biri de aynı anda iki ilmin öğretilmemesidir. Bu, öğrenicinin kafasını karıştırır. Böyle bir durumda, öğrencinin, birini elde etmesi bile nadirdir. Bunun sebebi, düşüncenin iki ilim arasında bölünmesi ve birini anlamaya çalışırken diğerine kaymasıdır. Böylece iki ilmin tahsîli de zorlaşır ve anlaşılmaz hale gelir. Sonuçta geriye hayal kırıklığı kalır. Düşüncenin bir ilim üzerinde yoğunlaşması, tahsîl için daha uygun bir yöntemdir.[99]

Araç İlimlerin Öğretim Yöntemleri: İlimler iki gruptur: 1- Araç ilimler: Dinî ilimler için Arapça, mirâs hukuku için hesap ve felsefî ilimler için mantık araç konumundadır. Mantık, sonraki âlimlerin yöntemleri bakımın-

---

97. Çeviri faaliyetleriyle kastedilen Abbâsîlerin ilk dönemlerinde hız kazanan ve Müslümanların ulûmu'l-evâil (öncekilerin bilimleri) dedikleri yabancı bilimlerin Arapçaya tercüme edilmesidir.
98. Franz Rosenthal'den naklen, F. Sezgin, *İslâm'da Bilim Ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy, Ankara 2007, I, 5.
99. MA, I, 618-621; MU, II, 1285-1288; MK, II, 784-787.

dan kelâm ve fıkıh usûlünün aleti olarak da kabul edilebilir. 2- Amaç ilimler: Tefsîr, hadîs, fıkıh kelâm gibi din ilimleri veya tabiîyât ve ilâhiyât gibi aklî-felsefî ilimler.

Amaç ilimlerde sözü uzatıp genişletmenin, meseleleri dallandırmanın, delilleri ve görüşleri açık ve ayrıntılı şekilde ortaya koymanın bir sakıncası yoktur. Araç ilimlerde ise gerektiği ölçüde açıklama yapmakla yetinilir, söz fazla uzatılıp genişletilmez ve meseleler dallandırılmaz. Aksi takdirde araç ilimlerin amacı dışına çıkmış olur. Araç ilimlerin amacı, sadece amaç ilimlerin tahsîline vasıta olmaktır.[100]

İlköğretim: Farklı zaman dilimlerinde, mektep,[101] küttâb veya sıbyân gibi değişik isimler verilen ve ilköğretim işlevi gören mekteplerde esas olan din eğitimi ve öğretimidir. Şöyle ki:

İlköğretim kurumları, çocukları 5 yaşından itibaren kabul eden Kur'ân okullarıdır. Bazen müstakil bazen de camilere bitişik olan bu okullar; okuma-yazma ve hesapla ilgili ilk bilgileri de çocuklara öğretirler.

Çocuklara Kur'ân-ı Kerîm öğretimi verilmesi, dinî bir şiârdır. Bütün İslâm memleketleri, buna göre hareket etmiştir. Bu sayede *Kur'ân-ı Kerîm* âyetleri, bazı hadîsler, imân ve inanç esasları kalplere iyice yerleşip kök salar. Böylece *Kur'ân-ı Kerîm*, sonraki öğretim aşamalarının ve kazanılacak melekelerin temeli olur.

Bunun sebebi çocuk öğretiminin, köklü, sağlam, kalıcı olması ve daha sonra alacağı şeylerin temelini oluşturmasıdır. Kalbe ilk yerleşen, kazanılacak diğer melekelerin esası gibidir. Bina temele göre belirlenip şekillenir.

Yerleşik âdetlerde, çocukların *Kur'ân* öğretimini en başta almaları tercih edilir. Bunun iki önemli sebebi vardır: 1) Çocuklara Kur'ân öğretimi verilmesi, dinî bir şiârdır ve esastır. 2) Çocuklar, her hangi bir sebeple öğrenimden kopmaları halinde, Kur'ân öğreniminden mahrum kalabilirler.

Çocuğa, ergenlik çağına ulaşmadan, otorite altında olduğu dönemde Kur'ân öğretimi verilmezse, belki gençlik rüzgârı onu ilim hayatından koparıp başka sahillere savurur ve bir daha Kur'ân öğrenimi almaya fırsat bulamaz. Öyley-

---

100. MA, I, 622; MK, II, 788-789.

101. Küttap ve mektep, birer ilköğretim kurumuydu. Ancak, bu ikisi arasında farklılık bulunduğu düşüncesini uyandıran sebepler bulunmaktadır. Küttap ilköğretimde ilk kademeyi oluştururken mektep, mesela fıkıh alanında uzmanlaşmak gibi daha yüksek düzeydeki bir eğitim için hazırlık niteliği taşımaktaydı. Mektepteki dersler, öğrencileri, mescid-collage ya da medresede ve cami halkalarında verilen eğitime hazırlıyordu. Bkz. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası Ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2004, s. 59-60.

se çocukların Kur'ân'dan mahrum kalmamaları için, otorite ve gözetim altında oldukları dönemler fırsat bilinmeli ve Kur'ân öğretimi onlara verilmelidir. [102]

İslâm Eğitim-Öğretim Kurumlarının Dayandığı Esaslar: İslâm eğitim-öğretim sistemleri ve pratikleri, Yüce Allah'ın Peygamberine (a.s.) vahiy etmesi, insanlığa hitap etmesi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabı ile olan ilişkileri; onları eğitip yetiştirmesi ve onlara öğretmesi, adâb-ı muaşereti, hitap etmesi gibi bir başlangıca sahiptir. Söz konusu başlangıçtan sonra önce 1) mescit/câmi, ardından 2) mescit-han kompleksi ve son olarak 3) medrese çerçevesinde bir gelişim çizgisine sahip olan İslâm eğitim-öğretim kurumlarının tarihi incelendiğinde, -yazılı veya yazılı olmayan- çok güçlü ve köklü birtakım ilke ve teamüllere dayandığı görülür.[103] Çoğu geçerliliğini hala koruyan bahse konu ilke ve teamülleri derleyip toparlamaya, bunları sistematik ve müteselsil bir şekilde birkaç başlık altında; bazı izah ve tahlillerle birlikte sunmaya gayret edeceğiz:

Bilginin Değeri: İslam başlangıçtan itibaren bilimin[104] ('ilm) rolünü dinin ve böylece bütün bir insan hayatının asıl itici gücü olarak belirlemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadîslerinde bilginin değeri en açık ve beliğ ifadelerle bildirilmiştir. Birkaç hadîs nakletmekle yetineceğiz:

1. "İlim İslâm'ın hayatıdır ve dinin direğidir.[105]

---

102. MA, I, 623-625; MU, II, 1295-1299; MK, II, 790-792.

103. İslâm eğitim-öğretim kurumlarıyla ilgili mukayeseli araştırmalar için bkz. Kâtib Çelebi'nin Keşfü'z-Zünûn'un giriş kısmı; Taşköprüzade Ahmed Efendi'nin (1495-1561), Mevzûâtü'l-Ulûm;İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî (v. 790/1388), İslâm İlimler Metodolojisi (el-Muvafakât), çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayınları: Söz konusu eserin "Mukaddimeler" bölümü; Burhaneddîn ez-Zernûcî, Açıklamalı Ta'lîmu'l-Müteallim Tercümesi, çev. Talha Alp, Yasin neşriyat, İstanbul 2008; George Makdisi, Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004; Din Hukuk Eğitimi, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2007; İslâm'ın Klasik Çağında Ve Hıristiyan Batıda Beşeri Bilimler, Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009; Ahmed Çelebi, İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi, Çev. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1998; Mehmet Dağ - Hıfzurrahman R. Öymen, İslâm Eğitim Tarihi, Ankara 1974.

104. Bilginin, bilgisel bağlamda önemini gösteren istatiksel bulguya göre, "bilgi" (ilim) kökünden kelimeler, Kur'ân-ı Kerim'de 750'den fazla kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in tümü 78.000 kelime olduğuna göre, her yüz kelimeden bir tanesi "bilgi" kökünden gelen bir kelimedir. Bilgi ile ilgili olan hikmet, düşünce, fıkıh, anlayış, idrak, akıl gibi kelimeler istatistiğe eklendiğinde bu oran daha da artacaktır. Bkz. Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 49.

105. [العلم حياة الإسلام) لأنه لا يعلم حقيقته وشروطه وآدابه إلا به (وعماد الدين) أي معتمده ومقصوده (ومن علم) علماً أتم) بمثناة فوقية بخط المؤلف وفي نسخ أنمى (الله له أجره) ومعنى أتم أكمل ومعنى أنمى زاد (ومن تعلم فعمل علمه الله ما لم يعلم) أي العلم اللدنى أو المراد علم ما لم يعلمه من مزيد معرفة الله وخدع النفس والشيطان وغرور

2. "İlim tahsil etmek her Müslüman'a farzdır."[106]

3. "Âlimler, peygamberlerin vârisleridir. Peygamberler, miras olarak ne dinar ne de dirhem bırakmışlardır; miras olarak yalnız ilim bırakmışlardır. Kim ilmi alırsa (peygamberlerin bıraktığı mirastan) bol pay almış olur."[107]

İlimlerin Özü Ve Nihâî Gayesi: 4. İlimlerin hadd-i/kadr-i müştereki (ortak noktası), hâdis olan eserden Kadîm Müessir'in/Yüce Allah'ın marifetine istidlâldir.

5. İlim, öğretim/ta'lîm ve öğrenimin/taallümün özü ve nihâî gayesi Allah'ı tanımaktır (ma'rifetullah).

6. Kur'ân-ı Kerîm, âlemi tekvini âyetlerden oluşmuş bir "kitap" olarak tasvir eder. İnsanı, bu kitabı okumaya ısrarla teşvik eder. Yaratılış kitabını okumanın ve kevnî-sözsüz âyetleri, sözlü Kur'ân âyetleri gibi kavramanın insan için özel bir bilinç olduğunu, bunu elde etmenin insan için dünya ve ahirette bir ayrıcalık ve üstünlük nedeni olacağını bildirir.

İlim ve İnsan: 7. Bütün çeşitleriyle ilimlerin gayesi, ilâhî iradenin beşer tarihine en bariz bir müdahalesi olan peygamberlik müessesenin öğrettiği insan-ı kâmil mertebesinin insanlar arasında inkişafıdır.

İnsan-ı kâmil mertebesi, insaniyet için gerekli değerleri içerir ve bu değerlerden birini önemseyip diğerini dışlamaz veya ihmal etmez. İnsan-ı kâmil mertebesi, "*yalnız sana kulluk ederim*"[108] bilinciyle özgürlüğü, "ahlakî güzellikleri tamamlamak için geldim"[109] prensibiyle ahlakı, kâinatın insanın hizmetine sunulması olgusundan (teshir) hareketle uygar hayatı gerektirir.

İlim-Öğrenme İlişkisi: 8. Hz. Peygamber (s.a.v.): "İlim, ancak öğrenmekle elde edilir": (إِنَّمَا الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ)[110] buyurmuştur.

9. İslâm eğitim-öğretim kurumlarında formellik/şekilcilik değil, "öğren geç" kuralı esastır. Öğrenmek ise tahsîl edilen ilim dalında kalıcı bir birikim ve meleke sahibi olmaktır. Buna "ilim melekesi" denir.

الدنيا وآفات العلم (أبو الشيخ عن ابن عباس)]. Bkz. Zeynüddîn Abdurraûf el-Menâvî, *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmi's-Sağîr*, Riyâd 1408/1988, 3. Baskı, II, 303.

106. (طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ) İbn Mâce, *es-Sünen*, "Mukaddime", 220. (بَاب فَضْلِ الْعُلَمَاءِ وَالْحَثِّ عَلَى طَلَبِ الْعِلْمِ).

107. (إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ إِنَّ الأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا وَلاَ دِرْهَمًا إِنَّمَا وَرَّثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ بِهِ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ). Bkz. Ebû Dâvûd, "*el-İlm*" 26/1; Tirmizî, "*İlim*", 19. (Fıkhın ibadetten üstünlüğü babı).

108. el-Fâtiha 1/5.

109. Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcilârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî (952-1031/1545-1622), *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, Beyrut 1972, II, 572 (eş-Şâmile); İsmail b. Muhammed el-Aclunî, (v. 1162/1748), *Keşfu'l-Hafa ve Müzili'l-İlbas Amma İştahara Mine'l-Ahâdîs ala Elsineti'n-Nas*, Beyrut 1988, I, 210.

110. Züheyr b. Harb, *Kitâbü'l-'İlm*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1984, s. 161,178.

10. İlmin tahsîli tedricen gerçekleşir: Yani öğretim ancak kademeli; yani yavaş yavaş ve azar azar olduğu takdirde faydalıdır.
11. Hoca, vereceği aralarla ve derslerin arasını açarak, bir ilim dalının ve bir kitabın öğretimini çok uzatmamalıdır.
12. Aynı anda iki ilmin öğretilmez. Aynı anda birden fazla ilmin öğretilmesi, öğrenicinin kafasını karıştırır. Böyle bir durumda, öğrencinin, birini elde etmesi bile nadirdir. Bunun sebebi, düşüncenin iki ilim arasında bölünmesi ve birini anlamaya çalışırken diğerine kaymasıdır. Böylece iki ilmin tahsili de zorlaşır ve anlaşılmaz hale gelir. Sonuçta geriye hayal kırıklığı kalır. Düşüncenin bir ilim üzerinde yoğunlaşması, tahsil için daha uygun bir yöntemdir.[111]

İlimlerin Farklılığı, Tasnifi Ve Üstünlüğü: 13. "Farkına varılan, anlaşılabilir ve gerçek olan her konunun, zatına arız olan özellikleri araştırmak doğru olduğuna göre, her mefhumun ve hakikatin kendisine has bir ilminin olması gerekir."[112]

14. Mevzuların farklılığı, ilimlerin çeşitliliğine neden olmuştur.[113]
15. "İlimlerin tasnîfi" (ihsâ'ü'l-ulûm), nazarî[114] ve amelî[115] açıdan zorunludur. İlimler birbirleriyle ilişki ve etkileşim içinde olmakla beraber aynı zamanda aralarında sınır çizgileri bulunmaktadır. Bu sayede ilimler, sınıflandırılabilir. Sınıflandırma sonucunda ilimler arasında ortak bağlar kurulur ve ilimlere ilişkin toplu bir bakış açısı elde edilir.
16. İslâm'da ilimlerin üstünlüğü, konusuna ve hedefine bağlıdır.

Araç ve Amaç İlim İlişkisi: 17. İlimler iki gruptur: Birinci grup araç ilimler, ikinci grup ise amaç ilimlerdir. Araç ilimler amaç ilimlere göre değişir. Bütün amaç ilimlerin ortak araç ilimleri dil bilim, mantık ve yöntem bilimdir. Güçlü ve kalıcı bir dil melekesi, mantık ve yöntem bilgisi olmadan amaç ilimleri kâmil manada tahsil etmek için ön koşuldur.[116]

Dil Bilimleri: 18. Bütün ilimler için geçerli ortak ön koşul: Güçlü bir dil melekesi, mantık ve yöntem bilimdir.

---

111. MA, I, 618-621.
112. (وإذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، و جب إن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه). MA, I, 40.
113. "Farkına varılan anlaşılabilir ve gerçek olan her konunun, zatına arız olan özellikleri araştırmak doğru olduğuna göre, her mefhumun ve hakikatin kendisine has bir ilminin olması da gerekir" (MA, I,40).
114. Teorik.
115. Uygulama: yani eğitim, öğretim ve öğrenim.
116. MA, I, 622.

19. Dil öğrenimi ezberle sıkı sıkıya ilişkilidir: Dil melekesinin kalitesi, ezberlenen metinlerin kalitesine ve çokluğuna bağlıdır. Dil melekesi, o metinlerdeki modele göre gelişir ve onlardan beslenir.

Bunun sebebi şudur: İnsan nefsi, yaratılış olarak bir nev' (نوع) ise de idrâklerinin kuvvet veya zaafına göre farklılık arz eder. Farklılığın nedeni hariçten gelen ve nefsi şekillendiren idrâk, meleke ve diğer hususların farklılığıdır. Nefis, sonradan elde ettiği bu özellikler ile varlığını tamamlar ve sûreti kuvveden fiile çıkar. Nefis, sahip olduğu melekeleri tedricen kazanır. Mesela şiir melekesi, şiirlerin ezberlenmesiyle, nesir melekesi, seci' ve düz metinlerin ezberlenmesiyle, ilim melekesi, ilim, ilmî görüş ve araştırmaları tahsîl edip bilmekle, nefis, melekelerle, bir şekil ve özellik kazanır. Melekeler hangi misaller/örnekler/modeller üzerine gelişmişse, onlara göre kaliteli veya kalitesiz olur.[117]

Bilimsel Faaliyetler Ve Metinler: 20. İlmî faaliyetler, metinlerle varlık kazanır, korunur ve gelişir. Öğretim amaçlı olmakla beraber konusu hem araç hem de amaç ilimlerden olabilen metinler iki türlüdür.

Birincisi: İlgili ilmin tarifini, mevzusunu, maksatlarını, mebâdi'ini,[118] usûlünü/kavâidini ve ıstılahlarını formüle eden ve ezberlenmesi istenen ve bazen nazım şeklinde (urcûze) kaleme alınan metinlerdir.[119]

İkincisi: Söz konusu metinlerin, şerh, hâşiye, i'râb gibi çeşitli şekillerde açılımını hedefleyen, öğretmen veya öğrencilere yönelik yardımcı metinlerdir.

Öğretim amaçlı, ziyadesi ve noksanı olmamasına özenilen metinler, öğrencinin düzeyine göre, birbirini açan ve geliştiren sistematik bir silsile oluşturur.

21. İlimlerin özetini ele alan temel metinler ezberlenir, tafsilini konu edinen metinler ise mütalaa ve müzakere edilir.

---

117. MA, I, 668-671.

118. Mebâdi', "بدأ" fiilinin ism-i zaman, ism-i mekân ve mastar mîmi'si olup "başlangıç zamanı ve yeri" anlamına gelen "mebde' kelimesinin çoğuludur. Mebâdi', -mantıktabir bilim dalına giriş yapılması için bilinmesi gerekli olan ıstılah ve konulardır. Başka bir ifadeyle, bir bilim dalının giriş kısmını oluşturan unsurlara mebde' denir. Bkz. el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, "mebâdi'" md.

119. Bu tip metinleri ihtiva eden bir çalışma için bkz. *Mecma'u Muhimmâti'l-Mütûn*: Mecmua değişik ilim ve disiplinlerle ilgili 66 metin içermektedir. Metinler şu konularla ilgilidir: 1- Tevhîd, 2- Ferâiz/miras oranlarını hesaplama, 3- Medîh/övgü, 4- Istlahlar, 5- Hadîs isnadları ve usulü, 6- Tecvîd, 7- Matematik ilimleri, 8- Hat, 9- Mîkât, 10- Mantık ve hikmet (felsefe), 11- Bahs ve münazara, 12- Nahiv ve sarf, 13- Beyân ve edeb, 14- Arûz ve kâfiye. Eser 824 sayfa olup Dâr el-Fikr tarafından neşredilmiştir.

Öğretim ve Şiddet: 22. Ölçüyü aşan sert davranışlar, öğrenciler, özellikle küçük yaştaki çocuklar için zararlıdır. Öğrencilerin kötü melekelere sahip olmasına yol açar.[120]

er-Rihle fî Talebi'l-İlm: İlimde Uluslararası Deneyimlerden Yararlanmak: 23. İlim erbabının, bilgi, deneyim ve görgüsünü derinleştirmek için, ilim tahsîl yolculuğuna (er-rihle fî talebi'l-ilm) çıkması gerekir.

İnsanlar, sahip oldukları bilgi, ahlak, görüş ve erdemleri iki şekilde elde eder:

Birincisi: Öğrenim, öğretim ve yazı/tahrîr yoluyla.

İkincisi: Doğrudan bir başkasından görüp taklit etmek suretiyle. Görüp almak suretiyle elde edilen melekeler daha sağlam, güçlü ve köklüdür.[121]

SONUÇ

İbn Haldûn'un -Merini Sultanı Ebû Fâris Abdülazîz b. Ebi'l-Hasan'a (dönemi: 768-774/1366-1372) ithaf ettiği ve dünya tarihi niteliğindeki-*Kitâbu'l-İber* adlı eserinin önsözü olan *Mukaddime*'nin, asıl "meselesi" tarih ve umrân olmakla beraber, o kendi dönemine kadar -bütün muhtevasıyla- İslâm Medeniyeti'nin tarihî seyrîni özetlemeye çalışmıştır. O, bunu doğrudan İslâm medeniyet ve tarihinin yorumu ve felsefesi bağlamında ele almaya çalışmıştır.

İslâm toprağı ve ikliminde kalarak insanlığın tümüne yönelen bir bakışa sahip olan İbn Haldûn'a göre, İslâm evrensel bir medeniyettir.

İslâm bilim tarihi boyunca yetişen bütün İslâm bilginlerine göre, İslâm Medeniyeti'nin, temel kaynağı vahiydir. İnanç ve düşüncesinin özü tevhîddir. İnsan hayatının her tezâhürüne takdir ettiği ölçü ise -kişinin her türlü aşırılıktan sakınarak doğruluk üzere bulunmasını ifade eden- istikamettir. İslâm Medeniyeti, tamamen ilme dayalı bir fazilet medeniyetidir.

Tevhîd, İslâm Medeniyeti'nin bilinebilir, tarif ve tahlil edilebilir bir özüdür. Tevhîd: "Allah'ın, her şeyin tek, mutlak ve üstün yaratıcısı olduğu" hakikatidir. Hüccetü'l-İslâm el-Gazzâlî (450-505/1058-1111), "Allah'tan başka bir ilâhın bulunmadığına" inanmanın imanın kemâli için yeterli olamayacağını kaydettikten sonra imanın onun (s.a.v.) peygamberliğini tasdik etmekle tamamlanacağını belirtir. Bu da Yüce Allah'ın varlığına ve birliğine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) açıkladığı şekilde inanılması gerektiğini gösterir. "*De ki, Allah'ı seviyor-*

120. MA, I, 625-626.
121. MA, I, 626-627; MK, II, 795.

sanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın."[122] meâlindeki âyet bu gerçeği kanıtlamaktadır.

Başka bir ifadeyle şayet kelime-i tevhidin ikinci hükmü ihmal edilirse, kelime-i tevhidin ilk hükmü her bakımdan meçhule dönüşür ve "Hangi ilah?" sorusu cevapsız kalır.

Tevhîd, İslâm'ın ilim/bilgi ve amel/uygulama ile ilgili bütün unsurlarıyla ilişkilidir. Tevhîd, İslâm dairesinde yer alan ilim ve amel ile ilgili her unsura, bir esas teşkil eder, çerçeve çizer ve hedef tayin eder.

İslâm Medeniyeti'ne göre, insan hayatının her tezâhüründe "hak" esastır. Hayat bir "yardımlaşma"dır. Toplumsal örgütlenmelerin esası inanç/din gibi olumlu bağlardır. İnsan hayatının gayesi –kötülüğü emreden- nefsi gayr-ı meşru yollarla tatmin değildir. İnsan hayatının gayesi, ruh, vicdan ve aklın önünü açıp insan-ı kâmil mertebesine ulaşmasını sağlamaktır.

İslâm Medeniyeti'nin en mümeyyiz ve esas vasfı tamamen ilme dayalı olmasıdır. İslâm'ın temel metinleri olan *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadîslerde, hayatın çeşitli tezahürleriyle ilgili -Müslümanlar için bağlayıcı ve belirleyici bir anlam ifade eden- açık metinler ve işaretler bulunmaktadır. *Kur'ân-ı Kerîm*, akla mutlak olarak hitap etmiştir. Düşünmeyi sağlayan çeşitli organ veya güçlerin varlığını hesaba katarak, çeşitli kelimelerle insanı aklını kullanmaya çağırmıştır. Beş yüz küsur yerde düşünmeye davet ederek akla gereği kadar önem atfeden *Kur'ân-ı Kerîm*, insanın kendisine, doğaya, olaylara ve tarihe bakarak düşünmesini ve bilgi elde etmesini emretmiştir. Ayrıca *Kur'ân-ı Kerîm* ve Hz. Peygamber (s.a.v.) baştan itibaren ilim tespit ve nakil vasıtalarına dikkat çekmiş ve bunların önemine dair gerekli tahşidâtı yapmıştır. *Kur'ân-ı Kerîm* bunu yaparken aklın, duyuların, gözlem ve deneyin önemini vurgulamıştır. Bu sayede Müslümanlar, insanlığın birikiminden yararlanarak, hayata katılma ve şekillendirme özelliği taşıyan dinlerinin ilhamıyla, özgün ilimler, kurumlar ve medenî faaliyetler meydana getirmişlerdir.

122. Âl-i İmrân Sûresi 3/31.

İBN HALDÛN'UN OSMANLI DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ

Ejder Okumuş*

GİRİŞ: İBN HALDUN'UN OSMANLI DÜŞÜNÜRLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Osmanlı Devleti'nin "zayıflama" sürecine girmesiyle birlikte Osmanlı devlet adamları, ulema, düşünür ve tarihçileri, bu zayıflık durumunun sebepleri üzerinde yoğunlaşmış, gerilemenin çöküşle noktalanmamasının mümkün yollarını düşünüp araştırmışlardır. Bu çerçevede ulema, tarihçi ve düşünürlerin, fikirlerinden etkilendikleri, yararlandıkları, hatta çöküşle ilgili teorilerini Osmanlı Devleti'ne -bazı değişikliklerle de olsa- uyarlamaya çalıştıkları bir ilim adamı, bir tarih felsefecisi, bir sosyolog karşımıza çıkmaktadır: İbn Haldun (1332-1406). Bir *çöküş teorisyeni*, bir *sosyolog*, bir *din sosyoloğu* olan İbn Haldun'un tarih ve toplum görüşü, Osmanlı Devleti'nin bir takım "önemli" yanlışlar yapması ve "güçten düşme"ye başlamasıyla birlikte muhtemel bir "zayıflama" veya "çöküş"e gitme durumundan nasıl kurtarılacağını düşünenler için temel bir başvuru kaynağı idi.[1] Denilebilir ki İbn Haldun'un görüşlerine olan bu ilgi, *İbn Haldunculuk*'tan (İbn Haldunizm)[2] söz ettirecek noktaya

---

* Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.

1. Bkz. J. Obert Voll, *İslam, Süreklilik ve Değişim I*, Çev. C. Aydın-C. Şişman-M. Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, ss. 59-60; Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 1992, ss. 20-21; Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, Haz. Y. Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980, ss. 34, 182
2. Fındıkoğlu Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, İstanbul Üniv. İktisat Fak. Yay., İstanbul 1961, ss. 116-131; Fındıkoğlu, Z. F., "Türkiye'de İbn Haldunizm", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953

gelmişti.[3] Bu bağlamda İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini Kâtip Çelebi, Naîmâ, Taşköprüzâde, Müneccimbaşı, Hayrullah Efendi ve Cevdet Paşa gibi Osmanlı düşünürlerinin kaynak olarak kullandıklarını söyleyebiliriz. Hatta Naîmâ onu bir üstad bilmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki İbn Haldun'a olan bunca ilgi, İbn Haldun'un *Mukaddimesi*'nin Osmanlı Türkçesi'ne çevrilmesini intaç etmiştir. Burada hatırlanmalıdır ki din sosyolojisinin ünlü klasik başyapıtı olan *Mukaddime,* yabancı bir dile, Türkçe'ye ilk kez Osmanlı uleması tarafından çevrilmiştir. Bilindiği gibi *Mukaddime*'nin büyük bir kısmını (ilk 5 bölüm) 18. yüzyılda Şeyhülislam Pirizâde Muhammed Sahib Efendi (ö. 1749) 1730 yılında, ondan kalan bir kısmını (son bölüm) da 19. yüzyıl ortasında Cevdet Paşa (1822-1895) Türkçe'ye çevirmiştir.[4] Birinci çeviri 1859'da Kahire'de basılmış,[5] ikincisi ise birincisiyle birlikte 1860-61'de İstanbul'da yayınlanmıştır.[6] İbn Haldun'un görüşlerinden etkilenen ve yararlananlardan Cevdet Paşa'nın,[7] dönemin Meclis-i Vâlâ Reisi Kâmil Paşa ile arasında geçen şu konuşma ve olay, gerileme ve çöküş dönemi Osmanlı Devleti'nde İbn Haldun'un etkisine işaret etse gerektir: "Mehmed Ali Paşa'nın fart-ı ikbalinden bahsettiği sırada, 'ben anın karîben ikbalden düşeceğine muntazırım' dedim ve *Mukaddime-i İbn Haldun*'daki kavâid-i hikemiyyeyi serd eyledim. Muahharen Mehmed Ali Paşa ikbalinden düşdükde Kâmil Paşa, kullarını görüp 'hakkın var imiş' dedi."[8] Bir yönetici seçkinin siyasi geleceğinin nasıl olacağı konusunun dahi İbn Haldun'un çöküşle ilgili görüşlerinden yola çıkılarak izah edilmeye çalışılması, İbn Haldun'un Osmanlı ulema ve tarihçileri üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.

Denilebilir ki İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, Osmanlı bilgin ve düşünürleri için olmazsa olmaz bir kitaptır. *Mukaddime*'nin bu önemi, 16. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına doğru gelindikçe, yani Osmanlı "zayıfladıkça", daha da artmıştır. "J. V. Hammer 'Arab Montesquieu'su tesmiye ettiği İbn Haldûn'un *Mukaddimesi* hakkında Pirîzade'nin Türkçe tercümesine dayanarak 1822 yılında *Journal Asiatique* mecmuasında yazdığı 12 sayfalık küçük makalesinde İbn Hal-

3. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun,* 2. bs., Vadi Yay., Ankara 1997, s. 7
4. Cevdet Paşa, *Tezâkir, 40-Tetimme* (c. 4), Haz. Cavid Baysun, TTKY., Ankara 1986, s. 79; Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, 4.bs., Enderun Kit. Yay., İstanbul 1985, s. 158; Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddime,* (Haz. S. Uludağ), c. 1, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988, ss. 175-181
5. İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, Çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi, Kahire h. 1275
6. İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, Çev. Ahmed Cevdet Efendi, Takvimhane-i İstanbul h. 1277
7. Ü. M. Yazan, *a.g.e.* ss. 20-21, 27-28
8. Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, s. 34

dûn mukaddimesinin o zamanki Osmanlı ilim ve devlet adamları arasında ideoloji yaratan bir eser sıfatıyla çok okunduğunu zikretmiştir."[9]

Son çözümlemede Osmanlı bilgin ve düşünürleri "nispeten biraz geç" de olsa İbn Haldun'un önemini kavramış ve onun olaylara, siyasete, tarihe, topluma yaklaşımından yararlanmaya çalışmışlardır. Belirtmek gerekir ki Osmanlı ilim erbabı ve düşünürleri İbn Haldun'un toplum, tarih, siyaset ve diğer görüşlerini keşfettikten sonra onları Osmanlı pratiğinde ele almaya çalışmışlardır. Denilebilir ki İbn Haldun'un yaklaşımlarını daha da geliştirerek Osmanlı Devleti'ni zaafiyet durumundan kurtarmak için bir takım fikirler ortaya koymuşlardır. Süleyman Uludağ'ın iddia ettiğinin[10] aksine İbn Haldun'un Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkileri genellikle abartılmış değil, tersine ihmal edilmiştir. Bu konuyla ilgili yapılan çalışmaların azlığı düşünülürse, bu hususun doğruluğu kabul edilecektir.

İbn Haldun'un Osmanlı düşüncesine etkilerinin boyutları, yukarıda belirtilen hususlara ek olarak Cevdet Paşa *Mukaddime*'nin çevirisini yaptığı zaman Meşihat kurumu içinden ve dışından gösterilen heyecanlı tepkilerden de anlaşılabilir. Örneğin o zaman Kahire'de bulunan Yusuf Kâmil Paşa, Cevdet Paşa'ya yazdığı mektupta çeviriden övgüyle bahsetmiştir.[11] Daha da önemlisi, çeviriden dolayı Cevdet Paşa çeşitli çevrelerden insanlar tarafından tebrik edilmiş ve ayrıca bazı seçkin zevat, Hoca Saduddin Efendi'ye Cevdet Paşa'nın İstanbul payesine terfisini teklif etmişlerdir.[12] Bu, İbn Haldun çevirisinin Osmanlı ilmiye ve muhtemelen kalemiyyesinde uyandırdığı heyecanı ifade etmesi bakımından son derece önemli olsa gerektir.

Belirtmek gerekir ki İbn Haldun'un gözlem ve tecrübeye dayalı araştırmalarıyla toplum, tarih, siyaset, şehir, köy, medeniyet gibi konular üzerinde ortaya koyduğu zengin içerikli görüşleri, Doğu'da ve Batı'da birçok kişiyi etkilemiştir. Esasen onun söz konusu görüşleri, bugün dahi güncelliğini korumakta ve dolayısıyla birçok bilim adamı ve düşünürü etkileyebilmektedir. Ancak bu çalışmada Kınalızâde Âlî Efendi (1510-1572), Kâtib Çelebi, Mustafa Naîmâ Efen-

---

9. *Journal Asiatique*, 1822, s. 279'dan Z. V. Togan, *a.g.e.* s. 159
10. S. Uludağ, "*a.g.m.*", c. 1, s. 188
11. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, *40-Tetimme*, c. 4, s. 80
12. Bu teklife karşılık Hoca Sadüddin Efendi "Cevdet Efendi'nin pey-der-pey meydana çıkardığı te'lifat için mükâfât yetiştirmeğe tarîk-ı ilmiyyenin tahammülü yoktur." Demekle: "Tarîk-ı ilmiyyenin vaz'ı ancak bu misillû şeylere mükâfât için değil midir" denimiş ise de Sad'düddîn Efendi sırf ulemây-I resmiyyeden olduğu cihetle o misillû şeylere rağbeti olmadığından bu türlü sözleri ısgaa etmediğine mebnî erkân-I devletten ba'zılarının canı sıkılıp tarîkımın tarîk-ı kalemiyyeye tebdîliyle İstanbul pâyesine mu'adil paye verdirilmek istenildi ise de tebdîl-i tarîkden müctenib olduğuma mebnî bunu dahi bir hüsn-i sûretle geçiştirdim." (*A.g.e.* c. 4, s. 79). Görüldüğü gibi İbn Haldun çevirisi ilginç tepkilere de sebep olmuştur.

di (1655-1716) ve Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) gibi Osmanlı düşünür ve bilginlerinin görüşleri temelinde İbn Haldun'un Osmanlı düşüncesine etkilerini ele almak amaçlanmaktadır. Bu amaç kapsamında İbn Haldun'un Osmanlı düşüncesinde, özellikle de tarih, siyaset, medeniyet, toplumsal olay ve olgular planında önemli etkilerinin olduğu ortaya konulmaktadır.

Çalışmada, Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin, İbn Haldun'un tarih, toplum, siyaset, din vs. hakkında genel olarak bütün yaklaşımlarından yararlandıkları ve etkilendikleri bir gerçek olsa bile, pratik bir ilgiyle Osmanlı Devleti'nin "yıkılmasını" engelleyecek yollar bulmak için ekseriya tarih ve çöküşle ilgili görüşlerinden yararlandıkları varsayımından hareket edildiği için konu, İbn Haldun'un ve Osmanlı düşünürlerinin daha çok tarih ve çöküş yaklaşımları merkezinde ele alınmaktadır. Fakat belirtmek gerekir ki etki, çöküşle sınırlı kalmamış, başka konularda da kendini göstermiştir.

Çalışmamızın diğer varsayımı, Osmanlı yazar ve düşünürlerinin İbn Haldun'dan etkilenmelerinin, onları fatalizme ve karamsarlığa götürmediği, tersine daha gerçekçi ve geleceği öngörücü bir entelektüel düzeye taşıdığı hususudur. 17. yüzyılın başlarına kadar İbn Haldun'un determinist tarih görüşünden etkilenen Osmanlı siyasal düşüncesinin İbn Haldun'un "kapalı döngüsel çöküşçü" yaklaşımını hemen hemen aynen benimsediğini ve çöküş sürecini durdurmanın mümkün olmadığını, olsa olsa çöküş zamanının uzatılabileceğini iddia ettiği[13] söylenebilir. Ancak belirtmelidir ki İbn Haldun'un metodolojisi, tarihe ve olaylara yaklaşım biçimi, aslında Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin konulara yaklaşımda nesnellik ve tarafsızlık ilkesiyle hareket etmelerinde etkili olmuştur. Bu bağlamda İbn Haldun'dan etkilenimin Osmanlı ilim ve düşüncesinde yeni bir bakış açısı ve yeni bir zihnî durum ortaya çıkardığı söylenebilir.

Ayrıca bir varsayım olarak belirtilebilir ki İbn Haldun'un Osmanlı'yı etkilemesi gerçeği, ona olan ilginin Oryantalizm'in bir ürünü olmadığını göstermektedir. Osmanlı entelektüellerinin görece erken dönemlerde onunla temasa geçmesi ve Batı'nın Osmanlı'ya göre geç dönemlerde onunla tanışması, İbn Haldun'un Oryantalizm'in ürünü olduğu görüşünü[14] çürütmektedir. Esasen yaklaşık yüz yıllık süreçte, özellikle de yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkiye'de ve diğer İslam ülkelerinde İbn Haldun'a ilgide Oryantalizm'in etkisini yadsımak mümkün görünmemektedir. Fakat bu, İbn Haldun'un Oryantalizm'in ürünü olduğu görüşünü haklı çıkarmaz. Zira İbn Haldun, Batı'dan önce Osmanlı'da *keşfedilmiş* ve anlaşılmaya *çalışılmıştır*.[15] İbn Haldun'un Batı'da ciddi anlamda 19. yüz-

13. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire*, 3. bs., Phcenix, London 1997, s. 48.
14. Bruce B. Lawrence, "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984, ss. 5 vd.
15. Krş. Bruce B. Lawrence, "Ibn Khaldun and Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984, s. 69

yılın sonlarından önce –çok az istisnasıyla- bilindiğini söylemek çok güçtür. Oysa Osmanlılarda erken dönemlerde okunmuş ve Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.[16]

Çalışma, öncelikle yukarıda değinilen etkisine binaen ve mukayese imkanı vermesi bakımından önce *Mukaddimesi*'ndeçöküş sosyolojisi (the sociology of decline) ve *çöküş etiolojisi*[17] (the etiology of decline) yapan İbn Haldun'un tarih, toplum ve toplumsal çöküşe ilişkin teorisini ele almakta, ondan sonra da Osmanlı düşünürlerinin İbn Haldun'dan etkilendikleri görüşlerini, özellikle çöküş bağlamında konulara yaklaşımlarını, Kınalızâde Âlî Efendi (1510-1572), Kâtib Çelebi (1609-1657), Mustafa Naîmâ Efendi (1655-1716) ve Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) gibi yazarlar merkezinde ortaya koymaktadır.

İBN HALDUN VE OSMANLI DÜŞÜNÜRLERİ

Osmanlı tarihçi ve düşünürleri, Kuzey Afrikalı tarihçiyi, Avrupalı oryantalistler, neredeyse 19. yüzyılın başlarına kadar keşfetmeden çok önceki dönemlerde keşfetmiştir. Osmanlı yazarları, gerçekten de yukarıda da belirtildiği gibi erken dönemlerde İbn Haldun'un özellikle devlet ve medeniyetlerin yükseliş ve düşüşleriyle ilgili fikirlerini benimsemiş ve Osmanlı gerçekliğine uyarlamaya çalışmışlardır. Denilebilir ki Osmanlı düşünürleri, özellikle de tarih alanında İbn Haldun'un gönüllü öğrencileri olmuşlardır.[18] Osmanlı düşünürlerinin bu İbn Haldun ilgisi, İslam kültürüne çok önemli bir katkı olmuştur.[19]

Osmanlıların, İbn Haldun'a bakışlarını "(...) Ulemâ-yı mağrib uzemâsından İbn Haldun nâm zât-ı fezâ'il-simâtın yedi cild üzere cem' ve tertîb itmiş ol-

16. M. Hodgson'a göre "İbn Haldun, alkışlarla "sosyolojinin babası" ilan edilmiş ve fikirleri, modern Batılı sosyolojik düşünce tarafından özümsenmiştir. Maalesef İbn Haldun'un bu yönü, az sayıda müslüman arasında takip edildi ve Garpta bile ondokuzuncu asrın sonlarından önce bilinmiyordu; bu yüzden modern sosyal araştırmalar tarihindeki yeri erçekten çok marjinaldir. Ne var ki, geniş çevrelerde-meselâ Osmanlı toplumunun Farslılaşmış ortamında-okundu ve Türkçe'ye tercüme edildi. En büyük başarısı, daha sonra gelecek çeşitli Batılı sosyal teorileri önceden tahmin etmesi değil, kendi İslâmîleşmiş bağlamı içinde tarihi felsefeye katması idi. Bu, fiilî tarihin çatısı içinde özellikle aşikâr bir hal alır." (Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, Çev. Alp Eker vd., İz Yay. Yeni Şafak, İstanbul 1995, s. 529)

17. Bkz. Cevâd Tabatabayî, *İbn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî*, Tarh-ı Nov, Tahran 1374, ss. 85, 145, 318

18. Krş. Ernest Gellner, *Muslim Society*, 2. bs., Cambridge University Pres, Cambridge, London 1985, s. 74

19. Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Otoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984, s. 46

duğu târih-i belâgat-eseri lisân-ı azebü'l-beyân-ı 'Arabî üzere yazılan Tevârih-i mütedâvilenin en mu'teberi olup Târih-i merkûmun mukaddimesi olan cild-i evveli fenn-i târihe mîzân olmak üzere mü'ellif-i müşârün-ileyhin ihtirâ' itmiş olduğu bir fenn-i müstakil olarak târih" sözlerinde[20] görebilmek mümkündür.

Osmanlı yazar ve düşünürlerinin İbn Haldun'a rağbet etmesi ve onun çalışmalarına ilgi duyması, İbn Haldun'un daha sonraları diğer İslam toplumlarında ve Batı'da rağbet görmesinde işlevsel olmuştur.

Osmanlı bilgin, düşünür ve aydınlarının İbn Haldun'la ilişkileri, *Mukaddime*'den alıntı, çeviri, yorum yapma ve ona ilavelerde bulunma biçiminde gerçekleşmektedir. Bu çerçevede vurgulanmalıdır ki İbn Haldun, H. Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri'nin iddia ettiği gibi Müslümanlar tarafından tamamen de ihmal edilmemiştir. Ülken ve Fahri'ye göre "İbn Haldun, muakıpları tarafından arzu edilen şekilde tetkik ve takip edilmemek talihsizliğine uğramıştır. O istiyordu ki ölümünden sonra beşeriyet, ve onu idare eden siyaset ve idare adamları, tarih ilminin kudretine istinat ederek yürüsün, ve müverrihler bu yolun

---

20. Bu sözlerin, içinde yer aldığı belge (BOA., İ.MMS: 8/344), Osmanlı düşünürlerinin İbn Haldun'a bakışı konusunda daha ayrıntılı bilgi verebilir: "Takvîmhâne-i Âmire Nezâretinin Meclis-i Ma'ârif'e havâle ve i'tâ buyurılan takrîrinde *Mukaddime*-i İbn Haldun tercemesinin tab'ına ba'zı müşterî zuhûr eylediği ve kitâb-ı mezkûrun tab' ve neşrinde hiçbir mahzûr olmayup menâfi'-i mîrîyeyi dahi mûcib olacağı beyân ve iş'âr kılınmış ve keyfiyet miyâne-i 'âcizânemizde lede't-te'emmül ulemâ-yı mağrib uzemâsından İbn Haldun nâm zât-ı fezâ'il-simâtın yedi cild üzere cem' ve tertîb itmiş olduğu târih-i belâgat-eseri lisân-ı azebü'l-beyân-ı 'Arabî üzere yazılan Tevârih-i mütedâvilenin en mu'teberi olup Târih-i merkûmun mukaddimesi olan cild-i evveli fenn-i târihe mîzân olmak üzere mü'ellif-i müşârün-ileyhin ihtirâ' itmiş olduğu bir fenn-i müstakill olarak târih mütâle'asıyla meşgûl olanlara mütâle'ası ehemm ve elzem olduğundan cennet-mekân Sultân Mahmûd-ı Evvel -tâbe serâhu- hazretlerinin 'asrında Şeyhü'l-islâm olan Pîrî-zâde Mehmed Sâhib Efendi *Mukaddime*-i merkûmenin sülüsânını tercemeye muvaffak olup ol asrdan-beri terceme-i merkûme ashâb-ı fazl ve ma'ârif 'indinde makbûl ve mu'teber bir kitâb-ı celîlü'l-kadr olmasıyla istinsâhına rağbet olunarak nüsah-ı kesîresi mevcûd ise de ekserîsi galat ve hatâdan hâlî olmıyup bu makûle kütüb-i mu'teberenin teksîr-i nüsah-ı sahîhası ise muhassenât-ı 'asriyeden ma'dûd olacağından başka ber-vech-i meşrûh menâfi'-i mîrîyeyi dahi mûcib olacağından ve kitâb-ı merkûm şimdi yazılmış bir şey olmıyup ber-minvâl-i meşrûh devr-i Mahmûd-ı Hânîde terceme olunarak ol-vaktden-berü her tarafda nüsah-ı nâ-ma'dûdesi mevcûd bir eser-i mu'teber olmasıyla bunda bir mahzûr dahi melhûz olmadığından kitâb-ı mezkûrun tab' ve temsîline müsâ'ade-i aliyye-i cenâb-ı vekâlet-penâhîleri şâyân buyurulması münâsib gibi tezekkür kılınmış ise de ol bâbda ve her hâlde emr ü fermân hazret-i men-lehü'l-emrindir." Fî 21 S[afer] sene [12]73.
Mühürler: Şerîf Mehmed Tâhir, Hüsâm Efendi (bulunamadı), es-Seyyid Mehmed İmâdüddin, Hayrullah, es-Seyyid Mustafa Vehbi, Ahmed Cevdet, Abdülkerîm, es-Seyyid Hâfız Mehmed Ârif, Mehmed Rüşdi.

alemdarı olsun. Maalesef İslâmî "Tarih" telâkkisi, kendinden evvel ne ise, kendinden sonra da ayni şekli muhafaza etmiştir. İslâm ümmeti içinde Türk, Arab, Acem gibi muhtelif milletlerin yetiştirdikleri ilim ve tarih adamları İbni Haldun ile hakikî bir alâka peyda etmemişler, çünkü onu anlayamamışlardır. Filhakika İbni Haldun'dan sonra yetişen bütün ümmet müverrihlerini, Arab, Acem ve Türk farkı olmaksızın, hepsini tetkik ediniz: İbni Haldun'un müverrihliğine ait bir satır göremezsiniz."[21]

Bu yaklaşım bize göre genellemeci ve indirgemecidir. Z. Fahri, Osmanlı yazarlarının arasıra İbn Haldun'la ilgilendiğini, ama Cevdet Paşa dışında onların da hiçbirinin İbn Haldun'u gerçekte anlamak kabiliyetini göstermediğini söylemektedir: "Gerçi arasıra kendisinden bahsedilmemiş değildir. Bilhassa bu ümmet içinde Türk milletinin yetiştirdiği bazı müverrihler İbni Haldundan ehemmiyet ve şükran ile bahsetmişlerdir. Naimâ, Müneccimbaşı, Kâtip Çelebi, Cevdet Paşa... gibi. Fakat bunlardan hiçbiri –Cevdet Paşa müstesna- mütefekkiri hakikî surette anlamak kabiliyetini göstermemiştir."[22] Bu yaklaşım da doğru değildir. Osmanlı düşünür ve yazarlarından bir kısmı, Fahri'nin dediği gibi olabilir, fakat bunu onların Cevdet Paşa dışında tamamına teşmil etmek indirgemecilik olsa gerektir.

Benzer bir biçimde Ahmed Cevdet Paşa gibi bir 19. yüzyıl tarihçisine kadar İbn Haldun'un Osmanlı'da anlaşılmadığı ve metodolojisinin kullanılmadığı veya tercih edilmediği ve dolayısıyla Osmanlı tarihçilerinin İbn Haldun'u veya onun kullandığı tarihe sosyolojik yaklaşımı iyi bilmediklerini benzemedikleri iddiası[23] da, 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı düşüncesinde kendini gösteren İbn Haldun'u anlama çabasının tamamını bir çırpıda yadsımak anlamına gelir ki bu bu çalışmada benimsenen bir yaklaşım değildir. Zaten çalışmada Osmanlı düşünür ve tarihçilerinin İbn Haldun ilgisi ortaya konulmaktadır.

Bu bağlamda ayrıca belirtilmelidir ki Osmanlı yazar ve devlet ricalinin tamamını İbn Haldun kopyacılığı yapmakla eleştirmek, çok insaflı bir yaklaşım değildir.[24] Kopyacılık denilebilecek durumlar da olabilir, ama özellikle Kâtip Çelebi, Naîmâ ve Cevdet Paşa'ya bakıldığında, bazı hususlarda İbn Haldun'dan farklılaşmalar olduğu, hatta onun aşıldığı görülür. Esasen İbn Haldun'un etkisinde kalan veya onun teorisini Osmanlı Devleti ve toplumuna uyarlamaya/uygulamaya çalışan hemen hemen bütün Osmanlı yazar ve aydınları, söz konusu uygulama çabalarından dolayı ister istemez İbn Haldun'un yaklaşımlarına yeni bir şeyler katmak durumunda kalmışlardır.

---

21. H. Ziya Ülken-Z. Fahri, *İbn Haldun*, Kanaat Kit., 1940, s. 35
22. *A.g.e.* ss. 35-36
23. İlber Ortaylı, "Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography", *Ottoman Studies*, İstanbul Bilgi University Pres, İstanbul 2004, ss. 62-63.
24. Krş. F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 118.

Belirtmek gerekir ki -Adnan Adıvar'ın verdiği bilgiler doğruysa- II. Abdülhamit devrinde, özellikle siyaset, hilafet ve mülkle ilgili yaklaşımlarından dolayı *Mukaddime*'nin yayınlanması yasaklamışsa da,[25] İbn Haldun'a olan ilgi artarak devam etmiştir.

Osmanlı bilgin ve düşünürleri, İbn Haldun'un çöküş yaklaşımı başta olmak üzere pek çok görüşünden etkilenmiş veya birçok konuda ortaya koyduğu görüşleriyle ilişkili olmuşlardır. İbn Haldun'un etkilerini anlamak bakımından onun ana konularını zikretmek faydalı olabilir: İnsan, toplum, medeniyet, umran, bedeviyet, hadariyet, asabiyet, devlet/siyaset, tavırlar teorisi, adalet, ekonomi, ahlak, tarih, din, sünnetullah, toplumsal yasalar, felsefe ve ilim.

Denilebilir ki Osmanlı düşünürleri, İbn Haldun'un bütün bu konularda geliştirdiği yaklaşımlardan birçoğuyla bir şekilde irtibatlı olmuşlardır.

Bu kısa girizgah bilgilerinden sonra şimdi İbn Haldun ve *Mukaddime*'yi tanıyan, İbn Haldun'dan bahseden ve onun görüşlerinden bir şekilde faydalanan, onları Osmanlı dünyasına taşıyan, onlardan etkilenen ve onları Osmanlı örneğinde yeniden ele almaya çalışan yazarları, onlardan bazılarını, özellikle Kınalızade Ali Efendi, Katip Çelebi, Mustafa Naîmâ, Cevdet Paşa gibi yazarları öne çıkararak tarihî kronoloji temelinde sırayla ele almaya çalışalım.

Kınalızâde Alî Efendi (1510-1572)

Osmanlı'da zamanının önemli bir ilim adamı, hatta zamanını aşan bir bilgin, bir filozof, bir edîb, bir siyaset bilimci olan Kınalızâde Ali Efendi,[26] aile, devlet, toplum gibi konulara yaklaşımıyla aslında olay ve olguları "sosyolojik okuma" diyebileceğimiz bir yorumlama biçimiyle ele alabildiğini göstermektedir.

Kınalızâde Ali Efendi, sosyal konuları ele alırken İbn Haldun'dan etkilendiğini gösteren yaklaşımlar sergilemektedir. Denilebilir ki İbn Haldun'un görüşlerine paralel görüşleri olan Kınalızâde Âlî'ye göre "insan nev'î yaradılıştan medenî tabiatlıdır." Neden insan yaratılıştan medenîdir ve insanın medenî olması demek ne demektir? Çünkü "tabiatı uyarınca sair insanlarla karışmak işlerinin yürümesinde bazılarına yardım etmek ve bazılarından yardım görmek ihtiyacını duyar. Onlarla ülfet ve muaşeret etmek zorundadır. (...)[27]

---

25. Abdülhak Adnan Adıvar, "İbn Haldûn", *MEBİA*., c. 5/2, Eskişehir 1997, s. 741.
26. Asıl adı Alaaddin Ali b. Emrullah olan Kınalızâde Ali Efendi, bir çok esere imzasını atmıştır. *Ahlâk-ı Alâî, Tecrid Haşiyesi, Mevakıf Haşiyesi, Dürer ve Gurere Haşiye, Vakfa Dair İki Risale, Kalemiyye Risalesi, Seyfiyye Risalesi* ve *Divan* onun eserleri cümlesindendir.
27. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty., ss. 136-137; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty., 130-131

Bu satırlardan anlaşılacağı gibi Ali Efendi, insanın toplumsal bir varlık oluşunu İbn Haldun'la hemen hemen aynı yaklaşımla ele almaktadır. Bunu İbn Haldun'un yaklaşımına baktığımızda daha net görebiliriz. İbn Haldun'a göre "Öncelikle belirtmek gerekir ki insanî ictimâ' zaruridir. Filozoflar bunu, "insan tabiatı gereği medenîdir." sözüyle tabir etmişlerdir. Yani insan için ictimâ', sosyal hayat, birarada yaşamak, bir zorunluluktur; filozofların terminolojisinde bu ictimâ' medeniyetten ibarettir. Umranın anlamı da budur. Bunun izahı şöyle yapılabilir: Allah -Sübhânehû- insanı yaratmış, gıdasız yaşaması ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak biçime sokmuş, fıtratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona belletmiştir. Ancak insanlardan bir kişinin gücü, muhtaç olduğu söz konusu gıdayı tek başına elde etmeye yetmez. Hayatını devam ettirmesi için bu gıdanın asgari olan kısmını bile tek başına temin edemez. Bu gıdanın, varsayılabilecek en az miktarını ele alalım, bu miktar örneğin bir günlük rızık kadar buğday olsun. İşte bu kadarcık az bir miktar bile onu öğütme, hamur yapma ve pişirme gibi bir çok zahmet ve muameleden sonra hasıl olur. Bu üç işten her biri için bir takım alet edevata ihtiyaç duyar. Bunlar ise, demirci, marangoz ve çömlekçi gibi farklı sanatları icra eden şahıslar olmadan var olmaz. (...) Şu halde insan nevi için sosyal hayat, birarada yaşamak, zorunludur. Aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah'ın alemi mamur ve onları kendine halife kılma[28] yolundaki iradesi tam olarak gerçekleşmiş olmayacaktı. Bu ilmin konusu olarak tespit ettiğimiz umranın anlamı işte bu olmaktadır.[29]

Her iki yazar da, bu görüş ve yaklaşımlarıyla *meslekte uzmanlaşma*nın toplumsal önemini de ortaya koymakta, hatta meslekî ve sosyal farklılıkları toplum halinde yaşamanın bir gereği olarak anlamakta ve de modern sosyolojinin doğmasından asırlarca önce *toplumsal farklılaşma*nın "sosyoloji"sini yapmaktadırlar. Bu bağlamda Ali Efendi farklılaşmayı "Alimlerin ihtilafı rahmettir." hadisiyle izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre bu hadis, himmet ve gayret ayrılığı, rahmeti doğurur demektir. Ulemanın bazıları hadis ve tefsirle, bazıları fıkıh ve ahkamla, bazıları da dil ile meşgul olmuşlardır. Nitekim insanlar ilahî bir takdirin eseri olarak zenginlik ve fakirlikte eşit değildirler. Şayet bütün insanlar zengin veya fakir olsalardı, fertler birbirlerine hizmet etmezlerdi. Herkes zengin olsaydı, ihtiyaç olmadığı için hizmet eden olmazdı. Bunun gibi herkes fakir olsaydı, fayda sağlamayacağı için kimse ona hizmet etmezdi. Böylece değişik durumlar meydana gelmiştir ve muhtaçlar hizmetçi, menfaat sağlayabilenler de hizmet edilenler oldular. Bunun sonucu olarak hizmet edilen, hizmet edenin bedeni hizmetinden faydalanmış, hizmet eden de hizmet edilenin mal

28. 2/Bakara, 30
29. İbn Haldun, *a.g.e.* s. 47

ve makam menfaatinden faydalanmak suretiyle herkes gayesine ulaşmış, dolayısıyla nizâm-ı âlem, yani dünyanın düzeni kurulmuş olur. Anlaşıldığı kadarıyla insanlar toplu ve medeni bir hayat sürmeyince ayakta kalamazlar. O halde toplum halinde olmak, insan için bir ihtiyaç ve zorunluluktur.[30]

Bir arada yaşamak, -özellikle de bu farklılık ve eşitsizlikler hesaba katılırsa- mutlak surette bozgunculuğu önler ve düzeni sağlayabilir mi? İnsanın zorunlu olduğu toplum hayatında zorbalık ve zulüm olmaz mı ve zorbalık ile zulme karşı ne tür bir tedbir almak gereklidir? Kınalızade Ali Efendi, bu sorulara cevap sadedinde bir arada yaşamanın mutlaka düzen getirmeyebileceğini, bozgunculuğu önlemeyebileceğini söylemektedir. Ona göre toplum hayatında zorbalık, hak yemek, zulmetmek gibi bir takım olaylar olacaktır. Zira her nefis iştah duyduğu ve menfaat gördüğü şeyi her ne pahasına olursa olsun elde etmek isteyecektir. Diğer nefisler de bir nefsin iştiyakla yöneldiği faydayı kazanmaya yönelecektir ve bazısı buna zulmetmek, onu defetmek gibi kötü davranışlara yönelecektir. Cebren ve zulüm yoluyla ve başkasının hakkını almak suretiyle zalim olan kişiler toplumda görülecektir. Hakkını aldırmak istemeyen de müdafaasını yapınca, birtakım kuvvetlerin çarpıştığı karmaşık bir fitne ve fesat ortamı doğacak ve bu da toplumu rahatsız edecektir. O halde otoriter bir hâkim lâzımdır ki, zulmü defedip, haksızlığı önlesin, üzüntüleri dindirsin. Aralarındaki cebir ve zulmü iki tarafa da razı olacakları haklarını vererek gidersin, taraflardan her biri maksadına nail olsun.[31]

Görüldüğü gibi Ali Efendi, devlet ve siyaset görüşünü bu şekilde ortaya koymaktadır. Toplum ve devlet konusunda Farabî'den de etkilendiği belli olan Ali Efendi,[32] İbn Haldun'un devlet görüşünü paylaşır görünmektedir. İbn Haldun'un yaklaşımında da devletin zorunluluğu, onun haksızlıkları ve kargaşayı önleyici ve dolayısıyla toplumun bekasını sağlayıcı bir aygıt oluşuyla izah edilmektedir. Onun "Çünkü medenî siyaset, ahlâk ve hikmetin gereğine göre, ya tedbir-i menzil ya da tedbir-i medînedir, yani ya aile idaresi ya da devlet idaresidir. Bu suretle halk, kendi türünü ve bekasını korumasını temin edebilecek olan bir yola sevkedilmiş ve bir idare tarzına kavuşmuş olur."[33] sözlerinde bunu görmek mümkündür.

---

30. K. Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ss. 131-132.
31. K. Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 137-138.
32. Kınalızade Ali Efendi, toplumu Medîne-i fazıla ve Medîne-i gayr-i fazıla ayrımında ele almakta ve bunların her birini ayrı ayrı ve ayrıntılarıyla incelemektedir. Siyaseti de bu iki ayrıma dayalı olarak değerlendirmeye çalışan Ali Efendi, aynı şekilde fazilete dayalı siyaset, fazilete dayalı olmayan siyaset tipleştirmesiyle izah etmeye çalışmaktadır. (K. Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ss. 175-245 vd.)
33. İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, Talı. Derviş el-Cüveydî, 2. bs., el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996, s. 42

Görüldüğü gibi Kınalızade Ali Efendi'nin devlet görüşü, İbn Haldun'unkiyle aynı temele dayanmaktadır. Her ikisinde de devletin gerekliliği, bir arada, toplum halinde, barış içinde yaşamanın temini temelinde izah edilmektedir. Bu, Ali Efendi'nin, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinden haberdar olduğunu ve ondan yararlandığını veya etkilendiğini gösteriyor olabilir.

*Organik toplum görüşü*ne sahip bir düşünür olarak toplumu bir insan bedeni gibi ele alan Âlî Efendi'nin devlet ve toplum nazariyesinde, devletin ve toplum düzeninin ayakta kalabilmesinin ön-şartı yöneticisinin adalet sahibi olmasıdır. Başka bir ifadeyle Kınalızade Ali Efendi, yukarıda ifade edilen toplumsal düzeni ortadan kaldırmaya çalışanlara, fitne ve fesat çıkaranlara, toplumun huzurunu kaçıranlara, başkalarına zulmedenlere karşı adalet ihtiyacının olduğunu, adalet ihtiyacının da devlet ve devlet başkanı ihtiyacını doğurduğunu savunmaktadır. Ali Efendi adalet çerçevesinde devlet reisinin nasıl adil olacağından ve Adalet Dairesi'nden[34] özellikle bahsetmektedir.[35] İbn Haldun da Adalet Dairesi'ni ele almakta ve bu çerçevede hükümdarın adil oluşunun önemi üzerinde durmaktadır.[36] Naîmâ, Kınalızâde'nin Adalet Dairesi'ni İbn Haldun'dan aldığını iddia etmektedir.[37] Bu durumda Naîmâ'ya göre Kınalızâde Ali Efendi, İbn Haldun'u okumuş olmaktadır. Esasen Adalet Dairesi, İbn Haldun'dan önce ve sonra, Batı'da ve Doğu'da felsefî, siyasî, ahlakî vs. bağlamda pek çok yazar tarafından ele alınmış bir konudur. Dolayısıyla Kınalızade, Adalet Dairesi şemasını İbn Haldun'dan başka bir kaynaktan, sözgelimi *Ahlak-ı Celâlî* veya *Ahlâk-ı Nâsırî*'den de almış olabilir. İbn Haldun kanalıyla bu konuya ve tabiatıyla söz konusu diğer kaynaklara başvurma ihtimali de söz konusudur. Fakat konumuz açısından önemli olan nokta odur ki, Naîmâ'nın Kınalızade'nin İbn Haldun'dan yararlandığını belirtmesi, bu bağlamda o dönemde diğer kaynaklara nazaran İbn Haldun'un eserinin Osmanlı düşünürleri üzerinde daha etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Son çözümlemede denilebilir ki Alî Efendi, toplumsal konulara yaklaşımında, özellikle de insanlar için toplumsal hayatın ve devletin zorunluluğu konusunda İbn Haldun'dan yararlandığını ve etkilendiğini gösteren işaretler ortaya koymaktadır.

---

34. Adalet Dairesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ejder Okumuş, "Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, Yıl: 3, Sayı: 5, 2005, ss. 45-51.
35. Kınalızâde Âlî, *Ahlâk-ı 'Alâî*, Bulak h. 1248, c. 3, ss. 2-8; K. Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ss. 132, 133, 217-230, 282-283; Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk, Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 138.
36. İbn Haldun, *a.g.e.* ss. 43-44, 262-263 vd.
37. Naimâ, *Târîh-i Nâimâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l-Ahbari'l-Hafikeyn)*, Matbaa-i Amire, 3.bs., c. 1, İstanbul 1283, s. 40.

Veysî (1561-1627/1628)

İbn Haldun'un etkilediği önemli isimlerden birinin de, Veysî mahlaslı Alaşehirli Üveys b. Mehmed olduğu anlaşılmaktadır. Bilgin ve şair Veysî,[38] 1598'de İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin el yazmasını Mısır'da elde etmiştir. C. Fleischer'e göre bu tarih, Osmanlı'nın İbn Haldun'u benimsemesi öyküsünün ilk sağlam tarihidir.[39] Bu yaklaşıma katılmadığımızı belirtmemiz gerekmektedir. Biz, Veysîden önce de Osmanlı düşüncesinde İbn Haldun'un sağlam izlerinin bulunabileceği görüşündeyiz.

Kâtib Çelebi (1609-1657)

İbn Haldun'dan en çok etkilenen Osmanlı toplum teorisyenlerinden biri olarak ele alacağımız diğer bir düşünür Kâtip Çelebi'dir. Türkiye ilim tarihinde Katip Çelebi'nin zamanı gerçekten de dikkate değer bir zamandır. Batı'da özellikle *Keşfu'z-Zunûn* adlı bibliyografik eseriyle oldukça meşhur olan Katip Çelebi, Osmanlı toplumu ve Türkiye için bir kazançtır.[40] "H. Z. Ülken'in ifadesiyle "Osmanlı devrinin çok bariz İbn Halduncularından"[41] olan Kâtip Çelebi, özellikle toplumsal ve siyasal değişim konusunda İbn Haldun'dan etkilenen ve İbn Haldun'un görüşlerine paralel olarak tarihî, toplumsal, siyasal vs. konulara ilmî bakışını ortaya koyan bir ilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hacı Halife, Devvanî'nin ve diğer çeşitli filozofların görüşlerinden de etkilenmiş ve yararlanmıştır, ancak burada konu İbn Haldun'un etkisini ele almakla sınırlıdır.

Asıl adı Mustafa b. Abdullah el-Kostantinî er-Rumî el-Hanefî olan ve Hacı Halife (Hadji Khalfa/Hajji Khalifa) olarak da bilinen Katip Çelebi, İbn Haldun'la pek çok alanda aynı konuları çalışmışlardır. Her ikisi de tarih, coğrafya ve siyasetle ilgilenmiştir.

"Behrnauer'in bize bildirdiğine göre, Katip Çelebi, Leipzig elyazmasındaki bir kenar notunda İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin baş kısmına atıfta bu-

---

38. Osmanlı Devleti'nin çeşitli yerlerinde kadılık görevlerinde de bulunan Veysî, bir çok eser kaleme almıştır. *Siyer-i Veysî* veya *Durratu't-Tâc fî Sîrati Sâhibi'l-Mi'râc, Hâbnâme (Vak'anâme), Meracu'l-Bahrayn fî Ecvibe alâ İ'tirazâti'l-Cevherî, Düstûru'l-Amel (Şehadetnâme), Risâle-i Amr b. el-As, Futûh-i Mısr, Divân, Tevbenâme, Münşeât, Ğuratu'l-Asr fî Tefsîr-i Surat.'n-Nasr, Hadiyatu'l-Muhlisîn ve Tezkirâtu'l-Muhsinîn* önemli eserlerindendir.
39. C. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Otoman Letters", ss. 47, 66.
40. A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 5. bs., Remzi Kit., İstanbul 1991, s. 137.
41. Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi*, TTKY., Ankara 1957, s. 181.

lunur ve aslında Hacı Halife ile uygarlık tarihçisi arasında, özellikle de Hacı Halife'nin uygarlığı ve anlamını kavrayışında temas noktaları vardır."[42] Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinin "Tarihu İbni Haldûn" maddesinde İbn Haldun'un eserinin faydası muazzam bir kitap olduğunu söylemektedir.[43] Katip Çelebi, *Mîzanu'l-Hakk Fî İhtiyari'l-Ahakk* adlı kitabının giriş kısmında İbn Haldun'a atıfta bulunur.[44] Katip Çelebi, ömrünün sonlarına doğru yazdığı ve Naîmâ'nın da oldukça yararlandığı[45] *Düstûru'l-Amel liIslâhi'l-Halel* adlı eseri, Osmanlı Devleti'nin çöküşten nasıl kurtarılacağı konusunda ortaya konan en bilinen çözüm önerilerini içermektedir.[46] Katip Çelebi, *Düstûru'l-Amel*'de organik ve biyolojik toplum görüşünü ortaya koyar. Ona göre insanın toplumsal hali, ferdin haline benzer; bu nedenle beşerî toplumun bir türü olan devlet de fertlerle karşılaştırılarak daha iyi anlaşılabilir.[47] Bu durumda Katip Çelebi'nin, kendisinden önce var olan organik toplum görüşüne ve bu arada İbn Haldun'un organizmacı yaklaşımına ve 19. yüzyılda ortaya çıkan organizmacı sosyolojik yaklaşıma benzer bir toplum anlayışına sahip olduğu söylenebilir.[48]

Kâtib Çelebi'ye göre insanın devletten ibaret olan ictimâî hali, insanın tabiî ömrünü oluşturan *üç aşama*dan geçer: Gelişme zamanı (zemân-i nümuvv), duraklama zamanı (zemân-i vukûf) ve çöküş zamanı (zemân-i inhitat). Bu üç aşamadan her birinin kendine özgü belirtileri mevcuttur. Görüldüğü gibi bu yaklaşım, İbn Haldun'un devlet, toplum ve çöküş yaklaşımıdır. İbn Haldun'un insan bedeniyle siyaset bedeni arasında kurduğu analojiyi Katip Çelebi kendine özgüleştirmekte ve toplumu üç aşamalı izaha tabi tutmaktadır.

Toplum da fert gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür. Fertlerin ölümünde farklılıklar görülmesi gibi toplumların ölümünde de farklılıklar göze çarpar. Kimi toplumlar genç ölürken, kimileri yaşlı ölürler. Yani kimileri az yaşarken, kimileri çok yaşarlar.[49]

---

42. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi,* Çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996, s. 329.
43. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Haz. Ş. Yaltkaya-R. Bilge, c. 1, Dâru'l-Fikr, 1990, s. 278.
44. Kâtip Çelebi, *Mîzanu'l-Hakk Fî İhtiyari'l-Ahakk*, Haz. O. Şaik Gökyay, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980, s. 19.
45. Naima'nın hangi konularda Katip Çelebi'nin bu kitabıyla ilgili olduğu konusunda geniş bilgi için bkz. Lewis V. Thomas, *A Study of Naima*, New York University Pres, New York 1972, ss. 73-76.
46. *A.g.e.* s. 73.
47. Kâtib Çelebi, *Düstûru'l-Amel liIslâhi'l-Halel*, İstanbul h. 1280, s. 122. (*Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar,* Haz. Ali Can, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982)
48. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, TTKY., Ankara 1957, s. 181.
49. Kâtib Çelebi, *Düstûru'l-Amel liIslâhi'l-Halel*, ss. 122-123.

İbn Haldun'un görüşlerine değer verdiği, hatta "sadık olduğu"[50] açıkça anlaşılan Kâtib Çelebi, İbn Haldun'un görüşünün aksine kötüye giden toplumun ömrünün bir takım tedbirlerle uzatılabileceği görüşündedir.[51] Osmanlı Devleti'nin, devletlerin son aşaması olan sinn-i inhitât veya zemân-i inhitatı yaşadığını düşünen Kâtib Çelebi, çöküş aşamasında yönetici seçkinlerin israfa düştüklerini, reayânın ise zayıfladığını ileri sürer.[52] Ona göre bu durumda iyice sağlıksızlaşan toplumun çöküşten kurtarılması, ömrünün uzatılması için halkı hakka bağlayan bir *kılıç sahibi* gerek. Âlî Efendi'de bu, usta doktordur. Bu kurtarıcının arkasında devlet erkanı Allah'a inanıp bağlanarak dürüst hareket etmeli askerle ittifak yapmalı, devletin lüzumsuz masrafları azaltılmalı, ağır vergiler ve memuriyetlerin parayla satılması yüzünden büyük sıkıntılar çeken reaya kurtarılmalı, zalimler cezalandırılmalıdır.[53] Böylece adâlet ve iktidar yeniden kurulacak ve toplumun sağlığı düzelecektir.[54]

Kâtip Çelebi, toplumun bekasında en önemli rolü devlete veya devlet reisine vermektedir.[55] Bu durumda Kâtib Çelebi de anlaşılan İbn Haldun ve Alî Efendi gibi toplumun varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürmesinde *büyük adam* olarak hükümdara önemli bir rol biçmektedir.

Kâtip Çelebi, *Takvîmu't-Tevârih* isimli eserinin sonundaki bazı siyasî konuları ele alırken verdiği bilgilerin ayrıntılı olarak İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde var olduğunu söyler.

Katip Çelebi, Arapça yazdığı *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinin giriş kısmında Taşköprüzade'nin yanı sıra İbn Haldun'dan da etkilenmiştir, hatta G. Flügel'e göre Katip Çelebi'nin burada aslî kaynağı "İbni Haldun'un, bilhassa Bay Sylvestre de Sacy'nin yazıları sayesinde tanıdığımız pek meşhur mukaddimesidir. Aynı şeye müstensih, bilhassa Berlin nüshasının birinci sahifesinde şu kelimeler şehadet etmektedir: "İbn Haldun'un tarihini okudum ve gördüm ki bibliyografik kamusun mukaddimesinin başlıca muhtevası, aynen ondan alınmış" ve hakikaten, mukayese edebildiğimiz kısımlar mukaddimemizde rasgeldiğimiz bir çok şeye müşabihtir."[56]

Aslında Katip Çelebi Batı'da erken zamanlarda bilinmeye başlamıştır. "Bir süredir İstanbul'da yaşayan ve Doğu yazmaları üzerinde araştırmalar yapan Le-

---

50. H. Z. Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", s. 181.
51. Kâtib Çelebi, *Düstûru'l-Amel lilslâhi'l-Halel*, ss. 123, 139. Bkz. H. Z. Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", ss. 181-182.
52. Kâtib Çelebi, *Düstûru'l-Amel lilslâhi'l-Halel*, ss. 134-135, 128, 126, 127.
53. *A.g.e.* ss. 136-138.
54. T. Suzuki, "*a.g.m.*", s. 388.
55. Kâtib Çelebi, Kâtib Çelebi, *Düstûru'l-Amel lilslâhi'l-Halel*, s. 124.
56. Gustav Flügel, "Mukaddime" (G. Flügel'in Lâtince Kaşf al-Zunun Tercümesine Yazdığı Mukaddime), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, (Katib Çelebi), Haz. Ş. Yaltkaya-R. Bilge, c. 1, Dâru'l-Fikr, 1990, s. 44.

iden Üniversitesi bilginlerinden Levinus Warner, 1655'den sonra Hollanda Genel Meclisi tarafından İstanbul'a yerleşik temsilci olarak atanmış ve buradayken çok sayıda yazma toplamıştır; vasiyetinde, Arapça, Farsça ve Türkçe olarak yazılmış 1000 civarında yazmadan oluşan geniş bir koleksiyonu Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ne bağışladığı bilinmektedir. Muhammed el-Urzî el-Halebî adında bir şahıs, kısa bir süre önce ölen Kâtip Çelebi'ye ait birkaç kitabı da, bu araştırmacıya vermiş ve böylece büyük Türk filozofunun Avrupalılar arasında da tanınmasına aracılık yapmıştır."[57] Kendi eserlerinin Batı'da tanınması kanalıyla İbn Haldun'un da orada daha geniş yayılmasına katkıda bulunmuş olan Katip Çelebi, olaylara ilmî yaklaşımıyla bilinen bir isimdir.

Katip Çelebi, son tahlilde İbn Haldun'un görüşlerinden etkilenmiş ve yararlanmıştır. Ama bu, Fahri'nin dediği gibi de onun "zahirî nakiller yapmaktan başka bir şey yapmadığı"[58] anlamına gelmez.

Hezarfen Hüseyin Efendi (ö. 1691)

Hezarfen Hüseyin Efendi (Hüseyin b. Cafer el-İstanköyî), *Telhîsu'l-Beyan fî Kavanîn-i Al-i Osman*[59] ve *Tenkîhu't-Tevarihu'l-Mülûk* adlı eserlerinde İbn Haldun'dan yararlanmış, hatta denilebilir ki İbn Haldun'un tarih felsefesini benimsemiş ve İbn Haldun'un tavırlar nazariyesini veya "üç durum yasası"nı (gelişme, duraklama ve çökme) Osmanlı devlet ve toplumunda uygulamalı olarak ele almaya çalışmıştır.[60]

Telhîsu'l-Beyân fî Kavânîni Âl-i Osman'da Hüseyin Efendi, Osmanlı devletinin örgüt yapısını ele alıp tanıtmış ve bu çerçevede muhtemelen Koçi Bey ve Katip Çelebi'den yararlanarak Osmanlı Devleti'ni teşkil eden kurumların bozulduğunu ve yozlaştığını ileri sürmüştür. Hüseyin Efendi'ye göre Türklerin altın çağı Yavuz Sultan Selim dönemidir ve devletin bu dönemde sahip olduğu güce tekrar erişmesi mümkün değildir.

Yunanca ve Latince de bilen Hezarfen Hüseyin Efendi'nin kronolojik anlatım biçimi yerine sistematik anlatım biçimini tercih ettiği *Tenkîhu't-Tevârîhi'l-Mulûk* adlı eseri, genel bir dünya tarihidir, fakat coğrafik ve etnografik bilgileri de içerdiği için çok bilimli bir yapıt olarak değerlendirilebilir.[61] Hüseyin

57. R. Demir, *Philosophia Ottomanica*, c. 2, s. 24.
58. H. Ziya Ülken-Z. Fahri, *İbn Haldun*, s. 39.
59. Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, Haz. Sevim İlgürel, TTKY., Ankara 1998.
60. Bkz. Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, c. 2, Lotus Yay., Ankara 2005, s. 21
61. *A.g.e.* s. 45.

Efendi, *Tenkîhu't-Tevârîhi'l-Mulûk*'un "Hâtimet'ul-Hâtime" başlıklı sonuç bölümünde İbn Haldun'dan yararlanarak toplum ve devlete ilişkin çöküşçü yaklaşımı sergilemiş görünmektedir. Ona göre insanların tabiî ömrü yüzyirmi yıl olduğuna göre toplumların tabii ömrünün de genellikle bu kadar olduğu söylenebilir. "Her insânın sinn-i nemâ ve sinn-i vukûf ve sinn-i inhitâtı gibi, her devlet ve cem'iyetin etvâr-ı selâsesi vardır"; çöküş döneminde devletin yöneticileri, nitelik bakımından yetersiz hale gelirler; saç ve sakal ağarması, insanî yaşlılığın ve devlet adamlarındaki ziynet düşkünlüğü ise, toplumsal çöküntünün alâmetleridir. Bu devrede, "herkes, tevsî-i dâ'ire-i şân ve unvân etmeğe başlar ve gitdikçe, evâsıt-ı nâs, mesken – libâsda mülûke müşâreket mertebesine karib olur"; zevk ve safa, kısa bir sürede, gelenek ve görenek haline gelir; herkes kolayı seçer ve hiç kimse kendisini sıkıntıya koymak istemez. Böylece toplum çökmeye yüz tutar. Fakat belirtmek gerekir ki "her cem'iyyet, zamân-i inhitat nihayetine varmak lâzım olmayub", ancak adâlet yolundan ayrılanlar ve gerekli tedbirleri almayanlar yıkılırlar. "Her şahsın sinn-i inhitâtı nihayetine varınca, selametle bekâ'sı", nasıl iyi bir doktorun bakımına bağlı ise toplumun yaşaması da bu doktorlar "makâmında" bulunan devlet yöneticilerinin alacakları tedbirlere bağlıdır. "Her devlet bekâ'sının şartı, siyâsetdir"; siyâset ise iki temele dayanır: temel, ya aklî (nazarî hikmetin bir kısmı olan ilm-i siyaset-i mülûk böyledir) ya da şer'î olur, yani Kur'an ve Sünnet'e dayanır. İslâm devletleri siyaset-i şer'iyyeyi tercih etmiş, böyle yaparak başarıya ulaşmış, dünya ve ahiret mutluluğunu yakalamışlardır. Buna karşılık "mülûk-i küffârın bekâ'-yı devletine medâr" ise, "siyâset-i 'akliyyeye itinâ ve itibâr" göstermeleridir. Hazerfen Hüseyin Efendi'ye göre "Dünya küfr ile yıkılmaz, zulüm ile yıkılır" dedikleri Türkî mesel, bundan neş'et etmişdir.[62]

Görüldüğü gibi Hüseyin Efendi'nin toplum ve devletin çöküşü, zulüm, adalet, siyaset biçimleri vs. hakkındaki görüşleri, İbn Haldun'dan etkilenmiş olabilir.

Mustafa Naîmâ (1655-1716)

Mustafa Naîmâ,[63] Türkiye'de tarih felsefesi, toplum felsefesi ve sosyoloji açısından dikkate değer yaklaşımları olan bir sosyal bilimci olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı'nın en önemli dönemlerinden birinde yaşamış bir dü-

62. Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, ss. 135-137; R. Demir, *a.g.e.* c. 2, ss. 46-48.

63. M. Naîmâ'nın asıl adı Mustafa Naîm Efendi (Mustafa b. Ahmed b. Ali en-Naîm el-Halebî)dir.

şünür olarak Naîmâ,[64] kendisine "İbn Haldun sosyolojisi"nin Osmanlı'daki en önemli temsilcilerinden ve Türkiye'de sosyoloji ve din sosyolojisinin oluşumunda en önemli simalarından biri dedirtecek yaklaşımlarıyla öne çıkmaktadır.

Devletin mülk ve saltanat manasına geldiğini ve bir nevi âyin üzere insan topluluğundan ibaret olduğunu söyleyen Naîma, Kâtip Çelebi'nin görüşlerinden de azami ölçüde yararlanarak Osmanlı siyasî bunalımının sebeplerini bulmaya çalışmış ve Osmanlı Devleti'nin çöküşle sonuçlanabilecek olumsuz siyasî değişimden nasıl kurtulabileceği konusunda öneriler sunmuş bir siyasî tarihçidir. Naîmâ, toplum, siyaset, tarih vd. alanlardaki yaklaşımlarını *Târîh-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l-Ahbâri'l-Hafikeyn)*[65] adlı eserinde ortaya koymaktadır.

1592-1659 yılları arasında geçen dönemin sosyal hayatını ve anlayışını anlamak için *Naîmâ'nın Tarihi* son derece önemlidir. Naîmâ, Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa'nın son yıllarını, Sultan III. Süleyman ve Sultan II. Mustafa devirlerini idrak etmiştir. Devletin başına gelen felaket ve musibetlere tanıklık etmiştir. Ulema'nın bu felaketlerde büyük payının olduğunu düşündüğünden tarihine Ulema ile devlet erkanı hakkında tarafsız ve canlı tasvirler sıkıştırmıştır.[66]

Sosyal gerçekliği olduğu gibi ele almaya çalışan bir sosyal bilimci olarak Naîmâ, İbn Haldun'dan en çok etkilenenlerdendir, hatta Osmanlı düşünürleri arasında İbn Haldun'un metodolojisinden en çok etkilenenlerden ve tarih ve toplum anlayışında en yeni görüşler ortaya koyanlardan biridir. Naîmâ'ya göre, İbn Haldun, ender bir ilim adamıdır. Bütün tarihçilerden üstündür. Bu bakış açısı, Naîmâ'nın İbn Haldun'a verdiği önemi göstermektedir. Gerçekten de Naîmâ İbn Haldun'un görüşlerini *Tarih*'inde aynen almış, gerektiği yerde de İbn Haldun'un görüş ve yaklaşımlarını geliştirecek şekilde yeni bir takım kavram, görüş ve yaklaşımlar getirmiştir.[67]

Naîmâ, İbn Haldun'a ilgisini, bizzat İbn Haldun'u ve eserini zikrederek ve överek göstermiştir. Müneccimbaşı'nın çağdaşı olan Naîmâ, tarih görüşünde İbn Halduncu bir yaklaşım sergilemekte ve dikkate değer bir tarih felsefesi ortaya koymaktadır. Naîmâ, tarihin anlam, önem ve faydası ile tarihçiliğin şartları üzerinde önemle durmaktadır.[68] Açıkça anlaşılabileceği üzre tarihin tanı-

---

64. Bkz. Ali Coşkun, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi*, İz Yay., İstanbul 2004, ss. 25-27.
65. Mustafa Naîma, *Târîh–i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l-Ahbâri'l-Hafikeyn)*, 3. bs., Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283.
66. Ahmeg Refik, *Osmanlı Alimleri ve Sanatkârları*, Sad. D. Gürlek, Timaş Yay., İstanbul 1997, ss. 190-191.
67. Zeki Arslantürk, *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, Ayışığıkitapları, İstanbul 1997, s. 47.
68. Mustafa Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l-Ahbâri'l-Hafikeyn)*, c. 1, 3. bs., Matbaa-i Amire, İstanbul 1283, ss. 4-8.

mı ve tarihçide bulunması gereken nitelikler gibi konularda İbn Haldun'u izlemektedir.[69]

Naîmâ, kendi tarih felsefesi içinde devletlerin çöküşü konusunu da ele almaktadır. Devletlerin çöküşü konusunda aslında İbn Haldun'un görüşlerini bazı değişikliklerle benimsemektedir.[70] Onun yaptığı şey, İbn Haldun'un çöküş teorisini ve tavırlar nazariyesini Osmanlı Devleti'ne uyarlamak[71] ve İbn Haldun'dan farklı olarak, yaşlanan ve çöküş sürecine girmiş olan devletin, *büyük adamları*n öncülüğünde bir takım müdahele ve gayretlerle kurtarılabileceğini ileri sürmektir.[72] İbn Haldun devletleri doğup büyüdükten sonra ölümle sonlandırırken Naîma, Katip Çelebi gibi beş tavırdan sonra çökme aşamasına gelmiş bulunan devletlerin, *büyük adamları*n kudretli iradeleriyle ölümden kurtarılabileceğini savunur.[73] Naîma sosyal değişimde ve siyasi hayatta -bugün *büyük adam sosyolojisi*nin konusunu teşkil eden- büyük adamların önemli rol ve fonksiyonlarının olduğunu savunur.[74] Onun yaklaşımında askeri ve sivil kurumlarda eşit olarak, etkin liderlik, beceri ve cesaret liderliği mutlaka gereklidir.[75]

Naîmâ, organik devlet ve toplum görüşünü, yani üç aşamalı devlet yaklaşımını şöyle ortaya koymaktadır: "İnsanın *ömr-i tabîî*si mertebe üzre takdîr olunur: *Sinn-i nümüvv* ve *sinn-i vukûf* ve *sinn-i inhitât*."[76] İbn Haldun gibi organizmacı bir toplum ve devlet görüşüne sahip olan Naîma,[77] aslında devletlerin çöküşünü, özetle takip ettikleri siyasetin içeriğine, yani adil olup olmamalarına bağlamaktadır. Ona göre her devletin bekasının şartı siyasettir. Bu ya hikmet-i ameliyeden bir kısım olan ilm-i siyaset-i müluk gibi *aklî* olur ya da Kitabullah ve Sünnet-i Rasulullah'da varid olan ahkâm-ı ilahiyye gibi *şer'î* olur. *Şer'î siyaset aklî siyaset*ten üstün olmakla İslam Padişahları için düsturulameldir. Her basiretli padişah ve uyanık vezir onunla amel ederek iki cihan saadetine ermişlerdir. İslam hükümdarları, şer'î ahkama göre hareket eder ve devletlerini şer'î nizama göre idare ederler. Bu, onların müslümanlıklarının gere-

---

69. İbn Haldun'un tarih yaklaşımı için bkz. İ. Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, ss. 9-40.
70. M. Naîma, *Târîh–i Naîmâ*, c. 1, ss. 27-33.
71. Bkz. *a.g.e.* c. 1, ss. 33-38.
72. Z. Arslantürk, *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, ss. 45, 47, 61, 64 vd.
73. M. Naîma, *a.g.e.* c. 1, ss. 33-40. Bkz. Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, 3. bs., Divan Yay., İstanbul 1982, ss. 65-66. Ziya Gökalp de hemen hemen aynı görüşü savunmakta ve ihtiyarlamağa yüz tutmuş olan bir devletin, bir insan organizmasının tersine, azınlık bir dâhî zümresinin çabalarıyla gençleşebileceğini ileri sürmektedir. Bkz. Z. Gökalp, *a.g.e.* ss. 88-89.
74. M.Naîma, *a.g.e.* c. 3, s. 125; c. 5, s. 307; c. 6, ss. 179-180 vd. Bkz. Z. Arslantürk, *a.g.e.* ss. 77-86.
75. L. V. Thomas, *A Study of Naima*, s. 90.
76. M. Naîma, *a.g.e.* c. 1, ss. 33-35.
77. Bkz. *a.g.e.* c. 1, ss. 27-31 vd.

ğidir. Şeriat adalet demek olduğundan İslam yöneticilerinin Şeriatten yüz çevirmeleri, devletlerinin yok olmasına neden olur. Kafir devletlerin varlıklarını sürdürmelerinin temelinde ise onların aklî siyasetlerine itibar etmeleri yatmaktadır. Dünya küfr ile yıkılmaz, zulüm ile yıkılır sözü bu hususta kaynaklanmaktadır. Şer'î kanunların ve aklın sınırlarından çıkan her vaz' u hareket kesinlikle zeval ve ihtilale yol açagelmiştir.[78] Naîmâ'nın siyaset görüşünde Hezarfen Hüseyin Efendi'de olduğu gibi İbn Haldun'un etkilerini[79] görmek mümkündür, hatta Naîmâ'da siyaset ve devlet bağlamında İbn Haldun'un etkilerinin daha açık görülebileceği söylenebilir.

Görüldüğü gibi Naîma İslami yönetimler için de kafirlerin devletleri için de adaleti şart koşmaktadır. Devletlerin varlığını koruyabilmeleri ve çökmemeleri için adil olmaları zorunludur. Ancak Naîma bu noktada Müslümanların devletleriyle kafirlerin devletlerini ayırmaktadır. Ona göre Müslüman yönetici seçkinler, adaleti yalnızca Şeriatle sağlayabilirler. Dolayısıyla onların devletlerinin devamı şeriate bağlılıklarınabağlıdır. Fakat müslüman olmayanların devletleri, aklî siyasetle idare olunur. Onların devletlerinin devamı ise zulme meyletmemeleri ile sağlanır. Şu halde Naîmâ, devletlerin çöküşüne ilişkin teorisinde makro düzlemde devletlerin varlıklarının devamını adalete bağlarken, mikro planda ise müslüman idarecilerin devletlerinin ve dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin varlığının devamını Şeriata bağlamaktadır.

Sosyal olayları organik bakış açısıyla ele alan Naîmâ'ya göre 17. yüzyılda Osmanlı Devleti *beşinci tavrı*, yani yaşlılık dönemini yaşamaktadır. Bu tavrın alametleri her şeyiyle ortadadır.[80] Ancak Osmanlı Devleti çökmeyebilir ve ömrü uzatılabilir. Bunu sağlayacak olan ise adalete dönüştür.[81] Buna vesile olacak olanlar da *büyük adamlar*dır.

Naîma'ya göre Osmanlı Devleti şer'î bir devlettir. İslam hükümdarları ilahi ahkama göre hareket ederler. Osmanlı Devleti için, on yedinci yüzyıl devşirmeler çağıdır. Devşirmeler, Osmanlı Devleti'ni idare eden Osmanlı sülalesinin asabiyetinin yerine geçmiş ve bu sülaleyi etkileri altına almıştır. Bu ise devletin geleceğini olumsuz yönde etkilemiştir. Fakat Naîma'ya göre eski asabiyete dönmek devleti ölümden kurtarmak için gereksizdir. Şeriatı ve onun gereği olan adaleti gerçekleştirmek kafidir. Zulmü ortadan kaldırarak adaleti sağlayacak bir *âkilin hüsn-i tedbiri* devleti rahatlıkla çöküşten kurtarabilir.[82]

---

78. *A.g.e.* c. 1, s. 33. Yorum için bkz. Z. Arslantürk, *a.g.e.* ss. 66-67.
79. İbn Haldun'un yaklaşımı için bkz. İ. Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, ss. 177-178, 277-278.
80. *A.g.e.* c. 6, s. 46.
81. Z. Arslantürk, *Naîma'ya göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 77.
82. *A.g.e.* s. 98.

Denilebilir ki *asabiyet* konusunda da İbn Haldun, M. Naîmâ'yı etkilemiştir. Anlaşılmaktadır ki Naîmâ, devletin bekasında asabiyete İbn Haldun gibi önemli bir yer vermektedir.[83] Naîmâ, Osmanlı'da nesep asabiyetinin yerini sebep asabiyetinin aldığını ve dolayısıyla devletin güç kaybettiğini söylemektedir. İbn Haldun'a göre de *devletin çöküşüne ilişkin işaretler*, devletin zirveye çıkmaya başladığı daha ikinci tavırda belirmektedir. İkinci tavırda hükümdar, kendi nesep asabiyetini, yani akrabasını ve kavmini çevresinden uzaklaştırarak *sebep asabiyeti* edinir, yani kendi nesil ve nesebinden olmayan başka bir takım taraftar ve yardımcılar edinir. Onlara, çevresinde görevler, makam ve mevkiler verir. Artık kendi kavmi ve asabesi hükümdara ve devlete düşman hale gelir ve hükümdara karşı bir fırsat kollamaya başlar. Hükümdar, etrafına topladığı taraftarları, vezirlik, komutanlık ve vergi toplama gibi devlete ait makam ve mevkilere tayin eder. Şahsına mahsus olan ve kavmine değil, sadece kendi zatına inhisar eden memleket ve mülkle ilgili unvanları da bunlara dağıtır. İşte bu durum, devletin artık *hastalandığının*, yıkılma sürecine girdiğinin işareti olmaktadır.[84] İbn Haldun bu teorisini *Emevi* ve *Abbasi* devletlerine uygulayarak tezlerini *deneysel plan*da ispatlama yoluna başvurmaktadır.[85] Fakat Naîmâ, asabiyetin Osmanlı'da ters yüz edilmesinin son olmadığını ve devletin adalet yönetimiyle kurtulacağını düşünmektedir. İbn Haldun, devletin bekasında adalet ile ilgili vurgularından ayrı olarak bazı ifadelerinde devletlerin çöküş sürecinin, bir nevi *aşı* yoluyla uzatılabileceğine işaret etmektedir: Nice kereler refah, rahat ve lüks sebebiyle kendini gösteren ihtiyarlık devletin kapısını çalınca, devlet ve mülk sahibi zatın, kendi soyundan gelmeyen bir takım taraftar ve yardımcılar edinmesi ve sertliği alışkanlık haline getirmiş olan bu kimselerden bir ordu kurmasıyla devletin ömrü biraz uzatılabilir. Çünkü böyle bir ordu savaşa daha sabırlı, açlığa ve sıkıntılara katlanma bakımından daha güçlü olur. Bu durum, devletin kapısını çalması muhtemel olan ihtiyarlığa karşı hanedanlık için bir deva (bir aşı) olur. Allah'ın o hususiaki emrini ilan etmesine kadar böyle sürüp gider.[86]

Sonuç olarak denilebilir ki Naîmâ İbn Haldun'un görüşlerinden yararlanarak ortaya koyduğu kuramını, Osmanlı toplum ve tarihine uygular. O, sadece tarihsel verilerden hareketle Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısını ilmî açıdan anlamaya ve izah etmeye çalışmakla kalmaz, ayrıca Osmanlı Devleti'nin olası bir çöküşten nasıl kurtarılabileceği konusunda fikir üretir, Osmanlı Devleti'nin boğuştuğu siyasal, sosyal, ahlakî ve ekonomik problemleri de çözme-

83. İbn Haldun'un asabiyet görüşüiçin bkz. İbn Haldun, *a.g.e.* ss. 121-128, 130-133, 140, 144-146, 151-158, 171-173, 273-274, 273-274.
84. Bkz. *a.g.e.* ss. 163-165, 171-172, 256-257 vd.
85. *A.g.e.* ss. 171-172.
86. *A.g.e.* s. 158.

ye gayret eder. Naîmâ, İbn Haldun gibi büyük boy kuramlardan çöküşçü-organizmacı bir tarihçi ve sosyolog olup tarih, toplum, toplumsal değişme, siyaset gibi konuları söz konusu çöküşçü-organizmacı yaklaşımı çerçevesinde ele alır.

Belirtilebilir ki Mustafa Naîmâ'nın İbn Haldunculuğu, Naîmâ'nın kendine ait hiç tarih ve sosyolojik yaklaşımları olmadığı anlamına gelmez.[87] Naima, mümkün olduğunca İbn Haldun'dan yararlanmaya ve o oranda yeni şeyler söylemeye çalışmıştır.

Şeyhülislam Pîrîzade Muhammed Sahib Efendi (1674-1749)

Şeyhülislam Pîrîzade Muhammed Sahib Efendi, *Mukaddime*'yi ilk Türkçe'ye ve dolayısıyla başka bir dile çevirendir. Pîrîzade, çevirisini altıncı bölümün ilm-i fıkıh bahsine kadar getirmiştir. Aslında fıkıh kısmı da eksik kalmış ve bu eksik kalan birkaç sayfa Mehmet Rıfat tarafından çevrilmiştir.[88]

Pirizade, çevirinin bazı yerlerine "mütercim Muhammed Sahib" namıyla bazı ekleme ve yorumlarda bulunur. Çevirisinin baş tarafına koyduğu girişte, ilimler tasnifi konusunu ve tarihin mahiyetini ele alır.[89] Ona göre "Fenn-i tarihin fazl ü şerefi berahîn-i akliye ve delâil-i nakliye ile sâbit ve zâhir ve menâfi'-i celîlesi vazıh u bâhirdir." Pirizade, "kendi zamanına kadar, tarih alanında ciddi sorunlar bulunduğunu, yanlış ile doğrunun birbirine karıştırıldığını, oysa yanlış ile doğruyu, sahih ile fasidi birbirinden ayıracak bir kanuna ihtiyaç olup bu zaruri işin temhid ve takdimi lazım ve unvan-i kütüb-i tevarihde zikri vacib ve mühim iken bütün tarihçilerin bu "meslek-i sedîd"e sülûk edemediklerini, ta ki bir karn-i mes'udda telif ve tasnife tesaddi eden 'alâm-i fühûl-i magaribeden müverrih-i zûfünun allâme-i İbn Haldun Veliyyüddin Abdurrahmani'l-Hadramî nam fâzıl-ı meşhûr (unvanuu'l-İber ve Dîvânu'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Ahvâli'l- Arab ve'l-Acem ve'l-Berber) ismiyle maruf ve mevsum olan tarih-i kebîri pirâye-i silk-i telif ve keşîde-i semt-i tasnif ettikde fennî tarihi ihya ve kadr u şanını i'lâ eylediğini." söyleyerek[90] İbn Haldun'un tarih ilmindeki yüksek yerini tayin etmektedir.

---

87. Krş. H. Ziya Ülken-Z. Fahri, *İbn Haldun*, ss. 36-38. (ss. 37-38 2 no'lu dipnotla birlikte)
88. Ahmed Cevdet Paşa, "Önsöz", *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, c. 1, Çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi-Ahmed Cevdet Paşa, Kahire h. 1274, s. 4.
89. F. Z. Fahri, *İçtimaiyat Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, ss. 121-122.
90. İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, c. 1, Çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi, Kahire h. 1275, s. 3.

Ahmet Resmî Efendi (1700-1783)

Ahmet Resmî, *Viyana Sefaretnamesi*[91] (1757) olarak bilinen resmî raporunda Prusya Devleti'nin Avusturya karşısındaki başarılarını değerlendirirken *Mukaddime*'den faydalanmış[92] ve bizzat İbn Haldun'un ismini zikretmiştir.[93] Resmî Efendi, söylediklerini İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde eski ve yeni hanedanlar üzerine yazdıklarıyla güçlendirmektedir. "Ahmed Resmî'nin tahlili büyük ölçüde şu başlığı taşıyan bölümün damgasını taşır: "Yeni bir hanedan, ansızın harekete geçerek değil sebatlı bir çalışma sayesinde yönetimdeki hanedana galip gelmiştir." Ahmet Resmi'nin eserlerinde böyle başka pek çok örnek vardır."[94]

Hayrullah Efendi (1817-1866)

Hayrullah Efendi'nin *Devlet-i Aliye-i Osmaniye Tarihi*[95] adında 16 ciltlik bir kitabı bulunmaktadır. Anlaşılır bir üslupla kaleme alınmış olan kitap, Os-

---

91. Ahmet Resm'i Efendi, *Viyana Sefâretnamesi*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1304. Osmanlı siyaset ve tarihçisi giridli Ahmet Resmî Efendi, dönemin hariciye mensuplarından olup 1757'de III. Osman'ın vefatıyla III. Mustafa'nın tahta çıkışını tebliğ için sefaretle Viyana'ya gönderilmiş ve sonra Berlin sefiri olmuştur. Bu seyahatının ahvalini yazmış ve yazdığı *Sefaretname*'si ile 1769 seferi olaylarını anlatıp sonradan basılan *Hulasatu'l-İ'tibar* (Giridî Ahmet Resm'i Efendi, *Hulasatu'l-İ'tibar*, Dersaadet Mühendisiyan Matbaası, İstanbul 1286) adlı eseri, Hammer tarafından Almanca'ya çevrilmiştir. *Seyahatname*'sinin metni de ayrıca Paris'te basılmıştır. (Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *a.g.e.* c. 3, s. 123). Ahmet Resmî'nin *Seyahatname* (Ahmet Resm'i Efendi, *Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri*, Haz. B. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980) dışında *Hulasatu'l-İ'tibar*, *Sefînet'r-Ruesâ* ve *Hamîletu'l-Kuberâ* gibi eserleri mevcuttur.

92. "Bu sefaretnamenin en dikkate şayan kısmı çok kısa olmakla beraber, Ahmet Resmî Efendi'nin Avusturya İmparatorluğunun kuruluşu, dahili ve mali idaresi, devlet işlerini gayet mazbut ve tutumlu bir şekilde yürütüldüğü hakkında vermiş olduğu malumattır. Avusturya müttefiki olan Rusya ve Fransanın Avusturya-Prusya harbine karşı aldıkları vaziyetle Prusyanın muvaffakiyei hakkında İbn-i Haldun'un mukaddimesine istinaden yürüttüğü hüküm de kendisinin siyasi ve içtimai görüşlerinde olgunluğunu belirtmektedir. (Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnameleri*, 3. bs., TTKY., Ankara 1992, ss. 104-105)

93. *A.g.e.* a.y.; R. Demir, *Philosophia Ottomanica*, c. 1, s. 198.

94. Virjinia Aksan, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adami Ahmed Resmi Efendi*, Çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, s. 65.

95. Müderris Hayrullah Efendi'nin bunun dışında *Makalat-ı Tıbbiye (3 cilt), Müfredat-ı Tıbbiye (2 cilt), Bel Soğuklğu, Kolera ve Aşı Risalesi, Beyt-i Dehkânî (2 cilt), Avrupa, Asya, Afrika Risalesi, Mesâil-i Hikmet-i Tabiiye* ve *Avrupa Seyahatnamesi* gibi eserleri mevcuttur. (Bkz. Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *a.g.e.* c. 3, ss. 66-67)

manlı tarihini ve de her padişahın zamanına denk gelen dünya olaylarını ele almaktadır. Osmanlı tarihleri arasında önemli bir yeri vardır.

Fındıkoğlu Z. Fahri'nin ifadeleriyle[96] "XIX. Asır Türk tarihçileri içinde ilk defa Garb kaynaklarına başvuran tarihçi Hayrullah Efendi, onaltı ciltlik tarihinde İbn Haldun'u ilk defa yakından anlayan ve tenkit eden bir İbn Halduncu hüviyeti gösteriyor. Birçok tarihçilerimiz gibi Hayrullah Efendi de bilhassa tavırlar nazariyesi üzerinde durmuştur. Bu duruşta başka bir hususiyet vardır. J. Von Hammer'in, eserini "pek dikkate değer tezahür" olarak karşıladığı bu Türk müverrihi, Arab mütefekkirinin asabiyet ve tavırlar nazariyesindeki kat'î ve fatalizme yakın determinizmini sosyolojik bir rölativizme kalbetmiştir. Filhakika İbn Haldun'un nazariyesinden bahsederken diyor ki: "Mukaddime-i İbn Haldun'da etvara ait alâmat ve esbab zikrolunmuştur ki hepsinin hükümleri nâkısdır. Zira bir Devlet ve Saltanat bir ruh-ı mücessem değildir. Belki bir takım eşhasın bir merkeze içtimaından teşekkül etmiş heyet-i müctemiadır... Tebeddül-i Hükümdar ile idare-i mülk-ü millet kaide-i mahsusasından ayrılmaz. Anın içindir ki milletin şiraze-i nizamına sekte gelmedikçe devletin kıvamına halel gelmez. Avrupa devletlerinde olduğu misillü".

Bundan daha mühim nokta Hayrullah Efendi'nin içtimaî sınıflar sosyolojisi ile alâkalı müteleasıdır: "Allâme-i zûfünun İbn Haldun beyan eylemiştir ki ecanibden Devlete tekarrüb ederek zuhûr-i devletten eben an ceddin bargâh-i Devleti bekliyen Beyler birtakım iftiralar belâsı ile açıkta kalub nazar-ı iltifatdan sakıt olmaları Devletin sukutunu hazırlamakta" ise de "Avrupa Devletlerinin Asya Devletleri misillû zeval bulmadıkları merkez-i hükûmette asılzâdegânın bulunup ecanibin der-i Devlette kesb-i ihtisas ederek müham-ı ename müdahele edememesi devam-ı Devlete medar olan asabiyet maddesinin bozulmamasını mucib"dir. Bu neviden mütalealar, bize, bir taraftan İbn Haldun devrinden sonraki tarihî vukuatı yakından müşahede eden, öbür taraftan Arab mütefekkirine pasif bir bağlılıkla bağlı bulunmayan pek kıymetli bir Türk İbn Halduncusu göstermektedir."

Abdullatif Subhi Paşa (1818-1885/86)

İbn Haldun'un etkilerini taşıyan Osmanlı düşünürlerinden Abdullatif Subhi Paşa, "ebnâ-yi cinsini dahi hissedar etmek arzusu ve esbak-ı Mısır valisi merhum ve mağfur Mehmet Ali Paşa'nın teşvikiyle"[97] İbn Haldun'un *Kita-*

96. F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, ss. 122-123.
97. Abdullatif Subhi Efendi, *Miftahu'l-'Iber*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1276, s. 3.

bu'l-'Iber'inin birinci ve ikinci ciltlerini Türkçe'ye çevirmiş (1270) ve *Miftahu'l-'Iber*[98] (1276/1859-60) adıyla bastırmıştır.[99]

"Abdullatif Subhi Paşa, İbn Haldun'a ait nazariyelerden "Asabiyetin zuhûru" üzerinde durmuş, Arap tarihçisinin eserindeki bazı tarih bahislerinin tefasîl-i vukufa heveskâr olanları iğna edemiyeceğini" ileri sürerek bazı ilâvelerle "cümleye faik ve genc-i dekayik denmeğe layık bir kitab" olarak nitelendirdiği[100] "Tarih-i İbn Haldun"un bir kısmını "tekmîl"e çalışmış, bu yüzden çevirisinin bu kısmına "Tekmiletu'l-'Iber" adını da vermiştir."[101]

Abdullatif Subhi Paşa, çevirisinin kısa girişinde tarihten, tarihin kısımlarından, İbn Haldun'un çevirisinin öneminden, İbn Haldun'un tarihini neden çevirme işine giriştiğinden bahsetmekte ve bu arada Mustafa Ali'nin *Künhü'l-Ahbar*'ıyla, Müneccimbaşı ve Hezarfen Hasan Efendi'nin tarihlerinin Türkçe'de yazılan genel tarihler içinde en güzide eserler olduğunu ifade etmektedir.[102] Ayrıca Subhi Paşa, yaptığı çeviriye zaman zaman eklemeler yapmış ve bu eklemelerin sonuna mütercime ait olduğunu belirtmek için "mütercim" kaydını düşmüştür.

Cevdet Paşa (1822-1895)

Naîma ve diğerlerinden sonra şimdi de yine İbn Haldun'un görüşleri doğrultusunda Osmanlı Devleti'nin gerileme, kriz, bunalım ve çöküş durumunu okumaya gayret etmiş ve ona göre çözüm önerileri getirmiş olan alim, tarihçi ve sosyolog Cevdet Paşa'nın (1822-1895) tarih, toplum ve çöküşe dair tezlerini ele almaya çalışalım.

Cevdet Paşa'nın İbn Haldun'dan nasıl etkilendiğini, girişte zikredilen Meclis-i Vâlâ Reisi Kâmil Paşa ile yaptığı konuşmadan hareketle anlamak mümkündür. Cevdet Paşa, gerek tarih, gerekse toplumla ilgili konularda İbn Haldun'un öneminin büyüklüğünü kavramış ve ondan azami ölçüde yararlanmaya çalışmıştır. Cevdet Paşa'ya göre "İbn Haldun, her işittiğini kağıda döken ve tarih ki-

98. Abdullatif Subhi Efendi, *Miftahu'l-'Iber*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1276.
99. Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 3, Haz. İsmanil Özen, Meral Yay., İstanbul 1975, s. 135. Moralı Abdurrahman Sami İbnu'ş-Şeyh Ahmed Necîb Paşazade Subhi Abdüllatif Paşa'nın İbn Haldun çevirisinin dışında *Hakayiku'l-Kelâm fî Târîhi'l-İslam, Uyûnu'l-Ahbar fi'n-Nukûd ve'l-Asâr* gibi eserleri bulunmaktadır.
100. A. Subhi Efendi, *a.g.e.* s. 3.
101. F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, ss. 123-124; A. Subhi Efendi, *a.g.e.* s. 4.
102. A. Subhi Efendi, *a.g.e.* ss. 2-4.

taplarını bir takım hurafelerle dolduran tarihçileri eleştirir ve rivayetlerin doğrusunu yanlışından ayırmakta tek ölçü tanır: Naklolunan bir maddenin niçin ve nasıl ortaya çıktığını araştırıp sonuca varır." Başka bir tabirle anlatılan herhangi olay veya tasvir edilen herhangi bir kurum soyut olarak değil, belli bir devir içinde ele alınmalıdır. Toplum hayatının sebep olduğu değişiklikler belirtilmeden, (Cevdet Paşa'nın ifadesiyle) insanların bir araya gelmesi dolayısıyla ortaya çıkan durum zapt edilip anlaşılmadan aydınlığa varmak imkansızdır. "Abdurrahman bin Haldûn nam allame-i zû fünun" bu inceliği anlayıp medeniyete arız olan ahvali altı bölüme indirerek bağımsız bir ilim kurmuştur. Kendi icadı olan bu fenn-i müstakil, tarih için bir mihenk-i sahihu'l-ayardır.[103] İslâm milleti diğer ilimlerde olduğu gibi tarihde de yüksek bir dereceye ulaşmıştır. Hatta İbn Haldûn vakaları muhakeme etmek yolunu açıp bağımsız bir ilim olmak üzere meşhur Mukaddime-i Tarih'ini yazmıştır.[104]

Görüldüğü üzere İbn Haldun, Cevdet Paşa için önemli bir kaynak olma özelliği taşımaktadır. Bilindiği gibi Cevdet Paşa, Şeyhülislam Pirizâde'nin eksik bıraktığı *Mukaddime* çevirisini tamamlayan alimdir. Cevdet Paşa, *Mukaddime*'nin sadece çevirisini değil, aynı zamanda gerektikçe şerhini de yapmıştır. "İbn Haldun'un malum farzettiği, fakat Türk okuyucusunun ihtiyacını karşılayacak kısımları güzel ve faydalı şerhlerle izah eden Cevdet Paşa'dan De Slane da istifade etmiştir. İbn Haldun'un metinlerini Cevdet Efendi büyük bir sarahat ile tefsir etmekte, müteaddit ve ekseriya geniş şerhlerle müşkil noktaların açıklanmasına, aydınlanmasına çalışmaktadır."[105]

Fındıkoğlu Z. Fahri'nin "Eğer kronoloji zarureti olmasaydı XIX. asrın bu kıymetli müverrihini Türk İbni Halduncuların başında zikretmek gerekirdi." dediği Cevdet Paşa, yine Fahri'nin ifadesiyle "tarihin tarifi, asabiyet ve tavırlar nazariyesi gibi noktalarda nazarî surette göründüğü gibi tarihi hâdiselerin izahına da tatbik edilmiş bir İbn Haldunculuk müşahede olunmaktadır."[106]

"Cevdet Paşa, Arap tarihçisinin kendi üzerindeki tesirinin şuuruna sahip ve tesirinin büyük faidesine kanidir. Bir yerde diyor ki; "Efkârımın teşekkülünde Michlet, Taine ile İbni Teymiye ve İbni Haldun çok müessir olmuşlardır." Muallim M. Cevdet "Ahmed Cevdet Paşa gerek tedrisatı esnasında, gerek son dem-i hayatına kadar İbn Haldun tarzını takip eylemiştir" diyor."[107]

---

103. İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, Çev. Ahmed Cevdet Efendi, Takvimhane-i İstanbul h. 1277, s. 3'den Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 27.
104. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. IV, ss. 238-239; Ü. Meriç Yazan, *a.g.e.* s. 28.
105. F. Z. Fahr, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, ss. 66-67.
106. F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 124.
107. *A.g.e.* s. 124.

Cevdet Paşa, kuşkusuz İbn Haldun'dan oldukça etkilenmiştir; hatta ona İbn Haldun'un son Osmanlı müridi[108] demek de mümkündür; ancak şunu da vurgulamak gerekir ki o, İbn Haldun'un bir kopyası değildir. İbn Haldun'un fikir ve yaklaşımlarını daha da geliştirmeye ve özellikle Osmanlı açısından da yoruma tâbî tutarak farkını ortaya koymaya çalışmıştır. Sosyal değişme ve çöküş konusunda Cevdet Paşa da Naîma gibi İbn Haldun'un yaklaşımından yararlanır; İbn Haldun'un görüşlerini Osmanlı devleti ve toplumuna uyarlamaya çalışır. Başka bir ifadeyle Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu olumsuz değişme olgusunu İbn Haldun'un görüşleriyle izah etmeye ve bu kötü gidişata çözüm bulmaya çalışır. Evrimin ezeli ve ebedi bir toplum yasası olmadığına inanan, yani çevrimselci bir tarih ve değişim anlayışına sahip olan ve hal ve zamanın yaptığını kimsenin yapamayacağını söyleyen Cevdet Paşa, devletlerin insan organizması gibi doğma, büyüme-gelişme ve ölme dönemlerinden geçtiklerini, her şahısta *sinn-i nümâ*, *sinn-i vukûf* ve *sinn-i inhitat* olduğu gibi devletler de bu üç aşamaya sahip olup insanlar sıhhatlerini muhafaza etmek için sinnine göre davrandıkları gibi devletlerin de insanî cisim düzeyinde oldukları için her tavır ve aşamada o tavır ve aşamanın kendine özgü kanun ve gereklerine göre hareket etmeleri gerektiğini ileri sürer.[109]

Cevdet Paşa'ya göre zamanla yönetimlere yorgunluk gelmesi tabiidir. Nitekim önce bir sancak beyliği iken 100 yıl zarfında güçlü bir devlet haline gelen Osmanlı, dördüncü sultan Yıldırım Beyazıt zamanında bir duraklama geçirir. "Devr-i evvelin aherinde 4. padişah olan Yıldırım Bayezıt Han zamanında devlete gevşeklik gelmiş olduğu gibi, devr-i saninin aherinde 4. padişah olan Beyazıd-ı Han-ı Sânî zamanında dahi, Devlet-i Aliyye'ye fütuhatça biraz durgunluk gelmişti." "Yüz sene insan için uzun bir ömür olduğu gibi, devletler için de geniş bir zaman parçasıdır."[110]

Görüldüğü gibi Cevdet Paşa, İbn Haldun'un tavırlar teorisine uygun olarak Osmanlı Devleti'ni *devirler*le, yani aşamalarla izah etmeye çalışmaktadır. Fakat "Paşa, Osmanlı tarihinin devirlere tasnifini daha ileri götürmüyor. Buna ya lüzum görmüyor, yahut da İbn Haldun'un tavırlar teorisini fazla karamsar, fazla katı bulduğu için selefini sonuna kadar izlemeye lüzum görmüyor."[111]

Osmanlı'nın hemen hemen en buhranlı dönemlerinde yaşamış olan Cevdet Paşa, devletlerin hayatının düz bir çizgi izlemediğini, tıpkı bir şahsın gerek vücutça gerekse halce bir zaman terakkide ve bir zaman tenezzülde olduğu gi-

---

108. Ercüment Kuran, "Otoman Historiography of the Tanzimat Period", *Historians of the Middle East*, Der. B. Lewis-P.M. Holt, Oxford University Pres, London, s. 423.
109. Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 2.bs., Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1309, c. 1, s. 18. Bkz. Ü. M. Yazan, *a.g.e.* ss. 52-53.
110. Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. I, s. 31, Ü. M. Yazan, *a.g.e.* s. 49.
111. *A.g.e.* s. 50.

bi kah kuvvet bulacağını ve kah fütur haline geleceğini söyler.[112] Cevdet Paşa'ya göre İbn Haldun'un ileri sürdüğü gibi devletin kuruluşunda başlıca etken *asabiyet*tir. Cevdet Paşa, İbn Haldun'da hazır olarak bulduğu asabiyet teorisini Osmanlı Devleti'ne uyarlamaya çalışır. Cevdet Paşa'ya göre devlet kurulduktan bir süre sonra kan bağı gücünü kaybeder. Devlet asabiyetten doğar, ama asabiyetin enkazı üzerinde yükselir. Cemiyetlerin gelişimine bağlı olarak kabile veya nesep asabiyetinin yerini *dinî asabiyet* alır. Paşa'nın siyaset teorisinde Osmanlı Devleti için de bunlar geçerlidir. Cevdet Paşa esasen asabiyet ve dini ele alırken ikisini birbirinden ayrı kategorilermiş ve ayrı birer gerçeklermiş gibi de düşünmez. Başka bir ifadeyle asabiyeti dinin dışında müstakil bir olgu olarak görmez. Hatta Paşa'ya göre Osmanlı Devleti'ni Osmanlı Devleti yapan öğe İslamiyettir. Dinî asabiyet ilây-i kelimetullah için gaza sayesinde kendini en mükemmel şekilde ifade eder. Bu, bütün inananları kardeş sayan bir inançtır. Bütün bir İslam dünyasını tek merkezde toplayan bu inanç birliğini kurma amacı devletin ana siyaseti iken, Osmanlı Devleti en güçlü dönemini yaşamıştır.[113]

Cevdet Paşa da Naîma gibi bazen bünyesinde ziyadesiyle inhitat ü fütûr emareleri zuhur etmiş olan bir devletin, hakîmane tedbirlerle tazelenip yeniden diriltilebileceğine inanır. Ancak bu çok zor olduğundan bunun gerçekleşmesi de çok zordur. Gerçekleşse bile vukûât-i cesîme ve inkılâbât-ı azîme ile hasıl olabilir.[114]

Bu durumda Cevdet Paşa'nın, çökmekte olan bir devletin, bazen büyük inkılap ve olaylarla kurtarılabileceğini; dolayısıyla sosyal ve siyasi olaylarda büyük olay ve hareketlerin önemli değişimlerin nedenleri olabileceğini savunduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu düşüncelerden anlaşıldığına göre Cevdet Paşa, mutlak ve katı bir determinizmden yana değildir. O, devletin mutlaka çökeceğini iddia etmemektedir. Tersine hakîmane tedbirler alınması durumunda Osmanlı Devleti'nin çöküş tehlikesinden kurtarılabileceğini belirtmektedir ki bu ancak yumuşak bir determinizmle izah edilebilir.[115] Ayrıca o, fatalist bir toplum, tarih ve çöküş görüşüne de sahip değildir. Aksine o devletteki gerileme ve çöküş emareleri ortaya çıktığında devlet adamına sorumluluk yüklemekte, olgun ve tecrübeli devlet adamlarının devletlerin tarihini değiştirebileceğini vurgulamaktadır.[116]

Cevdet Paşa diğer Osmanlı Uleması, düşünür ve tarihçilerinin çizgisine uygun olarak Devlet içinde ilmî teşkilata, yani Ulema sınıfına özel bir önem atfetmektedir. Hem hoca, hem devlet adamı, hem de insanlar arasında adalet

112. C. Paşa, *a.g.e.* c. 1, ss. 17-18.
113. Ü. M. Yazan, *a.g.e.* ss. 46-52.
114. C. Paşa, *a.g.e.* c. 1, s. 18.
115. Bkz. Ü. M. Yazan, *a.g.e.* s. 56.
116. C. Paşa, *a.g.e.* c. 1, s. 71. Bkz. Ü. M. Yazan, *a.g.e.* ss. 55-56.

ile hükme memur olan Ulema, gerçekten de Osmanlı'nın yükseliş dönemlerinde her türlü ikram ve ihtirama mazhardı. Kadrükıymetleri büyüktü.[117] Bütün önemli işlerde onların görüşleri alınırdı. Yalnız şer'î ve aklî ilimlerde değil, mülkî ve merkezî konularda da kemal sahibiydiler.[118] Ne var ki gerileme ve buhran dönemlerinde bu durum değişmiş, Ulema da bu gerilemeden payına düşeni alarak yozlaşma içerisine girmiştir. Cevdet Paşa bu temiz ve mazbut tarikın[119] bozulmasını tek başına ele almaz; onunla diğer kurumların çözülmesi ve çökmesi arasında ilişkiler kurar, devletin çöküş sebeplerini bütüncül bir yaklaşımla ele alır. Doğrusu da budur esasen. Çünkü Osmanlı Devleti'nde din ve devlet kurumları birbirinden ayrı ve bağımsız olmadığından devletin kabul ve istihdam ettiği Ulema da devletten bağımsız değildir. "Resmî Ulema" devletin kurumlarında görevli insanlardır. Bu yüzden Osmanlı Devleti'ndeki gerileme ve çöküş, otomatikman Ulema sınıfına da sirayet etmiştir. Çünkü Ulema'nın bağlı bulunduğu dinî-ilmî bürokrasi Devlet'in bir parçasıdır. Dolayısıyla mülkî ve askeri düzenin bozulması ve gerilemesiyle *ilmî düzen* de bozulmaya uğramış, ilim, maarif ve Ulema doğal olarak gerilemeye ve çökmeye yüz tutmuştur.[120] Devlet'in kurumları çözülme ve çöküşle yüzyüze geldiğinde İlm-i tarîk, daha önceleri alimlerin en değerlileri ve ehil olanlarına mahsus iken, artık rüşvet, torpil vb. yollarla ehil ve erbabı olmayan kimselerin kuşattığı bir kurum haline gelmiş,[121] Tarîk-i Ulema cühela ile dolmuştur.[122] Devlete bir sistem anlayışı içinde bütüncül olarak bakan Cevdet Paşa'ya[123] göre Devlet'in genel çöküşü, *ilmiye'nin de çöküşü*nü ve bozulmasını beraberinde getirmiştir.

Özetle Cevdet Paşa, çevrimsel bir tarih anlayışına sahip olmakla birlikte teorisini mutlak fatalizm ve sıkı determinizm üzerine kurmamakta, devletlerin çöküşünde insan iradesine gereken önemi vermektedir. İbn Haldun'un görüşlerinden farklı olarak onun görüşlerinde tam bir döngüsel siyasi ve sosyal hayat çizgisi yoktur. Onun çevrimsel görüşünde bir sarmallık bulunduğu söylenebilir.

Mustafa Nuri Paşa (1824-1890)

Cevdet Paşa ile aynı dönemde yaşayan Mustafa Nuri Paşa, İbn Haldun'un devletlerin ömrü teorisini değiştirip Osmanlı Devleti'ne uyarlamış ve ona göre kendi tarih kitabı *Netayi'cu'l-Vukuat*'ı hazırlamıştır.

---

117. C. Paşa, *a.g.e.* c. 1, ss. 72, 88, 90.
118. *A.g.e.* c. 4, s. 215.
119. *A.g.e.* c. 1, s. 90.
120. *A.g.e.* c. 1, s. 87, 93; c. 4, s. 236; c. 7, s. 123.
121. *A.g.e.* c. 4, s. 215.
122. *A.g.e.* c. 1, ss. 90-91.
123. *A.g.e.* c. 6, s. 6.

Yukarıda Cevdet Paşa bahsinde belirtildiği gibi Ahmet Cevdet Paşa, İbn Haldun'un tavırlar teorisini Osmanlı'ya uyarlarken devrilere ayırmayı sonuna kadar getirmemiştir. "Oysa Kısas-ı Enbiya yazarının çağdaşı olan bir başka tarihçi, Mustafa Nuri Paşa, "*Netayic-ül Vukuat*"ında Cevdet Paşa'nın İbn Haldun'dan ilham alarak ayırdığı bu aşağı yukarı 100'er senelik devreleri yaşadığı çağlara kadar getirmektedir.[124] Bu yaklaşımın Ahmet Vefik Paşa'nınkine çok benzediğini belirtmek gerek.

Mustafa Nuri Paşa kitabında İbn Haldun'dan bir vesileyle de bahsetmektedir. Şöyle ki, "Ahvâl-i Ulum ve Maarif" başlığı ile ele aldığı dönemin ilim ve eğitim durumlarından bahsederken İbn Haldun'un *Mukaddime*'si ve başka bazı tarih kitaplarıyla askeri kitapların Türkçe'ye çevrildiğini belirtmektedir.[125]

Diğerleri

Yukarıda ele alınan isimlerden başka Muhammed b. Ahmed Hafizuddin Acemî (ö. 957/1550), Taşköprüzade İsamüddin Ahmet Efendi (1495-1561), Mustafa Cenabî (1540 civarı-1590/1591), Gelibolulu Mustafa Âli (1541-1599/1600), Koçi Bey (17. Yüzyıl), Müneccimbaşı Derviş Ahmet Lütfullah Dede Efendi (1631/32-1702), Defterdar Sarı Mehmet Paşa (ö. 1717), Ahmet Vefik Paşa (1813-1891), Mithat Paşa (1822-1884), Tunuslu Hayrettin Paşa (1822-1890), Namık Kemal (1840-1888) gibi Osmanlı bilgin ve düşünürler de İbn Haldun'dan etkilenmiş olabilirler. Yine Cemaleddin Efgâni (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Abdurrahman Şeref (1853-1925), Musa Carullah (1875-1949), Seyyid Bey (1873-?), Muallim Cevdet (1883-1935) gibi Osmanlı ilim ve fikir erbabı da İbn Haldun'dan etkilenmiş, yararlanmış veya onun tanınması ve okutulması için gayret göstermişlerdir.[126]

SONUÇ YERİNE: OSMANLI BİLGİN VE DÜŞÜNÜRLERİ İÇİN İBN HALDUN'UN ANLAM VE DEĞERİ

Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin bir kısmını önceleyerek tarih, toplum ve çöküş teorilerini İbn Haldun'un görüşleriyle birlikte ele aldığımız bu çalışmada sonuç yerine şunlar söylenebilir:

---

124. M. Nuri Paşa, *Netayi'cu'l-Vukuat*, c. 1, Matbaa-i Amire, İstanbul 1294, ss. 3-4; Ü. M. Yazan, *a.g.e.* s. 50.
125. M. Nuri Paşa, *Netayi'cu'l-Vukuat*, c. 3, Matbaa-i Amire, İstanbul 1294, s. 130.
126. Bkz. S. Uludağ, "*a.g.m.*", c. 1, ss. 188-194.

1. Osmanlı bilgin, düşünür ve çöküş teorisyenleri, Osmanlı Devleti'nin çöküşle yüzyüze gelmemesi için gerekli tedbirleri ortaya koyma temelinde görüşlerini geliştirmişlerdir.
2. Osmanlı bilgin, düşünür ve çöküş teorisyenleri İslamî geleneğe uygun olarak özetle din ve adaletten uzaklaşan bir toplum ve devletin çökeceği konusunda hemfikirdir.
3. Klasik Dönem Osmanlı düşünürleri, İbn Haldun'dan derinden etkilenmişlerdir. Bu etkilenimin temelinde Osmanlı pratiğinde devleti ayakta tutmak gaye ve arzusu yatmaktadır. Denilebilir ki onlar, İbn Haldun'un kendi gözlemlerinden hareketle vardığı genellemeleri, Osmanlı pratiğinde özelleştirmişlerdir. "Zayıflama" sürecinden itibaren Osmanlı siyaset felsefesinin, tarih felsefesinin, toplum felsefesinin İbn Halduncu temelde biçimlendiği söylenebilir.
4. Osmanlı toplum, devlet, tarih ve çöküş teorileri organik devrevî bir temele dayanmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki Osmanlı düşünürleri ve çöküş teorisyenleri İbn Haldun gibi katı determinist-fatalist bir tarih ve çöküş görüşüne katılmayıp çöküş sürecine girmiş olan bir devlet veya toplumun bir takım yollarla kurtulabileceğini ileri sürerek İbn Haldun'dan ayrılmaktadırlar. İbn Haldun, çöküş problemine kesin bir çözüm üretememiş görünmektedir, ama Osmanlı aydınları çöküşe etkili bir çözüm bulmaya teşebbüs etmişlerdir. Bu da, Osmanlı bilgin, düşünür ve devlet ricalinin taklitçi olmayıp duruma göre yeni düşünceler ürettiklerini göstermektedir.
5. İbn Haldun'un görüşlerinden etkilenmek, Osmanlı devlet adamları, bilgin ve düşünürlerini orijinal düşünceler üretmekten alıkoymamış, pasiflik ve karamsarlığa da itmemiştir. Tersine bize göre İbn Haldun, Osmanlı siyaset ve fikir adamlarını olumlu etkilemiş, onların tarih, toplum ve devlet konusunda yeni bir takım fikirler de üretmelerinde etkili olmuştur. Her ne kadar İbn Haldun'un genellenemeyecek bazı görüşleri olsa da bir çok konuda ortaya koyduğu nesnel diyebileceğimiz bir takım yaklaşımları, Osmanlı düşüncesinin gelişmesinde etkili olmuştur.
6. Beşinci maddenin devamı olarak belirtilmelidir ki İbn Haldun'un etkisiyle Osmanlı bilgin ve düşünürleri klasik nakilci tarih anlayışından yorumcu ve genellemelere gidebilen tarih anlayışına geçebilmişlerdir. Bu, Osmanlı'da çok erken dönemlerden itibaren sosyal olaylara nesnel yaklaşımı getirmiş ve modern bir bilim olarak sosyolojinin çok erken bir zamanda Türkiye'de zemin bulmasını sağlamıştır.
7. İbn Haldun etkisi, Osmanlı düşüncesinde belli ölçülerde epistemolojik dönüşüme de sebepolmuş, olaylara bilimsel ve sistematik yaklaşmayı yerleştirmiştir.

8. İbn Haldun'dan etkilenerek Osmanlı sosyal, siyasal, ahlakî, hukukî vs. gerçekliğini ilmî ve eleştirel bir zihniyetle değerlendirmek, olaylara daha sağlıklı ve soğukkanlı yaklaşım siyasetini getirmek, muhtemelen Osmanlı'nın ömrünü uzatma çabalarında etkili olmuştur.
9. İbn Haldun'un dünyaya açılmasında Osmanlı düşünürleri, hatırı sayılır düzeyde aracılık etmişlerdir. İbn Haldun, Osmanlı kanalıyla Batı'ya açılmış, ama daha sonra, özellikle de modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş arefesinde ve sonrasında İbn Haldun'a Türkiye'deki ilginin düzeyinde azalma olmuş, fakat Batı'da ilginin düzeyi arttıkça Türkiye'de de tekrar yavaş yavaş ilgi artmaya başlamıştır.
10. Son olarak İbn Haldun'un Osmanlı düşünür, bilgin ve devlet ricali için çok büyük bir anlam ifade ettiği, çok büyük bir değer olduğu söylenebilir: Öyle bir değer ki, Osmanlılar, onu kendi varlıklarını izah etmenin, devletlerini çöküşten kurtarmanın önemli bir temel boyutu olarak almışlardır. Bu nedenle de İbn Haldun'un sadece Müslüman bilgin, düşünür ve siyasetçileri katında değil, Müslüman olmayanlar katında da tanınmasında büyük bir rol oynamışlardır.
11. Belirtilebilir ki Osmanlı düşünürleri, kendi gelenekleriyle uyumlu bir çıkış yolu arayışıyla İbn Haldun'la temas kurmuş ve Osmanlı'da bir çöküşten kurtuluş reçetesi olarak onu değerlendirmişlerdir. Osmanlı entelektüelleri İbn Haldun'la düşünce, tarih ve siyasette yeni açılımlara gitmek istemiş ve bir noktaya kadar da isabet kaydetmişlerdir.
12. Osmanlı bilgin ve tarihçileriyle devlet ricali, İbn Haldun'un tarih, medeniyet, toplum ve bilim yaklaşımından yararlanarak sıkıntılarını aşmaya çalışmıştır, ama modernleşme çabalarının Osmanlı'nın son dönemlerine yakın zamanlarında İbn Haldun'a bir tür ilgisizlik diyebileceğimiz bir durum ortaya çıkmıştır.
13. Nihayet 1960-70'lerden itibaren Batı kanalıyla yeniden bir İbn Haldun ilgisinin Türkiye'de başladığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 5. bs., Remzi Kit., İstanbul 1991.

Abdülhak Adnan Adıvar, "İbn Haldûn", *MEBİA.*, c. 5/2, Eskişehir 1997.

Abdullatif Subhi Efendi, *Miftahu'l-'Iber*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1276.

Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, 2. bs., Vadi Yay., Ankara 1997.

Ahmed Cevdet Paşa, "Önsöz", *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, c. 1, Çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi-Ahmed Cevdet Paşa, Kahire h. 1274.

Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 2.bs., Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1309.

Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, Haz. Y. Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980.

Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir, 40-Tetimme* (c. 4), Haz. Cavid Baysun, TTKY., Ankara 1986.

Ahmeg Refik, *Osmanlı Alimleri ve Sanatkârları*, Sad. D. Gürlek, Timaş Yay., İstanbul 1997.

Ahmet Resm'i Efendi, *Viyana Sefâretnamesi*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1304.

Ahmet Resm'i Efendi, *Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri*, Haz. B. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980.

Ali Coşkun, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi*, İz Yay., İstanbul 2004.

Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, 3. bs., Divan Yay., İstanbul 1982.

Bruce B. Lawrence, "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984.

Bruce B. Lawrence, "Ibn Khaldun and Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984.

Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 3, Haz. İsmanil Özen, Meral Yay., İstanbul 1975.

Cevâd Tabatabayî, *İbn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî*, Tarh-ı Nov, Tahran 1374.

Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Otoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984.

Ejder Okumuş, "Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, Yıl: 3, Sayı: 5, 2005.

Ercüment Kuran, "Otoman Historiography of the Tanzimat Period", *Historians of the Middle East*, Der. B. Lewis-P.M. Holt, Oxford University Pres, London.

Ernest Gellner, *Muslim Society*, 2. bs., Cambridge University Pres, Cambridge, London 1985.

Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996.

Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnameleri*, 3. bs., TTKY., Ankara 1992.

Fındıkoğlu, Z. Fahri "Türkiye'de İbn Haldunizm", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953.

Fındıkoğlu, Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, İstanbul Üniv. İktisat Fak. Yay., İstanbul 1961.

Giridî Ahmet Resm'i Efendi, *Hulasatu'l-İ'tibar*, Dersaadet Mühendisiyan Matbaası, İstanbul 1286.

Gustav Flügel, "Mukaddime" (G. Flügel'in Lâtince Kaşf al-Zunun Tercümesine Yazdığı Mukaddime), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, (Katib Çelebi), Haz. Ş. Yaltkaya-R. Bilge, c. 1, Dâru'l-Fikr, 1990.

Halil İnalcık, *The Ottoman Empire*, 3. bs., Phcenix, London 1997.

Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, Haz. Sevim İlgürel, TTKY., Ankara 1998.

Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, TTKY., Ankara 1957.

Hilmi Ziya Ülken-Z. Fahri, *İbn Haldun*, Kanaat Kit., 1940.

Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi*, TTKY., Ankara 1957.

Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1971.

İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, Çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi, Kahire h. 1275.

İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, Çev. Ahmed Cevdet Efendi, Takvimhane-i İstanbul h. 1277.

İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, c. 1, Çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi, Kahire h. 1275.

İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, Tah. Derviş el-Cüveydî, 2. bs., el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996.

İlber Ortaylı, "Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography", *Ottoman Studies*, İstanbul Bilgi University Pres, İstanbul 2004.

J. Obert Voll, *İslam, Süreklilik ve Değişim I*, Çev. C. Aydın-C. Şişman-M. Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.

Kâtip Çelebi, *Mîzanu'l-Hakk Fî İhtiyari'l-Ahakk*, Haz. O. Şaik Gökyay, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980.

Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Haz. Ş. Yaltkaya-R. Bilge, c. 1, Dâru'l-Fikr, 1990.

Kâtib Çelebi, *Düstûru'l-Amel liIslâhi'l-Halel*, İstanbul h. 1280 (*Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar*, Haz. Ali Can, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982).

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty.

Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty.

Lewis V. Thomas, *A Study of Naima*, New York University Pres, New York 1972.

Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, Çev. Alp Eker vd., İz Yay. Yeni Şafak, İstanbul 1995.

Mustafa Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l-Ahbâri'l-Hafikeyn)*, 3. bs., Matbaa-i Amire, İstanbul 1283.

Mustafa Nuri Paşa, *Netayi'cu'l-Vukuat*, c. 1, Matbaa-i Amire, İstanbul 1294.

Mustafa Nuri Paşa, *Netayi'cu'l-Vukuat*, c. 3, Matbaa-i Amire, İstanbul 1294.

Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, c. 2, Lotus Yay., Ankara 2005.

Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddime*, (Haz. S. Uludağ), c. 1, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988.

Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 1992.

Virjinia Aksan, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı Ahmed Resmi Efendi*, Çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997.

Zeki Arslantürk, *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, Ayışığıkitapları, İstanbul 1997.

Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, 4.bs., Enderun Kit. Yay., İstanbul 1985.

İŞRAKİLİK VE SÜHREVERDİ'NİN İŞRAK FELSEFESİNİN KAYNAKLARI

Eyüp Bekiryazıcı*

GİRİŞ

Ortaçağ İslâm Felsefesinin en belirgin özelliği, problemleri daha ziyade Aristocu ve Yeni Platoncu yaklaşımla ele almasıdır. Dönemin önemli filozoflarından Kindî (ö. 866), İbn Sînâ (ö. 950) ve İbn Rüşd (ö. 1198)'de bu yaklaşım bariz bir şekilde görülür. Bu nedenle İslâm felsefesinde, Meşşâî ekol, diğer tüm felsefi eylemlere nazaran daha ağırlıklı bir yere sahiptir. Ancak İslâm Felsefî düşüncesinin Meşşâîlikten daha kapsamlı olduğu açıktır. Burada ele aldığımız İşrâkilik de bu alanlardan biridir.

İşrakilik, İslam düşünce tarihinde bilgiye, hakikate erişimde, aklı esas alan Meşşâî ekolün aksine, mistik tecrübe ve sezgiye yer veren, Ş. Sühreverdi (1155-1191) tarafından geliştirilen eklektik ve teosofik düşünce sistemini ifade eder. "*İşrâkiyye*" ekolü olarak bilinen bu hareket, İslam kültür hayatındaki gelişimini büyük ölçüde Sühreverdî'nin katkılarına borçludur. Bizzat düşünür de kendisini bu etkinliğin çağındaki yenileyicisi şeklinde takdim etmiştir. Zaten konuyu ele alan bütün araştırmalarda ekolun kurucusu olarak Ş. Sühreverdî ismi ön plana çıkarılmıştır

Burada özellikle belirtmemiz gerekir ki, Sühreverdî bizzat kendisini, halidî hikmet[1] (prennial philosophy) diye bilinen ve kökleri neredeyse insanlığın tari-

---

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. İşrâkiyye hareketi Sühreverdî'den sonra da devam etmiştir. Tarihi seyri içerisinde bu harekete çeşitli isimler verilmiştir. Bunlardan bazıları: "*Hikmet-i Müteal*", "*Transen-*

hine kadar uzanan bir felsefe geleneğinin yenileyicisi olarak görmüştür. Bu geleneğe ait düşünürler Eski Yunan'da ve İran'da vardı. Sühreverdî de kendi döneminde bu geleneğin bir halkası olduğu iddiasında bulunmuştur.[2] Bu sebeple Sühreverdî'nin fikirlerini değerlendirirken bu hikmet geleneği ile ilgisi de göz önünde bulundurulacaktır.

Sühreverdî'nin felsefî anlayışının iki boyutu olduğunu göz ardı etmemeliyiz. Meşşâî ve İşrâkî düşünce gelenekleri. T. Izutsu'nun da ifade ettiği gibi, "*Sühreverdî, kendi içinde (bu) iki yönü birleştirdi. Bir taraftan keskin bir analitik kafaya sahip birinci sınıf bir diyalektikçiydi. Böylece Meşşâîlerle kendi zeminlerinde mücadele etti. Öte yandan İslâm'ın en büyük ariflerinden biriydi. Bu alanda olağanüstü sembol ve imajlarla dolu bambaşka bir dil kullandı.*"[3] Dolayısıyla onun rasyonel felsefeyi nereye kadar ve ne için kullandığını bilmemiz gerekmektedir. Bu nedenle Sühreverdî'nin felsefesini anlayabilmek için onun kaynaklarının iyi bilinmesi yanında eserlerinde bir konuya niçin yer verdiğinin de ortaya konulması gerekmektedir. Çünkü düşünür bazen sadece Meşşâîleri eleştirmek için bu felsefeye dair kapsamlı bilgiler verir. Bu onun Meşşâîlerle aynı görüşü paylaştığı anlamına gelmez. R. Garaudy'nin ifade ettiği gibi, "*Sühreverdî'nin bütün eserlerinde güttüğü tek gaye, Aristo'ya ve onun izleyicilerine karşı olarak felsefeyi hiçbir zaman sofilerin deneyimlerinin dışında düşünmemek olmuştur. Varlığın mevcudiyeti ve doğuşu üzerine yükselen bu deney, düşünülmüş değil, yaşanmıştır.*"[4] Bu nedenle o, eserlerinde kendisini izleyicisi olarak gördüğü ezeli hikmet geleneğinin bir parçası olarak, Aristotelesçi felsefenin sahip olduğu yöntemlerle birlikte ama daha ziyade onların ötesinde bir yöntemle fikirlerini açıklar. Bu nedenle olsa gerek, Sühreverdî'nin metâfizik anlayışında teosofik ve gnostik bir tasavvufî etkinin hep ön planda olduğu vurgulanmıştır.[5]

Yukarıda işaret edilen zemin üzerinden Sühreverdî'nin İslam düşüncesine katkısını değerlendiren Mehmet Bayrakdar'a göre, "*Sühreverdî'nin işrâkîliği aslında tamamen özgün Doğu veya İslâmi felsefe değildir. Çünkü yapısı itibariyle*

---

tandal Felsefe", "Hikmet-i Halide', "Ezeli-Ebedi Hikmet', "Felsefî Tasavvuf", "Teosofik Mistisizm", "İlmi İlahi" dir. Günümüzde İran düşüncesinde de "İrfaniyye" ismiyle varlığını sürdürmektedir. Bkz. Kaya, Mahmut, "İşrâkiye", *DİA*, İstanbul 2002, XXIII, 438.

2. Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 120.
3. Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 139.
4. Garaudy, Roger, *İslâm'ın Va'dettikleri*, çev. Nezih Uzel, Pınar Yayınları, İstanbul 1983, s. 151.
5. Lapidus, Ira M., *İslâm Toplumları Tarihi: Hz. Muhammed'den 19. Yüzyıla*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, I, 300-301.

Eflatunculuk, Zerdüştlük, Gazâlî ve daha önceki sûfîlerin düşüncelerine bağlı ve hatta Meşşâîlikten esinlenerek meydana getirilmiş eklektik bir felsefedir. Buna rağmen İslâm kültüründe yeni bir felsefe tarzı olmasından ve birçok sıkı takipçisi olduğu için işrâkîliğe İslâm felsefesinin bir ekolü olarak bakılabilir. Bu bakımdan da İşrâkîlik, İslâm felsefe tarihinde, İslâm'a has, gerçek manada tek ve biricik ekoldür."[6] Bu değerlendirmeyi te'yiden Sühreverdî'nin işrâk felsefesinin eklektik ve Doğu'ya has bir felsefe olduğunu söyleyebiliriz. Onun felsefi anlayışının özgünlüğünü bu alanda çalışma yapanlar da kabul etmektedir.[7] Düşünürün özgünlüğünü, felsefî fikirlerinin kaynaklarını değerlendirdiğimiz bölümde daha açık olarak ifade etmeye çalışacağımızı belirtip, burada kısaca İşrâk terimini temellendirmeye çalışalım.

İŞRAK TERİMİ VE İŞRAKİLİK

"*İşrâk*" teriminin Sühreverdî'den önce kullanımıyla ilgili olarak yapılan bir araştırmada bu terimin, İbn Vahşiyye (ö. 914) adlı bir müellife atfen ortaya koyulduğu tespitine değinmek gerekiyor. Buna göre İbn Vahşiyye, işrâkiliğin menşeini Hermes'e dayandırmakta, ortaya çıkışını ise onun haleflerine bağlamaktadır. Müellif, Hermes'in haleflerini dört grupta değerlendirmekte; ilk iki grubun Hermes'in çocukları ile erkek kardeşinden oluştuğunu ve bu gruptakilerin aralarına hiçbir yabancıyı karıştırmaksızın gizli öğretiyi başkalarına açıklamayarak sırrı koruduklarını ileri sürmektedir. Güya Hermes'in kız kardeşinin çocuklarından oluşan üçüncü grup, yabancılarla temas kurmuş ve böylece dışarıdan bazıları öğretinin sırlarına vakıf olup onların sembollerini (rumuz) yorumlamıştır. Dördüncü grup tamamen Hermes'in halefleriyle teması başarmış olan yabancılardan oluşmaktadır. İşte İbn Vahşiyye'ye göre üçüncü grup "*İşrâkiye*", dördüncü grup "*Meşşâîye*" adını almaktadır. Sühreverdi'nin çağına ulaşan literatür de bu iki gruba aittir.[8]

"*Şark*" kökünden türetilen "*işrâk*" kelimesi, sözlükte "*güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı*" gibi anlamlara gelir.[9] Aynı kökten türeyen "*meşrık*" ise coğrafya olarak Doğu'yu ifade eder. Terim anlamında işrâk, epistemolojik açıdan, akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zev-

6. Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDVY., Ankara 1997, s. 105.
7. Corbin, Henry, *İslâm Felsefe Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze)*, s. 26.
8. Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 107; Nasr, *Tree Muslim Sages*, s. 63.
9. el-İsfehânî, Râğıp, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Daru'l-Marife, trsz. Beyrut, s. 258.

ke (manevî tecrübeye) dayanan bilgi için kullanılır. İşrâk ayrıca, güneşin doğudan yükselerek her şeyi aydınlatması olgusundan hareketle coğrafî anlamda da ışığın ve aydınlanmanın ana yurdunun "Doğu Hikmet"i olduğunu sembolize eder.[10]

İşrâk kavramını ıstılahî olarak ele aldığımızda, bir kısmını daha önce de belirttiğimiz şu anlamlarla karşılaşırız. *"İşrâkiye felsefesinin bir terimi olan işrâk, bu felsefede hem keşf'i hem de zuhuru ifade eder. Güneşin işrâkı ile eşyanın görülmesine imkan vermesi gibi manevi işrâk yahut sezgi de insana bir çok bilgiyi (marifeti) ilham yoluyla verir. Bu felsefede keşif ve sezgi, akıl ve tetkik çok önemlidir."*[11] Yine benzer bir tanım da İ. F. Ertuğrul'a aittir. O, işrâk kavramının *"marifet ve irfan"*[12] anlamlarını taşıdığını belirtir. Elimize ulaşan felsefî ve tasavvufî terimler sözlüklerinde işrâk terimi Sühreverdî'nin işrâkiye ekolü dairesinde değerlendirilmiş ve iki terim birlikte tanımlanmıştır.[13] Görülüyor ki felsefe tarihinde işrâk kavramı, adeta Sühreverdî ile özdeşleşmiştir.

Sühreverdî'nin bu terimi, felsefî düşüncelerini ifade ettiği kitabına isim olarak seçmesi de oldukça dikkat çekicidir. Sühreverdî'nin düşünce ufkunda bu kavram, İşrâk teriminin aydınlanma (illumination) ve Doğu (orient) anlamlarının ikisini de kendisinde birleştirmesi, güneşin doğudan doğarak, her şeyi aydınlatması ve bu yüzden de ışığın yurdunun (Doğu) irfân ve aydınlık (işrâk) ile aynı olması sembolizmine dayanır. Batı, güneşin batıp karanlığın hükmettiği yer olduğu kadar madde, cehalet ve istidlâlî düşünce yurdu ve kendi mantıksal yapılarının arasında şaşırmış bir yerdir. Öte taraftan istidlâlî düşünce ve rasyonalizmi aşan Doğu ise, ışığın ve varlığın dünyası, bilginin ve aydınlığın yurdudur. O, insanın nefsinden ve dünyadan kurtulmasını sağlayan, arınma ve kutsallıkla birleşmiş olan bilginin yurdudur.[14]

Sühreverdî'ye göre işrâk, *"Allah'ın yolu"* ve *"bütün ilimlerin kendisiyle insana ulaştığı"* bir aydınlanmadır. *"İşrâk, aklî nûrların zuhuru" "Allah'tan gelen soyut, özel bir ışımadır."*[15] Dolayısıyla biz de işrâk kavramında Sühreverdî'nin anladığı ve kullandığı anlam olan aklî nûrların zuhuru, parlaması ve akışıyla[16] gerçekleşen bilgilenme ve varoluşu anlayabiliriz.

---

10. Kaya, Mahmut, "İşrâkiye", *DİA*, XXIII, 435. Ayrıca bkz. Nasr, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", s. 378; Corbin, "Şihâbuddin Sühreverdî", s. 124.
11. Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 121.
12. İsmail Fenni Ertuğrul, *Lügatce'i Felsefe*, Matbaai Amire, İstanbul 1341, s. 132
13. Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, s. 283; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay. Ankara 1996, s. 288; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 407.
14. Nasr, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", s. 379.
15. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat*, I, 194, 487.
16. Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrâkîye Felsefesi", XVI, 180.

Sühreverdî, felsefesini hem işrâkî hem de maşrıki terimlerle ifade etmiştir. Yeri gelmişken burada bir konuya açıklık getirmek istiyoruz. O da Sühreverdî'nin İbn Sina'yı "İşrak anlayışını" oluşturmada öncü telakki etmesidir. Ancak ona göre, bu sınırlı bir etkilenmedir, zira İbn Sina, İşraki hikmet alanında başarılı olamamıştır. Çünkü Sühreverdî, işrâkî ilkeleri bilmeyen kimsenin işrâkî hikmete ulaşamayacağı kanaatindedir. İbn Sina da bu ilkeleri bilememiştir. Peki bu ilkeler nelerdir?

"Hikmetu'l-İşrâk" adlı eserde sık sık kullanılan "*işrâkî ilke*" (el-kaidetu'l-işrâkkiyye) terimi, bu hikmet tasavvurunun dayandığı öğretinin, yani nur metafiziğinin ilkeleridir. İşte bu ilkelerin ortaya konuşu, Sühreverdî'nin belirttiğine göre, "bahs" ile yani mantıki istidlallerin bir sonucu olarak değil, "müşahade"nin sonucudurlar. Mesela nurlar hiyerarşisinin şöyle değil de böyle oluşunu tespit eden bu nurların müşahedesidir.[17] İbn Sina'nın felsefî anlayışını bina ettiği yöntem ve ilkelerin Sühreverdî'nin tercihlerinden farklı olduğunu biliyoruz. Sühreverdi de buna işaret etmiştir. Ancak yine de hayatının son zamanlarında sezgiye dayalı anlayışa yönelen İbn Sina'nın, düşünürün ufkunu açan bir rehberliğinden bahsetmek mümkündür.

Roger Garaudy'e göre Sühreverdî, işrâk ya da "*doğu*" felsefesi terimini İbn Sînâ'dan almış olmakla birlikte ondan daha kapsamlı ve anlamına uygun kullanmıştır. Onda bu kavram, coğrafî bir terim de değildir. İbn Sînâ'nın geliştiremediği doğu felsefesini Sühreverdî geliştirmiştir. Onda bu kavram doğrudan doğruya bilginin kaynağına yönelik bir aydınlanmanın ifadesi olmuştur. Bu durumda yenilen hareketli bilgi onun felsefesini durağan bir varlık felsefesi demek yerine devamlı canlı ve değişen, yenilenen bir hareket felsefesi yapmıştır.[18]

Bu kısa tarihçeden sonra konuyu Sühreverdî'nin fikirleri ışığında değerlendirebiliriz. Çünkü işrâkî hikmetin İslam dünyasında felsefî bir ekol olarak doğuşu ve "aydınlanma" anlamında ıstılah haline gelişi Sühreverdî ile olmuştur. Düşünür açık bir şekilde bu kavramı, insanı doğrudan bilgiye ve varoluşun sırlarını ulaştıran anlamıyla kullanmıştır. Sühreverdî'ye göre, "*insan hayvanlığından, dolayısıyla tahayyül işlerinden kurtulursa Nur âlemiyle temasa girer. Bu takdirde de işrâkî görüşlerle eşyanın sırrına nüfuz eder, geçmişte ve gelecekte, olmuş ve olacak bütün şeyler de ona açıklanır.*"[19] Burada da Sühreverdî'nin bu kavramı metafizik âlemle irtibatı sağlayan bir özellikte ele almıştır. Bu anlam örgüsüyle onun, nur âlemiyle temasa geçmeyi ve eşyanın sırrına nüfuz etmeyi bağladığı işrâkat (aydınlanma) ile Meşşâîlerin müstefat akl'ı

17. Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 112.
18. Garaudy, *İslâm'ın Va'dettikleri*, s. 151-152.
19. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 135.

arasındaki fonksiyon benzerliği ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi Meşşâî filozoflardan Farabi de müstefat akıl, insan idrakinin, aklının en üst noktasıdır. Bu durumda olan akıl, Akl-ı Faalden bir takım yansımalar, sezgi, hads, ilham yoluyla bilgiler alabilecek duruma gelir. Bu seviye insan nefsinin ulaşabileceği en üst noktadır.[20]

Sühreverdî, işrâkât adını verdiği bu nuru (Tanrı'sal ışıma) şöyle tanımlar: "*En yüce dünyadan içe doğan bu nur, bilgi ve güç iksiridir. Dünyanın itaat etmesi bununla sağlanır. Bütün bu aydınlanmalar yönetici nur, yani insanî nefs veya soyut nefs üzerine gelir. Ondan beden heykellerine ve hayvani nefse yansır. Fakat bu tanrısal yolculukta orta noktada bulunanların derecesidir. Bazen anılan bu durumlar, tanrısal yolcuları alır götürür. Su üzerinde yürümek, uçmak vs. gibi halleri açıklamak için bu noktadan hareket etmek gerekir. Bu makam, çok azizdir.*"[21] Buna delil olarak da şu ayetleri hatırlatır: "*Onun katında her şey, bir miktar iledir.*"[22], "*Gaybın anahtarları, onun katındadır. O'ndan başkası bunları bilemez.*"[23] Böylece düşünür, işrâkatın ilahi yönünü vurgular. O'na göre "*bu makamları kendinde müşahede etmeyenler, filozofların dayanaklarına itiraz etmesinler. Zira bu, bilgisizlik ve eksikliktir. Allah'a tapıp da karanlıklardan yani bedenden ve maddi şeylerden vaz geçenler ve duyularını terk edenler ancak başkalarının görmediği şeyleri görürler.*"[24] Bu şekilde de Sühreverdî işrâkı, bütün boyutları ve gizemli dünyasıyla önümüze serer. Burada düşünürün, bir yandan işrâkın tabi neticesi olarak, keşfi bilgi yoluyla, kainatı adeta insanın avucuna verilmiş gibi göstermesini, bir yandan da kendisinin ona ulaşmış olması nedeniyle övündüğünü sezmekteyiz. Filozofumuza göre İşrâkât'ın elde edilmesi bir gayret neticesi ile olur. Ama bu sıradan bir gayret değil, riyâzet ve iç arınmaya dayanan bir çabadır. Sühreverdî'nin bu konuda tavsiyesi geceleri az uyumak ve az yemek gibidir. Bu suretle yalnız peygamberler değil, tanrısal bir güç kazanan her nefis, sesler işitir ve hakikatleri müşahede eder. Bazen, ilahi ilimler ile uğraşan insanlar yüksek bir cezbe sonucunda işrâk'ı (aydınlanmayı) elde ederler. Bu işrâkât (aydınlanma) Cenab-ı Hakkın nuru ile meydana gelir.[25]

Sühreverdî'nin felsefî eserlerinin anahtar kelimesi olan "*işrâk*" kavramının içerdiği ontolojik ve epistemolojik anlam dikkate alındığında üçlü bir görünüm ile karşılaşırız:

---

20. Farabi, *Mâkalat fi Maani'l-Akl*, s. 45-46; Ayrıca bkz. Aydın, *Farabi'de Metâfizik Düşünce*, s. 218.
21. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 156.
22. *Kur'an-ı Kerim*,13 Ra'd/8.
23. *Kur'an-ı Kerim*, 6 En'am/159.
24. Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 156
25. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, II, 157-9; amlf, "Filozofların İnançları", s. 212.

1. Kavram, bilgelik, ilahî hikmet anlamına gelmektedir.
2. İşrâk kavramında ayrıca, ma'kuller nûrlarının tan ışımasında filozofun tanıklığı üzerine, inziva halindeki kişilerin rûhlarına bu nûrların inişi üzerine kurulu olan öğreti anlamı vardır.
3. Bu kavrama şu anlam da yüklenebilir: Kavram şarklıların (işrâkîyyun, maşrikuyyun), yani eski İran bilgelerinin ilahî hikmeti anlamındadır.[26]

Bu ifadeler, bizim de vurgulamaya çalıştığımız gibi, Sühreverdî'nin "işrâk" terimine ve "işrâkî felsefe"ye kazandırdığı özgünlüğü teyit etmektedir. Bu hikmeti oluşturmak için İbn Sînâ ve Fahreddin er-Razi'nin de teşebbüste bulunduklarını biliyoruz.[27] Ancak bunu başarmak Sühreverdî'ye nasip olmuştur. Bu noktada Ebu'l-Kasım Kazeruni'den (ö. 1606) nakledilen şu ifade önemlidir: *"Farâbî, nasıl Meşşâîyyun felsefesini ihya etti ve bu sebeple "Hace-i Sani" unvanı ile anılmaya hak kazandı ise, Sühreverdî de işrâkîyyun felsefesini birçok eseriyle ihya ve tecdit etti, canlandırdı ve yeniledi."*[28] Dolayısıyla işrâk'ın Sühreverdî ile kazandığı anlam, çok önemlidir. Bu en açık ifadesiyle şöyle vurgulanabilir:

İşrâkîlik; ontolojik anlamda *"varlığın"* epistemolojik anlamda *"bilginin"* ilk ve temel ilkesinin *"nûr"* (ışıma-aydınlanma) olduğunu varsayan bir sistem[29] olup bu nura ulaşmanın yegane yolu Tanrısal tecelli olan işrakât'a mahzar olmaktır. Bizzat Sühreverdî, bu yolda kendisini izleyenleri ise *"işrâkıyyun"* (işrâkiler) olarak isimlendirmiştir.[30] Böylece o, araştırmaya dayalı felsefî sistemi tercih edenlerle kendi sezgisel anlayışına uyanları ayırmak istemiştir.

İşrâk kavramı ve İşrâkîyye felsefesi, yukarıda verdiğimiz bağlamda Sühreverdî'nin ona kattığı özgün anlamda gelişmiştir. İslam dünyasında kabul görmesi ise ilginç bir sebeple ilgili görülür. Buna göre, Gazali ve Fahreddin Razi gibi kelamcıların saldırılarıyla İslam dünyasında rasyonalizmin gücü zayıflatılmış ve ortam Sühreverdî, İbn Arabi gibi irfani okulların yerleşmesine hazır hale gelmiştir.[31] Bu tespite kısmen katılmakla birlikte bu "doğulu" yaklaşımın sırf rakip ekollerin gücünün zayıflığından geliştiğini söylememiz doğru olmaz. Çünkü irfani gelenek İslam düşüncesinde zaten var olan bir bilgi yoluydu, Sühreverdi ve benzeri düşünürler sadece bu yöntemi felsefi söylemleri ile birleştirmişler

---

26. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 209. Ayrıca bkz. Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrâkîye Felsefesi", XVI, 179; Abdulmun'im el Hufnî, *el Mevsu'tu'l-Felsefîyye*, Daru'bni-Zeydun, Lübnan 1986, s. 47.
27. Cerr, Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Hama'l-Fahuri, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1993, I, 305.
28. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 207.
29. Bkz. İbrahim-Sagadeev, *Classic Islamic Philosophy*, s. 288.
30. Bkz. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat*, I, 401.
31. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 54-55.

ve farklı bir boyut kazandırmışlardır. Bu tespitler, düşünürün felsefi kaynakları üzerinde yapılacak bir değerlendirmeye anlam kazanacaktır.

SÜHREVERDÎ'NİN İŞRÂK FELSEFESİNİN KAYNAKLARI

Bütün düşünürlerin fikirlerinin beslendiği bilgi kaynakları olduğu gibi, Şihâbuddin Sühreverdî'nin felsefî anlayışının oluşmasında etkili olan kaynaklar vardır. Filozofun etkilenmiş olduğu kaynakları, yaşadığı kültürel çevre, aldığı eğitim ve birçok ülkeyi kapsayan seyahatleri göz önünde bulundurarak belirlemeye çalışacağız.

Sühreverdî'nin eserlerini incelediğimizde bilgi kaynakları açısından eklektik bir yapı ile karşılaşırız. Kendisinin bizzat Hermes, Pythagoras, Platon, Aristoteles gibi filozoflardan, Kiyumart, Keyhüsrev, Feridun gibi İranlı bilge krallar ile, Hallac-ı Mansûr (ö. 309/922), Beyâzid-i Bistâmî (ö. 261/874), Zunnun-i Mısrî (ö. 245/859) gibi mutasavvıflardan etkilendiğini ifade ettiğini görüyoruz.[32] Bu farklı fikir ve yöntem sahibi bilge ve filozofları başarılı bir sentezle işrâk felsefesinde bir araya getiren düşünürün felsefesini, kaynakları açısından zengin bir felsefe olarak niteleyebiliriz. Bu çeşitliliği Seyyid Hüseyin Nasr, şöyle ifade eder: "*Hem metâfiziksel, hem de tarihsel olarak işrâkî hikmet, istidlâlî olmaktan çok, istidlâlî düşünce öncesi kadîm düşünce şekli olan ve aydınlanmaya (işrâk) zühd ve arınma yoluyla ulaşmaya çalışan sezgisel (zevkî) düşünce anlamına gelir. Sühreverdî'nin ellerinde Platon ve Aristo Felsefeleri, Zerdüşti ve Hermetik fikirlerle birleşti ve tüm bunların tasavvuf içerisine yerleştirildiği yeni bir hikmet ekolü meydana geldi. İnsan Sühreverdî'nin kitaplarını okurken, Kur'ân, hadis ve sûfîlerin sözlerinden yapılan alıntıların çokluğundan ve Sühreverdî'nin ilgilendiği tüm farklı fikirleri İslâm kalıbına dökmesinden çok etkilenir.*"[33]

Bizzat Sühreverdî, yukarıda değinilen eklektik anlayışını şu şekilde vurgulamıştır: "*Hakikatte ihtilaf etmek mümkün değildir. Zira hakikat, değişmez. O her zaman için vardır ve birdir. Felsefe, işte bu varolan hakikattir. Mısır'da Hermesü'l-Heramis; İran'da Fersa; Büzürkmihr, Ferşavşatur ve Camasp; Yunan'da Pisagor, Empedokles, Platon, hep bu hakikati söylemişlerdir. Dolayısıyla 'felsefe, şu veya bu zamanda başlamıştır, ondan önce yoktu' denilemez. Zira bu dünya asla hikmet ve felsefeden, -elinde açık ve kesin kanıt bulunması suretiyle- bilen bir kişiden hiçbir zaman uzak kalmamıştır. Onu her zamanda koruyan bir sahip, bir filozof bulunur. Bunlar, Allah yoluna giren kişilerdir ki önder ve başkanları, Eflatun'dur. Eflatun'dan önce gelen bütün filozofların babası Hermes'in zama-*

32. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 10-11.
33. Nasr, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", II,. 380.

nından Eflatun'un zamanına kadar geçen bütün büyük filozoflar hakikatı zevk yolu ile biliyorlardı. Felsefe de zaten bunların zevkinden ibaretti."[34] Her ne kadar düşünür, kendi keşfî anlayışına uygun bir felsefe tarihi perspektifi sunmuş olsa da burada önemli olan onun hakikatin bilinebileceğine, her dönemde hakikat ehli insanların bulunduğuna, kendisinin de bu halkanın bir parçası olduğuna ve onlarla olan bağlantısına yaptığı vurgudur.

O, çağlar boyu devam edip kendisine kadar gelen "hikmet-i halide"nin, Hint-Fars-Babil, Mısır, Antik Yunan (Aristoteles, Pythagoras ve özellikle Platon) mirasına dayandığına inanır.[35] Biz bunlara ilaveten onu kuşatan kültürel ve irfanî geleneği de zikretmeliyiz.[36] Yine bu kaynaklar arasında Hermetizm, Sabiilik, Zerdüştlük, Maniheizm'den de bahsedebiliriz.[37]

Sühreverdî "*hikmet*" e iki farklı koldan ulaştığını belirtmiştir. "*Doğulu*" ve "*Batılı*" yol ismini verdiği her iki kısım da Hermes'e dayanmaktadır. Bu yolları şu şekilde belirlemiştir:

a) Batılı Yol (Mısır-Yunan Kaynaklı): Asclepius- Pythagoras- Empedokles, Platon- Neo-Plotenistler- Zunnun-i Mısrî – Ebu Sehl-i Tüsterî – Sühreverdî.

b) Doğulu Yol (Antik İran Kaynaklı): İran Bilge krallar, Kiyumarth[38], Feridun, Keyhüsrev, Ebu Yezîd Bistâmî, Hallac-i Mansûr, Ebu'l-Hasan Herrakani – Sühreverdî.[39]

Düşünürün verdiği bu isimlerin daha ziyade mistik ve sezgisel bilgiye değer verdikleri dikkate alınmalıdır. Aslında o, bu şekilde bir tasnifle asıl ilmin sezgiye dayanan ilim olduğunu vurgulamak istemiştir. Kanaatimize göre düşünür, kültürel ve coğrafi çevresinin düşünce birikiminden bir senteze ulaşmış ve antik felsefelerle, kültürel zihni birikimini bir araya getirerek ulaştığı sonucu, bilgiye giden en uygun yol olarak görmüştür. Ayrıca o, Hermes'le başlayıp sonra

34. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 10-11; Ayrıca bkz. Yörükan, "Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi", s. 606.
35. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II,10-12; Ayrıca Bkz. İbrahim-Sagadeev, *Classic Islamic Philosophy*, s. 289.
36. Webb, Giselda, "An Exegesis of Suhrawardî's", *The Islamic Quarterly*, vol. XXVI, nr. 4, 1982, s. 194; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 268; Tavil, *fi Turaseni'l-Arabiyyi'l-İslam*, s. 196.
37. Arnaldez, Roger, "Ishrâkiyyun", *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*, vol. IV, Leiden 1978, s. 120.
38. Dinler tarihi kaynaklarında Gayomart olarak ele alınan bu şahsın Adem peygamber olabileceğine işaret edilmiştir. Bkz. Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993, s. 122.
39. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II,10-12; Ayrıca bkz. Nasr, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", II, 377.

çeşitli yollara ayrılan bu hikmet geleneğini kendisinde birleştiren bir görünüme dikkat çekmiştir. Yani hikmet nasıl ilk dönem Hermes'in şahsından yayılmışsa, bugün de adresin kendisi olduğuna dair bir imada bulunmuştur.

Kaynaklara ilişkin bu geenl bilgilendirmeden sonra Sühreverdî'nin felsefî kaynaklarını ana hatlarıyla şu şekilde belirleyebiliriz:

1. İslâm dini (Kuran ve Sünnet, Tasavvuf, Gazâlî, Meşşâî felsefe), 2. Antik Yunan kültürü (Pythagoras, Empledokles Platon, Aristo ve Plotinos), 3. Antik İran kültürü (Pers bilge kralları, Zerdüştlük), 4. Hermetizm.

Bunlara ilaveten Sühreverdî, Hint düşüncesinin mistik boyutunun etkilerini de taşır;[40] ancak buna nasıl ulaştığı pek belli değildir. Zaten bu etkiyi daha çok Yeni-Platonculuk'la bağlamında yansıttığı için ayrıca değinilmeyecektir.

İslâm Dini

Sühreverdî'nin yukarıda sıraladığımız ve daha sonra ifade edeceğimiz bütün fikir kaynakların birleştirici ana unsuru, İslâm dinidir.[41] Düşünür İslam dininin özellikle iki temel kaynağı olan Kur'an ve sünnet'i felsefi düşüncelerini inşa ederken etkin bir şekilde kullanmıştır. Bu maddede öncelikle bu ikisini ele alacağız.

Kur'an: Sühreverdî'nin felsefesi temelde Kurân'a dayanır ve o fikirlerini adeta bir Kur'ân tefsiri yapar gibi ortaya koyar. Bu konuya dikkat çeken şu ifadeler önemlidir. "*İbn Sînâ'dan sonra Kurân'ı ele alan filozof, Sühreverdî'dir. İşrâk öğretisinde Kur'ân üzerine tefsir yapan Sühreverdî, İbn Sînâ'nın aksine ayrı bir Kur'ân tefsiri yazmamış, fakat felsefî ve teolojik konuları işlediği eserlerinde doğrudan Kurân'dan âyetler alarak tefsir yapmıştır.*[42] Dolayısıyla düşünürün bütün eserlerinde çeşitli felsefi konuları açıklarken ayetleri delil getirmesi bunu desteklemektedir.

Sühreverdî'nin felsefesini Kurân'a önemli ölçüde yer veren bir felsefe olarak tanımlamamız mümkündür. Zira onun işrâkî sistemini açıkladığı iki önemli eseri "*Hikmetü'l-İşrâk*" ve "*Elvâh-ı İmâdiyye*", Kur'ân âyetlerinin felsefî görüşlerle tefsir edildiği görünümünü vermektedirler. Bunların dışındaki eserlerinde de Kur'an ayetleri ile yorumladığı birçok konu bulunmaktadır.

---

40. Bkz. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat*, I, 493. Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 53.
41. Çubukçu, İbrahim Âgâh, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hudutları*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1986, s. 202.
42. Nasr, "Molla Sadra'nın Kur'an Tefsiri", *Makaleler* II, (içinde)s. 57-58.

Asıl önemli olan, onun bu nur felsefesini oluştururken en fazla etkisinde kaldığı kaynağın Kur'an olmasıdır. Kur'an'ın bu kavrama kazandırdığı anlam yükü düşünürün fikirlerinin şekillenmesini sağladığı gibi, aynı zamanda ona bu fikirleri rahatça açıklama imkanı da kazandırmıştır.[43] Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Allah'ın Kur'ân'da nur kavramına verdiği anlam düşünür üzerinde etkili olmuştur.[44]

Yukarıda işaret edilen ayetlerde "nur" Tanrı'nın bizzat kendisini ifade için, Tanrı'nın rahmeti, Kutsal Kitap, Kur'an, bilgi kaynağı, aydınlık, rehber, anlayış, doğruyu gösteren ışık, iyilik, güzellik, vb. anlamlarda kullanılmıştır. Zaten Sühreverdî de nura bütün bu anlamları vermektedir. Dolayısıyla Kuran'ın onun felsefî yönünü ve felsefesinin temel kavramını belirlemede önemli bir etken olduğunu söylememiz mümkündür. Sühreverdî'nin "nur felsefesinin" en önemli referansları bu ayetler olmuşlardır. Biz bu ayetlerden birçoğunu zaten bizzat kullandığını tespit etmiş bulunuyoruz. Bunlara yeri geldiğinde değineceğiz, ancak burada bir örnek olması açısından şunu ifade edebiliriz. Nasıl ki Kur'an Tanrı'yı nur olarak ifade ediyorsa, Sühreverdî de Tanrı için "Nuru'l-Envâr" yani "Nurları'n-Nuru" kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Yine nasıl Kur'an'da Tanrı'nın insanlara sunduğu hakikat ve hakikate giden yol nur ile isimlendirilmişse, düşünür de gerçek bilginin Tanrı'dan gelen bir nur olduğunu ve hakikatin nur ile bilinebileceğini ifade etmiştir.

Felsefî görüşlerini İslâmî perspektiften sunmaya çalışması ile ilgili o kadar çok bilgi var ki, hepsini burada vermemizin imkanı yoktur. Ancak bir fikir vermesi açısından aşağıdaki örnekleri vereceğiz. Bu yöntemin örneklendirilmesini onun son eserlerinden biri ve aynı zamanda felsefesinin özetini içinde barındıran "*Elvâh-ı İmâdiyye*"yi esas alarak yapacağız. Örneğin "ruh" konusunu işlerken *"Kendini arıtan saadete ermiştir. Kendini fenalıklara gömen kimse de, ziyana uğramıştır."*[45] ayeti ile ruhun arıtılmasına ve maddi kirlerden uzak tutulmasına dikkat çekmeye çalışmıştır. Yine *"Allah'ı unutup da, Allah'ın da kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın..."*[46] ayeti ile insanın Tanrı ile ruhsal ilgisini asla kesmemesi gerektiğine, Tanrı'ya karşı ilgisiz, bilgisiz olan insanın her şeyini kaybedebileceğine vurgu yapmıştır. *"...Allah'ın kişi ile kalbi arasına girdiğini..."*[47], ayetiyle de Tanrı ile insanın birbirine olan yakınlığını, insan ruhunun Tanrı'dan olduğunu ifade etmektedir. *"Sonra onu şekillendirip rûhun-*

43. Bkz. el Hufnî, *el Mevsu'tu'l-Felsefîyye*, s. 47.
44. Sühreverdî, *Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 67-69; Bu ayetler için bkz. *Kur'an-ı Kerim*, 2 Bakara/ 257; 33 Ahzab/ 43; 24 Nur /35; 39 Zümer/69
45. *Kur'an-ı Kerim*, 91 Şems /9-10.
46. *Kur'an-ı Kerim*, 59 Haşr /19.
47. *Kur'an-ı Kerim*, 8 Enfal/ 24.

dan ona üfleyen..."[48], "*...Onu yapıp rûhumdan ona üflediğimde...*"[49] ayetlerini ise ruhun Tanrı'dan ilahi bir cevher olduğu görüşünü desteklemek için kullanmıştır. Bunlar gibi daha pek çok âyet[50] ile bu konuyu ele alır.[51] Böylece düşünür Kur'an ayetlerinden yola çıkarak Tanrı-ruh ve ruh-beden ilişkisini kurgular. Bunu yaparken de, yani ruhun ilahi bir cevher oluşunu, dünyada bedenle olan ilişkisini, duyu algıları ile irtibatını değerlendirirken bu ayetleri de delil göstererek kendi fikirlerini açıklar. Böylece düşünür İslam düşüncesinde zaten bilinen görüşleri ifade ederken, araya ayetleri de serpiştirerek bu fikirlerinde Kur'an'dan esinlendiğini açıkça ortaya koyar ve kendine özgü bir tarzda yorumda bulunur.

Hadis: Düşünürümüz fikirlerinin kaynağı olarak Sünneti de benzer şekilde yer vermiştir. Örneğin ruh konusunda Hz. Peygamber'in "*hanginiz benim gibidir ki Rabbim beni doyurmuş ve içirmiştir.*"[52] şeklindeki hadisine yer vererek insanın bu dünyada Tanrı ile kurabileceği iletişimi temellendirmeye çalışmıştır. Aklın önemine vurgu yaptığı bir başka yerde ise, Allah resulünün "*Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır*"[53] hadisine yer vererek[54] kendi fikrini teyit etmeye çalışmıştır.

İslam meşşâîliği: Sühreverdi'nin felsefi görüşlerinin oluşmasında önemli etkenlerden biri de İslam Meşşaî filozoflarıdır. Düşünürümüz İslam Meşşâîleri ile olan ilgisini daha ziyade onların felsefi görüşlerini eleştiri üzerine kurmuş olsa da, zaman zaman onlarla aynı paralelde düşünceler de ortaya koyar. Genelde onun İşrâkî anlayışı, kaynakları, yöntemi ve felsefî argümanları bakımından Meşşâî felsefeden ayrılır. Çünkü Sühreverdî, felsefî sahada gerçek bilgiye ancak kendi anlayışının izlenerek ulaşılabileceğini söylerken, farklı bir yöntemle bunu gerçekleştirmeye çalışan Meşşâîleri felsefî düşünceyi hedeflerinden saptırmakla suçlar. Yine o, mantık, metâfizik, bilgi ve varlık anlayışlarında Meşşâîlerden ciddi derecede farklı felsefî söylemler ortaya koyarken onları eleştirmekten de kaçınmaz.

Sühreverdî, hem *Telvihât*'ın, hem de *Hikmetü'l-İşrâk*'ın giriş bölümlerinde İslam Meşşâîlerinin yorumladığı Aristocu mantığa getirdiği eleştirilere yer verir. Eleştirilere temel aldığı mantık ilmi açısından başlayan Sühreverdî, formel

---

48. *Kur'an-ı Kerim*, 32 Secde/ 9.
49. *Kur'an-ı Kerim*, 15 Hicr/ 29.
50. Bkz. *Kur'an-ı Kerim*, 4 Nisa/ 171; *Kur'an-ı Kerim*, 66 Tahrim/ 12; 17; *Kur'an-ı Kerim*, İsra/ 85.
51. Sühreverdî, *Elvâh-ı İmâdiyye*, s. 18-19.
52. Müslim b. Haccac, *Sahihu Müslim*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut trhsz., Siyam, Hadis no: 57.
53. Bkz. Aclunî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 263.
54. Bkz. Sühreverdî, *Elvâhu'l-İmadiyye* s. 37.

mantık konusunda uzun uzadıya tartışmalara girer. Bu konular arasında, tanım, mahiyet, önermeler, kıyas ve heyulayı[55] sayabiliriz. O, bu konularda kendi keşfi yöntemiyle ve Platoncu bakış açısıyla İslam Meşşâîlerinin Aristotelesçi yaklaşımlarını reddeder.

Sühreverdî'nin Meşşâîleri mantık konusunda muhatap alıp eleştirmesinin sebebi, ona göre Meşşâîlerin, zevkî hikmetten habersiz olmaları, müşahedeye sahip olmamaları dolayısıyla gerçeklerden pek az haberdar olmalarıdır. Bu nedenle yüce Âlemden ve oranın bilgisinden mahrum olduklarından, onlar asıl felsefeyi de bilmezler.[56] Ancak burada vurgulamaya çalıştığımız gibi o, Meşşâî felsefeyle ilgisini, onları eleştiri üzerine temellendirse de, aşağıda göreceğimiz gibi kendi felsefî anlayışını oluştururken Meşşâî bir zeminden hareketle fikirlerini inşa etmiştir. Yani o aslında eleştirdiği Meşşâî düşünceden kendi geleneğini oluştururken oldukça yararlanmıştır.

Sühreverdi'nin felsefi düşüncelerini temellendirmede, özellikle istifade ettiği İslam Meşşai düşüncesinin önemli ismi, İbn Sina'nın ayrı bir yeri vardır.

Sühreverdî eğitimi için seyahat ettiği yerlerden, özellikle İsfehan'da İbn Sînâ geleneği tamamen canlı bir biçimde bulmuştur.[57] Onun mirasından erken bir dönemde yararlanma imkanı elde etmiştir. Bu nedenle olsa gerek, o, İslâm Meşşâîlerini eleştirirken İbn Sînâ'yı ayrı tutmuştur. Hatta eserlerinde İbn Sînâ'ya yer verirken ondan, "*büyüğümüz*", "*saygın insan*"[58] diye bahsetmiş ve tenkidinde aşırıya gitmemiştir. İşrâkî hikmetin, Meşşâîlikten üstünlüğünü ortaya koyduğu tenkitlerinde ise genel bir ifade kullanmış ve "Meşşâîyyun" (Meşşâîler)[59] kavramını tercih etmiştir. Bize göre bu onun İbn Sina'yı kendi fikirlerine yakın görmesinden kaynaklanmıştır. Zaten Sühreverdî eserlerinde İbn Sînâ'yı bizzat kaynakları arasında göstermiştir. Böylesi ifadelerden birinde o, İbn Sînâ'nın da kendisi gibi bir "doğu hikmeti" kurmak istediğinden ancak bunda başarısız olduğundan bahsetmiştir.[60] Bir diğer ifadesinde ise, İbn Sînâ'nın "*Hayy b. Yekzân*" ve "*Salamam ve Absal*" kıssalarından bahsederek onlardaki hikmeti, sırları överek bir bakıma İbn Sînâ'nın bu eserlerinde bıraktığı yerden kendi "*Kıssatu'l-Garbiyye*"sini yazmaya başladığına işaret etmiştir.[61] Sühreverdî özellikle Aristoteles'in felsefî fikirlerinden benimsediklerini kendi sistemin-

---

55. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 14, 15, 22, 30, 33, 74-5.
56. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat*, I, 496.
57. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 205.
58. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, I, 10, 34.
59. Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 72, 73, 92.
60. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat*, I, 195; Rosenthal, I. J. Erwın, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, (4. dipnot) s. 210.
61. Sühreverdî, *Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, s. 274-275; Bkz. el Hufnî, *el Mevsu'tu'l-Felsefîyye*, s. 248.

de işlerken, açıkça İbn Sina'nın etkisini taşımıştır.[62] O İbn Sina'dan ancak kendine özgü nur felsefesinin teknik terimlerini kullanırken ayrılmıştır. Yine İbn Sînâ tarafından "*Doğu*"nun ışığın yurdu, "*Batı*"nın ise karanlığın yurdu olarak bu eserinde belirlenmesi, Sühreverdî'nin Doğu ve Batı kavramlarında şekillenen meşrikî hikmet düşüncesine öncülük etmiştir.[63]

Sühreverdî'nin İbn Sînâ'dan en çok etkilendiği alan, Psikolojidir. O nefs, duyular, sezgisel akıl gibi konularda[64] açık bir şekilde İbn Sînâ'nın etkisini taşır; hatta ona fazlaca muhalefet etmeden bu konuları aynı tarzda işler. İnsan rûhu ile ilgili verdiği bir örnekte insanın kaderinin zamanla değiştiğini; ama idrak ve bâtınî hislerinde (iç deneyim) zihin ve gönül gibi bir değişim olmadığını vurgularken İbn Sînâ'nın "boşluktaki adam" örneklerini anımsatır.[65] Bu konuyla ilgili yapılan araştırmalarda onun İbn Sina ile olan ilgisine işaret edilmiştir. Muhammed İkbâl'e göre, o psikoloji'de İbn Sînâ'dan etkilenmiş olsa da bu alandaki çalışmaları İbn Sînâ'dan daha sistematik ve daha deneylere bağlıdır.[66] Ayrıca Macit Fahri, Sühreverdî'nin kozmolojik ve metâfizik âlem görüşünün İbn Sînâ'nın bilinen âlem görüşü olduğunu savunmuştur. Ona göre, Sühreverdî tasarladığı bu âlem anlayışını Kur'ân ve sûfî irfânından iktibaslarla desteklemeye çalışmıştır. Dolayısıyla onun âlem görüşü kaçınılmaz olarak İbn Sînâ'nın görüşünü yansıtmaktadır.[67] Sonuç olarak Sühreverdî, İbn Sînâ'nın mirasını devralarak bir "doğu hikmetini projesi" geliştirmiştir, diyebiliriz.

İslam Tasavvufu: Düşünürün gençliğinde Mardin'de talebesi olduğu Fahreddin el-Mardinî, aynı zamanda bir sûfî şeyhiydi.[68] Sühreverdî'nin çocukluğunun geçtiği ve ailesinin yaşadığı çevresi de tasavvufî kültür açısından son derece zengin bir ortamdı. Nitekim ondan kısa bir zaman sonra, doğup büyüdüğü bu coğrafyada İslam düşüncesinin en önemli sufilerinden biri olan Şeyh Şihabeddin es-Sühreverdi (ö. 632/1234) yetişmiştir.[69] Daha sonraki yıllarda seyahat ettiği bölgelerde de tasavvufî hayat tüm zenginliğiyle onu kuşattığından, o da bu seyahatler boyunca özellikle de gittiği bölgenin ileri gelen sûfîleriyle sohbeti tercih ettiğinden, fikirlerinde tasavvufî etki çok açık olarak yansımasını bulmuş olması normal karşılanmalıdır. Bu sebeple Sühreverdî'nin yeniden yorumladığı işrâk düşüncesini tasavvuf yönü ağır basan bir felsefe olarak değerlendi-

62. Berg, "Sühreverdî", XI, 89; el Hufnî, *el Mevsua'tu'l-Felsefîyye*, s. 47.
63. Bkz. İbn Sina, "Mantıku'l-Meşrıkıyyin, Kahire 1910; Izutsu, "İşrâkîlik", s. 65.
64. Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 203-216.
65. Sühreverdî, *Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 20.
66. İkbâl, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, s. 106.
67. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 273-4.
68. Marcotte, "Suhrawardî al-Maqtûl, The Martyr of Aleppo", XXII, 399.
69. Dar, B. A., "Abdülkadir Geylani ve Şihabeddin Sühreverdi", *İslam Düşüncesi Tarihi* (içinde), Çev., M. Alper Tuğsuz, ed., M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1990, 1, 393 vd.

rebiliriz. Çünkü düşünce yöntemi ve hakikate ulaşma yolunun, sûfîlerden pek de farklı olmadığı bilinmektedir. Zaten Sühreverdî, İşrâkî hikmetin kendisine ulaştığı yolu belirlerken bu silsilede birçok sûfîye yer vermiş ve onların büyüklüğünü ve felsefi düşüncelerindeki rehberliklerini övmüştür. Hatta rüyasında Aristo ile yaptığı bir sohbeti geniş bir şekilde verdiği "*Telvihât*"ında, Aristo'ya Ebu Yezîd el-Bistâmî, Ebu Muhammed Sehl b. Abdillah et-Tüsterî, (ö. 283/896) Hüseyin b. Mansûr el-Hallac, Ebu'l-Hasan el-Cürcânî, Zu'n-Nun el-Mısrî ve benzeri düşünürler hakkındaki görüşünü sorduğunda Aristoteles işte onlar filozoflar ve görsel hikmet sahipleridir, der. Sühreverdî de bunun üzerine onları keşfi hikmetin seçkin düşünürleri (yed-i beyza) olarak tanımlar.[70] Bu düşünürlerle olan ilgisine dayanarak M. Fahri onu tasavvufla felsefeyi birleştiren bir düşünür olarak takdim eder.[71]

Görülüyor ki, onun fikri kaynaklarından bir diğeri hiç şüphesiz İslam irfanıdır. Hatta Sühreverdî'nin işrâk anlayışını felsefî bir tasavvuf olarak nitelemek mümkündür. Bu anlayışın temel kavramları, içerikleri iyi incelenmeden ele alınırsa işrâkiliğin tasavvufî bir ekol olduğu bile söylenebilir. Ancak Sühreverdî'nin fikirleri incelenip, araştırdığı problemler irdelendiğinde bu ön yargıdan kurtulmak mümkün olabilir. Dolayısıyla bir tespit yapmak açısından bu felsefî anlayışta tasavvuf kültürünün çok önemli katkılarının olduğunu söylememiz sanırım doğruya en yakın olandır. Sühreverdî, tasavvufun keşf, arınma, ilham, zevk, vecd vb. kavramlarını felsefî bir anlayışla ele alan, sufi terminolojiyi çok iyi bilen bir filozoftur. Bu anlamda Sühreverdî üzerinde etkisi olan önemli bir sûfî düşünür de, Gazâlî'dir. Ancak fikirleri arasındaki büyük benzerliğe rağmen Sühreverdî'nin Gazâlî'yi eserlerinde isim olarak zikretmemiş olması dikkate değer bir husustur. Gazâlî'nin ifadelerinde işrâkî terminolojinin zulmet, nûr, keşf, zevk gibi diğer temel kavramların yanında İşrâk kelimesini ve türevlerini de kullanmış olduğunu biliyoruz. O da Tanrı'yı en yüce ve diğer nûrların kaynağı olan nûr olarak tanımlamış, nûrdan uzaklaşmaya zulmet demiştir.[72] Dolayısıyla Gazali ile düşünür arasında en belirgin yönün ortak terim kullanımı olduğunu söyleyebiliriz.

Sühreverdî eserlerinde kullandığı üslupla, tasavvufu ehl-i sünnet çizgisine götüren bir aydın sûfî olarak da tasvir edilebilir.[73] Tasavvufla çağımızda en fazla özdeşleşen isimlerden biri olan A. M. Schimmel'e göre de, Sühreverdî'nin ilham kaynakları arasında özellikle Hallac'ın ayrı bir yeri vardır. Hallac'ın teo-

---

70. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, I, 74.
71. Fahri, *es-Sühreverdîyyu ve bi Zûği Hikmeti'l-İşrâk'ı fî Biladi'ş-Şam*, s. 14, 16; Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muvahhid Samed, *Ser Çeşmi Hây-i Hikmet-i İşrâk*, Tahran 1372, s. 177-185.
72. Kaya, "İşrâkîye", XXIII, 434-6.
73. Çubukçu, İbrahim Âgâh, "İslâm'da Tasavvuf", *AÜİF. Dergisi*, Ankara 1960, s. 106.

lojisi Sühreverdî'de yeniden şekillendiği gibi, korkunç sonları arasındaki benzerlik ve her ikisinin rûhunu da kemiren "tanrısal ateş" aynı idi.[74] Sühreverdî eserlerinde Hallac'ı fikir önderi olarak gördüğünü sık sık vurgular ve ondan alıntılar yapar. Bir örnek olması açısından *Elvâh-ı İmadiyye*'yi gösterilebiliriz. Düşünür, rûhun yaratıcı ile olan tanrısal bağlantısını ifade ederken Hallac'ın gerçek "*birliği*" içeren sözlerine yer vermiş ve bu görüşlerinde ona katıldığını belirtmiştir.[75] Ayrıca Hallac'a ait olan ve varoluş sürecinin ifadesinde kullanılan tûlî ve arzî boyutun İslâm düşünürlerince kullanıldığını biliyoruz.[76] Muhtemelen Sühreverdî'ye de, arzî ve tuli boyut kavramlarındaki hellenistik etkiyi taşıyan Hallac olmuştur.

Yaşadığı kültürel ortamın dinamizmini rasyonel dilden ziyade tasavvufî kaynaklarla felsefeye aktaran Sühreverdî'nin fikirlerinde yeniden yaşattığı başka bir sûfî düşünür de, Beyâzid idi. Süleyman Uludağ'ın da ifade ettiği gibi, Sühreverdî ile Beyâzid arasında ilgi tasavvuf ile felsefenin bir araya gelişinden başka bir şey değildir. Beyâzidi, eski İran'da var olan ve vahye dayanan dinin bir halkası olarak kabul etmek, onu Hind mistisizmini ve panteizmini İslâm'a aktaran bir mutasavvıf olarak görmekten daha doğrudur. Sühreverdî, onu böyle değerlendirmiştir. Gerçekten de Beyâzid'ın tasavvufunda kadîm hikmet ve ananevi irfândan gelen birçok şey vardır. Fakat o, bu hikmeti ve irfânı İslâm muhitinin ihtiyacına göre yeniden inşa etmiş, İslâm'la ilgili hale getirmek üzere şekillendirmiştir. Bunu yaparken bir alim veya filozof gibi değil, bir sûfî ve derviş gibi davranmıştır. Yani kadîm doğu hikmeti ve İslâm'ı özümleyerek manevî tecrübe ile bağdaştırmıştır.[77]

H. Atay ise onun felsefî fikirlerini değerlendirirken "*Sühreverdî, felsefenin varlıkçılık yönünü tasavvuflaştırmıştır*"[78] diyerek tasavvufî düşüncelerinin felsefesine önemli ölçüde yansımasına işaret eder. Görülüyor ki sezgisel anlayışı yöntem olarak benimseyen Sühreverdî'nin keşfe dayalı düşüncelerinde felsefî bir tasavvuf şekillenmiştir. "*Sühreverdî oldu ve irfânî tecrübe ile mantiki düşünme arasındaki bu karşılıklı temel ilişkiyi hem mistisizmin, hem de felsefenin en temel prensibi olarak formüle etti. O, bir kimsenin Sebil-i Kuds'de yürümeden ve manevî nûrların müşâhedesine vasıl olmadan sadece kitap okuyarak filozof olmayı düşünmesinin büyük bir hata olduğunu ileri sürdü. Nasıl ki kuds yolunun analitik düşünme gücünden yoksun salik, eksik bir arif ise, ilahî sırla-*

74. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s. 300-301.
75. Sühreverdî, *Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 19.
76. Afîfî, A. E., *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1975, s. 31.
77. Uludağ, Süleyman, *Beyâzid-i Bistâmî*, TDV. Yay., Ankara, 1994, s. 6.
78. Atay Hüseyin, "Çevirenin Önsözü", *Kelam'a Giriş*, TC. Kültür Bakanlığı, Ankara 2002, s. XXXII.

rı müşâhede tecrübesinden yoksun bir hakikat araştırmacısı, yani filozof da eksik ve sıradan bir filozoftur."[79] Görüldüğü gibi, Sühreverdî'nin felsefesi tasavvufla iç içedir. Bu nedenle onu fikirlerinin tasavvufi terimlerden soyutlanması onu anlaşılmaz hale getirebilir.

Böylece düşünürün İslam kültürüne ait fikri kaynaklarına işaret etmiş olduk. Bundan sonra onun yabancı kaynakların hangisinden ne şekilde etkilendiğine değinmeye çalışacağız.

Antik Yunan Felsefesi

Antik Yunan Felsefesi içinde Sühreverdî'yi etkileyen üç önemli isim, Pythagoras, Platon ve Plotinos'tur. Dolayısıyla Sühreverdî'nin felsefî görüşlerinde Antik Yunan Felsefesi'nin izlerini bu üç önemli düşünür ekseninde ifade edeceğiz

Pythagoras ve Pythagorasçılık[80]**:** M.Ö. yaklaşık 570-495'li yıllarda yaşamış olan Pythagoras'ın Doğulu birçok İslâm düşünürüne etkisi olmuştur. Bekir Karlığa, bu etkiyi genelde *"Pythagorasçılık İslâm düşüncesinin kuruluşundan itibaren hemen hemen bütün disiplinleri içerisinde önemli bir yer tutmuştur."*[81] ifadeleri ile belirtirken özelde *"Türk-İslâm düşünürleri arasında Pythagorasçılığın gerçekten etkisi altında kalan diğer bir filozof da Sühreverdî'dir"* ifadeleri ile vurgular. Mistik bilginin iki düşünürünün aynı yolda bir araya gelmesi de tabii karşılanmalıdır. Yine Karlığa, Sühreverdî'nin varlık anlayışı ve birlik kavramında açıkça Pythagorasçılığın etkisi altında kaldığını belirtir ki[82] biz de bu görüşe katılmaktayız.

Sühreverdî, *Telvihât*'ında *"Empedokles, Hermes, Eflatun ve Pisagor'u zamanın düşünürlerinden çok üstün kimseler ve gizli sıralara ulaşmış peygamberlik bilgilerinden haberdar kimseler olarak takdim eder."*[83] Böylece Pythagoras'ın etkisini ve mistik bilgiyle ilişkisini açıkça ifade etmiş olur. Bu da bize onun düşünürün felsefesindeki niçin yer bulduğuna dair bilgi vermiş olur. Düşünürümüz bir başka eserinde ise, Pythagoras'ın *"bütün varlıkların ilkesinin sayılar"*

---

79. Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 78.
80. Kimi araştırmacılar işrâk felsefesinin kurucusu olarak Pythagoras'ı esas alırlarsa da Sühreverdî'nin anlayışında bu felsefî gelenek daha eskilere dayanmaktadır. Bkz. Hurman, C. "Pitagoras Felsefesi ve Günümüz Yorumu (Pitagor) M.Ö. 584-504", http://www.hermetics.org/pitagoras.html
81. Karlığa, Bekir, "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansıması", *Felsefe Arkivi*, Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul 1981, sayı: 22-23, s. 246.
82. Karlığa, "Pythagorasçı Felsefe", sayı: 22-23, s. 258.
83. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, I, 111-2.

olduğu görüşünü alarak burada ilk ilke "*bir*"den kastın Tanrı olduğunu ifade eder ve Pythagoras'ı da kendisi gibi işrâkî bilgeliğin bir üyesi gibi ele alır. Zaten Sühreverdî, bu aydınlık yolun silsilesi içerisinde Pythagorascılığı da zikrederek "*pisagorcuların mayası, kardeşim Zu'n-Nun'a, ondan da Sehl et-Tüsterî'ye ve taraftarlarına geçti*" der.[84]

Sühreverdî, ezeli hikmet halkasının bir üyesi olarak gördüğü Pythagoras'ı bir yönüyle kendisine İslam Meşşâîlerinden daha yakın görmüştür. İbn Sînâ ve Farâbî'yi keşfi esas almamalarından dolayı eleştirerek özellikle İbn Sînâ'yı Pythagoras'a getirdiği eleştiriler noktasında haksız bulur. İbn Sina'yı, Aristoteles'i haklı çıkarmak uğruna Pythagoras'ın sözlerini anlamamakla itham eder. İbn Sina'ya göre Phyhagoras da dahil öncekilerin felsefeleri mantık ilmine yer verilmeyen düzenli olmayan felsefelerdi. Oysaki Sühreverdî'ye göre, İbn Sina'nın söylediğinin aksine Pythagoras felsefesini "*Bir*"le tanımladığı "*Tanrı*" üzerine kurmuştur ve "*sayılar*"la "*aklî cevherleri*" kastetmiştir. Dolayısıyla da düzenli bir felsefî bakış sunmuştur. Böylece o, bu konudaki İbn Sînâ'nın eleştirisinin haksızlığını vurgulamıştır.[85] Bu da bize O'nun İslâm Meşşâîlerinden ziyade aynı felsefî mesleği paylaştığına inandığı Pythagoras'a olan bağlılığını göstermektedir.

Sühreverdî'nin Pythagoras'ın etkisini taşıdığı bir diğer alan da, psikoloji ve özellikle ruh konusundaki görüşleridir. Rûhun ebedîliği, yok olmayacağı ve ebedî olan Tanrı'ya nisbeti ile ilgili görüşlerinde[86] Pythagoras'ın etkisini taşımaktadır. Riyâzetle ruhun arınarak alçaltıcı isteklerden kurtulma ve yüce hakikate ulaşma[87] şeklindeki görüşlerinde de bu etki görülebilir. Cavit Sunar da Pythagoras'ı Yunan'daki işrâkî hikmetin temsilcisi olarak görür. Beden ve ruh temizliği ile Allah'a ulaşılır tarzındaki görüşleriyle Sühreverdî'nin Pythagoras'ı takip ettiğini belirtir.[88]

Platon: Antik Yunan Felsefesinin İslâm düşüncesine en fazla etki eden filozoflarından biri de, Platon'dur.[89] Platon'un felsefî sisteminin etkisi, İslâm düşüncesi içerisinde Meşşâî filozoflara oranla İşrâkî Sühreverdî üzerinde daha fazladır.

Cürcani (ö. 1413) düşünürün Platon'la olan ilgisini ifade etmek için işrâkileri "*önderleri Eflatun olan düşünürler*"[90] olarak tanımlamaktadır.

---

84. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat*, I, 453, 503.
85. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, I, 111.
86. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, I, 79.
87. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 157.
88. Sunar, Cavit, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, AÜİF. Yayınları, Ankara 1974, s. 16; Ayrıca bkz. Muvahhid Samed, *Ser Çeşmi Hây-i Hikmet-i İşrâk*, Tahran 1372, s. 39-52.
89. Platon'un İslam dünyasındaki işrâk felsefesine etkisi hakkında bkz. Hilal, İbrahim, *Nazariyyetü'l-Marifeti'l-İşrâkiyye*, Daru'n-Nehfeseti'l-Arabiyye, Kahire 1988, s. 12.
90. el-Cürcanî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifat*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul tr-hsz., s. 91.

Bizzat Sühreverdî en önemli eseri *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Platon'u kendisinin ve işrâkî hikmete yönelenlerin lideri ve önderi olarak takdim etmiş ve onun ilahî yardım ve nûr ile desteklendiğini belirtmiştir.[91] Böylece Sühreverdî işrâkî hikmetin kendisine ulaşmasında temel unsurlardan biri olarak gördüğü Platon'un fikirlerine de açık olduğuna işaret etmiş olur.

Yine o, yukarıda da ifade ettiğimiz riyâzetinin yoğun olduğu bir zamanda rüyasında Aristoteles'i gördüğünden bahsetmiştir. Bu konuşmada Sühreverdî ona, Platon'un en büyük filozof olduğunu söylettirmiş ve İslâm dünyasındaki filozofların onun binde biri oranında bile filozof olmadıklarını bildirdiğini ifade etmiştir. Yine Farâbî ve İbn Sînâ'yı da Platon gibi keşf ehli olmayıp, araştırmaya iltifat etmeleri, riyâzet ve müşâhededen uzak kalmaları sebebiyle eleştirmiştir.[92] Burada önemli olan Aristoteles'e İslam dünyasında Aristocu yöntemi izleyen filozofları tenkit ettirmesi ve kendisinin bizzat örnek aldığı Platon'u yüceltmesidir.

Sühreverdî, *Telvihât*'ında, Platon'un kendi ifadelerinden hareketle Tanrı'ya olan yakınlığını, açıklayarak bir nevi kendisinin ona olan bağlılığını haklı bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Yine o riyâzetle elde edilen makamlar karşısında da Platon'un görüşlerini paylaşmıştır. Sühreverdî, Platon'u Allah'a karşı insanı iyi kulluğa davet eden bir peygamber konumunda[93] da ele almıştır. Zaten Sühreverdî, bir eserinde Platon'u "müşâhede" yöntemini kullanan bir filozof [94] olarak takdim etmiş ki bu çok önemli bir iddiadır. Çünkü Platon'un idealizminin mükâşefeden öte bilgi kaynaklarının olduğu da bilinmektedir.[95] Yine Sühreverdî, varolma ve bilgilenmeyi aynı kaynağa, değişmez, zorunlu varlığa atfetme ve var olan nesnelerin üst bir âlemdeki arketiplerin yansıması olarak kabul eden ontolojik görüşlerinde Platoncu bir yaklaşım sergiler.

Böylelikle bugün elimizdeki bilgiler ışığında söyleyebiliriz ki Sühreverdî, Platon'un etkisini taşımakla birlikte tam olarak Platoncu bir sistem filozofu olmamıştır. Zaten Mutahharî de, Platon'un Sühreverdî tarafından bir işrâkî filozof olarak gösterilmesinin sağlam bir delili bulunmadığını belirterek Platon'un "*işrâk*" terimine eserlerinde hiçbir şekilde yer vermediğine dikkatimizi çeker.[96]

---

91. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 11.
92. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, I, 73-74.
93. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, I, 111-112, 114, 119.
94. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat*, s. 460.
95. Bkz. Eflatun, *Devlet*, çev, Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcöz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971, s. 273-275;Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998, s. 58.
96. Mutahharî, Murtaza, *Felsefe Dersleri*, çev. Ahmed Çelik, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, I, 322-3.

Sühreverdî ile ilgili çalışmaların birçoğunda araştırmacılar, Platon'un düşünüre etkisi üzerinde dururlar.[97] N. Tikriti de ahlak anlayışı bakımından Sühreverdî'nin Platon'dan oldukça etkilendiğine vurgu yapar.[98] Sühreverdî'nin felsefesinde önemli bir yeri olan "misal alemi" anlayışının da -her ne kadar bu anlayış Platon'un anlayışı ile tamamen örtüşmese de- Platon'un ideler nazariyesinden etkilenerek oluşturulduğu da ifade edilebilir.[99] Kısacası Platon'un Sühreverdî'nin fikirlerine üzerinde durulması gereken birçok konuda etkide bulunduğunu söyleyebiliriz.

Aristo: Sühreverdî, yukarıda da belirttiğimiz gibi, ilk eğitimini Meşşâî felsefe okutan hocalardan almıştı.[100] Onların da etkisi ile ilk yıllarda Meşşâî eğilimli eserler kâleme almıştır. Bu yıllarında Aristo'yu tefsir eden diğer İslâm Meşşâîlerinden bir farkı yoktur. Ancak İşrâkî eğilimin ortaya çıkmaya başladığı yıllardan itibaren Aristo ve Aristocu felsefeyi başta mantık ve metâfizik alanlarda olmak üzere devamlı eleştirecektir. Ancak yine de Meşşâî felsefe onu işrâka hazırlayan bir kaynak olarak onun felsefesinde önemini tamamen yitirmeyecektir. Bu nedenle o da Aristo ve felsefesini kendisini işrâk'a çıkaran bir merdiven olarak görmüştür. Sühreverdî, en ağır eleştirilerini yönelttiği eserlerinde bile Aristo'yu ölçülü bir dille eleştirmiş, ondan "Muallim-i Evvel" olarak söz etmiştir.[101]

Zaten yukarıda işaret edilen rüyasında Sühreverdî Aristo'ya felsefe, bilgi, idrak, müşâhede gibi konularda sorular yöneltmiş ve Aristo işrâkî bir mantıkla Sühreverdî'yi ikna eden cevaplar vermiştir. Ancak bu rüyadaki Aristo, Meşşâî değil, bir bakıma işrâkî bir Aristo'dur.[102] Sühreverdî, bir bakıma İslâm Meşşâîlerine aslında 'Aristo da ezelî hikmeti anlatan bir düşünürdür, siz onu yanlış anladınız ve yanlış tanıttınız' mesajı verir. Mahmut Kaya, bunu şöyle ifade etmektedir: *"Sühreverdî, Aristo'yu İslâm Meşşâîlerinden ayrı tutmaya özen gösterir ve Meşşâîlerin yaptıkları yorumlarla Aristo'nun felsefesini asıl maksadından saptırdıklarını savunur."*[103] Bu ifadelerden de yararlanarak, Sühreverdî, işrâkî doktrinini Meşaîlik felsefesinin problemleri üzerine kurmuştur diyebiliriz. Ancak Sühreverdî, büyüklüğünü kabul etse de, yine de Aristo'nun işrâkî hiyerarşinin

97. Bkz. Kaya, "İşrâkiye", XXIII, 436; Şerif, Muhammed Celal, *Allah ve'l-Âlem ve'l-İnsan fi'l-Fikri'l-İslâmi*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, trhsz, s. 108; Şeşen, *Selâhaddin*, s. 413; Tikritî, Naci, *Felsefetü'l-Ahlakiyyeti'l-Eflatuniyye inde Müfekkire'l-İslâm*, Daru'l-Endülüs, Beyrut-Lübnan, trhsz, s. 475.
98. Tikritî, *Felsefetü'l-Ahlakiyyeti'l-Eflatuniyye inde Müfekkire'l-İslâm*, s. 474.
99. Bayrakdar, *İslâm Felsefesi*, s. 48.
100. Bkz. Ebu Reyyân, *Usûlu'l-Felsefetu'l-İşrâkîyye inde Şihâbuddin es-Sühreverdî*, s 120.
101. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, I, 58, 112.
102. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, I, 70-74.
103. Kaya, "İşrâkiye", XXIII, 436.

düşünürleri kadar yüceltilmesine karşıdır.[104] Bu nedenle olsa gerek, bir kısım araştırmacılar eserlerinde Sühreverdî'yi Aristo karşıtı olarak takdim ederler.[105]

Sühreverdî'nin ifadelerinden bizzat Aristo'nun kitaplarını okuduğunu ve bunlardan yararlandığını anlıyoruz.[106] Kısacası o, Aristo'yu kendi ekolünün fazla uzağında görmemiş ancak yeri geldiğinde eleştirmekten de geri durmamıştır.

Plotinos ve Yeni Platonculuk: Sühreverdî, eserlerinde Aristoteles, Platon ve diğer filozoflara yer verdiği kadar Plotinos'dan söz etmez. Ancak fikirlerinde Plotinoscu felsefenin izleri açık olarak görülür. Araştırmacıların da işaret ettiği gibi antik kültürel miras içinde İslam düşünürlerine en yakın gelebilecek felsefe, Yeni Platonculuk'tur. Çünkü bu felsefe, özü gereği dini bir felsefedir. Dolayısıyla bu akımın mistik yaklaşımının Sühreverdî üzerinde etkili olması doğal karşılanmalıdır.[107] Ancak bu etkiyi aşırı bir etkilenme olarak kabul etmemiz doğru olmaz.[108] Bu konuda yapılan değerlendirmelerde dikkatli olmak, doğru bilgiyi sunmak açısından daha yararlı olur kanaatindeyiz.

Sühreverdi'nin bu etkiyi taşıdığı bir çok konu vardır. Örneğin, nasıl Plotinos (ö. 270), en yüksek bilginin bir vecd (extase) anında sezgi yoluyla elde edileceğini ifade etmişse, Sühreverdî de manevî bir temizlikle Tanrı'ya ulaşılabileceğini ve ilahî sırlara sezgi ile varılabileceğine yer vermiştir.[109]

Bu bağlamda ifade edebiliriz ki Sühreverdî, Plotinos'un Tanrı ve eşyâya bakışından etkilemiştir. Plotinos'un "*Bir her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiç biri değildir Her şeyin ilkesi olduğu için, her şey değildir; fakat her şeydir. Çünkü her şey, sanki O'na döner veya daha çok onun kadar var değillerdir; fakat olacaklardır... Varlığın var olması için, bir bizzat varlık değildir, fakat varlığın türeticisidir. Ve varlık O'ndan ilk olarak doğan şey gibidir.*"[110] şeklindeki ifadelerinde öne çıkan Tanrı anlayışı, Sühreverdî'nin özellikle sudûr[111] nazariyesinde

---

104. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 11.
105. Bkz. Garaudy, *İslâm'ın Va'dettikleri*, s. 150.
106. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat*, I, 435.
107. Özcan, Zeki, "Giriş", *Enneadlar* (İçinde), Asa, Bursa 1996, s. 17-19.
108. Nedvi, Yeni Eflatuncu felsefeyi temel kavramı "nur" olan bir felsefî akım olarak ele alır ve Sühreverdî'nin felsefesinin temel kavramı "nur" ile bir ilgi kurar. Bkz. En-Nedvi, *el- İmam Serhendi Hayatuhu ve A'maluhu*, s. 193; Ayrıca Plotinos'un felsefesinin temel kavramı olan "Bir"in "nur" olarak kullanımı ile Sühreverdî'nin ele aldığı "nur" kavramı tamamıyla örtüşmez. Bkz. Plotinus, *Enneadlar*, s. 21-22.
109. Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrâkîye Felsefesi", XVI, 180; Krş. Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa 1996, s. 60-62.
110. Plotinus, *Enneadler*, s. 21.
111. Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 126-7; Ayrıca bkz. Netton, Ian Richard, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflatunculuk", çev. Gürbüz Deniz, *Dini Araştırmalar* (içinde), sy. 19, Mayıs-Ağustos 2004, s. 353.

çok önemli açılımlara sebep olmuştur. Diyebiliriz ki, Plotinos, "*anlam*" üzere kurulu Sühreverdî ontolojisinin en belirgin etkileyicilerindendir.

Yusuf Ziya Yörükan'ın ifadesine göre Sühreverdî, Yeni Platonculuğun pek çok esaslarını İslâm'a göre düzeltmiştir. Örneğin Tanrısal etkinliğin ilk ilişiği, aslî noksanlık olamaz. Dolayısıyla güneşten ışığın yayılması gibi Bir'den Oğul ve bunlardan hiçbir şey eksilmeksizin nefs, sonra şeyler ve mümkün olanlar ortaya çıkar, anlayışını ifade ile yalnız oğul yerine akıl, rûh yerine nefs, felekler ve mümkünler kelimelerini kullanarak kabul eder. Dolayısıyla Sühreverdî'nin İslâmi irfânı, Yeni-Platonculuğu test ederek kullanmasına yol açmıştır diyebiliriz. Yine Y. Z. Yörükan'ın ifadelerinde de yer aldığı gibi, Sühreverdî ilham ve vahiy anlayışlarında da Yeni-Platonculardan ayrılır.[112] Yani aslında etkilenmenin olduğu bir çok kavramda düşünürümüz İslami kültürünün etkisiyle hareket ederek bu kavramları felsefesine katmıştır.

Zebihullah'ın görüşüne göre Sühreverdî, Yeni-Platoncu felsefeyi Atina'dan İran'a göç eden bir grup filozofun mirasından ve Bağdat'ta tercüme edilen bu ekolün kitaplarından öğrenmiştir.[113] Araştırmacıların çoğu, Sühreverdî'nin Platon'dan ziyade Yeni-Platonculuktan etkilendiği yönünde görüş bildirmişlerdir.[114] S. Hüseyin Nasr da, batılı felsefe tarihçilerinin irfân ve riyâzeti ön plana çıkaran ve Yeni-Platonculuk diye adlandırılan felsefî disipline fazla önem vermelerini eleştirerek, bu disiplinden yararlanan Sühreverdî'nin felsefesinin öneminden ve orijinalliğinden hiçbir şey yitirmediğine vurgu yapar.[115] Bu etkiyi başta sudûr nazariyesi ve riyâzet konuları olmak üzere tezimizde yeterince ele alacağımızdan, bu kadarıyla değinmiş olmayı yeterli görüyoruz.

Antik Pers Kültürü

Sühreverdî, ilahî kaynaktan aldığını ifade ettiği ezelî hikmet anlayışında Pers Rahip-Bilge Krallara yer vermiş, zaman zaman onlardan isim olarak da bahsetmiştir. Bu kaynağı, o şöyle ifade eder: "*Eski Fars'ta bir topluluk vardı ki, bunlar hak ile yol gösteriyorlar, adaletle hükmediyorlardı. Bunlar faziletli bilge hakîmlerdi ki Mecusilere benzemiyorlardı. Biz onların bu nûrlu (aydınlıklı), şerefli hikmetlerini Hikmet-i İşrâk isimli kitabımızda ihya ettik, yeniden canlan-*

112. Yörükan, "Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi", s. 596.
113. Zebihullah, *İran Edebiyatı Tarihi*, s. 150.
114. Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 174; Yörükan, "Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi", s. 596; Mahmut Abdü'l-Kadir, *Felsefetu's-Sufiyye fi'l-İslam*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1966, s. 451-452.
115. Nasr, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", II, 215.

dırdık."[116] Düşünürümüzün ömrünün ilk yıllarını geçirdiği ve ilk eğitimini aldığı zaman dilimi içerisinde yaşadığı coğrafyada hakim olan Farisi kültürün böylesi bir kaynaktan beslendiğini de buna eklediğimizde, bu kaynağın ana düşüncelerindeki rolü daha da önem kazanır.

Görüldüğü gibi bizzat Sühreverdî, Farisî bilgelerin de bağlı olduğu ezeli düşünce mirasını canlandırdığını ve bu bilgelerin, düşüncelerine yön veren işaretler olduğunu belirtiyor. Ancak burada yer vermemiz gereken bir iddia vardır ki o da, Sühreverdî'nin canlandırdığı bu işrâkî düşünce, ta Hz. Adem'den beri bütün hakikat üzerinde olan, sezgi veya vahiy ile gerçek bilgiye ulaşan bilgelerin düşüncesidir. Dolayısıyla Farisi bilge krallar da, bu ezelî hikmet hiyerarşisinin bir parçası olduklarında Sühreverdî'nin kaynakları arasında yer almışlardır. Yoksa Sühreverdî sırf antik Fars kültürünü diriltmekle uğraştığı için bu ifadeleri kullanmış değildir. Bu bağlamda Emil Ma'luf'un da işaret ettiği gibi o, Farabi'nin "*Meşşâî hikmeti*" yenilemesi gibi "*işrâkî hikmeti*" yenilemiştir. Onun gayesi evrensel anlamda var olan hakikatin birliğini yeniden düzenlemeye kalkışmaktan ibaretti. Bunun yolu da işrâkî kültürün yeniden canlandırılmasından geçiyordu.[117] Yoksa düşünürün bu çabası, asabiyet duygusuna kilitlenmiş olarak eski Fars kültürünün ihyası üzerine kurulu değildi.

O, izlediği bu bilge kralları, antik Fars düşüncesindeki Mecusi şaşkınlığına bulaşmamış, ilhada düşmemiş, Allah'a asla şirk koşmamış, hakikat arayıcıları olarak niteler. Bunlar arasında Cemasab, Ferşavuşter, Buzercmihr vb. saydığı gibi,[118] en meşhurları olarak da Giyumart, Feridun ve Keyhüsrev'i gösterir. Sühreverdî, bazen bu bilgelerden "*Hukemâ-i Evvel*", bazen de "*Hosravaniyyûn*" diye söz eder.[119] Kendi aydınlık hikmet anlayışında bu hikmeti Hosravani bilgelerden "*Beyâzid-ı Bistâmî, Ebu Hasan Harrakanî gibi sûfîlerin kendisine ulaştırdığını*" ifade ederek, bütün bu düşünürleri, bilge insan anlayışının en üst noktası olan "*Hakîm-i müteellih*" sınıfına dahil eder.[120]

Ayrıca Sühreverdî'nin özellikle küçük sembolik hikayelerinin tamamını Farsça ile yazmış olması da Fars kültür ve düşüncesinden etkilenmiş olmasına işaret eder. Araştırmacılardan bir kısmı ise bizim de belirttiğimiz gibi, onun Fars kültürünün farkında olmasını körü-körüne bir bağlılıkla değil, sadece şuurlu bir Müslüman bilgenin elindeki malzemeyi doğru değerlendirmesi şeklinde anlamlandırırlar.[121]

---

116. Suhrawardi, Shaykh al-Ishraq Shihab al-Din Yahya, *Kelimet üt-Tasavvuf*, Three Treatises (İçinde), ed. Najaf-Gholi Habibi, Tahran 1977, s. 117.
117. Ma'luf, Emîl, "es-Sühreverdî ve'l-İşrâk", s. 35.
118. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 11.
119. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat*, I, 461, 466, 493, 502.
120. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat*, I, 503.
121. Nasr, "The Persian Works of Shayhk al-Ishrâq Shihâb al-Din Suhrawardî", s. 156-7.

Mahmut Kaya ise Sühreverdî'nin, İşrâkîliğin kaynağını kadîm İran hikmetine dayandırmasını ve bu felsefeyi diriltmek iddiasını abartılı bularak onun yukarıda adlarını verdiğimiz Pers kökenli bilgelerin hiçbir kitabına sahip olmadığını ve o döneme ait Pehlevi literatürünü de kullanmadığını iddia eder.[122] Biz bu ifadelere tamamen katılamıyoruz. Çünkü bizzat Sühreverdî, bu kültürünün taşıdığı yabancı tesirler yüzünden (mecusilik gibi) ezelî hikmet anlayışına uymayan yönlerini ayıklayarak bu kültürden yararlandığını ifade etmiştir. Bu etki de onun bütün eserlerinde az ya da çok kendini gösterir. Ancak bu etkiyi haddinden fazla abartan ve Sühreverdî'yi Mazdeist, Mecusi unsurlarıyla birlikte sırf antik İran kültürünü diriltme uğraşında bir düşünür gibi takdim eden araştırmacılar da olmuştur.[123] Bizce Sühreverdî ne aşırı bir Fars kültürünün etkisindedir, ne de ondan hiç yararlanmamış bir kimsedir. O, bu kültürün farkında ve yaşadığı çevre itibariyle de ondan haberdardır. Dolayısıyla diğer felsefî kaynakları gibi onu da özgün yöntemi içerisinde gerektiği kadar kullanmıştır.

Bu konuyla ilgili yapılan ve bizim de katıldığımız bir değerlendirme oldukça isabetlidir: Buna göre, Sühreverdî'nin doktrinel eserleri incelendiğinde o, bazı oryantalist ve çağdaş İranlı birkaç alimin iddia ettiği gibi, İslâm karşıtı, milli bir İran kültürünü temsil etme durumunda olmamıştır. Onun yazılarının büyük bir bölümü, sanki bir Kur'ân tefsiri gibidir. Felsefî metinleri incelendiğinde onun Kur'ânî yaklaşıma bağlılığı açıkça görülecektir. Farâbî ve İbn Sînâ metinlerinde Kur'ân âyetlerine anlam olarak genel bir şekilde yer vermişlerken, Sühreverdî âyetleri sıkça ve bizzat kullanmıştır. Sühreverdî, neredeyse bütün ontolojik ve felsefî doktrinini Kur'ân'ın bir tefsiri biçiminde kurgular. Hatta o *El-vâhu İmâdiyye*'de mistik hikayelerini yorumlarken Pers krallarını Kur'ân'daki nûrun kahramanları olarak ele alır.[124] İşte bu değerlendirme bizim de vurgulamaya çalıştığımız Sühreverdî'nin ezelî hikmeti ortaya koyma ve yerel düşüncelerden gereği kadar faydalanma yönüne de işaret eder.

Aşağıda da işaret edileceği gibi, Sühreverdî, Antik Pers kültürü ile İslâm hikmeti arasında bir ayrılık, bir gerilim görmez. Sühreverdî'nin felsefesinde İslâm ile Pers hikmetinin ilişkisi, Greko-Romen mirası ile Hıristiyan kültürü, Ortaçağ Bizansı ile Latinler arasındaki ilişki gibi görülmüştür.[125] Dolayısıyla Sühreverdî, İslâm'a aykırı etkisinden arındırdığı Pers kültürünün ezelî hikmet anlayışı ile uyuşan yönlerinden istifade etmiş, adeta Eski İran kültürünü İslâmi değerlerle sentezleyerek kullanmıştır.

---

122. Kaya, "İşrâkiye", XXIII, 435.
123. Berbir, "Suhrawardî", IX, 124; Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 207.
124. Nasr, "The Persian Works of Shayhk al-Ishrâq Shihâb al-Din Suhrawardî", s. 156.
125. Nasr, "The Persian Works of Shayhk al-Ishrâq Shihâb al-Din Suhrawardî", s. 156.

Zerdüştlük: Sühreverdî'nin kaynaklarından biri de Zerdüştlüktür ki, o, bu kaynağa da yaşadığı coğrafya vesilesiyle sahip olmuştur. Yukarıda belirttiğimiz gibi, o, gerçek hikmetin insanlığın varoluşundan beri yani, Adem peygamberden kendisine kadar geçen zamanda, yetkin bilgelerce korunduğunu ve bunların bu silsilede kendisine rehberlik ettiklerini kabul etmiştir. Zerdüşt ve öğretisi de bunlar içerisinde yer alır. Ancak Sühreverdî'nin, sapık Zerdüştîler ile Zerdüştîlerin arasında kendisinin izlediği gerçek üzere olan bilgeleri birbirinden ayırarak onlardan yararlandığı ifade edilmiştir.[126] Zaten düşünür "*Bu Mecusi kafirlerinin kaidesi olmadığı gibi Mani dininin ilhadı ve şirke götürecek şeyler de değildir. Böyle bir durumdan Allah'a sığınırım.*"[127] İfadeleriyle kendi durumunu açıkça belirtmiştir.

Sühreverdî eserlerinde Zerdüşt'ün öğretisine ait birçok terime yer vermiştir. Örneğin "*ateş*"i tanımlarken "*urdibehşt*" veya "*hom odd*" terimini kullanmıştır. Yine işrâkî sırlara riyâzetle erişmek ve güzel sırlara vakıf olmak için riyâzeti anlattığı bölümde bu kültüre ait tanımlarla böylesi bir âlemi "*Hurqalya*" ve buradaki ulvî bir makamı da "*Hurakhsh*" terimleriyle ifade etmiştir. Ayrıca işrâkî nûrun aydınlığı ile oluşan semâvî ışımaları da "*Xuranah*"[128] terimi ile karşılamıştır. Yine toprak ve onunla ilgili alanlarda "*yönetici nûr*" ismini verdiği ilahî nûru "*sfendarmuz*" diye de isimlendirmiştir.[129]

Zebihullah-ı Safa da Sühreverdî'nin "*Behmen, Sifendarmuz, Emrdad, Hurhiş ve Şehriver*" gibi Zerdüşt öğretisinde kullanılan terimlere yer vermesini Sühreverdî'nin de Zerdüşt gibi irfânî felsefeden yana olan eğilimine bağlamış; ayrıca Platon'un da Zerdüşt öğretisine olan eğilimine vurgu yapmıştır.[130] Bu konuyla ilgili araştırma yapanların çoğu, Sühreverdî'nin felsefesindeki Zerdüştî etkiyi kabul etmişlerdir.[131] Hatta en önemli yorumcularından biri olan Şehrezûrî, Zerdüşt'ü Azerbeycan'lı bir peygamber gibi tanımlayarak Sühreverdî'nin bu nebevi kaynaktan beslenmesini ve onun "*Kitab-ı Zend*"inde yer verdiği terimleri kullanmasını doğal karşılamıştır.[132] Şehrezurî'nin hocasını bir nevi savunmaya yönelik bu yorumunu ihtiyatla karşılıyor olsak da, bir şekliyle gerçeği yansıttığını da belirtmeliyiz.

---

126. Nasr, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", II, 376.
127. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 11.
128. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat*, I, 460, 494, 504.
129. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 199; Şehrezurî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 394.
130. Zebihullah, *İran Edebiyatı Tarihi*, I, 150.
131. Bkz. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 207; Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 304; Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 52; Marquet, Yues, "İslâm Felsefesi İle İlgili Fransız Etudlere Umumi Bir Bakış", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, çev. Mehmed Demirci, İzmir 1985, s. 280; Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 172-74; Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 366.
132. Şehrezurî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 393.

Ancak Henry Corbin ve onu takip eden İranlı araştırmacıların bir kısmı, bu konuda aşırı bir tutum sergileyerek Sühreverdî'deki Zerdüştlüğün etkisini abartmışlardır.[133] Örneğin Fazlur Rahman (ö. 1988) onun felsefesinin temel kavramı olan nuru kullanmasını Zerdüştlüğün nur kavramını yeniden diriltmek olarak yorumlar.[134] Ancak bu çalışmada da vurguladığımız gibi bu temel kavramın kullanılış biçimi, daha çok İslam kültüründeki kullanılışı ile ilişkilidir. Bu iddialar ise İran kültürünün bir propagandasından öte bir değer taşımamaktadır.

Yusuf Ziya Yörükan'ın da ifade ettiği gibi, Sühreverdî'nin Zerdüşt'ü gerçek bilgiye vakıf düşünürlerin ileri gelenlerinden kabul ettiği[135] doğrudur. Ondan bu şekliyle istifade etmiştir. Bu konuyu araştıranlardan Roger Garaudy, Henry Corbin'in Sühreverdî'yi Zerdüşt dinini yeniden yaşatma amacı ile ortaya çıktığı şeklindeki görüşlerini reddederek Sühreverdî'ye eski İran'a borçlu göstermeye çalışmasını tenkit etmiştir[136] ki biz de, aynen katılıyoruz. Zira daha önce de işaret ettiğimiz gibi H. Corbin bu konuda taraflı bir tutum sahibidir.

Ayrıca bu konunun en iyi yorumcularından olan Seyyid Hüseyin Nasr'ın şu ifadeleri de bizim görüşümüzü destekler: "*Sühreverdî, zaman zaman modern bilginler tarafından İslâm karşıtı duygular taşımak ve İslâm karşısında Zerdüştlüğü diriltmeye çalışmakla suçlanmıştır. Fakat bu durum hiç de böyle değildir. Evet, Cabir İbn Hayyam'ın (ö. 815) Hermetik sembolleri kullandığı gibi, Sühreverdî'nin de doktrinlerini ifade etmek için Zerdüştlüğün sembolleri kullandığı doğrudur. Fakat bu, onun doktrinlerinin İslâm karşıtı olduğu anlamına gelmez.*"[137] Bizim kanaatimize göre de her bilim adamı kendi çağında kullanılan bilim dilinden yararlanmalıdır. Bu o bilim adamı için bir eksiklik değil aksine bir zenginliktir. Bu nedenle Sühreverdi'nin de yaşadığı kültürel ortamın bilim diline hakim ıstılahları kullanmış olmasından farklı yorumlar çıkarılması pek doğru bir yaklaşım olmaz kanaatindeyiz.

Dolayısıyla Sühreverdî'nin de ifade ettiği gibi, onun yaptığı "*kadîm İranlılar arasında doğru yola rehberlik eden hakikat üzere olan bilgeler*"in[138] mirasını kullanmaktan başka bir şey değildi. O gerçek ilmin halkalarından, hakikat ışığında zulmün aydınlatıcılarından biri olarak Zerdüşt'ün kendine ulaşan öğretisini İslâm'a aykırı olmayan bir şekilde felsefesinde kullanmıştır.

---

133. Bkz. Marquet, "İslâm Felsefesi İle İlgili Fransız Etudlere Umumi Bir Bakış", s. 280; Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 207.
134. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 175.
135. Yörükan, "Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi", s. 598.
136. Garaudy, *İslâm'ın Va'dettikleri*, s. 150.
137. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 79.
138. Sühreverdî, *Kelimetü't-Tasavvuf*, s. 118.

Hermetizm (Sabiilik ve Hermetizm)[139]

Hermetizm'in Sabiilikle olan ilgisi sebebiyle Hermetizm ile Sabiiliği aynı başlıkta ele aldık. Hermes'in gizemsel anlayışının ifadesi olan Hermetizm'in İslam düşünürleri üzerinde derin etkileri olmuştur.[140] Sühreverdî'nin bu kaynaktan etkilenmesi de yukarıdaki kaynaklardan etkilenme yolları ile aynıdır. Yani o, hem eğitimini aldığı gençlik yıllarına bağlı olarak, hem de eserlerini kaleme aldığı esnada seyahat ettiği çevrelerin etkisinde kalarak, Sabiilikten dolayısıyla da Hermetizmden etkilenmiştir. Kaldı ki bu kültürden aynı zamanda kendisinin de yararlandığı İbn Sina da etkilenmişti.[141]

Hermetizmin İşraki kültür ile ilişkisi kurabileceği ortak bir zemini vardır. Bu ilgiyi ortaya koyan şu ifadelere katılmamız mümkündür. "*Kendilerini İdris Peygamber veya Hermes'in izleyicileri sayan ve Yeni Pisagorculuk ve Hermetizm gibi Helenist dönemin daha Bâtınî okullarının öğretilerinin çağını koruyup daha sonra İslâmi döneme aktaran Sabiilerin yurdu Harran da vardı. İslâm'ın doğuşundan önce Hermetisizm İran'a da girmiş durumdaydı ve daha sonra Arapça'ya çevrilen bazı Pehlevice yazılarda bir takım Hintli öğelerin yanı sıra bu tür Helenistik öğeler de İran düşünce biçimleriyle bir arada bulunuyordu.*"[142] Böylesi bir mirasa işaret eden araştırmacı, bu Hermetik geleneğin felsefî disiplinler arasında Meşşâîlerin rasyonalist eğilimleri karşısında, iç arınmayı esas alan "İşrâki" bir okulun gelişmesine yol açtığına da vurgu yapar.[143] Biz İşrâkiliği, Meşşâîliğin rasyonalistliğine bir karşıtlıktan dolayı sırf Hermetik ilkelerinden güç alarak ortaya çıkan bir disiplin olarak görmesek de, Hermetizmden etkilenmiş olduğu görüşüne katılabiliriz.

İşte bu ortam, Sühreverdî'nin fikirlerinin oluşum aşamasında karşılaştığı bir ortamdı. Onun bu bilgiye ulaşmasını Toshihiko Izutsu da şöyle ele alır: "*Sühreverdî, işrâkî felsefe geleneğini Hermes Agathedaemon'a (İslâm'da Hz. İdris'in şahsiyetinde ortaya çıkar) geri götürmüştür. Hatırlamak gerekir ki, İslâm'ın zuhurundan çok önce Akdeniz'de Hermetizm okulu kendisini İskenderiye'de kabul ettirmiş ve bu merkezden itibaren Ortadoğu'nun geniş coğrafyasına yayılmış ve sızmıştır. Harran şehrinde Hz. İdris'in muakkipleri olan Sabiiler vardı. Onlar, Corpus Hermeticum'a (Hermes Külliyatı) kutsal kitapları olarak saygı gösteriyorlardı. Hermetisizmin Bâtınî dilini yaşatıyor ve onları çeşitli yönlere yayıyorlardı. Bunlardan bir tanesi aracılığıyla bu öğreti Sühreverdî'ye ulaşmış olma-*

---

139. Hermetizm, teknik tabiriyle hermesçilik, hem eski Mısır'da Hermes'in, hem de bu öğretinin benimsendiği batınî nitelikli ekollerin çalışma sistemleri hakkında kullanılır. Bkz. M. Erol Kılıç, "Hermes", *DİA*, XVII, 230-232.
140. Bkz. Hilal, *Nazariyyetü'l-Marifeti'l-İşrâkiyye*, s. 15-32.
141. Bali, *el-İttiçahu'l-İşrâkiyyu fî Felsefeti İbn Sina*, s. 240.
142. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 3-4.
143. Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 161

lıdır."[144] Görülüyor ki düşünürümüzün, bu kültürel etkiyi fikirlerine taşımasına uygun bir geleneğin oluşmuş olması ondan yaralanması açısından işini kolaylaştırmıştır. Zaten bizzat Sühreverdî, felsefede Hermes'i önder olarak seçtiğini vurgulamış ve temel eseri *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Hermes'i filozofların ileri gelenlerinden biri olarak ifade etmiştir.[145] Bir başka eserinde ise, onun irfânî hakikatlere vakıf olduğunu bir kıssa ile anlatmıştır.[146] Sühreverdî, sadece kendisi için değil, bütün filozoflar için Hermes'i "*filozofların babası*" olarak takdim etmiş[147] ve bu yolda onun güvenilirliğine yer vermiştir. Sühreverdî, bazen Hermes'i kendi yöntemini kullanan "müşâhede"yi önemseyen bir düşünür,[148] bazen de İşrâkî hikmetin inceliklerini kolaylıkla açan derinlikte bir işrâkî bilge olarak tanıtmıştır.[149]

İslam düşüncesinde Hermes, gerçeği arayan insanın bu arayışındaki yardımcısı ve insanın bu manevi yolculuğu içinde sonunda kendisiyle bütünleştiği bir rehber pozisyonundadır.[150] Böylesi bir düşünce mirasını her ne şekilde olursa olsun öğrenmiş olan Sühreverdî'de de, benzer bir anlayışı buluyoruz. Sühreverdî *el Meşari*'sinde şöyle der: "*Hermes dedi ki: Bana eşyanın ilmini getiren ruhani bir varlıkla karşılaştım. Ona "sen kimsin?" dedim. Bana "Ben senin kamil mahiyetinim" dedi.*"[151] Görüldüğü gibi Sühreverdî, Hermes'i tarihi bir şahsiyet olarak değil, kendisini de bizzat yenileyicisi gördüğü irfani geleneğin, hikmeti halide'nin öncüsü bir rehber olarak felsefî görüşlerinde canlandırmıştır. Sühreverdî'ye göre Hermes kendisine kadar çeşitli yollardan ulaşan İşrâki geleneğin kavşak noktasında bulunan temel kaynaktır.[152] Dolayısıyla Hermes'in evren, ruh, simya, gizli ilimlerle ilgili eserlerinin Sühreverdî'nin görüşlerinin oluşmasında önemli katkıları olmuştur.

SÜHREVERDİ SONRASI İŞRÂKÎLİK

Sühreverdî'nin "*felsefî görüşlerinin*" ve özellikle de "*işrâk*" anlayışının günümüze değin süre gelen etkisini değerlendirdiğimizde onun felsefe tari-

144. Izutsu, "İşrâkîlik", s. 68.
145. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 11; Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Cabirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev., Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999, s. 340-352.
146. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, I, 108.
147. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, I, 111.
148. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat*, I, 160.
149. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat*, I, 164, 502.
150. Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 157; Yakıt, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, s. 94.
151. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat*, I, 464.
152. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat*, I, 502-503.

hindeki önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Sühreverdî, felsefe tarihimizde ne İbn Sînâ, ne Farâbî, ne de İbn Rüşd kadar tanınmıştır. O'nun felsefî anlayışı, yeterince bilinip tanınmadığı için de hak ettiği ölçüde değerlendirilememiştir. Bunun birçok sebebi bulunmaktadır. Her şeyden önce fikirleri ve dini görüşleri öne sürülerek idam edilmiş olması, fikirlerine ve eserlerine yönelmeyi engellemiş, kendi zamanında bir öğrenci topluluğunun oluşmasına fırsat vermemiştir. Devamlı seyahat halinde olması ve genç yaşta öldürülmesini de, buna ilave edebiliriz. Çeşitli nedenlerle oluşan baskı, eserlerinden uzak durulmasını, onların Latince'ye çevrilmesini, sadece İslâm dünyasında değil, Batıda da tanınmasını oldukça geciktirmiştir. Bu konuyu değerlendiren bir incelemede, şu fikirler ileri sürülür: "Kendisinden önce yaşayan Gazâlî (ö. 1111) ve İbn Sînâ'nın aksine eserlerinin hiçbiri Latince'ye çevrilmediği için Batı dünyasında tanınmamıştır. Bu yüzden Doğudaki etkisi, en az İbn Sînâ'nınki kadar büyük olduğu halde ondan ve işrâktan bahsetmeyen bir İslâm felsefesi, en azından eksiktir.

Munk ve De Boer gibi Batılılarca yazılan İslâm Felsefesi Tarihleri, genellikle İbn Rüşd ile sona erer. Gerçekte ise VII./XII. yy. İslâm düşüncesinin teşekkülünün sona erdiği değil, aksine çok önemli İşrâkî ekolün başladığı bir dönemdir."[153] Dolayısıyla araştırmacıların da tespit ettiği gibi, Sühreverdi düşüncesi ilk dönem sadece Şii çevrelerde ve Doğuda[154] etkili olmuş, daha sonraları bütün İslâm dünyasında ve günümüze uzanan süreçte Batıda da yayılmıştır.[155] Özellikle İran'da, Sühreverdî sonrası gelişen İşrâkî hikmet, günümüze değin süregelmiştir. Bugün Sühreverdî'nin etkisinde kalan İslâm düşünürlerine örnek olarak; İbn Arabi,[156] İbn Kemmune (ö. 1284), Allame Hilli (ö. 1325), Kutbeddin Şirazi (ö. 1311), Mir Damad (ö. 1631), Celaleddin Devvani (ö. 1502), İbn Türk İsfahani, Sadreddin Şirazi (1640), Mir Findirinski (ö. 1640), İbn Cumhur,[157] Hacı Molla Hadi Sebzevari, Şeyh Ahmed Ahsai,[158] Şeyh Behai,[159] Molla Şems Ceylani, Molla Muhsin Feyz Kaşani (ö. 1679), Abdurrezzak Lahici, Ka-

153. Nasr, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", II, 374.
154. Nasr, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", II, 374; amlf, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardî", *Studies in Comparative Religion,* vol. VI/3, England 1972, s. 163.
155. İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, sadeleştiren, Süleyman Hayri Bolay, DİB Yayınları, İstanbul 1973, s. 27.
156. Nasr, "Safeviler Döneminde Manevi Hareketler Felsefe ve İlahiyat", *Makaleler II*, (içinde) s. 694.
157. Arnaldez, "Ishrâkiyyun", IV, s. 121; Nasr, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardî", s. 154-169; Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 105; İbrahim-Sagadeev, *Classic Islamic Philosophy*, s. 288-9.
158. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 81.
159. Büyükkara, *İmamiye Şiası*, s. 46.

dı Said el-Kummi[160] isimlerini sayabiliriz. Bu, çoğunluğu Şii ve Farisi geleneğe ait düşünürlerle, Sühreverdî'nin felsefî görüşleri özellikle İran ve Hindistan'da oldukça yaygınlık kazanmıştır. Bunda, özellikle Hindistan'da hem kendi eserlerinin, hem de Molla Sadra'nın eserlerinin günümüze dek okullarda ders kitabı olarak okutulmasının etkisi büyük olmuştur.

Sühreverdi'nin aynı dönemde yaşamasalar da, Şehrezûrî üzerinde de derin etkileri vardır. Hatta Şehrezûrî, bir takım felsefî tanımlamalarda aynen Sühreverdî'yi taklît eder.[161] Onun iyi bir izleyicisi olarak Şehrezûrî ile Sühreverdî arasındaki ilişki İbn Arabi (ö. 1240) ile Sadreddin Konevi (ö. 1274) arasındaki ilişkiye benzetilmiştir.[162]

İbn Arabi ile düşünürün etkileşimini değerlendiren Hilmi Ziya Ülken'e göre "*Muhyiddin'in felsefesi, her şeyden önce zamanına kadar gelen muhtelif felsefe ve din cereyanlarının dört yol ağzı olma iddiasındadır. Şehabeddin Sühreverdî'nin nûr-zulmet felsefesi, ona temel vazifesi görür.*"[163] İbn Arabi adeta Sühreverdi'nin felsefesini tasavvufi terimlerle ifade etmiş gibidir.

Diğer taraftan Molla Sadra Şirazi, Sühreverdî ile İbn Sînâ'nın öğretileri arasında bir senteze giderek İslâm'ın bin yıllık fikrî yaşamını özetleyen bir anlayış ortaya koymuştur. Molla Sadra, varlığın birliği öğretisi temeli üzerine kendi varlık metafiziğini kurmuştur; bu metâfizik, Sühreverdî'nin mahiyet metâfiziğinin başka bir versiyonudur.[164] Bu açıdan Molla Sadra Sühreverdi'nin etkisini en çok taşıyan düşünürlerden biridir. Bu nedenle araştırmacılar Molla Sadra'nın "asaletü'l-vücûd" teorisi ile, Sühreverdî'nin "asaletü'l-mahiyet" teorisine zıt bir görüş geliştirmesine rağmen, onun hocasına (Sühreverdî) organik olarak bağlı bir felsefî vizyonunun olduğunun inkar edilemeyeceğini ifade ederler.[165] Şu hususa da dikkat çekmeliyiz ki, Sühreverdî'nin işrâk anlayışının Şii dünyada etkili olması, Molla Sadra ve Mir Damad ile gerçekleşmiştir.

Yine Sühreverdî'nin etkisinde kalan önemli bir bilge de, VII./XIII. yy. filozof ve bilimcisi, Hoca Nasiruddin et-Tusi'dir. (ö. 1274) O her ne kadar İbn Sînâ yorumcusu olarak Meşşâî felsefeye ait eserler vermişse de, Allah'ın dün-

160. Nasr, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardî", s. 163; Zahra Mostafavi, "Sadr-ol-Mota'allahin on Platonic Ideas", *Spektrum İran*, 14 Jahrgang 2001, s. 24.
161. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 223; Ayrıca bkz. Privat, Michael, "Some Notes on Typology of the Works of Al-Shahrazuri al-İshraqi", *Journal of Islamic Studies*, vol: 12, no: 3, September, 2001, s. 314-8.
162. Nasr, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardî", s. 160.
163. Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 123, 217; bkz. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 97.
164. Nasr, "Safeviler Döneminde Manevi Hareketler Felsefe ve İlahiyat", *Makaleler II*,(içinde) s. 69, 87.
165. Nasr, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardî", s. 163.

ya hakkındaki bilgisi gibi belirli noktalarda işrâkî eğilim taşır. Onun, bu konuda İbn Sînâ'nın görüşlerini açıkça reddederek Sühreverdî'nin görüşlerini izlediği ifade edilir.[166]

Düşünür, ülkemizde de Kâtip Çelebi, Celaleddin Devvani,[167] İsmail Ankaravî (ö. 1631)[168] Esiruddün el-Ebheri (633/1264),[169] Molla Fenari ve Yusuf Ziya Yörükan'ın[170] çalışmalarıyla tanınmıştır. Ancak yapılan araştırmalarda da vurgulandığı gibi, Halep'in Anadolu'ya yakın olması ve Konya'nın mistik öğretisinin Türkçe konuşulan bölgelerde hızla yayılması, sistematik bir şekilde olmasa da, İslâm Felsefesinin bu ekolünün Osmanlı İmparatorluğu topraklarında yeşermesine yol açmıştır. Sühreverdî'nin eserlerinin el yazmalarının büyük bir kısmının İstanbul'da bulunuyor olması ve Osmanlı kâtiplerince kopya edilmeleri, şerh edilmeleri bu açıdan önemli olsa da, bugün için Sühreverdî'nin özellikle Osmanlı İmparatorluğu içindeki önemi[171] ve etkisinin hala keşfedilmemiş olduğunu söyleyebiliriz.

Batı da ise ilk karşımıza çıkan isim Sühreverdî'nin çağdaş yorumcusu, Henry Corbin'dir. Corbin'in düşünürden etkilenmesine biraz yer vermemiz faydalı olacaktır. O'nun Sühreverdî ve felsefesi ile ilişkisi bir araştırmacının araştırdığı konu ile arasındaki ilginin çok ötesindedir. Bu haliyle biz, Henry Corbin'i, Sühreverdî'nin 20. yy. 'da bir öğrencisi olarak niteleyebiliriz. Bugün Sühreverdî'nin yazma halindeki birçok eserinin, edisyon-kritiği yapılmış halde elimizde olmasını H. Corbin'e borçluyuz. S. H. Nasr, Sühreverdî ile Corbin arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir. "*Sühreverdî, Corbin'in elinden tuttu ve ona İstanbul kütüphanelerinden kendi ana vatanı olan İran'a kadar rehberlik etti. Corbin'in Sühreverdî'nin doktrinine bağlılığı, özellikle bilgi edinmenin "araçları" olarak hem aklî muhakemeye, hem de rûhsal (manevî) vizyonun önemine duyduğu inanç, büyük ölçüde şahsi bir şeydi; o kendisinin bütün manevî ve fikrî ilgileriyle faaliyetlerini kucaklayan Sühreverdî'ye, güçlü bir bağlılık duymuştur. Corbin, esasen melekler âleminin hermonetik yorumcusuydu, Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk adlı eserinde ışığın sembolizmine göre ifade edilen melekler âleminin, mükemmel bir açıklamasını müşâhede etti. Bir keresinde Corbin'le Sühreverdî'nin bazı sahifelerini okurken, daha çok kategorik bir tarzda varlık ve cevherle ilgili bütün bu tartışmaların onun gerçekte merkezi ilgi alanında yer almadığını, kendisini Sühreverdî'de genellikle heyecana sürükleyen*

166. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 80.
167. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun*, II, 2047.
168. http://www.holycross.edu/departments/religiousstudies/ikalin/Reviews/ankaravi-review.htm.
169. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 42.
170. Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 192.
171. Nasr, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardî", VI/3, s. 162.

şeyin Işıklar ve Melekler hiyerarşisinin yatay ve dikey yönde ele alınışı olduğunu söylediğini hatırlıyorum."[172] Bu ifadeler Sühreverdi'nin, H. Corbin'in üzerindeki etkisini duygusal bir dille açıklıyor olsa da, bir yazarın çalıştığı konuyla ilgisini bütün yönleriyle ifade etmesi açısından önemlidir.

İşaret etmeye çalıştığımız gibi, Sühreverdî'yi Batı'da Henry Corbin'in çalışmaları tanıtmıştır. Corbin'in bu konuyla ilgili sıradan bir araştırmacı olmadığını ifade etmiştik. Seyyid Hüseyin Nasr'ın bu hususu değerlendirdiği ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. *"bir keresinde Batı'da Sühreverdî ve sonraki İslâm Felsefesiyle ilgili bilgilere Corbin'den daha fazla hiç kimsenin katkıda bulunmadığı düşüncesiyle Corbin'e "Sühreverdî sizin neden ilginizi çekti?" diye sormuştum. Corbin, "yıllardır Martin Heidegger ve Alman varoluş felsefesi üzerine çalışıyordum. Heidegger'le görüşmek üzere birkaç kere Freibung'a gitmiştim, ama onun felsefesi beni doyurmamıştı. Aradığımın başka bir şey olduğunu düşünüyordum. Bir gün Sorborne'da sınıfın ön sıralarında oturan bir öğrenciyken Massignon sınıfa cildi yıpranmış eski bir kitapla geldi ve "Al bu kitabı ve oku. Senin aradığın şey bu!" dedi. Bu kitap, Hikmetü'l-İşrâk'ın son Kaçar hanedanı döneminde yayınlanmış en eski taş baskısıydı. Kitabı eve götürdüm ve okudum. Bu olay, benim bütün hayatımı değiştirdi. Bundan sonra Heidegger'i rafa kaldırdım ve ciddi felsefeyle (Sühreverdî) ilgilenmeye başladım."*[173] Bu ifadelerden anlıyoruz ki kapsamlı bir araştırmayla Sühreverdi'nin Batı felsefe dünyasına katkısının faklı boyutları da ortaya koyulabilir.

Batıdaki etkisiyle ilgili Yusuf Ziya Yörükan'ın da tespit ettiği farklı yansımalar vardır. *"Şu yönü memnuniyetle söyleyebiliriz ki, bugün Bergson, sezgiye ne derece değer vermiş ise bir zamanlar Sühreverdî de, aynı konuya aynı önemi vermiştir. Bugünkü bilginin istikametine bakarak bu anlayıştan ne dereceye kadar faydalar elde edilmiş ise o zamanki konumuna göre keyfiyet, şimdikinden aşağı kalmamıştır. Özellikle son zamanlarda Alman Stiner'in gözünde duygusal sezgi, büsbütün ve hatta Sühreverdî tarzında felsefî-dini bir değer kazanmıştır. Rüya, sanrı (halüsinasyon), vecd, istiğrak hallerinde elde edilen müşâhedelere felsefî bir değer vermede başarılı olan Stiner'in bugünkü çalışmaları, bize Sühreverdî'yi hatırlatmaktadır. Özetle Sühreverdî'nin Plotinos ve Eflatun'a nispeti, Stiner'in Bergson ve Schelling'e nispetine benzemektedir."*[174] Bu ifadesiyle o, ihtiyatlı bir üslupla söz konusu filozofların Sühreverdî'den etkilenmiş olduklarını ifade eder.

Yine İsmail Hakkı İzmirli'nin düşünürün Batılı filozoflar üzerindeki etkisiyle ilgili tespitleri dikkat çekicidir. O, Sühreverdî'nin Aristo mantığına olan

172. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 254-5.
173. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 237.
174. Yörükan, "Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi", s. 597.

itiraz ve eleştirileri ile Bacon ve Descartes'in bu yöndeki çalışmaları arasında ilgi kurarak, Descartes'in formel mantık'a itirazını Bacon'un Aristo mantığını inkarını, düşünürümüzün görüşleriyle paralel sayar. Yine İzmirli, Shaftersburg'un "âlem ebedi olup başka bir âlemin mümkün olamayacağı" görüşünün de Sühreverdî de bulunduğuna dikkat çeker.[175]

Ayrıca Sühreverdî'nin bu âlemin en yetkin âlem olduğu ve âlemde kötülüğe yer olmadığı görüşleri ile bir anlamda Leibniz'in optimizmine öncülük ettiğini ifade edebiliriz.[176] Uzak bir bağlamda da olsa Leibniz'in monadları ile düşünürün nur hiyerarşisi arasında da bir benzetme yapabiliriz. Ancak biliyoruz ki Leibniz'in monadları arasında fonksiyonel bir ilişki yokken[177] düşünürün nurları arasında yoğun bir ilişki vardır. Bir de düşünürün Leibniz'de olduğu gibi panteist bir yönelişe sahip olmadığını vurgulamalıyız.

Ayrıca, Batılı filozoflardan Martin Heidegger'in hayatının son zamanlarında ulaştığı 'varlık' anlayışının dikkat çekici bir şekilde Doğulu anlayışlara yakın olduğu ifade edilerek, Heiddeger'ci metafiziğin birçok kavramının Sühreverdî'nin 'hakikat' ve 'bilme'nin huzur ve nur olduğu görüşünü çağrıştırdığına vurgu yapılan çalışmalar vardır.[178] Sühreverdî'nin Heiddeger'e etkisi çok net olmamakla birlikte bu çağrışımı da dikkate almamız gerekmektedir.

Sühreverdî'nin felsefesinin etkileri konusunda bir kısım yanlış anlamalara da rastlamak mümkündür. Örneğin Şerafettin Yaltkaya, işrâk felsefesinde İrani kültüre rastlanmadığını söylemiştir. Bunun doğru olmadığı felsefesinin kaynakları ile ilgili bölüm okunduğunda görülecektir. Yine Ş. Yaltkaya, İbn Bacce'yi Endülüste bir işrâkî filozofu olarak ele alır ki bu yaklaşımda İbn Bacce'nin Farâbî'yi izleyen bir Meşşâî filozofu olduğu çok açık olduğundan isabetli değildir. Kaldı ki, İbn Bacce'nin ölüm tarihi de Sühreverdî'den öncedir.[179]

Yine H. Ziya Ülken, Sühreverdî'nin İbn Tufeyl (1106-1185) üzerinde etkisi olduğunu ileri sürerek "*Endülüs'te düşüncelerini yayan İbn Tufeyl oldu*"[180] ifadelerini kullanmıştır. Bu da her iki düşünürün yaşadıkları zaman ve felsefî anlayışları dikkate alındığında pek isabetli bir görüş olarak gözükmemektedir. Çünkü İbn Tufeyl (1106-1185) yılları, Sühreverdî ise (1153-1191) yılları arasında yaşamıştır. Aralarında coğrafî olarak da büyük mesafe vardır. Zamanın şartları ve İbn Tufeyl'in eserlerinde Sühreverdî'nin işrâkîliğinden farklı bir sez-

175. Bkz. İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri*, s. 27, 42, 45, 46.
176. Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrâkîye Felsefesi", XVI, 189; Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 200-2.
177. Bkz. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınevi, İstanbul 1984, s. 314.
178. Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 83.
179. Bkz. Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrâkîye Felsefesi", XVI, 179.
180. Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 173.

gisel anlayışı ortaya koymuş olması da dikkate alındığında böyle bir etkilenmenin olmasının çok mümkün olmadığı görülecektir.

Hilmi Ziya Ülken'e göre, "*İbn Tufeyl'in Sühreverdî'den bahsetmemesi, şaşılacak bir şeydir.*"[181] Halbuki bunu gerektirecek bir durum da söz konusu değildir. En azından Hayy b. Yekzân'ın Sühreverdî'nin Nûr ontolojisi ile benzer bir sezgisel formu yoktur. Buna rağmen H. Z. Ülken, Endülüste, İbn Tufeyl'in Sühreverdî'nin felsefesini sürdürdüğünde ısrar eder.[182] M. Bayrakdar da, bu konuda H. Ziya Ülken'in yanılmış olduğunu ifade etmektedir.[183] Ayrıca Cavit Sunar *İslâm'da Felsefe ve Farâbî* adlı eserinde İbn Tufeyl'in Sühreverdî'den esinlendiğine yer vermiştir.[184] S. Hayri Bolay'da İbn Tufeyl'i Sühreverdî'nin takipçileri arasında sayar.[185] Ancak eldeki mevcut veriler ve eserlerindeki yaklaşımlar göz önünde bulundurulduğunda bizim bu kanaati paylaşmamız mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bunun gelişigüzel bir genelleme olduğu ama gerçeği yansıtmadığını söylememiz mümkündür.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Sühreverdî'nin etkisini değerlendirdiğimizde karşımıza fikirlerinin yayıldığı geniş bir coğrafî yelpaze çıkar. Bu, İran'dan, Hindistan'a; Avrupa'dan Anadolu'ya uzanan bir fikir haritasıdır. Bugün için onun fikirleri ve işrâkî geleneği İran'da faal durumdadır. Ayrıca geç tanındığı Batıda ve yeni keşfedildiği Türkiye'de de hakkında birçok çalışma yapılmaktadır.

SONUÇ

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi Sühreverdî'nin felsefî doktrini, birçok geleneği bünyesinde barındıran, birçok kültür ve felsefî anlayıştan yararlanılarak oluşturulmuş eklektik bir sistemdir.

Sühreverdi'nin düşünce dünyasına ilişkin yapılan çalışmalarda da işaret edildiği gibi, gerçekte Sühreverdî, kendisini el-Hikmetü'l-Ledünniye (ilahî hikmet) ve el-Hikmetü'l-Atika (Antik hikmet) dediği şeyin yeniden birleştirici olarak görüyordu. Sühreverdî bu evrensel ve sonsuz hikmet geleneğinin, çeşitli biçimlerde eski Hintliler, İranlılar, Babilliler ve Mısırlılarla, -bu geleneğini rasyonalist yönle sınırlandırarak sona erdiren- Aristo dönemine kadar Yunanlılar arasında var olduğuna inanıyordu.[186] Dolayısıyla Sühreverdî, bütün dönemler-

181. Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 243.
182. Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 187.
183. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 99.
184. Sunar, Cavit, *İslâm'da Felsefe ve Farâbî*, AÜİFY., Ankara, 1972, s. 48.
185. Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 121.
186. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 61.

de olduğuna inandığı "*gerçek bilgi yolu*"nu takip eden bir düşünür olarak onun bütün kaynaklarına yönelmiştir. Bu açıdan bakıldığında Sühreverdî'nin anlayışındaki İşrâkîliğin tarihi doğrudan doğruya insanlık tarihiyle özdeştir. İşrâkî hikmet insanlığın kadîm felsefesinin (perennial philosophy / hikmet-i atika) tek sahih tahakkuku olarak Hz. İdrisin, yani Hermes'in aldığı vahiyle nihaî kaynağını bulur. Dolayısıyla Hermes felsefenin piri olarak kabul edilir.[187] Bu sebepledir ki Sühreverdi'nin fikirleri, bir anlamda kaynağı ilahî vahye dayanan ve birçok kültürü içinde barındıran geniş bir yelpazeyi andırır.

Onun fikirlerinin oluştururken esinlendiği her bir kaynak ayrı ayrı ele alındığında, onlardan nasıl yararlandığı yukarıda işaret ettiğimiz gibi açıkça görülmektedir. Bu nedenle düşünür temelsiz kavramlar üzerine bir felsefî sistem kurmaya kalkmamıştır diyebiliriz. Bu anlamda işrâk ve vecd kavramlarının İslam kültüründeki tarihi seyri ele alınırsa onun kendi zamanına kadar bu kavramlara yüklenen anlamdan ne derece yararlandığı da açıkça görülecektir.

Ancak Sühreverdî'nin fikirlerinin kaynakları arasında yer verdiği ve kendi işrâkî hikmet açısından lider gördüğü bilgelerin, onun varsaydığı gibi sırf sezgisel yönteme bağlı işrâkî düşünürler olduğunu söylemek yanıltıcı olabilir. Dolayısıyla düşünürün bu noktada biraz fazlaca sübjektif davrandığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda onun kendisine ulaşan hiyerarşi içerisinde saydığı Fars bilgelerle ilgili fazla bir bilgisi olmadığına dair eleştiriler getiren M. Mutahhari, ayrıca onu, bu bilgelerin söylemediği fikirleri onlara söyletme gayreti içinde bir yaklaşımda görerek eleştirir.[188] Dolayısıyla düşünürün etkisini taşıdığı bütün düşünürlerle aynı çizgide olduğunu söylememiz doğru olmaz. Biz sadece onun gerçek bilgiye giden yol olarak gördüğü sezgisel biliş ve keşfî yolda yürüyen bütün bilgelerden yararlanmak istediğini söylemekle yetiniyoruz.

Ancak bu çalışmada da işaret edildiği gibi, kaynaklarında yer alan Farisî unsurlardan ötürü onu İran kültürünü dirilme gayreti ile itham edenler de bu konuda yanılgı içindedirler.[189] Çünkü düşünür, yaşadığı kültürel ortamın birikiminden yararlanmış; ama iddia edildiği gibi o kültürü felsefesinin hakim unsuru yapmaya çalışmamıştır. Zaten bütün düşünürlerin fikrî faaliyetlerinde yaşadıkları kültürel ortamın izlerini görmemiz doğal bir olgudur.

Bütün bu kaynakları birlikte ele aldığımızda İşrâkî ekolünün seçmeci bir sistem olduğunu söyleyebildiğimiz halde, ekolün kaynağını daha çok nereden aldığını ve asıl rengini hangi filozof veya doktrinden aldığını kesin tespit etme-

187. Izutsu, "İşrâkîlik", s. 68.

188. Murteza Mutahhari, *Felsefe Dersleri*, çev., Ahmet Çelik, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, I, 322.

189. Berg, "Sühreverdî", XI, 89. Hatta bu makalede daha da ileri gidilerek onun iran dini ile İslam arasında bir telife gittiği ifade edilmiştir.

miz mümkün gözükmemektedir. Ancak vurgulamamız gereken şey, onun bilgi edinmede yapancı kaynaklardan yararlanırken İslami düşüncenin sınırlarını aşmamaya yani İslamî ilkelere ters düşmemeye özen göstererek bu kaynaklara yönelmiş olmasıdır.

KAYNAKÇA VE İLERİ OKUMALAR İÇİN TAVSİYELER

Abdulmun'im el Hufnî, *el Mevsu'tu'l-Felsefîyye*, Daru'bni-Zeydun, Lübnan 1986.

Aclunî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Afîfî, A. E., *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1975.

Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay. Ankara 1996.

Arnaldez, Roger, "Ishrâkiyyun", *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*, vol. IV, Leiden 1978.

———, "Ishrâk", *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), vol.: IV, Leiden 1978.

Atay Hüseyin, "Çevirenin Önsözü", *Kelam'a Giriş* (el Muhassal içinde), TC. Kültür Bakanlığı, Ankara 2002.

Aydın, İbrahim Hakkı, *Farâbî'de Metâfizik Düşünce*, Bil Yayıncılık, İstanbul 2000.

Bali Mirkat İzzet, *el-İtticahu'l-İşrâkiyyu fî Felsefeti İbn Sina*, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1994.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDVY., Ankara 1997.

Berg, S. Van Den, "Sühreverdî", md., *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1979, XI.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ, Ankara 1987.

Cabirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev., Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999.

Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997.

Cerr, Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Hama'l-Fahuri, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1993.

Cevizci, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2000.

Corbin, Henry, "Şihâbuddin Sühreverdî", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe* içinde, çev. Mustafa Armağan, İz Yayıncılık, İstanbul 1997

———, *İslâm Felsefe Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze)*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

———, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1986.

———, "Rûhun Yolculuğu", *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler* içinde, çev. Fevzi Topçuoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Çubukçu, İbrahim Agah, "Sühreverdî ve İşrâkîye Felsefesi", AÜİF. Dergisi, Ankara 1970.

———, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hudutları*, AÜİFY, Ankara 1986.

Cürcanî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifat*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul trhsz.

Dar, B. A., "Abdülkadir Geylani ve Şihabeddin Sühreverdi", *İslam Düşüncesi Tarihi* (içinde), Çev., M. Alper Tuğsuz, ed., M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1990.

Ebu Reyyân, Muhammed Ali, *Usûlu'l-Felsefetu'l-İşrâkîyye inde Şihâbuddin es-Sühreverdî*, İskenderiye – Mısır trhsz.

Eflatun, *Devlet*, çev, Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcöz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971.

Fahri Macid, "Es-Sühreverdîyyu ve bi Zûği Hikmeti'l-İşrâk'ı fî Biladi'ş-Şam", *Ebhâs*, Cami'atu'l-Amerikiyya, yıl 43, Beyrut 1995.

———, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992.

Fazlur Rahman, *İslam*, çev., Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1993.

Garaudy, Roger, *İslâm'ın Va'dettikleri*, çev. Nezih Uzel, Pınar Yayınları, İstanbul 1983.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınevi, İstanbul 1984.

Hilal, İbrahim, *Nazariyyetü'l-Marifeti'l-İşrâkiyye*, Daru'n-Nehfeseti'l-Arabiyye, Kahire 1988.

İsfehânî, Râğıp, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Daru'l-Marife, trsz. Beyrut.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, sadeleştiren, Süleyman Hayri Bolay, DİB Yayınları, İstanbul 1973.

Izutsu, Toshihiko, "Ishrâqiyah", *Encyclopedia of Religion*, New York, 1987, c. VII, pp. 296-301.

———, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

İbn Hallikân, Ebu Bekr, *Vefeyatu'l-A'yan ve Ebnau Ebnai'z-Zaman*, Kâhire 1949.

İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyin, *Mantıku'l-Meşrıkıyyin*, Kahire 1910.

İsmail Fenni Ertuğrul, *Lügatce'i Felsefe*, Matbaai Amire, İstanbul 1341.

Karlığa, Bekir, "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansıması", *Felsefe Arkivi*, Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul 1981.

Kaya, Mahmut, "İşrâkiye", *DİA*, İstanbul 2002.

Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996

Lapidus, Ira M., *İslâm Toplumları Tarihi: Hz. Muhammed'den 19. Yüzyıla*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

Ma'luf, Emîl, "es-Sühreverdî ve'l-İşrâk", *Kitabu'l-Lemehât'ı-Sühreverdîyye* (içinde), Daru'n-Nehâr, Beyrut 1991

Mahmut Abdü'l-Kadir, *Felsefetu's-Sufiyye fi'l-İslam*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1966.

Marcotte, Roxanne, "Philosophical Reason Versus Mystical Intuition: Shihab al-Din Suhrawardi", *Anaquel de Estudios Arabes*, VII, (içinde) Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, Madrid 1996.

Marquet, Yues, "İslâm Felsefesi İle İlgili Fransız Etudlere Umumi Bir Bakış", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, çev. Mehmed Demirci, İzmir 1985.

Mutahharî, Murtaza, *Felsefe Dersleri*, çev. Ahmed Çelik, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Muvahhid Samed, *Ser Çeşmi Hây-i Hikmet-i İşrâk*, Tahran 1372.

Müslim b. Haccac, *Sahihu Müslim*, tah. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut trhsz

Nasr, Seyyid Hüseyin, "Molla Sadra'nın Kur'an Tefsiri" *Makaleler II*, (içinde) çev., Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 55-64.

———, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", *A History of Muslim Philosophy* içinde, (ed. M. M. Sherif), Otto Harrassewitz, Weisbaden 1963.

———, "Suhrawardî: The Master of Illumination, Gnostic and Martyr", *Journal of the Regional Cultural Instutute*, Vol.: 2, No: 4, İran-Pakistan-Turkey 1969, pp. 209-225.

———, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardî", *Studies in Comparative Religion*, vol. VI/3, England 1972.

———, *İslâm Kozmolojisi: Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985.

———, *Three Muslim Sages*, Caravan Books, Delmar- New York trhsz.

Nedevî, Ebu'l-Hasan Aliyyü'l-Hüseyni, *el-İmam Serhendi Hayatuhu ve A'maluhu*, Daru'l-Kâlem, Beyrut trhsz.

Netton, Ian Richard, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflatunculuk", çev. Gürbüz Deniz, *Dini Araştırmalar* (içinde), sy. 19, Mayıs-Ağustos 2004.

Özcan, Zeki, "Giriş", *Enneadlar* (İçinde), Asa, Bursa 1996.

Privat, Michael, "Some Notes on Typology of the Works of Al-Shahrazuri al-İshraqi", *Journal of Islamic Studies*, vol: 12, no: 3, September, 2001.

Rosenthal, I. J. Erwın, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev., Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Sunar, Cavit, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, AÜİF. Yayınları, Ankara 1974.

Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Kelimetü't-Tasavvuf*, Three Treatises (İçinde), ed. Najaf-Gholi Habibi, Tahran 1977.

———, *Elvah-ı İmadiyye*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Seyyid Hüseyin Nasr, III. cilt, Tahran 1993, ss. 109-196.

———, *Hikmetu'l-İşrâk*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, II. cilt, Tahran 1993, s. 1-260.

———, *Kıssatu Gurbeti'l-Garbiyye*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, II. cilt, Tahran 1993, ss. 274-297.

———, *Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, I. cilt, Tahran 1993, ss. 193-505.

———, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, I. cilt, Tahran 1993, ss. 1-121.

———, *Risale fî İtikati'l-Hukema*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, II. cilt, Tahran 1993, s. 261-273.

Şemseddin eş-Şehrezûrî, *Tarihu'l-HukemaNüzhetü'l-Ervah ve Ravzatu'l-Efrâh*, Cem'iyyetu'd-Da'veti'l-İslamiyyeti'l-Alemiyye, Trablus 1988.

Taufic, İbrahim-Arthur, Sagadeev, *Classic Islamic Philosophy*, Progress Publishers, Moscow trhsz.,

Tikritî, Naci, *Felsefetü'l-Ahlakiyyeti'l-Eflatuniyye inde Müfekkire'l-İslâm*, Daru'l-Endülüs, Beyrut-Lübnan, trhs.

Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993.

Uludağ, Süleyman, *Beyâzid-i Bistâmî*, TDV. Yay., Ankara, 1994.

Uludağ Süleyman, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1996.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Ülken Yayınları, İstanbul 1998.

Webb, Giselda, "An Exegesis of Suhrawardî's", *The Islamic Quarterly*, vol. XXVI, nr. 4, 1982.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.

Yörükan, Yusuf Ziya, *Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi*, Şehzadebaşı Evkaf Matbaası, İstanbul, 1924.

Ziyâî, Hossein, "al-Suhrawardî", *The Encyclopedia of Islam*, (new edition), vol: IX, (Facc. 161-162), Leiden, 1997.

Ziyâî, Hüseyin, "Sühreverdî: Aydınlanmacı Felsefe Doktrini", *İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, (içinde) Butterworth, ed. Charles E.- çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1999.

SÜHREVERDİ'NİN NUR VE İNSAN DÜŞÜNCESİ

Ahmet Kamil Cihan*

GİRİŞ

İşrakilik, İslam dünyasında Şihabeddin Sühreverdi (ö. 588/1191) ve Şemseddin Şehrezuri, Kutbeddin Şirazi gibi izleyenleri tarafından oluşturulan düşünceyi ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Sözcük olarak işrak, güneşin doğuşuyla meydana gelen aydınlanma anlamına gelir. Esasen bu sözcük, işraki düşüncenin birçok özelliğini yansıttığı için bilinçli olarak seçilmiştir. Şöyle ki, işrak ile birlikte karanlığın kalkması, eşyanın görünür hale gelmesi, gizliliğin açıklığa dönüşmesi, belirsizin belirgin olması, önümüzün görülmesi ve ne yapacağımızı bilmemiz gibi birçok anlam ima edilmektedir. Nasıl güneşin aydınlatması karanlıkta bulunan şeyleri açık hale getiriyor, varlık beliriyor ise aydınlatıcısı olan nurlar da varlıkların açığa çıkmasına, meydana gelmesine sebep olmaktadır. Bu, işrakın ontolojik anlamıdır. Nasıl işrak ile gizlilik açıklığa, karanlık aydınlığa dönüşüyor ise bilgisizlik karanlığı ilim aydınlığına dönüşmektedir. Bu da işrakın epistemolojik anlamıdır. Yine, işrak ile önümüzü görüyorsak işrak sayesinde ruhi kuvvet de bedeni aydınlatarak iyi eylemin doğuşunu sağlamaktadır. Bu da işrakın ahlaki anlamıdır.[1]

Sühreverdi ile İslam entelektüel dünyanın gündemine giren bu felsefi düşünce kendini yeni bir anlayış olarak değil bilakis unutulmuş ve/ya ihmal edil-

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1. Kaya, XXIII, 435.

miş bir fikrin yeniden canlandırılması olarak takdim eder. Bu hususu Sühreverdi şöyle ifade eder: "Nurlar ilmi, bu ilme dayanan ve daha başka konular hakkında söylediğim her şeyde Allah Teâlâ'nın yolundan gidenler bana yardım ettiler. Bu ilim, kudret ve nur sahibi, hikmetin rehberi ve önderi olan Eflatun'un zevkinin ta kendisidir. Yine bu zevk ilmi, Eflatun'dan önce yaşamış hakimlerin atası Hermes'ten, Eflatun'un zamanına gelinceye kadar Empedokles ve Pisagor gibi büyük hakimlerin ve hikmet abidelerinin ilmidir."[2] Diğer taraftan, bu alıntı, işraki düşüncenin kaynaklarını da göstermektedir. Ne var ki, işrakiliğin kökeni ve kaynakları sadece bunlarla sınırlı değildir. Zira Sühreverdi nazarında doğuda da bu yolu kullanan filozoflar olmuştur. Onlar antik filozoflar gibi düşüncelerini açık olarak beyan etmemişler, bunun yerine sembollerle ifade etmeyi tercih etmişlerdir. Bunlar da Camesf, Ferşavşir, Bozorgmehr ve onlardan önce yaşamış Fars hakimlerdir. Bu açıklamasıyla Sühreverdi hem kendisinin bu yolda ilk ve tek olmadığını hem de doğu ve batıda zevk yoluyla işraki fikre ulaşanlar olduğunu örnekler vererek ortaya koymaktadır. Ona göre "bu hikmet sadece bu yakın zamanda ortaya çıkmış değildir. Aksine dünyada hikmeti ve onu apaçık delillerle savunan ve sürdüren birisi hep var olagelmiştir. O Allah'ın, arzındaki halifesidir. Gökler ve yer devam ettiği sürece bu böyle olacaktır."[3]

İşrakilik hakikate ulaşma yolunda kendi farkını ortaya koyan bir düşüncedir. Sühreverdi, bunu mevcut yol ve yöntemlerin değerlendirmesini yaparak ortaya koyar. Şöyle ki, filozoflar ya öncüllerle deliller oluşturup, hakikate ulaşmayı gaye edinen bahsî (diskürsif) yolda yahut perhiz, zikir vb. çeşitli uygulamalarla (teellüh) iç dünyasını arındırarak hakikati müşahede etme yolunda olmuşlardır. Sühreverdi bu iki yolun, çeşitli kombinasyonlarını ele alarak ideal durumu belirlemeye çalışır. Buna göre hakimler şu şekilde derecelenir:

1. Teellüh ve bahsî yolun her ikisinde yetkin olan ilahi hakim.
2. Teellühte yetkin olup, diğerinden mahrum ilahi hakim.
3. Teellühten mahrum olup, bahsî yolda yetkin olan hakim.
4. Teellühte yetkin, bahsî yolda vasat veya zayıf olan ilahi hakim,
5. Bahsî yolda yetkin, teellühte vasat veya zayıf hakim
6. Bahsî yol ve teellüh yolunun talibi,
7. Sadece teellüh yolunun talibi,
8. Sadece bahsî yol talibi.[4]

---

2. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 10.
3. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 10-11.
4. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 11-12.

Sıralanan bu hakimlerden "ilahi hakim" sıfatı alanın sadece teellühte nasibi olanlar olduğuna dikkat edilmelidir. Sühreverdi nazarında en üstün hakim, her iki yolun da hakkını verendir. Sühreverdi sadece bahsî yolla ilerlemeye çalışanların hikmetten nasibi olmadığını düşünür. Nurlar alemini müşahede etmeyen bir hakim eksiktir. Bu düşüncesini o, bir manevi tecrübesine atıfla bahsî yolun üstadı Aristoteles'e söyletir. Hatta bahsî yolu izleyen Farabi ve İbn Sina gibi müslüman filozoflar gerçek anlamda hakim sayılmazken nurlar ilmine sahip gösterilen Eflatun, Ebu Yezid Bestami, Sehl b. Abdullah Tusteri gibi kişiler gerçek anlamda hakim gösterilir.[5]

Daha sonraki süreçte Sühreverdi'nin bu tespiti, Cürcani, Taşköprülüzade, Şirvani, Katip Çelebi gibi kimi düşünürler tarafından daha geniş bir çerçevede ele alınarak aynı hakikate giden farklı yollar tespit edilmeye çalışılmıştır.[6] Bu tasnif ile farklı düşünce yolları, ortaklık ve ayrılık yönleriyle bir araya getirilir. Söz konusu tasnifini devam ettirenlerden biri olan Şirvani bu yolları şöyle açıklar: İnsanın en yüksek mutluluğu Yüce Yaratıcıyı kemal sıfatlarıyla noksandan münezzeh olarak ve dünyadaki ve ahiretteki fiilleriyle birlikte bilmektir. Kısaca bu, mebde ve meadın bilgisidir; insanı bu bilgiye ulaştıracak iki yol vardır: Biri, nazar ve istidlal ehlinin yolu, diğeri de riyazet ve mücahede ehlinin yoludur. Her iki yolun mensupları gösterdikleri tavırlara bağlı olarak ikiye ayrılır. Sözgelişi hakikat araştırmasında nazar ve istidlal yoluna girenler bir peygamberin dinini iltizam ediyor, yani yükümlülüklerini de üstleniyorlarsa onlara "mütekellim"; böyle bir yükümlülüğü almadan bu yola giriyorlarsa "meşşai hakim" adını alır. İltizam ifadesiyle Şirvani'nin kast ettiği şey, Allah'ın varlığını, Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu kanıtlamak vb. gibi dini akidelerin ispatını da üstlenen araştırma faaliyetidir. Yine, riyazetlerinde belli bir şeriata muvafık olarak hakikate ulaşma yolunu tutanlar da "şeriata bağlı (müteşerri) sufi" adını alırken riyazetlerinde belli bir şeraite uygunluğu aramayanlar da "işraki hakim" olarak gösterilir. Buradaki uygunluk şu anlamda kullanılmaktadır: Riyazet olarak yapılan teknikler, mesela oruç tutmak, zikir ve tesbihat, Kuran tilaveti gibi bir şeriatte ibadet olarak belirlenmiş şeyler olabileceği gibi, hayvani gıda almadan oruç tutma, az yeme ve az uyuma gibi belli bir şeraite özgü olmayıp, riyazet olarak işe yarayacak teknikler de olabilir. Nitekim Sühreverdi'nin bir hafta boyunca aynı gıdayla beslenerek riyazet yaptığı söylenir.

Şirvani, meşşai ve işraki hakimlerin yetkinleşme keyfiyetini şöyle tasvir eder: Meşşai hakimler, heyulani, bilmeleke, bilfiil ve müstefat olmak üzere nazari kuvvetin dört mertebesinde kemale ulaşmayı hedef edinirler. Müste-

5. Sühreverdi, *Kitabu't-Telvihatil-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, 7.
6. Fazlıoğlu, 1.

fat akıl, gayedir. Zira bu mertebe, nefsin idrak edeceği nazari konuların müşahedesidir. Öyle ki, bu müşahede esnasında hiçbir şey nefisten gizli kalmaz. Ancak müstefat akıl mertebesinde, bu dünyada çok az insan bulunduğu, onun asıl ahirette gerçekleşeceği söylenmiştir. Bu mertebeye ancak bedeni örtülerden ve maddi ilişkilerden soyutlanan ve soyut varlıklarla ilişkisi olan biri nail olur. İşraki hakimler ise ameli kuvvet ve onun derecelerinde yükselmeyi hedef edinirler. Bu derecelerin ilki, nebevi şeriatları ve ilahi kanunları (nevamis-i ilahiyye) kullanarak dışı/zahiri süslemek, ikincisi içi/batını kötü huylardan temizlemek, üçüncüsü şek ve şüpheden uzak mukaddes suretlerle nefsi bezemek, dördüncüsü de Allah'ın celal ve cemalini mülahaza etmektir. Şirvani iki kuvvetin müşahede yönüyle ilgili şöyle bir karşılaştırma yapar: Ameli kuvvetin üçüncü derecesi ile nazari kuvvetin dördüncü mertebesi bir yönüyle ortak, başka yönüyle birbirinden farklıdır. Şöyle ki, malumatın suretleri ameli aklın üçüncü derecesinde ve müstefat akılda müşahede yoluyla nefse feyezan eder. Ancak müstefatta hasıl olan şey, vehmi şüphelerden uzak değildir. Yani, bahsî yolla yapılan hakikat araştırmasında vehim kuvvetinin mukaddes suretleri aksi yönde istila etme özelliği vardır. Burada hissi kuvvetler, akli kuvveti etkilemeye çalışır. Diğer bir husus da ameli kuvvetin üçüncü derecesinde nefse bazen birçok suret feyezan eder. Bu, cilalı ayna örneğinde olduğu gibi, nefsin paslardan ve kirlerden arınmış olması sebebiyle elde ettiği bir potansiyeldir. Müstefat akılda nefse çok değil az ey feyezan eder.[7] Burada işraki hakimler lehine bir değerlendirme yapıldığı anlaşılıyor. Yine, nefsin arınması şeklinde genel ifadeler ile geçiştirilen hususun neye tekabül ettiği gösterilmektedir.

İşraki düşünce kendini nurlar ilmi ve ona dayanan şeylerin ilmi olarak takdim eder. Bu sebeple Sühreverdi'nin metinlerinden hareketle nur düşüncesini ele almak gerekecektir.

NURUN HAKİKATİ

Sühreverdi nazarında[8], varlıkta tanımlanmaya ihtiyaç duymayan bir şey, açık ve belirgin *(zâhir)* olmalıdır. Bu hususta nurdan daha açık hiç bir şey olmadığı için, nurun tarife ihtiyacı yoktur. Bu tasvir, nurun ilk niteliğinin açık, belirgin ve bilinen bir şey olduğunu ortaya koymaktadır. Nur, özü bakımından açıktır. Onda gizli, kapalı veya karanlıkta kalan hiç bir şey yoktur. O bu hu-

7. Şirvani, 90a-91b.
8. İlerleyen sayfalarda verilen bilgiler, *Sühreverdi'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (Kayseri 2003) adlı çalışmamızdan düzeltmelerle birlikte alınmıştır.

susta başka şeylere muhtaç değil, tersine diğer şeyler açık, aydınlık ve belirgin olmada ona muhtaçtır. Bu yüzden Sühreverdi, nuru özce belirgin bir şey gördüğü gibi, kendisiyle başka şeyleri belirgin veya bilinir yapan bir şey olarak da görür. Şu halde nur, hem kendi hakikatinde açık ve belirgin hem de kendisiyle başkasını açık ve belirgin yapan *(muzhir)* şeydir.[9]

Sühreverdi nurun hakikatinin dereceli olduğunu göstermek üzere zengin ve fakir terimlerini kullanır. Ona göre, mutlak anlamda zengin özünü ve yetkinliğini kendinden alan, bu hususlarda başkasına dayanmayan; fakir ise özünü veya yetkinliğini başkasından alan, bu hususlarda başkasına dayanan demektir. Anlaşılacağı üzere "zengin" terimi özü itibariyle zorunlu varlık; "fakir" terimi ise özü itibariyle mümkün varlık hakkında kullanılmaktadır. Şu halde zengin olan nur, her yönüyle zorunlu, kendinde aşikar, kendisiyle başka şeyleri aşikar eden bir varlık olarak; fakir nur ise varlığını kendinden almayan, başkası sebebiyle meydana gelmiş nur olarak anlaşılmaktadır. Ama zengin nur ile fakir nur arasında hakikat bakımından bir fark yoktur.

Sühreverdi, var olan her şeyin hakikati itibariyle nur veya nurun gereği olan bir şey olduğunu düşünür. Var olan şeyler bunun dışında olamaz. Hakikati nur olan şeyler 1. Başkasına heyet olan "arız nur". 2. Başkasına heyet olmayan "soyut nur" şeklinde iki kısımdır.

Hakikatinde nur olmayan şeyler 1. Bir mahalle ihtiyaç duymayan gasık cevher. 2. Başkasında heyet olan zülmani heyet olmak üzereiki kısımdır. Sühreverdi nazarında üç terimin, yani "gasık cevher", "berzah" ve "cismin" aynı anlamda kullanıldığını belirtelim. Üçü de "işaretle gösterilebilen cevher" diye tarif edilir.[10] Karanlık (zulmet) ise var olan bir şey veya bir öz değil "nur yokluğunu" ifade eder. Dolayısıyla işrakilikteki nur ve zulmet terimleri, dualiteyi göstermez. Zira zulmetin ontik bir varlığı söz konusu bile değildir.

NURUN BÖLÜMLERİ

Arız Nur kendinde nur olmakla birlikte başkası için heyettir. Bir örneğe göre, dişe yayılmış olan beyazlık onda bir heyettir ve ona tamamıyla yerleşiktir. Beyazlık ile diş, öyle iç içe girmiş durumdadır ki, bir tabakayla dahi birbirinden ayrılmaz. Arız nur, cisimlerde ve soyut nurlarda olmak üzere iki bölümde incelenir. Duyulur olan arız nur cisimle beraber bulunduğu için muhtaç ve mümkündür. Soyut nurlardaki arız nur Nurlar Nurunun işrakından meydana gelen nurdur. Diğerinden ayrılması için bu nura, "akıcı *(sânih)* nur" denir. So-

9. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 106-113.
10. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 107.

yut nurdaki arız nur, Nurlar nurundan bir şeyin ayrılmasıyla meydana gelmez. O, işrak yoluyla soyut nurda meydana gelen ışıklı bir nurdur.[11]

Soyut Nur hakikati itibariyle nur olan ve başkası için de heyet olmayan, saf *(mahz)* nurdur, soyut nurdur. Duyularla soyut nur, gösterilmez; o, bir cisme yerleşmez ve asla bir yönü olmaz. O kendisinin farkındadır. Dolayısıyla, kendini kavrayan *(müdrik)* her şey, soyut nurdur.[12]

Sühreverdi'ye göre cisim, cismi icat edemez. Cisimlerin ve heyetlerin varlığı totolojik olarak birbirine dayanmaz. Zira dayanak olan bir şeyin, başkasına dayanması imkansızdır. Bir başka deyişle bu, icat edilen bir şeyin mucidini icat etmesi demektir. Cisim ve heyet özlerinden dolayı zengin olmadığına göre, cisim ve heyet olmayan bir şeye muhtaç demektir. Muhtaç oldukları bu şey soyut nurdur. Sühreverdi, soyut nurun varlığını hayat kavramını da dikkate alarak şöyle açıklar: Cisim kendi özünde açık ve belirgin olmadığı gibi, kendisi için *(lizatihi)* açık ve belirgin bir şey de değildir. Hayat ise, bir şeyin kendisi için açık ve belirgin olmasıdır. Bu takdirde diri *(hayy)* olan bir şey, hem kavrayıcı *(derrâk),* hem de etkin *(faâl)* demektir. Özü kendisi için belirmiş olduğu için, nur kendinden habersiz değil bilakis haberdardır. Kendini kavrayan her şey soyut nurdur.[13]

Nurlar Nuru: Soyut nurlar sayıca çoktur ve onlar hakikatleri bakımından değil, sadece tamlık, eksiklik ve dış durumlar sebebiyle farklılık arz eder. Şöyle ki, soyut nurların hakikati için iki öğe söz konusu edilse ve bu öğelerden biri de nurdan başka bir şey olsa, bu durumda iki öğeden meydana gelen şey, soyut nur değil, cisimli bir cevher veya heyet olur; dolayısıyla bu ikisinden meydana gelen şey, özü itibariyle nur olmaz. Şayet bu iki öğeden biri nur diğeri de nur olmayan bir şey olsa, bu takdirde sonuncunun nurluk hakikatine bir katkısı olmaz. Şu halde her soyut nurun hakikati aynıdır. Bir şeye gerekli olan hüküm, hakikatte ortağı olduğu diğer şeye de gerekli olur. Şu halde, cisimlerin var edicisi kendini bilir.

Soyut nurlar, hakikat bakımından değil, tamlık ve eksiklik bakımından farklılık arz eder. Şöyle ki, soyut nur, yoksul ise onun yoksulluğunu giderecek olan, cisim olmaz. Çünkü bir şeyin kendinden daha değerli ve tam olanı var edemez. Soyut nur, gerçekleşmesinde yoksul ise o, kendiliğinden kâim olan bir nura muhtaç demektir. Fakat kendiliğinden kâim olan nurlar silsilesinin, sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, kendiliğinden kâim olan nurların, artık ötesinde bir başka nurun bulunmadığı bir nurda sona ermesi gerekir. İşte o, nurların nurudur, kuşatıcı nurdur, devamlı var olan nurdur, mukad-

11. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 137-8.
12. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 107-110.
13. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 110-111.

des nurdur, en büyük ve en yüce nurdur, her şeye hâkim olan nurdur. Bu nur, mutlak olarak zengindir. Yani özünde veya yetkinliğinde başkasına muhtaç değildir. Onun ötesinde bir başka şey de yoktur.[14]

NURLARIN ÇOĞALMA KEYFİYETİ

Soyut nurların meydana geliş keyfiyeti çeşitli ihtimaller göz önüne alınarak şöyle açıklanır.

1. Nurlar Nurundan, biri "nur" diğeri "nur-olmayan" iki ayrı nesnenin meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü bu durumda, onun özü hem nuru hem de nur-olmayanı gerektiren iki yönden bileşik bir şey olur. Oysa o biricik ve basit bir nurdur.
2. Nurlar Nurunun ayrı "iki nur" gerektirmesi mümkün değildir. Zira ikisi, birbirinden başkadır. Onun, birini meydana getirmesi, diğerini meydana getirmesi değildir. Aksi takdirde, onda iki yön olur. Bu ihtimal de aynı gerekçeyle imkansızdır.
3. Şayet ondan sadece "karanlık" çıkmış olsa, bu durumda ondan nurun meydana gelmesi söz konusu olmaz. Oysa kavrayıcı olan soyut nurların ve geçici nurların çokluğu apaçıktır. Şayet ondan karanlık çıksa, o tek bir karanlık olacak, başka nur ve karanlık söz konusu bile olmayacaktır. Oysa varlık, bunun yanlışlığına şahittir.

Nurlar Nurundan meydana gelen şey, tek bir soyut nur olmalıdır. Nurlar Nuru ile bu nur arasındaki fark, yetkinlik ve eksiklik bakımından olur. Sühreverdi bunu "nur alan duvar" ile "nur veren güneşin" yetkinlik hususunda birbirinden farklı olmasına benzetir. Nurlar Nuru'ndan meydana gelen ilk şey, tek bir soyut nurdur. O, Nurlar Nuru'na en yakın nurdur, büyük *(Azîm)* nurdur.[15] Sühreverdi bu nuru "İlk Akıl", "İlk Emir", "Nurlar Nuru'ndan yayılan ilk Nur" şeklinde anar. O, Nurlar Nurundan sadır olabileceklerin en büyüğü ve en değerlisidir.

Sühreverdi'nin açıklamalarına göre, soyut nurların varoluşu, en yakın nurda bitmemiş, aksine her bir soyut nurdan itibaren devam etmiştir. Şöyle ki, en yakın nurdan bir başka soyut nur meydana gelmeseydi, varoluş orada dururdu. Oysa öyle olmamıştır. Şayet ondan sadece nurlar meydana gelmiş olsaydı, bu durumda cisimlere ulaşılmazdı. Bundan dolayı, en yakın nurdan, bir soyut nurun ve bir cismin meydana gelmesi gerekir. Çünkü o, özü itibariyle fakir fa-

14. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 119-121.
15. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 125-128.

kat Nurlar Nuru sayesinde zengin olmuştur. En yakın nurun fakirlik ve zenginliği şu şekilde açıklanır: En yakın nur, fakirliğini bilir *(taakkül)*. Fakirlik, onun için karanlık bir heyettir. O Nurlar Nurunu ve özünü müşahede eder. En yakın nur, Nurlar Nuru'nu müşahede etmesiyle, ona nispetle özü karanlığa ve gölgeye bürünür. Çünkü tam nur, eksik nura hakimdir. Fakirliğinin ortaya çıkması ve Nurlar Nurunun ululuğunu *(celâl)* müşahede etmesiyle ona nispetle gölgeye bürünen özünden, bir gölge *(zill)*, yani daha büyüğü olmayan en büyük felek meydana gelir. Bu felek, cisim olan her şeyi içine alan bir kuşatıcıdır *(muhit)*. Nurlar Nurundan aldığı zenginlikle, onun büyüklüğünü ve ululuğunu müşahede etmesi sayesinde ondan başka bir soyut nur meydana gelir. Kısaca felek onun gölgesi, bu ikinci nur da onun ışığıkonumundadır. Yakın nurun gölgesi, özünün fakir oluşundan ileri gelir.

Sühreverdi, soyut nurlar arasında bir takım ilişkiler kurar. Şöyle ki, mertebe itibariyle alttaki nur ile üstteki nur arasında bir engel olmazsa alttaki üsttekini müşahede eder, üstteki alttakini aydınlatır *(işrak)*. Nurlar Nurunun ışığı, en yakın nuru aydınlatır. Çünkü yakın nurda hem alıcılık hem de Nurlar Nuru'na duyulan sevgi vardır. Nur, alıcı olan her şeye kendiliğinden verir. Diğer taraftan, alttaki nur üstteki nuru kuşatamaz. Fakat bu durum, "Alttaki, üstündekini müşahede edemez." anlamına gelmez. Nurlar çoğaldıkları vakit üstteki nurun, alttakine karşı bir hakimiyeti, alttakinin de üsttekine karşı bir arzusu ve aşkı vardır. Dolayısıyla tümüyle varoluş, sevgi ve hakimiyete göre işlemektedir. Soyut nurlar çoğaldıkları vakit bu düzen onlara gerekli olur.[16]

SOYUT NURLARIN TABAKALARI

En yakın nurdan bir felek ile bir soyut nur meydana gelir; ikinci soyut nurdan, bir başka soyut nur ve bir başka felek meydana gelir. Bu şekilde meydana gelen soyut nurlara "kâhir nur" denir. Fakat bu şekilde çoğalma sonsuza kadar sürmez. Çünkü düzen içinde olan şeylerin son bulması zorunludur. Dolayısıyla sıralama, kendisinden bir başka kahir soyut nurun meydana gelmediği bir nurda ve dokuz felek ile unsurlu alemin meydana geldiği bir yerde son bulur. Soyut nurların fakirlik yönünün gereği olarak meydana gelen her bir felekte esîrî bir yıldıza tesadüf edilirken "Sabit Yıldızlar Küresi"nde sayılamayacak miktarda yıldızlara rastlanır. Durum böyle olunca, bu yıldızların, bizce sayılamayacak kadar sayıları ve onların varlığını gerektiren yönlerin olması gerekir. Sabit Yıldızlar Küresi'nin, Yakın Nur'dan meydana gelmeyeceği açıktır. Çünkü onda, sabit yıldızları gerektirecek yeterlikte yön yoktur. Eğer Sabit Yıl-

16. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 132-137.

dızlar Küresi, yüksek nurlardan meydana gelmiş ise onlarda da bu kadar yıldızı gerektirecek birçok yön yoktur. Şayet o, alttaki nurlardan ise onun üstteki cisimlerden daha büyük olması, yıldızlarının da onlardakinden daha çok olması düşünülemez. Mademki, sabit yıldızlar var ve onların çokluğu müşahede ediliyor, öyleyse onların varlıklarını iktiza eden bir gerektiricinin olması gerekir. Dolayısıyla, cisimlerden ve heyetlerden soyut olan kâhir nurlar sayıca ondan, yirmiden, yüzden fazladır. Bir başka deyişle, kâhir nurlar Meşşâî filozofların tasavvur ettiği ayrı akıllardan sayıca daha fazladır. Sühreverdi'ye göre müteahhir filozoflar, on sayısıyla belirlenen çoğalmanın imkanını en az sınırını dikkate alarak açıklamış, ondan daha fazla çoğalmanın imkansızlığına hükmetmemişlerdir. Açıklamalarının zeki kimseler için yeterli olduğunu düşünmüşlerdir. Nurların çoğalması hususunda, her kâhir nurdan bağımsız bir feleğin meydana gelmez. Zira bağımsız feleklerin sayısı, yıldızların sayısından daha azdır.[17]

Soyut nurların hepsi, Nurlar Nurunu müşahede eder ve onun ışığı da onları aydınlatır. Soyut nurların ışığı, birbirine de aydınlatır. Üstteki nur, derece bakımından altta bulunan nuru aydınlatır. Alttaki de üsttekini müşahede eder. Müşahedelerin ve işrakın/aydınlatmaların sayısı kadar kâhir nurlar meydana gelir. Kendilerinden başka nurların meydana geldiği dikey tabakadaki nurlar, "Yüksek ve Asıl Kâhir Nurlar" adını alır. Bu nurların yönlerinin terkibi, ortak olması ve daha başka münasebetleri sebebiyle, sayılamayacak miktarda soyut nur meydana gelir. Bir başka deyişle, her bir nurun diğer nura olan yönü, bir başka nuru gerektirir. Bu nurların fakirlik yönünde ortak olmaları sebebiyle sabit yıldızlar ve onların feleği meydana gelir. Sabit yıldızlar ve onların yer aldığı felek, kâhir nurların fakirlik yönünün bir sonucudur. Bundan da anlaşılıyor ki, sabit yıldızların sayısı kadar soyut nur vardır. Yine, bu kâhir nurlara ait ışıkların zenginlik, fakirlik, hakimiyet yönleri ile onların tam, orta ve zayıf ışıklar arasındaki nadir nispetleri sebebiyle, felekteki türlü cisimlerin ilkeleri, unsurlu varlıkların ve sabitler küresinin altındaki her şeyin tılsımları[18] meydana gelir.[19] Tılsımlara ilke demek de mümkündür. Sühreverdi, Sabit Yıldızlar Feleğini en son meydana gelen felek olarak anlamakta, onun ikinci akıldan meydana geldiğini söyleyen Fârâbî ile İbn Sina'dan ayrılmaktadır. Bununla birlikte, nurların birbirleriyle olan münasebetlerinden, yeni nurların meydana geldiğini düşünmektedir. Dahası, içinde yer aldığımız alemde varolan her şeyin tılsımının veya ilkesinin, bireylerinden önce mevcut olduğunu düşünmektedir.

---

17. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 139-140.
18. Şehrezûrî, bunlara "Eflâtûnî idealar" adını verir. Bkz. Şehrezûrî, *Şerh*, 366. Henry Corbin, bunların gerçekleşmiş tümeller olarak değil nur uknumları olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Bkz. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 208.
19. Sühreverdi, Hİ, 142-3.

Nurlar Nuru dışındaki soyut nurlar, cisimlere oranla iki sınıftır:

1) Kâhir nurlar: Bu nurların, cisimlerle hiç bir ilişkisi yoktur. Bu nurlar da kendi aralarında iki kısımdır:

   a) Yüksek ve asıl nurlar[20]. Bu nurlar, dikey tabakadaki nurlar olup, Nurlar Nurunu müşahede etmeleriyle kendi cinsinden bir kâhir nura, birbirlerini müşahede etmeleriyle cisimlere ilke olan suretli kâhir nurların meydana gelmesine sebep olur.

   b) Cisimlerin ilkeleri olan suretli kahir nurlar[21]. Bunlar, yatay tabakadaki soyut nurlardır. Onların bizim dünyamızdaki varlık türleri kadar çeşitli dereceleri vardır.[22] Bu tabakadaki kâhir nurlar, üstündeki nurları müşahede etmeleri sebebiyle misal âlemini, aşağısını aydınlatmaları sebebiyle duyu âlemini meydana getirir. Misal âleminde, nurlu ve karanlık biçimler vardır. Bu aleme soyut cisimler âlemi de denebilir.[23] Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi, biçimli kâhir nurların fiillerinin ontolojik iki sonucu vardır. Onların müşahedesi, misal âlemini, aydınlatmaları da duyu âlemini meydana getirir.

---

20. Şehrezûrî, onlar hakkında şunları kaydeder: Onlar, yüce nurlar olup, iniş tabakasında bir nur gerektiren dikey tabakadaki nurlardır. Onlar, maddeden tamamen soyut olup, bir sıra üzere birbirinden çıkarlar. Nurluklarının şiddeti, cevherlerinin gücü, hakiki birliğe yakınlıkları ve karanlık yönden yoksun olmaları sebebiyle onlardan, cisim olan bir şey meydana gelmez. Bkz. Şehrezûrî, *Şerh*, 369-370. Ne var ki, Şehrezurî'nin bu son ifadesi Sühreverdi ile çelişir. Zira Sühreverdî, feleklerin yüksek ve asıl olan kâhir nurlardan çıktığını kaydetmektedir.

21. Onlar hakkında Şehrezûrî'nin açıklaması şöyledir: Bu nurlar inişte bir şey gerektirmeyen ve birbirine denk olan yatay *(arzi)* tabakayı oluşturur. Onlar, cisimli türlerin ilkeleri olup, birincisi müşâhedeler yönünden, ikincisi de yatay tabakadaki aydınlatmalar *(işrâkat)* yönünden meydana gelen nurlar olmak üzere iki kısımdır. Zira müşâhede yönünden meydana gelen nurlar, aydınlatma yönünden meydana gelen nurlardan daha değerlidir. Bunun ontolojik açıdan şöyle bir sonucu vardır: Müşâhede yönünden, misal âlemi meydana gelir; aydınlatma yönünden de duyu âlemi meydana gelir. Dolayısıyla değerli olan değerliye, değersiz olan değersize sebep olur. Bu durumda duyu âleminde bulunan bir şeyin, misal âleminde de bulunması gerekir. Bkz. Şehrezûrî, *Şerh*, 370. Şunu hemen kaydedelim ki burası, Sühreverdi nazarında hatırlama, geçmişten veya gelecekten haber verme ve benzeri fenomenlerin dayanağı olacaktır. Çünkü bu fenomenler, nefsin bu dünya ile ilişkisi sonucu gerçekleşir. Ayrıca Sühreverdî, misal âleminin yapısını teorik olarak açıklayan ilk kişi olarak takdim edilir. Ondan sonra bu konunun sufiler ve mutasavvıflar tarafından geliştirildiği kaydedilir. Bkz. Corbin, 210. Nitekim H. Ziya Ülken, İbn Arabi'nin bu görüşlerden etkilendiğini kaydeder. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, 3. baskı İstanbul 1983, 194.

22. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 165.

23. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 232-234.

2) Cisimleri yöneten soyut nurlar: Bu nurlar cisimleri yönetmekle birlikte onların tabiatına geçmiş değildir. Cismi yöneten nurlar, biçimli kâhir nurlardan, nurlu yönü itibariyle meydana gelir. Bu nurların yönettiği cisimler ise aynı nurun fakirlik yönünden meydana gelir. Şu şartla ki, bu durum, cismin yöneten nurun tasarrufunu alıcı olmasına bağlıdır. Cisimleri yöneten nurlara "Komutan Nur" *(en-Nûru'l-Esbehbed)* adını verir.[24]

Cisim

İşraki düşüncede cisim, karanlık cevher ve berzah terimleriyle ifade edilir ve duyunun gösterdiği cevher diye tarif edilir. Cisim, hakikati bakımından bölümlemeye tabi tutulduğunda basit veya bileşik cisim olmak üzere iki çeşittir. Basit cisim, hakikati aynı olan cisimdir; bileşik cisim ise hakikati farklı iki cisimden meydana gelir.

Basit cisim, nurla ilişkisine göre şu bölümlerden birine girer:

1. Nura tamamen engel olan cisimler, dağ, taş, toprak vb. gibi.
2. Nura engel olmayan latif cisimler, şeffaf ve saf olan hava gibi.
3. Nura eksik şekilde engel olan cisimler, fakat engel olmasının dereceleri vardır, cam ve benzeri şeffaf madeni cevherler ile su böyledir.[25]

Felekler, hareketlerinin devamlılığı sebebiyle, hakim *(kâhir)* cisimdir; zira onlar yokluğu kabul etmez. Hakimiyeti kabul eden cisimler feleklerin altındakilerdir. Onlar da toprak, su veya havadır. Sühreverdi, ateşi temel unsurlardan biri olarak görmez. Onun nazarında ateş, nur özündendir ve nurluğundan dolayı şereflidir. Diğer unsurlar birbirine dönüşürken ateş dönüşmez. Ateşin temel unsurlar karşısındaki değeri şöyledir: Ateş, hareket bakımından en yücesine; sıcaklık bakımından en tam olanına sahiptir; hayatın doğasına en yakın olandır; karanlıkta ondan istifade edilir; hakimiyet bakımından en tam; nurluğundan dolayı ilkelere en benzer olandır; insanî nefsin kardeşidir; her ikisiyle büyük ve küçük halifelik tamamlanır.[26]

Temel unsurların bir araya gelmesiyle madenlerin, bitkilerin, hayvanların mizaçları ortaya çıkar. Mizaç, birbiriyle birleşen cisimlerin zıt keyfiyetlerinden meydana gelen ortalama keyfiyettir. Mizaçlar içerisinde tamlık bakımından en üstünü, insan mizacıdır. İşte böyle bir mizaç, Verici'den *(vâhib)* bir nurun meydana gelmesine vesile olur. Verici, kâhir nurlardan biridir. Kâhir nurların bi-

24. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 145-6.
25. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 187-8.
26. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 193, 197.

rinden, yenilenen yatkınlık sebebiyle bir takım nesneler meydana gelir. Failin tam olması ve fiilin, alıcının yatkınlığına dayanması da mümkündür. Dolayısıyla alıcı, ölçülülük oranında, layık olduğu biçimleri ve heyetleri alır. Düşünen *(nâtık)* türün ilkesi olan kâhir nurdan, tam olan insanî mizaçta soyut bir nur meydana gelir. O, insanî bedende tasarrufta bulunan bir nurdur. Sühreverdi, insanî nefsi meydana getiren kâhir nura "Cebrail, Ruhu'l-Kuds, bilgi ve desteğin vericisi, kâhir melekûtun büyük reislerinden olan yakın baba, hayat ve erdemin vericisi" adını verirken bedende tasarruf eden soyut nur için "yönetici nur, insani komutan ve benlik" terimlerini kullanır.[27]

İnsan

Anlaşılacağı üzere insan gölge olan beden ile soyut nur olan natık nefisten meydana gelir. İnsanın varlık ilkesi olan kahir nurun karanlık yönünden beden, aynı ilkenin nurlu yönünden insani komutan veya natık nefis feyezan eder. Natık nefis, tek bir cevher olduğu gibi bedenden önce de mevcut değildir. Zaten nefsin, işraki öğretiye göre önce olması mümkün değildir. Bu görüş, işraki düşüncede önder olarak görülen Eflatun'dan köklü bir şekilde ayrılığı dile getirir. Fakat nefsin ölümsüzlüğü söz konusu olduğunda iş değişir. Şöyle ki, hem özü hem de ilkesi açısından nefis ölümsüzdür/bakidir. Zira nefis, kendi yokluğunu gerektirmez. Basit olduğu için dağılıp bozulmaz. İlkesi daimi olduğu için nefis de daimidir.[28] Beden kalesinin komutanı olan nur, daha önceden mevcut olmadığı için karakterini burada iken kazanır. Kazandığı karakter, nurlu veya karanlık olur. Nurlu ve aydınlık bir karakterin onu nurlar alemine çekeceği muhakkaktır. Fakat karakteri karanlık olan yani, bu dünyada kemale ermeyen nefsin akıbeti ne olacaktır? Sühreverdi Meşşai üslupla yazdığı eserlerinde bu konu için "Tenasühün İmkansızlığı" başlığını atarken *Hikmetu'l-İşrâk*'ta konu lehine yorumlanabilecek şekilde "Tenasühün Beyanı" başlığını kullanarak şu bilgileri aktarır: Doğulu filozoflara *(Meşrikiyyîn)* göre beden, yönetici nurun cisimler dünyasındaki ilk evidir. Beden, belirgin olması için ârız nura ve hayat bulması için yönetici nura yapısı gereği arzuludur. Buda ve ondan önceki doğulu filozoflar, insan bedenine "kapıların kapısı" adını vermektedir. Zira o, tüm maddî bedenlerin hayatı için ilk kapıdır. Yönetici nura hangi huy üstün gelmiş, hangi karanlık karakter yerleşmiş ise bedenden ayrıldıktan sonra kazandığı karaktere uygun düşen bir hayvan bedenine geçmesi gerekir. Anlaşılacağı üzere aşağıdan yukarıya doğru değil aksi yönde bir geçiş söz konu-

27. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 198-291.
28. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 222-223.

sudur. Çünkü en değerli mizâç, insanınkidir. İnsan bedeni, kâhir nurdan yeni bir insanî akışı kabul etmeye en uygun olan bedendir. Fakat hayvanî bedenlerin oluşması, vericiden, onlar için yönetici nurun meydana gelmesini gerektirmez.[29] İnsanın nefsi, erdemsizlik ve bilgisizlik gibi karanlıklara âşık olmuş ve geldiği yeri bilmez bir haldeyken bedeni terk ederse bu haliyle o aşağıların aşağısına çekilir. Esasen insanın dışındaki bedenler ve cisimler dünyası, susamış ve hasret içerisindedir. Dolayısıyla karanlıklara aşık olan nefisler, bedenlerini terk edince, hayata susamış ve ışığa hasret kalan bedenlere çekilir. Ölü bedenlerden insana bir şey geçmez. Tam tersine düşük heyetlerden dolayı, insandan aşağıdaki varlıklara doğru iniş vardır.[30]

Sühreverdi, Meşşâîlerin tenasüh hakkındaki görüşünü kısaca şöyle tasvir eder: Tüm mizâçlar, mizâçlarının özelliğine göre, tasarruf sahibi bir nefsin meydana gelmesine vesile olur. Dolayısıyla, insan hakkında geçerli şey, hayvan ve bitkiler için de gerekli ve geçerlidir. Fakat Eflâtun ve ondan önceki filozoflar[31], yönleri farklı da olsa tenâsühü benimsemiştir. Hatta bazı Müslümanlar, ayetlerden ve hadislerden hareketle meshin, yani insan bedeninden hayvan bedenine nefsin geçişinin mümkün olduğunu söylemiştir. Şehrezuri bu hususta gaha gayretli bir şekilde birçok ayeti ve hadisi tenasüh lehine zikreder.[32] Sühreverdi'ye göre birçok hakim mesh görüşüne "meyletmiştir". Onların tamamı, karanlık ve düşük heyetlere sahip olmayan, saf ve pak olan yönetici nurların tenâsühe uğramadan nur âlemine doğru yükseldikleri hususunda ortak görüşe ulaşmıştır.[33]

Sühreverdi bu konudaki görüşü, açık ve seçik görünmüyor. Bu yüzden, yorumcuları, tenâsüh konusunda farklı yönde görüş sahibi olmuştur. Sözgelişi Şehrezûrî'ye göre o, bu konuda mesh görüşünü benimsemektedir. Yani bilgi ve eylem açısından eksik olan insanî nefisler, cansızlar ve bitkilere değil de hay-

---

29. Şehrezûrî, bunu şöyle açıklar: Bu filozoflara göre ayrı *(mufârık)* akıllar, sadece insan mizâcına insanî nefisleri verir. Hayvanların bedeni, kendilerine bir insanî nefis geçmeden önce ölüdür. Onlar, bir insandan kendilerine nefis geçtiği zaman hayat sahibi olur. Zira onların mizâcı, vericinin feyzini kabule yatkın değildir. Tam tersine onlar, bedenlerinden ayrılan ve eksik kalan insanî nefisleri almaya yatkındır. Bundan dolayı insanî nefis, hayvanî bedenler için birer kaynak ve kök sayılmıştır. Bkz. Şehrezûrî, *Şerh*, 521
30. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 216-219.
31. Sühreverdi bu görüşü kaynak belirtmeden ifade etmektedir. Tenâsühün imkanını en hararetli şekilde bir savunucusu görünen Şehrezûrî'ye göre, Meşşâîlerin kitaplarında tenâsühün iptali olsa bile bir çok bilgelerin görüşünde ve din *(millet)* sahibi olanların dinlerinde tenâsühün köklü bir izi vardır. Hint, Çin, Faris, Babil bilgeleri ile Eflâtun, Sokrat, Pisagoras, Empedokles, Hermes ve Agadimon gibi bilgeler hayvanlarda, bitkilerde veya her ikisinde, yönleri farklı da olsa tenâsühün olduğunu belirtmiştir. Bkz. Şehrezûrî, *Şerh*, 530.
32. Aygün, 216-218.
33. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 221.

van bedenine geçer.[34] Diğer yorumcu Şirâzî'ye göre o, tenâsühün olacağını iddia eden görüşün doğruluğuna inanmaz. Fakat *Hikmetu'l-İşrâk*'taki ifadelerin "zâhirinden" ona inandığı görülür. Şirâzî'ye göre onun belirttiklerinden anlaşılması gereken şudur: Bilgi ve eylem hususunda orta derecede bulunan insanî nefisler, feleklerin bedenlerine geçer; bilgi ve eylem hususunda eksik olanlar ise sadece hayvanların bedenlerine geçer.[35] Anlaşılacağı üzere insandan hayvana olan tenasüh, işraki düşüncede farklı yorumlara açık bir konu hüviyetindedir. Fakat işraki düşüncenin ilkeleri uygulanırsa şu söylenebilir: Madem ki insanî mizâç tamdır ve tamlığı oranında tasarruf sahibi bir nefsi gerektirmektedir, o takdirde eksik olan mizâçların da eksikliği oranında tasarrufta bulunan bir nefsi gerektirmesi icap eder. Yine, bu dünyadaki türlerin ilkeleri de kahir nurlardır. Onlar, içinde yaşadığımız dünyada yer alan tek tek nesnelerin ilkeleridir. Sühreverdi'nin eşref-i imkan[36] kuralı buraya uygulanırsa, şu söylenebilir: İçinde yaşadığımız dünyada bir çok türün tekleri varsa onların ilkeleri daha önceden mevcut olmalıdır. Onlar bu türlerin ilkeleri olunca, hayvanların ve bitkilerin de ilkeleri var demektir. Dolayısıyla onlara nefislerini veren, bu ilkeler olur. Ayrıca Sühreverdi'nin *et-Telvîhât*'ta belirttiği bir görüşü belirtecek olursak, kötü kimseler, esirî âlem ile unsurlu âlem arasındaki küremsi bir yerde kötü ve fena eylemlerini ateş, ısıran yılan, sokan akrep, içilen zakkum vb. şeklinde hayal ederler. Burası, delinmeyen bir cisim *(berzah)* âlemi olup, nefsin unsurlar alemine dönüşüne de engel olur.[37] Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrâk*'ta bedbaht ve mutsuz kimselerin hallerini tasvir ederken onların göreceği acıları belirtmek üzere şunları kaydeder: "Nakil ister hak ister batıl olsun, şekâvet ehline gelince, (onlarla ilgili olarak) birbirinin zıddına olan kanıtlar zayıftır. Bedenlerinden sıyrıldıkları vakit böyle kişiler için huylarına göre muallak suretlerden bir gölge oluşur... Muallak suretlerin bir kısmı karanlık, bir kısmı da nurludur, ki bu sonuncu kısım, mutlu kimseler içindir".[38] Anlaşılacağı üzere aydınlık ve nurlu olan muallak suretler, mutlu kimselerin haz duymaları, karanlık olanlar da mutsuz kimselerin acı duymaları içindir.

İşraki düşüncede nefis konusu meşşai düşünceye göre birkaç yönden farklıdır. Şöyle ki, nurun işrak özelliği insani nefiste kuvvetleri meydana getirir. Yani ruhi kuvvetler, nefsin işrakından doğan nurlardır. Artık onlardan başka nurlar doğmaz. Nurlar arasındaki muhabbet ve hakimiyet ilişkisi şehevani ve gazabi kuvvet olarak kendini gösterir. Fakat beslenme ve büyüme gibi meşşai filo-

34. Şehrezûrî, *Şerh*, 520, 531.
35. Şirâzî, *Şerh*, 478.
36. Eşref-i imkan, bir mümkün dizisinin zayıf ihtimali gerçekleşmiş ise güçlü ihtimalin daha önceden gerçekleşmiş olmasıdır.
37. Sühreverdi, *Kitabu't-Telvihatil-Levhiyye ve'l-Arşiyye*, 90-91.
38. Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, 230-231.

zoflarca bitkisel/nebati nefse nispet edilen fiiller, işrakilikte felek nefsine bağlanır. Onlara göre bu fiiller nefsimizden kaynaklanmaz. Çünkü nefsimizin temel özelliği bilici/derrak olmaktır. Oysa sindirme, üretim vs fiillerden gerçekleştiği sırada haberimiz yoktur. Şu halde onlar başka nefislerin bedendeki tezahürü olmalıdır. Yani beden feleki nefislerin fiillerine mazharı olmuştur. Bir başka fark da şudur: meşşailerin hayal, mütehayyile ve vehim diye ayrı olarak tespit ettiği kuvvetler, esasında tek bir kuvvettir. Nefisten kaynaklanan her bir fiil için kuvvet belirlemek zorunlu değildir. Bu itibarla, suretleri koruma, tahayyül, tevehhüm gibi fiiller hep aynı kuvvetle gerçekleşir. Diğer taraftan, hatırlama zakira kuvvetinde muhafaza edilen manaların iadesi değildir. Çünkü hatırlanacak şey nefsimizde mevcut ise zaten bilici olan nefsimiz onu idrak ediyor demektir. Ayrıca bir çaba sarf etmeye gerek yoktur. Fakat çaba sarf ettiğimize göre bu şey nefsimizde saklanmış olamaz. O halde hatırlama, hatırlanan şeyleri muhafaza eden felek nefisleriyle kurduğumuz irtibat sonucu gerçekleşir.[39]

İşraki düşünce Sühreverdi sonrasında Şemseddin Şehrezuri tarafından devam ettirildi. Onun Hikmetu'l-İşrak'a yaptığı şerh ile eş-Şeceretu'l-İlahiyye adlı eseri işraki düşüncenin önemli kaynakları oldu. Bununla birlikte işraki düşüncenin mimarını/Sühreverdi'yi felsefi sahada gündeme getirip, canlandıran İbn Kemmune'nin şerhi oldu. Onun, Telvihat'a yaptığı şerh hem Sühreverdi'nin genel düşüncesini hem de kendi eleştirisini vermesi bakımından önemlidir. Bu iki düşünürü Kutbeddin Şirazi'nin Hikmetu'l-İşrak'a yaptığı şerh izledi. Şirazi, İbn Sina çizgisinde gelişen felsefeye hakim olduğu kadar İbn Arabi'nin düşüncelerine de vakıf biridir. Sühreverdi üzerine yaptığı yorumlarla genel okuyucular için işrakiliğe özgü terimler ve kavramların daha anlaşılır hale gelmesini sağladı. Devvani'nin Heyakilu'n-Nur şerhi, işraki düşünce gözetilerek yapılmış eleştirel bir eser olması itibariyle işrakiliği canlı tutmuştur. heyakil şerhi, Nev'i Efendi, İsmail Ankaravi ve Abdurrezak Lahici gibi müellifler tarafından devam ettirilmiştir. Bu arada işraki düşüncenin kimi kavram ve yorumları, İbn Arabi'nin eserlerini şerheden müellifler tarafından da kullanılmıştır. Buna dair Davud Kayserî, örnek verilebilir. Yazdığı Mukeddemat eserinde nur, misal alemi vb. konularda işrakilikten büyük ölçüde yararlanmıştır. Yine İbn Türke ve onu izleyenlerin oluşturduğu Isfahan Okulu işrakilikten büyük ölçüde yararlanmıştır. Bu okulun önemli temsilcilerinden sayılan Mir Damad işrakilikten büyük ölçüde yararlandığı gibi öğrencisi Molla Sadra Hikmetu'l-İşrak'a talik yazdığı gibi diğer eserlerinde de bu düşünceden yararlanmıştır.[40] Henry Corbin'ın yoğun çalışmaları ile birlikte işrakilik akademik bir araştırma alanı olarak günümüzde hala canlılığını korumaktadır.

---

39. Cihan, 152 vd.
40. Nasr, III, 138.

KAYNAKÇA

Akyol, Aygün, *Şehrezuri Metafiziği*, (Ankara: Araştırma Yayınları), 2011.

Cihan, Ahmet Kamil, *Sühreverdi'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, (Laçin yayınları), Kayseri 2003.

Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, (İletişim Yayınları) İstanbul 1986.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, (İklim Yayınları), İstanbul

Fazlıoğlu, "İhsan, XV.–XVI. Yüzyıllarda İstanbul'da Felsefe Yapmak" http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=206. 04.02.2014.

Kaya, Mahmut, "İşrakilik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul.

Nasr, S. Hüseyin, "Isfahan Okulu", *İslam Düşüncesi Tarihi* ed. M.M. Şerif içinde, Çev. M. Armağan, ed. M. Armağan, (İnsan Yayınları), İstanbul 1991

Sühreverdî, (Hİ), *Hikmetu'l-işrâk*, Neşr: Henry Corbin, Mecmua-i musannefat-ı şeyh-i işrak, Tahran 1993.

———, (T), *Kitâbu't-Telvihati'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye (ilâhîyyat)*, Neşr: Henry Corbin, Mecmua-i musannefat-ı şeyh-i işrak, Tahran 1993.

———, (MM), *Kitâbu'l-Meşâri ve'l-Mutarahât (ilâhîyyat)*, Neşr: Henry Corbin, Mecmua-i musannefat-ı şeyh-i işrak, Tahran 1993.

Şehrezûrî, Şemseddin, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, Neşr: H. Ziyâî Türbetî, Tahran 1372.

Şirâzî, Kutbeddin, *Şerhu hikmeti'l-İşrâk*, Taşbaskı 1314.

Şirvani, Muhammed Emin, *el-Fevaidu'l-Hakaniyye*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Kayıt no: 600.

Uluç, Tahir, *Sühreverdi'nin İbn Sina Eleştirisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları 2012).

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, 3. baskı İstanbul 1983.

Yörükan, Y. Ziya, *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, Çev. A. Kamil Cihan, (İstanbul: İnsan yayınları 1998).

İŞRÂKÎLİK-MEŞŞÂÎLİK İLİŞKİSİNİN MAHİYETİ

Tahir Uluç*

GİRİŞ

Bu bölümün amacı klasik İslam felsefî düşüncesinin iki ana akımını oluşturan İşrâkîlik ve Meşşâîlik arasındaki ilişkinin mahiyetini ana hatlarıyla tasvir etmeye çalışmaktır. Buna göre ilk olarak Meşşâîlik ve İşrâkîlik ekollerinin karakteristik özelliklerini, temel felsefî meselelerle ilgili görüşlerini, akabinde bu iki ekolün hangi noktalarda örtüştüğünü ve hangi noktalarda ayrıştığını ortaya koymaya çalışacağız.

Diğer taraftan İşrâkîlik-Meşşâîlik ilişkisini ele almaya yönelik her girişim salt felsefî olanlar yanında bir dizi tarihî, ideoloji ve medeniyete dair soru ve sorunlar yumağı ile karşılaşmayı ve hesaplaşmayı da zorunlu hale getirmektedir. Çünkü mesele ilk bakışta göründüğünün aksine iki klasik İslam Felsefesi ekolünün, alanın temel konu ve problemleri ile ilgili olarak ne nispette örtüştüklerini ve ayrıştıklarını belirlemekten yahut birinin diğerinden –örneğin, çoğu zaman literatürde şahit olduğumuz üzere, İşrâkîliğin Meşşâîlikten– etkilenme veya özgünlük derecesini tespit etmekten ibaret değildir. Ne var ki bu çalışmanın kapsamı meseleyi bütün bu boyutlarıyla ayrıntılı ve derinlemesine ele almaya izin vermemektedir. Dolayısıyla bu iki ekolün temel özelliklerinden, aralarındaki ilişkiyi tartışmamıza yeterli bir zemin teşkil edecek kifayette bahsetmek ve bu ilişkinin öne çıkan yönlerine dikkat çekmekle yetineceğiz.

---

* Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

MEŞŞÂÎLİĞİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Bilindiği üzere "*Meşşâî*" ismi Arapça yürümek anlamına gelen "*me-şâ*" kökünden yapılmış mübalağalı ism-i fâil sıygasındaki "*meşşâ*""ya "*nisbet yâ*'sının" eklenmesiyle üretilmiş bir kelimedir ve "yürüyenler grubuna *mensup olan*" anlamına gelir. Çoğulu *Meşşâiyyûn*'dur. Bu açıklama sözcüğün ism-i fail olarak alınması halinde geçerlidir. Zira Arapçada mübalağalı ism-i fâillerin ism-i âlet ve ism-i mekân anlamında kullanıldığını da biliyoruz. Nitekim Türkçede de kullanılan "seccâde" kelimesi çokça secde eden *kimse* değil, secde edilen *yer*, yani namazlık anlamına gelir. Şu halde bu açıklamaya göre Meşşâî kelimesi "*yürüyenlere* mensup kimse" değil, "yürüyüş yapılan *yere* mensup kimse" anlamına gelecektir.

Meşşâî kelimesine *tâ-yı marbûta* olarak isimlendirilen yuvarlak yazılışlı *tâ* harfinin eklenmesiyle elde edilen *meşşâiyyeh* ve Türkçe imla ve telaffuzdaki haliyle *meşşâiyye* kelimesine gelecek olursak, bu sözcük hem Meşşâî*ler* anlamında çoğulluk hem de Meşşâî*lik* anlamında yapma masdar anlamı ifade eder. Çünkü Arap dilinde söz konusu *tâ-yı marbûta* her iki anlamı ifade etmek için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla *meşşâiyye* sözcüğü hem Meşşâîlik düşünce okuluna veya öğretisine hem de bu felsefî öğretiye mensup kimseler grubuna delalet eder.

"Meşşâiyye" ve "Meşşâiyyûn" sözcüklerinin genel felsefe ve İslam Felsefesi tarihindeki anlam karşılığına gelecek olursak, bu ikisinin (1) Aristo'nun felsefî öğretisine ve (2) genel mânâda takipçilerine –Antik Yunan, Helenistik, ortaçağ Hıristiyan ve Müslüman– ve (3) özellikle İslam dünyasındaki yansımasına ve tâbilerine işaret etmek için kullanıldığını biliyoruz. Aristoculuk ile *meşşâiyye* arasındaki ilişkiye gelince, bu kelime "yürümekle ilgili" veya "yürümeye düşkün" anlamına gelen eski Yunanca *peripatêtikos* sözcüğünün Arapça harfî çevirisidir ve Aristo'nun (ö. M.Ö. 322) *Peripatos*'una, yani Peripatetik Okulu'na işaret etmek için kullanılmıştır. Aristoculuk ile yürüme arasındaki ilişkinin sebebiyle ilgili olarak, Aristo'nun derslerini Atina'daki okulu olan Lykeion'un revaklı *yolunda* ve *yürüyerek* yaptığı rivayet edilmektedir. Dolayısıyla ya bu grup söz konusu *yürüme yolunda* toplandığı için o mekâna nispetle ya da öğretim-öğrenim işi *yürüyerek* yapıldığı için o hale veya fiile nispetle Aristoculuk peripatetizm ve Aristocular da Peripatetikler olarak isimlendirilmiştir. Yunancadan Arapçaya yapılan felsefî tercümelerde bu sözcük Arapçaya Meşşâiyye ve Meşşâiyyûn olarak aktarılmıştır.

Bu etimolojik ve tarihsel açıklamalardan sonra terimin felsefî-fikrî yönüne bakacak olursak Aristo'nun eserlerinin ve öğretisinin antik Yunan ve Helenistik dönemde geçirdiği safhaların ayrıntılı tasvir ve tahliline girişmenin çalışmamızın sınırlarının çok ötesinde olduğunu belirterek şu genel cümlelerle iktifa edeceğiz: Platon, Aristo ve Plotinus'un eserleri onuncu yüzyıla gelinceye kadar Arap-

çaya çevrilmiştir. Kindî, Farabî, İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Rüşd başta olmak üzere İslam filozofları bir-iki küçük istisna hariç Aristo ve Platon'un eserlerine otantik mânâda sahiptirler. Bununla birlikte Aristocu külliyat İslam filozoflarına Afrodisyaslı İskender gibi Aristocu ve Porfiryus ve Proklus gibi Yeniplatoncu filozofların şerhleri eşliğinde ulaşmıştır. Bu şerhlerin ve onlar temelinde hazırlanan felsefe müfredatının özelliği Aristocu öğretilerle Platoncu ve Yeniplatoncu öğretileri birleştirmiş olmasıdır. Aristo'nun mantık ve fiziği, kozmolojisi dışında metafiziği, Yeniplatoncu felsefenin sudur nazariyesi Atina ve İskenderiye'deki felsefe okullarının müfredatının temel unsurları haline gelmiştir. Dolayısıyla bu felsefî öğreti ve müfredat modern felsefe tarihçileri tarafından haklı bir şekilde Yeniplatoncu Aristoculuk olarak isimlendirilmiştir.

İslam dünyasına aktarılan bu Yeniplatoncu Aristocu külliyat Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Meşşâî filozoflar tarafından çalışılıp işlenmiştir. Problemler yeniden ele alınmış ve yeni çözümler üretilmiş; öğretiler bazen olduğu gibi benimsenmiş, bazen değiştirilmiş; sistemdeki iç çelişkiler giderilmeye çalışılmıştır. Felsefî eğilimlerine ve karakterlerine göre bu filozofların kiminde Aristoculuk kiminde Yeniplatonculuk ön plana çıkmıştır.

Ancak bizim bu çalışmamızda ilgimiz mutlak mânâda Meşşâîlik değil, İşrâkîlik ile ilişkisi bakımından Meşşâîliktir. Bu da doğal olarak bizi İşrâkîlerin Meşşâî algısıyla doğrudan ilgilenmemizi, bir başka deyişle İşrâkîlikle ilişkili olduğu nispette ve biçimde Meşşâîlikle ilgilenmemizi, buna karşılık Meşşâîliğin İşrâkîlikle ilişkisi olmayan yönlerinden sarf-ı nazar etmemizi gerektirmektedir. Bu da esas itibarıyla iki meseleye yoğunlaşacağımız anlamına gelmektedir:

1. İşrâkîliğin kurucusu olan Şihâbeddîn Sühreverdî'nin doğrudan Aristo ve öğretisi ile ilişkisinin mahiyeti nedir?
2. Sühreverdî İslam dünyasında Aristo öğretisinin ya da Meşşâîliğin temsilcisi olarak hangi filozofu görmektedir? Bir başka deyişle İşrâkî-Meşşâî ilişkisini Sühreverdî ile hangi Meşşâî filozof veya filozoflara nispetle ele almalıyız?

Birinci meseleyi aşağıda gelecek olan bağımsız başlık altında ele alacağımız için burada ikinci soru üzerinde yoğunlaşmak istiyoruz. Meşşâîlik denildiğinde İbn Sînâ ile birlikte Kindî, Fârâbî ve İbn Rüşd'ün isimleri de zikredilmekle birlikte Sühreverdî'nin yaşadığı 12. yüzyıla gelindiğinde Meşşâîliğin İbn Sînâ ismiyle özdeşleşmiş olduğunu, bu durumun en azından doğu ve orta doğu İslam coğrafyası ile ilgili olarak böyle olduğunu belirtmeliyiz. Zira Meşşâî felsefe İbn Sînâ ile birlikte hem içerik hem de ifade bakımından kemal noktasına ulaştığı gibi Meşşâîliğin temsilcisi olarak İbn Sînâ'nın şahsiyeti ve eserleri selefi olan Kindî ve Fârâbî gibi Müslüman filozofları gölgede bırakmıştır. Bu gerçeği Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de Fârâbî'yi de Meşşâîlerin temsilcilsi olarak zik-

retmekle birlikte eleştirilerinin asıl hedefinin İbn Sînâ olması da doğrulamaktadır. Bu durum Meşşâîlik-İşrâkîlik ilişkisini büyük oranda İşrâkîlik-İbn Sînâ bağlamında ele alma eğilimimizin birinci gerekçesini oluşturmaktadır.

Bu sınırlandırmanın ikinci ve belki de daha aslî gerekçesi Sühreverdî'nin Meşşâîlik algısının ve Meşşâîlik ile olan karmaşık ilişkisinin merkezinde Kindî, Fârâbî veya İbn Rüşd'ün değil İbn Sînâ'nın yer almasıdır. Bu, hem tarihsel hem de doktrinel bakımdan böyledir. Şöyle ki İbn Rüşd adı geçen dört Meşşâî filozof arasında Aristo felsefesine Aristo'nun metinlerine nüfuzu ve öğretilerine sadakati bakımından en yakın isimdir. Nitekim o, Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'sine yazdığı reddiyesi olan *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde Gazâlî'yi ve kelamcıları eleştirdiği kadar bu eserinde ve diğer müstakil eserlerinde Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ'yı Aristo'nun öğretisinin safiyetini bozmakla tenkit etmiştir. Bu yüzden İslam dünyasında en saf Aristocu öğretinin temsilcisi olduğundan Sühreverdî'nin Meşşâîlik'le ilişkisinde bir rol oynadığı düşünülebilir. Ne var ki İbn Rüşd temel itibarla iki sebebe binaen aradığımız isim olamaz:

(1) 1126-1198 yılları arasında yaşayan İbn Rüşd ile 1155-1191 arasında yaşayan Sühreverdî arasında yaşadıkları dönem itibarıyla bir kesişme olmakla birlikte yaşadıkları coğrafya birbirinden çok uzaktır. Sühreverdî bugünkü Kuzey İran'ın Zencan şehri civarındaki Sühreverd kasabasında doğmuş ve yaklaşık otuz yedi yıllık ömrünü bugünün İran, Suriye ve Türkiye coğrafyasında geçirmiştir. İbn Rüşd ise bugünkü İspanya'nın ve o günkü Endülüs'ün Kurtuba (Cordoba) şehrinde doğmuş ve Fas'ın Marakeş şehrinde vefat etmiştir. Bir başka deyişle Sühreverdî o günün İslam dünyasının doğu ve orta doğusunda, İbn Rüşd ise batısında yaşamıştır. Diğer taraftan bu iki filozofun birbirlerinden veya eserlerinden haberdar olduklarına dair elimizde tarihî bir bilgi yoktur.

(2) Buna karşılık Sühreverdî'nin Meşşâîlik algısında İbn Rüşd'ün yer almadığına dair aksi veriler vardır. Şöyle ki Sühreverdî'nin Meşşâî öğreti olarak görüp reddettiği pek çok Yeniplatoncu görüşü İbn Rüşd gerçekte Aristo'ya ait olmadığı mülahazasıyla reddetmektedir. Nitekim Sühreverdî, aşağıda ele alacağımız üzere, sudûr nazariyesini Meşşâî öğretisi olarak kabul etmekte ve kimi yönlerini eleştirmektedir. Buna karşılık İbn Rüşd bu nazariyenin Aristo'ya ait olmadığını haklı olarak belirtmekte ve reddetmektedir. Kindî'nin de âlemin sonradan yaratılmışlığını açıkça ifade etmesi, bu konuda kimi filozofların aksi görüşünü eleştirmesi Kindî'yi de Sühreverdî'nin Meşşâîlikle ilişkisiyle ilgili olarak göz ardı etmemize bir dayanak teşkil etmektedir.

Fârâbî'ye gelecek olursak bu filozof Sühreverdî'nin Meşşâî algısını oluşturmada bir rol oynamış olabilir. Zira Fârâbî 870-950 yılları arasında yaşamış ve ömrünün önemli bir kısmını Bağdat, Halep ve Şam şehirleri başta gelmek üzere İslam dünyasının doğu ve orta doğusunda geçirmiştir. Ancak bildiğimiz ka-

darıyla Sühreverdî eserlerinde ne Fârâbî'ye ne de eserlerine bir atıfta bulunur. Bu yüzden Sühreverdî'nin Fârâbî'yi ve eserlerini tanıdığını ilkece kabul ediyor, fakat Fârâbî'nin Sühreverdî'nin Meşşâîler'le ilişkisinin merkezinde bulunduğuna dair Sühreverdî'nin metinlerinden şimdilik bir dayanağa sahip olmadığımızı ifade etmek istiyoruz.[1]

Diğer taraftan Platon'un idealar nazariyesinin reddedilmesi Aristocu felsefenin belirleyici bir özelliğidir. Çünkü bu ret her şeyden önce ve önemlisi bizzat Aristo tarafından *Metafizik*'inde kurgulanmıştır.[2] İbn Sînâ da Aristo'yu takiben eserlerinde bu görüşü eleştirip reddetmiştir.[3] Ancak Fârâbî bu nazariyeyi reddetmek yerine bu konuda Platon ve Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmaya çalışmıştır.[4] Sühreverdî ise, aşağıda ayrıntılı olarak geleceği üzere, idealar nazariyesini benimsemekte ve Meşşâîler'in bu nazariyeye yönelttiği eleştirilere cevap vermektedir. Fârâbî idealar nazariyesini kesin terimlerle reddetmeyip bu konuda Aristo ile Platon arasında bir uzlaşı sağlamaya çalıştığına göre Sühreverdî'nin Meşşâîler'le ilişkisinde, en azında Meşşâîliği eleştirisi bağlamında, Fârâbî çok esaslı bir rol oynamamış olsa gerektir.

İşrâkî-Meşşâî ilişkisinin Meşşâî tarafının mihverini teşkil edecek listemizdeki muhtemel isimlerin sonuncusu İbn Sînâ'dır. Bu filozof, 980-1037 yılları arasında Orta Asya ve Horasan coğrafyasında yaşamış, şahsiyeti, fikirleri ve eserleri ile kendi yaşadığı dönemden itibaren İslam dünyasının tamamında tanınmıştır. Sühreverdî gibi Farsça *da* konuşan ve yazan bir filozof olması aradığımız tarihî, coğrafî ve kültürel yakınlık vasfını fazlasıyla taşıdığı anlamına gelmektedir.

Sühreverdî'nin Meşşâîlikle ilişkisinin merkezindeki Meşşâî filozofun İbn Sînâ olduğuna dair en güçlü veri eserlerinde pek az filozof ve eser ismi zikreden düşünürün İbn Sînâ'ya eserlerinde ismen atıfta bulunmasıdır.[5] İkinci olarak

---

1. Seyyid Hüseyin Nasr Sühreverdî'nin Fârâbî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserine bir şerh yazdığının söylendiğini, ama bize böyle bir şerhin varlığına dair bir emarenin ulaşmadığını belirtir. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif, Low Price Publications, Delhi 1995, c. I, s. 375, dipnot 9.
2. Aristoteles, *Metafizik*, çvr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, XIII. Kitap, 4. Bölüm, s. 540, 1078b vd.
3. *Kitâbu'ş-Şifâ*, Metafizik (el-İlâhiyyât), çvr. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, c. 2, s. 55-64.
4. Fârâbî'nin idealarla ilgili olarak uzlaştırma gayretleri için bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Cem'u Beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*, ed. Elbîr Nasrî Nâdir, İntişârât-ı ez-Zehrâ, Tahran 1405, s. 97 vd.
5. Sühreverdî'nin İbn Sînâ'yı eserlerinde zikrettiği yerler için bkz. Şihâbeddîn Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât el-Levhiyye ve'l-'Arşiyye* (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tah-

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ındaMeşşâî felsefeyi eleştirirken şahsen Aristo'yu değil İbn Sînâ'yı hedef almaktadır. Örneğin Meşşâî had tanımını eleştirirken harfi harfine İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'taki[6] had tanımını nakletmektedir.[7] Üçüncü olarak Sühreverdî İbn Sînâ'nın en önemli felsefî eserlerinden biri olan *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı üzerine Farsça bir şerh yazmıştır.[8]

Sühreverdî'nin Yeniplatoncu Aristoculuk anlamında Meşşâî felsefeyle ilişkisinin kahir nispette İbn Sînâ üzerinden gerçekleştiği sonucuna vardığımıza göre bu felsefenin İbn Sînâ'da temessül ettiği biçimiyle temel unsurlarını ve belirleyici özelliklerini –bu listenin tüketici bir liste olmadığını belirterek– maddeler halinde sıralayabiliriz. Bu unsur ve özellikleri bu şekilde sıralamamızdaki gaye Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeyle ilişkisini (1) Meşşâî felsefeden benimseyip aldığı ve (2) eleştirip reddettiği hususları tespit ve tahlil etmeye, bir başka deyişle benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaya çalışırken bir temel olarak kullanmaktır. Buna göre İşrâkî düşünceyle ilgisi bakımından Meşşâîliğin temel özellikleri şunlardır:

I. Epistemoloji ve mantık alanında:
   1. Aristo'nun tanım nazariyesinin benimsenmesi.

II. Fizik alanında:
   1. Aristo'nun madde-suret nazariyesinin benimsenmesi ve atomculuğun reddedilmesi.

III. Metafizik alanında:
   1. Varlık-mahiyet ayrımının benimsenmesi.
   2. Yeniplatoncu sudûr öğretisinin benimsenmesi.
   3. İdealar nazariyesinin reddedilmesi
   4. Tanrı'nın bilgisinin evvelî, küllî ve yaratıcı olduğunun benimsenmesi.
   5. Tenasüh inancının reddedilmesi.

---

kîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde), c. 1, s. 10, 34, 69; *el-Meşârî' ve'l-Mutârahât* (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde), c. 1, s. 360.

6. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* (*el-İşârât ve't-Tenbihât*), çvr. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 16.
7. Şihâbeddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde), c. 2, s. 19; *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, çvr. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 38.
8. Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", s. 375.

İŞRÂKÎLİĞİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Sühreverdî'nin kurucusu olduğu felsefî ekol olan İşrâkîliğe veya orijinal haliyle *İşrâkiyye* ve *İşrâkiyyûn*'a gelecek olursak, bunlardan ilki İşrâkîlik ekolüne veya öğretisine, ikincisi de onun kurucusu ve sistemleştiricisi Sühreverdî başta olmak üzere takipçilerine ve mensuplarına işaret eder. Hemen söyleyelim bu adlandırma bizzat Sühreverdî'ye aittir ve bu öğretisini en tam şekliyle açıkladığı eserine de *Hikmetü'l-İşrâk*, yani İşrâk Felsefesi adını vermiştir. Ne var ki bu felsefî ekolün kendisinin, ana metninin ve takipçilerinin isimlendirilişinin merkezindeki *işrâk* kelimesinin bu öğreti ve ortaya konduğu eser olan *Hikmetü'l-İşrâk* ile ilişkisinin mahiyeti –*Hikmetü'l-İşrâk*'ın Türkçe mütercimi de olan– bu satırların yazarının zihninde açıklığa kavuşmadığı itiraf edilmelidir. Ayrıca Sühreverdî'nin kendisinin bu isimlendirmeye dair sadra şifa bir açıklamada bulunmadığı ilave edilmelidir.

Bilindiği gibi Arapça *işrâk* kelimesi, Güneş'in doğuşu anlamına gelen *şara-ka* fiilinden türemiştir. Doğu anlamına gelen *meşrık* kelimesi de aynı kökten türemiştir. Bu türeyiş ortaklığından hareketle İşrâkîlik, Doğuluların, yani genel olarak İslam dünyasının doğusundakilerin ve özelde Farslar'ın felsefesi anlamında coğrafî ve dolayısıyla ırkî yönelimli bir isimlendirme olarak alınmıştır. Bu açıklamada Sühreverdî'nin bugünün İran coğrafyası içinde yer alan Sühreverd kasabasında doğması, Farsça da konuşup yazması, öğretisinin kaynakları arasında eski Fars rahip krallarını sayması ve yine öğretisini açıklarken birtakım İslam öncesi Farsça dinî terminolojiye yer vermesi rol oynamıştır. Ancak bu açıklama hem etimolojik hem de fikrî-felsefî bakımdan birçok haklı itiraza uğramıştır. Zira Doğuculuk kelimesinin Arapça karşılığı *şarkiyye* veya *maşrıkiyye* olabilir. *İşrâkî* anlamına gelebilecek olan ve yine *işrâk* kelimesinin ism-i faili kipinden türetilebilecek olan *muşrıkiyye* şeklinde bir kullanım ise ne Sühreverdî'nin eserlerinde ne de genel olarak İşrâkî literatürde mevcuttur. Dolayısıyla Arapça yazılış benzerliğinden hareketle *maşrıkiyye* ve *muşrikıyye*, dolayısıyla *işrâk* kelimeleri arasında etimolojik bir bağ kurmak ve sonuçta İşrâkîliği Doğu ve Fars felsefesi olarak açıklamak isabetli görünmemektedir.

İşrâk-meşrık ilişkisine dair bu etimolojik açıklama yanında şu fikrî-felsefî mülahaza da göz önünde bulundurulmalıdır: Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ında "ışık ilmi" olarak isimlendirdiği öğretinin öncüleri olarak ilk planda Fars bilgelerini değil Pisagor, Empedokles ve Platon gibi Yunan ve dolayısıyla 'Batılı' isimleri zikreder; Câmesf, Ferşâvşîr, Bozorgmehr ve diğer eski Fars bilgelerini ise hakikatlerin ifadesinde kullanılan sembolik yöntem bağlamında zikreder. Bu da fikrî-felsefî olarak eski Fars bilgeliğinin –eğer gerçekten böyle bir bilgelik varsa– onun öğretisinde aslî bir unsur olmadığını göstermektedir. Nitekim

ilerleyen sayfalarda İşrâkî ve Meşşâî felsefe arasında öğretisel düzlemde yapacağımız bir karşılaştırma bu durumu açıklığa kavuşturacaktır.

Diğer taraftan bilerek sözlük anlamını açıklamayı geciktirdiğimiz *işrâk* kelimesi ile *maşrık*/Doğu kelimesinin türediği *şa-ra-ka* kök fiili arasında ince ve dolayısıyla gözden kaçırılan, ama İşrâk felsefesinin etimolojik kökenine dair yapılan açıklamalarda çok önemli olan şöyle bir fark vardır: Klasik Arapça sözlüklerin bildirdiğine göre *maşrık*/Doğu kelimesinin kökü olan *şa-ra-ka* fiili Güneş'in ilk doğuş haline işaret ederken *işrâk* kelimesinin *eş-ra-ka* fiil kökü Güneş'in iyice yükselip ışıldadığı ve yeryüzünü aydınlattığı haline işaret eder. Bu da *işrâk* kelimesinin doğmak ve dolayısıyla Doğu ile değil, aydınlanma ve ışıldama ile ilişkilendirilmesi gerektiği anlamına gelmektedir.

İşrâk kelimesinin sözlük anlamı ışıldama, aydınlatma ve aydınlanma ise, bu takdirde sormamız gereken soru bu anlamların Sühreverdî'nin İşrâk felsefesiyle veya İşrâkîlik'le nasıl bir ilişkiye sahip olduğudur. Daha açık bir deyişle Sühreverdî, öğretisinin hangi özelliğine binaen veya işaretle böyle bir ismi tercih etmiştir. Yukarıda belirttiğimiz üzere Sühereverdî bu soruya açık ve doğrudan bir cevap vermez. Ancak onun felsefesi epistemolojik, kozmolojik, psikolojik ve eskatolojik veçheleri itibarıyla aydınlanma ve aydınlatma anlamlarıyla yakından ilişkili olan ışık (*nûr*), daha doğrusu soyut cevhersel ışık ve türevleri ile meşbudur.

Epistemolojik olarak Sühreverdî bilmenin ve canlılığın ilkesi olarak soyut ışığı görür. Nitekim ona göre insan nefsi, feleklerin nefisleri, türlerin efendileri ve de Tanrı, ki "Işıkların Işığı" (*Nûru'l-Envâr*) olarak isimlendirir, farklı ışıklık ve parlaklık derecelerine sahip soyut ışıklardır. Bu ışıkların idrak edicilik ve dirilik özelliklerinin kaynağı da ışık olmalarıdır; daha doğrusu bu iki özellik ışıklık ile özdeştir. Kozmoloji alanında bütün evrenin ve insan da dâhil olmak üzere içinde yaşadığımız dünyanın varlık kaynağı Işıkların Işığı ve ondan sudûr eden diğer ışıklardır. Psikoloji alanında insan nefsi bir soyut ışıktır. Eskatoloji ile ilgili olarak insanın ahiret hayatı –en azından kamil filozoflarınki– ışıklar âleminde gerçekleşecektir. Sonuç itibarıyla İşrâkîliğin hemen her cüzünde ışık ve türevleri kendini gösterir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin düşüncesinde ışığın merkezî konumu sebebiyle felsefesini ışığın fiili olan aydınlatma anlamında İşrâk olarak isimlendirmiş olabileceği kulağa mantıklı gelmektedir.

Ne var ki Sühreverdî *İşrâkî* sözcüğünü ışıkla hiç ilgisi olmayan bağlamlarda da kullanmaktadır. Örneğin *Hikmetü'l-İşrâk*'ının birinci bölümünün ikinci makalesinin altıncı kuralı başlığı altında kıyasla alakalı meseleleri tartışırken üç kez "işrâkî incelik/nükte" başlığını kullanır. Bu incelik veya nükteler klasik mantık konularıdır ve ışıkla ilgili görünmemektedir. Bu da Sühreverdî'nin İşrâkî terimini genel ve kapsayıcı mânâda kendi felsefesini isimlendirmek için kullandığı ve illaki ışıkla ilgili olması gerekmediği anlamına gelmektedir. Netice itibarıyla Sühreverdî İşrâk kelimesini kendi felsefesini isimlendirmek için

kullanmıştır. Ancak bu isimlendirişinin gerekçesinin kesin olarak ne olduğunu söylemek zor görünmektedir.

İşrâkîliğin kurucusu Sühreverdî ise ve Sühreverdî Aristo ve İbn Sînâ'dan sonra yaşamışsa bu durumda Meşşâî-İşrâkî ilişkisini Sühreverdî'nin Aristo ve İbn Sînâ'yla ilişkili olarak takındığı tavır düzleminde ele almamızın gerektiği açıktır.

ARİSTO VE İŞRÂKÎLİK

Sühreverdî'nin Meşşâî felsefe ile ilişkisi çok yönlü ve karmaşıktır. Zira o felsefe tahsilini Meşşâî mektepte yapmış, ancak idealar nazariyesi veya ışıklar âlemine dair yaşadığı bir manevî tecrübesi neticesinde Meşşâî felsefeyle gönül bağını koparmıştır. [9] Zira, aşağıda geleceği üzere, Aristo ve onu takiben İbn Sînâ idealar nazariyesini reddederken Sühreverdî idealar âlemini ışıklar âlemi ile özdeşleştirip benimser. Bununla birlikte Sühreverdî sonraki yıllarında Meşşâî felsefeyle zihin ve fikir bağını devam ettirmiştir. Hatta kendi İşrâkî felsefesinin anlaşılması için Meşşâî felsefe tahsilini gerekli görmüş; bu maksatla Meşşâî felsefe alanında yazdığı *Kitâbü't-Telvîhât*'ın, sonra *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât*'ın okunmasını, ancak bu ikisi iyice anlaşıldıktan sonra *Hikmetü'l-İşrâk*'a geçilmesini tavsiye etmiştir.[10]

Görünen o ki Sühreverdî bu iki eseri ilk planda, *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Meşşâî felsefeye yönelttiği eleştirilerin anlaşılması noktasında önemsemektedir. Zira okuyucunun bir fikre yöneltilen eleştirileri tam olarak kavrayabilmesi için ilk önce eleştiri konusu fikri kavraması gerekir. Dolayısıyla Sühreverdî bu iki eserde, işaret derecesindeki eleştirileri göz ardı edilecek olursa, esas itibarıyla Meşşâî felsefeyi açıklamakla meşguldür. Bu yönüyle *Kitâbü't-Telvîhât* ve *el-Meşâri*'nin telif sebebi kısmen, Gazâlî'nin *Makâsidu'l-Felâsife*'sini yazış gayesine benzemektedir.

Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeyle ilişkisi, en azından fikrî olgunluk yıllarından sonra, diyalektik ve tartışmacı bir karaktere sahiptir. Onun amacı Meşşâî felsefenin eksik ve gediklerini ortaya sermek, akabinde kendi İşrâkî öğretileriyle Meşşâî felsefeyi tamamlamaktadır. Bu da doğal olarak Meşşâî filozofların eleştirisi anlamına gelmektedir.

---

9. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 156, 232; *İşrak Felsefesi*, s. 156, 206.
10. Şihâbüddîn Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât* (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, *Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî*, Tahran 1375 (1996) içinde), c. 1, s. 194. Ayrıca bkz. Kâzım Muhammedî Vaykânî, *Sühreverdî: Dânâ-yı Hikmet-i Bâstân*, Müessese-i Ferhengî ve İntişârâtî-yi Pâzîne, Tahran 1385 (2006), s. 78.

Ne var ki filozof söz konusu Meşşâî eleştirilerinde Aristo ve takipçileri arasında ayrım yapar[11] ve eleştirilerinin muhataplarına "Meşşâîler" ve "Meşşâîler'in takipçileri" şeklinde işaret eder.[12] Böylece o, Meşşâîlik eleştirisinde şahsen Aristo'yu hedef almaz. Nitekim Meşşâî felsefeyi en yoğun biçimde eleştirdiği *Hikmetü'l-İşrâk*'ında Aristo'ya sadece iki bağlamda işaret eder ki bunların ilkinde Aristo'yu eleştirmez; aksine onu "Muallim-i Evvel" unvanıyla anar ve hakkında "büyük, derin ve keskin görüşlü bir filozof" gibi övücü sözler sarf eder.[13] İkinci bağlamda ise Aristo'yu özsel tanım oluşturmanın imkânsız olduğu gerçeğini itiraf eden bir kişi olarak zikreder. Dolayısıyla burada da Aristo'ya doğrudan bir eleştiri söz konusu değildir.[14]

Acaba Sühreverdî eleştirilerinde niçin Meşşâîliğin kurucusu ve asıl lideri olan Aristo'yu hedef almamakta, hatta onu övgüyle anmaktadır? Bu soruyla ilgili olarak ilk akla gelen ve tarihî nokta-i nazardan oldukça makul görünen cevap Aristo'nun Ortaçağ Hıristiyan ve Müslüman felsefe muhitlerinde saygın ve karizmatik bir filozof oluşudur. O halde Sühreverdî ya baskın "Muallim-i Evvel" telakkisini kalben paylaştığından yahut kendi felsefî-mistik proje ve kariyerinin maslahat ve selametini gözetmek gibi stratejik mülahazalarla Meşşâîlik eleştirisinde Aristo'yu doğrudan hedef almamaktadır.

Bu gerekçelendirmeyi çürütmek maksadıyla olmasa da, bu meseleye dair bir diğer açıklamayı dikkatlere sunmak istiyoruz: Sühreverdî Aristo'yu – yine onun terminolojisiyle söyleyecek olursak– sadece *bahs* ehli –ki bugünkü bilgilerimize göre gerçek Aristo'dur– değil aynı zamanda *zevk* ve müşahede ehli bir hakîm kisvesinde görür. Kabaca akılcı ve sezgici olarak tanımlayabileceğimiz "bahsî-zevkî" filozof ayrımının ayrıntılarını sonraki sayfalara bırakarak şöyle söyleyelim: Sühreverdî'nin bahsî Aristo'ya ve felsefesine dair bilgisinin sadece İbn Sînâ'nın eserlerine dayanmayıp bilakis onu Arapçaya çevrilmiş kendi eserlerinden de bildiği izlenimini vermektedir. Nitekim Sühreverdî *Kitabü't-Telvîhât*'ının ilâhiyât bölümünün girişinde, bu eserinde Meşşâî gelenekteki meşhur görüşlere yer vermeyeceğini, sadece Aristo'nun ilkelerinin özünü zikredeceğini belirtmektedir. Yine kategorilerin sayısı ile ilgili olarak hasmının ağzından, "Muallim-i Evvel'e ve cumhûra muhalefet mi ediyorsun?" diye sormakta ve "cumhûr" ile Aristo sonrası Meşşâî filozofları kastetmektedir.[15]

---

11. Bkz. Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, c. 1, s. 2.
12. *Hikmetü'l-İşrâk*'ta "Meşşâîler" ve "Meşşâîlerin takipçileri" isimlerinin geçtiği yerler için bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 337; *İşrak Felsefesi*, s. 231.
13. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 11; *İşrak Felsefesi*, s. 27.
14. Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 21; *İşrak Felsefesi*, s. 40
15. Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, c. 1, s. 12.

Sühreverdî'nin algısında fikirlerini eleştirdiği bu bahsî/akılcı ve dolayısıyla gerçek Aristo yanında zevkî/sezgici ve mistik bir Aristo daha vardır.[16] Sühreverdî'in bu telakkisi tenasüh inancı, bilmenin keyfiyeti ve idealar nazariyesi hakkındaki tartışmalar bağlamında belirginleşmektedir. Önemine binaen bu bağlamları daha ayrıntılı olarak ele almak istiyoruz.

Bilindiği gibi Aristo tenasüh inancını akıldışı görüp reddeder.[17] Ama bu inançla ilgili olarak gönlü Platon'a ve Eskilere zımnen de olsa mütemayil olan Sühreverdî[18] Aristo'nun hakikatte tenasühü benimsemekle birlikte maslahat icabı asıl düşüncesini gizlediğini ve bunun muhtemelen asıl görüşünü gizlediği on bir meseleden biri olduğunu iddia eder.[19]Ayrıca *Hikmetü'l-İşrâk* şârihi Şemseddîn Şehrezûrî, Aristo'nun tenasüh akidesini inkârdan vazgeçip üstadı Platon'un ve Eskiler'in görüşüne döndüğünü, tenasühle alakalı olarak kitaplarında meşhur olan -tenasühün reddi şeklindeki- görüşün ise siyasî maslahat gereği olduğunu yahut ona salt aklî düşüncenin götürdüğünü, ama daha sonra tenasühü kabul ettiğini iddia eder.[20]

Sühreverdî'nin zevkî filozof Aristo algısının ortaya çıktığı ikinci bağlam nefsin kendisi dışındaki varlıkları bilme biçimdir. Nefsin eşyayı misal ve suretleriyle değil doğrudan idrak ettiğini düşünen Sühreverdî bu görüşünü Câbars'ta, yani Misaller Âlemi'nde, görüştüğünü iddia ettiği Aristo'ya onaylatır. "Nefislerin imdadına koşan, hikmetin önderi, başöğretmen ve bahsî filozofların başbuğu" gibi sitayişkâr ifadelerle Aristo'dan bahseden Sühreverdî, uzun süre idrakın nasıl gerçekleştiği meselesinin zihnini meşgul ettiğini, bir gece vâki olan müşahedesinde Aristo'ya meselenin zorluğundan şikâyet ettiğini, onun da kendimizi nasıl idrak ediyorsak kendimiz dışındaki şeyleri de öylece idrak ettiğimizi, yani onları misalleri veya suretleri ile değil doğrudan bildiğimizi söylediğini iddia eder.[21] Böylece Aristo'nun bilgi nazariyesinin tam aksi[22] ve kendi epistemolojisinin özü ve esası olan huzurî işrâkî idrakı mistik Aristo'ya teyit ettirir.

Sühreverdî'nin eserlerinde mistik Aristo imajına dair en çarpıcı örnek Hermes, Agasademon, Pisagor, Empedokles ve Platon gibi zevk ve müşahede ehli

16. Samed Muvahhid, *Nigâhî be Serçeşmehâ-yi Hikmet-i İşrâk ve Mefhûmhâ-yi Bonyâdî-yi Ân*, İntişârât-ı Tahûrî, Tahran 1384 (2006), s. 131.
17. Bkz. Aristoteles, *Fî'n-Nefs*, Arapça çvr. İshâk bin Huneyn, ed. Abdurrahmân Bedevî, Dârü'l-Kalem, Beyrut tsz., s. 17.
18. Tenasüh meselesini aşağıda müstakil bir tartışma konusu olarak ele alacağız.
19. Bkz. Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, c. 1, s. 85.
20. Şemseddîn Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Hüseyin Ziyâî Torbetî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkat-ı Ferhengî, Tahran 1993., s. 529–30.
21. Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, s. 70–72; *el-Meşâri'*, c. 1, s. 484–85.
22. Çünkü Aristoteles'in epistemeolojisinde idrak misal ve suretle gerçekleşir. Bkz. Aristoteles, *Fî'n-Nefs*, s. 60.

olarak nitelendirdiği filozoflarla burhan ehli olarak nitelendirdiği Müslüman Meşşâîleri karşılaştırdığı ve müşahede ehli filozofların burhan ehli filozofların en önde geleninden dahi üstün olduğunu iddia ettiği bağlamdır. Filozof, riyazet ve mücahedeye sarılmamız halinde bizim de onların zevk ettiği hallere nail olabileceğimizi müjdeler. Sonrasında söz konusu hale dair bir örnek olarak Platon'un ağzından bir tecrübesini nakleder ki *et-Telvîhât*'taki versiyonu şöyledir: Platon bedeninden sıyrılmış ve soyut bir hakikat olmuş; o haldeyken kendisinde ışıltılar ve güzellikler görmüş; kendisinin ışıklar âleminin bir cüzü olduğunun farkına varmıştır.[23] *Hikmetü'l-İşrâk*'ta ise ilaveten, Platon daha sonra her şeyi kuşatan İlahî İllet'e – yani Tanrı'ya– yükseldiğini, sanki O'nun üzerine konulmuş ve asılmış gibi olduğunu, bu yüce ilahî makamda yüce İlahî Işık'ı gördüğünü söyler.[24]

İki noktaya işaret ettikten hemen sonra Platon'un bu mistik tecrübesini Sühreverdî'nin ikinci tip Aristo algısıyla ilişkisinin açıklamasına geçeceğiz:

1. Sühreverdî'nin Platon'un müşahede ettiğini söylediği ışıklar âlemi, idealar âlemidir.
2. Aristo ideaların varlığını reddetmekle kalmayıp bu nazariyeyi çürütmek için yoğun bir fikrî çaba harcar.[25]

Açıklamaya gelince, Sühreverdî Platon'un *et-Telvîhât*'ta anlattığı kadarıyla yaşadığı tecrübeyi Aristo'nun da yaşadığını ve aynı yüce ışıkları müşahede ettiğini söylediğini iddia eder.[26] Böylece Aristo'nun açıkça reddettiği ve kıyasıya eleştirdiği idealar âlemini Aristo'ya müşahede ettirerek kabul ettirir.

O halde ilk olarak sormamız gereken soru şudur: Acaba Sühreverdî gibi keskin bir zihinde birbiriyle açıkça çelişen iki Aristo algısının oluşmasının sebebi nedir? İşrâkîlikle ilgili önemli çalışmalara imza atan John Walbridge bilerek ya da bilmeyerek Aristo'ya nispet edilen ve gerçek yazarı bilinmeyen *Elma Kitabı* (*Kitâbü't-Tuffâha*)[27] ve gerçekte Plotinus'un *Ennedlar*'ının dört, beş ve altıncı kitaplarından yapılan seçkilerden oluşan ve aynı şekilde bilerek ya da bilmeyerek Aristo'ya izafe edilen *Aristo'nun İlâhiyâtı* (*Esûlûcyâ*)[28] adlı iki sahte eserin Sühreverdî'nin mistik Aristo algısının oluşumunda rolü olup olmadı-

23. Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, s. 112.
24. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 162; *İşrak Felsefesi*, s. 159.
25. Aristoteles, *Metafizik*, XIII. Kitap, 4. Bölüm, 1078b, s. 540 vd.
26. Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, s. 112–13.
27. Eser hakkında bilgi için bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Aristû 'inde'l-'Arab*, Vekâletü'l-Matbû'ât, Kuveyt 1978, s. 8.
28. Bkz. Abdurrahmân Bedevî, "Mukaddime" (*Usûlucyâ*, Arapça çvr. Abdulmesîh bin Abdillâh ibn Nâ'ime el-Hımsî, tashih: Ebû Yûsuf bin Ya'kûb bin İshâk el-Kindî, ed. Abdurrahmân Bedevî, İntişârât-ı Bîdâr, Kum 1413 içinde) s. 2.

ğını araştırır ve sonuçta birkaç hususu ön plana çıkararak kesinlikle bu iki eserin böyle bir rolü olduğu neticesine varır.[29]

Yazarın *Elma Kitabı*'na nispetle vurguladığı noktalar sırasıyla şöyledir: Hasta yatağında son anlarını yaşayan Aristo öğrencilerine bedensel bağların ve arzuların hikmete ulaşmaya engel olduğunu, dolayısıyla gerçek filozofun nefis tezkiyesi ile onlardan kurtulmaya çalışması gerektiğini, ama bunun en kâmil şekilde ancak nefsin bedenden tam olarak ayrılmasıyla, yani ölümle gerçekleşeceğini söyler. Böylece Aristo argümanının birinci kısmıyla nefis tezkiyesine çağırırken ikinci kısmıyla nefsin ölümsüzlüğünü ispatlar. Filozof ayrıca hikmeti Hermes'e ve mistik tecrübesine dayandırır. Walbridge, Aristo'nun nefsin ölümsüzlüğü inancını benimsemesini Şehrezûrî'nin Aristo'nun tenasüh fikrini önce reddedip sonra benimsediği iddiası ile, bilgiye ulaşma yolu olarak nefis tezkiyesine çağrısını Sühreverdî'nin de aynı yola girmeye daveti ile ve hikmeti Hermes'e dayandırmasını Sühreverdî'nin de aynı şeye kail oluşu ile ilişkilendirir. Böylece yazar, *Elma Kitabı*'nın Sühreverdî'nin mistik Aristo algısının oluşumunda bariz bir tesiri olduğu sonucuna varır.[30]

Esûlûcya ile ilgili olarak ise, bu eserde geçen bir mistik tecrübenin bildirimi üzerinde durulur. Eserde kimliği belirtilmeyen bir şahıs bazen bedeninden ayrılıp soyut bir cevher olduğunu; zatının bilgi, bilen ve bilinen olduğunu; zatında güzellik ve parlaklık gördüğünü; yüce ilahî âlemin canlı ve faal bir cüzü olduğunu fark ettiğini; soyut cevher olarak cismanî âlemden ilahî âleme yükseldiğini ve oraya konulmuş gibi olduğunu; bütün aklî âlemin üstünde olduğunu; o ilahî yüce makamda duruyormuş gibi olduğunu; orada dilin anlatmaya ve kulağın anlamaya güç yetiremeyeceği bir ışık ve parlaklık gördüğünü; bu ışık ve parlaklığa dayanamayıp akıl mertebesinden düşünce mertebesine indiğini; düşünce âlemine indiğinde ise düşüncenin kendisini o ışık ve parlaklıktan perdelediğini söyler.[31]

Görüldüğü gibi, kahramanı belli olmayan bu tecrübe yukarıda Sühreverdî'nin Platon'dan naklettiği ve akabinde Aristo'nun da bir benzerini yaşadığını bildirdiğini iddia ettiği tecrübe ile aynıdır. Şu halde Walbridge ile birlikte biz

---

29. John Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, State University of New York Press, Albany 2000, s. 130–37.
30. Walbridge, *The Leaven of the Ancients*, s. 131–33.
31. *Usûlucyâ*, Arapça çvr. Abdulmesîh bin Abdillâh ibn Nâ'ime el-Hımsî, tashih: Ebû Yûsuf bin Ya'kûb bin İshâk el-Kindî, ed. Abdurrahmân Bedevî, İntişârât-ı Bîdâr, Kum 1413, s. 22. Krş. Plotinus, *Tâsûât-ı Eflûtîn*, Arapça çvr. Ferîd Cebr, ed. Gerard Gehamy, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1997, et-Tâsû' er-Râbi', el-Faslü's-Sâmin, s. 407; Plotinus, *The Enneads*, İngilizce çvr. Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, Londra 1956, The Fourth Ennead, EighthTractate, no: 1, s. 357.

de, Aristo'ya nispet edilen *Esûlûcyâ*'nın Sühreverdî'nin mistik Aristo algısında önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz.[32]

Sonuç olarak Sühreverdî Aristo'nun kendi öğretisi ile kendi zamanında yaygın olan genel Meşşâî gelenek arasında bir ayrım yapmakta ve bu ayrımla iki temel amacı hedeflemektedir:

1. Aristo hem Hıristiyan hem de Müslüman ortaçağ felsefe muhitlerinde otoriter bir filozoftur. Öyle ki sözleri ve görüşleri neredeyse mahza hakikat olarak alınmıştır. Dolayısıyla böyle bir kişiyi doğrudan eleştirmenin zor olduğu, en azından pek kârlı olmadığı açıktır. Bu yüzden Sühreverdî eleştirilerinde ya gerçekten kendisi de Aristo'yu böyle gördüğünden ya da kendi şahsının ve felsefesinin maslahatını düşünmek gibi stratejik gayelerle Aristo'yu hedef almamış, bilakis Meşşâî geleneği eleştirmiştir.
2. Yukarıda ifade edildiği üzere Aristo tenasüh inancını ve idealar nazariyesini reddetmekte ve –eşyayı doğrudan değil duyu ve idrak araçlarımızda hâsıl olan imge ve formlarıyla algıladığımız şeklinde tasvir edebileceğimiz– idrakın suretle gerçekleştiği fikrini benimsemektedir. Bu çizgi İbn Sînâ ve Meşşâî gelenek için de geçerlidir. Ancak Sühreverdî Aristo-Meşşâîler ayrımı sayesinde bu üç meseleyle ilgili olarak doğrudan Aristo'yla çatışmaktan kurtulduğu gibi Arapçada var olan sahte Aristocu literatüre dayanarak Aristo'nun gerçek görüşlerinin tam tersi olan kendi görüşlerini ispatlamaya çalışmaktadır.

Özetle Sühreverdî kendi mistik Aristo algısına dayanarak hem Meşşâîleri eleştirmekte hem de kendi görüşlerini ispata çalışmakta, böylece İşrâkîliğin tesisinde kurgusal da olsa Aristo'ya yer vermektedir. Bu da Sühreverdî'nin Meşşâîlikle sahip olduğu karmaşık ilişkinin önemli bir yönünü ortaya koymaktadır.

MEŞŞÂÎ ELEŞTİRİSİNİN GEREKÇELERİ

Sühreverdî'nin Meşşâî felsefe eleştirisinin gerisinde onun felsefe algısı yatmaktadır. Nitekim o, felsefeyi bahsî ve zevkî olmak üzere ikiye ayırmakta, bahsî felsefe ile sadece aklî düşünceye dayanan felsefeyi, zevkî felsefe ile keşf ve müşahedeye dayanan felsefeyi kasteder. Düşünür bu taksime dayanarak filozofları üçe indirgeyebileceğimiz bir derecelendirmeye tâbi tutar:

1. Bahsî ve zevkî felsefenin ikisinde de derinleşmiş filozof;
2. Sadece zevkî felsefede derinleşmiş filozof;
3. Sadece bahsî felsefede derinleşmiş filozof.[33]

---

32. Walbridge, *The Leaven of the Ancients*, s. 137.
33. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 11–12; *İşrak Felsefesi*, s. 27.

Bu üç filozof tipi arasında Sühreverdî'nin birinci sıradakini en üstün saydığı açıktır. Dolayısıyla ona göre en kâmil filozof hem bahsî hem de zevkî felsefeyi tahsil etmiş ve her ikisinde de derinleşmiş filozoftur. Birinci gruba Platon'u ve kendisini, ikinci gruba muhakkik sûfîleri, üçüncü ve en aşağı gruba ise genelde Meşşâîleri ve özelde İbn Sînâ'yı yerleştirdiğini söyleyebiliriz.[34]

Sühreverdî'nin kâmil filozof tiplemesinde bahsî felsefe yanında zevkî felsefenin de aslî bir unsur olarak yer almasının sebebi, bahsin tek başına hakikatin bilgisine ulaştıramayacağı, bu yüzden zevkle desteklenmesi gerektiği inancıdır. Nitekim o, insanın nefis tezkiyesi ile bedenî yönünü zayıflatmak ve ruhanî tarafını güçlendirmek suretiyle bedeninden soyutlanabileceğini ve metafizik âlemi doğrudan müşahede edebileceğini öne sürmekte ve bu makama ulaşan kimseleri "müteellih"[35], "mücerred" ve "müşahede ehli" olarak isimlendirmektedir.[36] Hermes, Platon, Zerdüşt ve Hükümdar Keyhüsrev'in bu müşahede tecrübesini yaşadığını,[37] kendisinin benzer bir tecrübe sonrasında Meşşâîliği terk ettiğini,[38] ayrıca *Hikmetü'l-İşrâk*'ın böyle bir tecrübenin ürünü olduğunu iddia etmektedir.[39]

Zevkî felsefeye niçin ihtiyaç olduğuna dair Sühreverdî'nin açıklamasını öğrendik. Pekiyi bahsî felsefeye niçin ihtiyaç duyulmaktadır? İnsan, bedeninden sıyrılıp metafizik âlemi doğrudan müşahede ettikten sonra bahse, bir başka deyişle o âlemin mahiyet ve keyfiyetine dair aklî spekülasyona niçin ihtiyaç duyulsun?

İşrâkîlik Sühreverdî'nin belirttiği üzere ilk planda ve esas itibarıyla müşahedeye dayanmakla birlikte bu onun müşahededen ibaret olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim filozof, gök cisimlerini gözlemleyerek astronomi biliminin kurulduğu gibi ruhanî müşahedelere dayanarak ışık ilminin, yani İşrâk felsefesinin tesis edildiğini ifade etmektedir.[40] Binaenaleyh nasıl ki astronomi ve diğer pozitif bilimler gözlem ve deneyden ibaret olmayıp, bilakis teorik bir yön de gerektiriyorsa, İşrâkîliğin de müşahede yanında nazariyesi de olmalıdır.[41]

---

34. Mahmut Kaya, "İşrâkıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2001, c. 23, s. 435.
35. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 12; *İşrak Felsefesi*, s. 28 (Çeviride "müteellih" ismi "ilahî imam" şeklinde geçer.); *el-Meşârî'*, c. 1, s. 503.
36. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 155; *İşrak Felsefesi*, s. 155. Ayrıca bkz. Yusuf Ziya Yörükan, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, çvr. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 55–56, 58, 68 vd.
37. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 156; *İşrak Felsefesi*, s. 156; *Kitâbü't-Telvîhât*, c. 1, s. 112–13.
38. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 156; *İşrak Felsefesi*, s. 156.
39. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 259; *İşrak Felsefesi*, s. 221.
40. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 13; *İşrak Felsefesi*, s. 28–29.
41. Bkz. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 106.

Ancak müşahede veya zevk âleminden akıl veya bahs sahasına indiğinde Sühreverdî'nin iki çetin meseleyle karşılaşması kaçınılmaz bir hal almaktadır:

(1) Manevî müşahede tecrübesi sübjektif karakterde olduğundan ancak onu yaşayan kimse için bir şeyler ifade edebilir; buna karşılık o tecrübeyi yaşamayan kimseler için objektif bir bilgi içeriği taşımaz ki Sühreverdî bu durumu bir mantık ilkesi olarak kabul eder.[42] Dolayısıyla filozofun müşahedesi objektif bilgi değeri taşıyacaksa bu müşahedenin konu ve nesnesini oluşturan iddiaların (a) ya doğruluğunun aklen ispatlanması, (b) ya yanlışlığının aklen ispatlanamayacağının ispatlanması, (c) ya da mevcut –yani Meşşâî– aklî ispat metodunun kendisinin imkânsız olduğunun yine aklen ispatlanması gerekmektedir. Aşağıdaki satırlarda göreceğimiz üzere Sühreverdî Meşşâî eleştirisinde bu yöntemlerin her üçünü de kullanmaktadır.

(2) Bu durum tabiatı gereği, Sühreverdî'yi bahsî, hem de çağının en gelişmiş ve en güçlü bahsî felsefesiyle, yani Meşşâîlikle karşı karşıya getirmektedir. Şöyle ki Sühreverdî bir sonraki başlıkta yer alan bazı felsefî meselelerle ilgili olarak müşahedesiyle birtakım bilgilere ulaştığını söylemektedir. Ne var ki Meşşâîler de bu meselelere dair aklî ve bahsî yöntemlerine dayanarak kendisinden önce çok söz söylemiş ve çok fikir beyan etmiş; bu görüş ve fikirler ise ya pasif olarak Sühreverdî'nin öğretileriyle çelişmekte ya da aktif biçimde Sühreverdî'nin benimsediği öğretilerin tenkit ve tekzibine dayanmaktadır. Bu yüzden Sühreverdî zevkî felsefenin hakikatlerini bahsî felsefenin egemenlik sınırları içinde ikrar eder etmez, düşman toprakları içindedir. Özetle söyleyecek olursak İşrâkî öğretilerin doğruluğunun ispatı Meşşâî mukabillerinin yanlışlanması, yani Meşşâî felsefe eleştirisi anlamına gelmektedir. Bu eleştiriler de çoğu zaman kıyas-ı hulf veya abese irca yöntemiyle yapılmaktadır. Bu yöntem hasmın delillerini çürütmek suretiyle o delillerin kanıtlamaya çalıştığı görüşlerin aksinin doğrulanması fikrine dayanmaktadır. Sühreverdî'nin yukarıda "a" maddesinde ifade edilen argümantasyon türü budur.

"b" maddesinde ifade olunan meseleyle ilgili olarak tenasüh inancı hakkındaki Meşşâî-İşrâkî tartışmaları zikredebiliriz. Şöyle ki Aristo ve onu takiben İbn Sînâ bu öğretiyi birtakım aklî delillere dayanarak reddeder. Sühreverdî ise söz konusu delillerin yetersizliğini ortaya koymaya ve böylece tenasüh doktrininin leh ve aleyhindeki delilleri zayıflık ve yetersizlikte eşitlemeye çalışır.

Son olarak "c" maddesinde, Meşşâîliğin bahsî/akılcı epistemolojisini hedef alması sebebiyle, Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeye yönelik en esaslı eleştirilerini görüyoruz. Çünkü "a" ve "b" kategorisindeki eleştiriler Meşşâîliğin tekil öğretilerine yönelik iken bu maddedeki eleştiriler Meşşâîliğin tam merkezini ve temelini hedef almaktadır.

---

42. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 42; *İşrak Felsefesi*, s. 58.

Meselenin hülâsası şöyledir: Sühreverdî özünü Tanrı'nın bilmesinin keyfiyetinin, varlıkların O'ndan sudûr hiyerarşisinin ve ışıklar âleminin oluşturduğu metafizik hakikatlerin akılla değil müşahede ile bilineceğini iddia eder. Ne var ki aklın metafizik sahada yetersiz ve neticelerinin yanlış olduğu iddiasını müşahede yaşamamış birisine, örneğin bir Meşşâî filozofa, yine müşahede ile ispatlaması mümkün değildir ki filozofun kendisi de bunu bir mantık kuralı olarak kabul eder.[43] O halde yapılacak iş, fiziksel âlemin hakikatinin *de* akılla değil müşahedeyle, yani görülerek bilineceğini ortaya koymaktır. Böylece aklın metafizik âlemin hakikatinin bilgisini de veremeyeceği kendiliğinden ispatlanmış olacaktır. Sühreverdî'nin Meşşâî epistemolojisini ve fiziğini eleştirmesindeki temel amacı budur.

İŞRÂKÎLİĞİN MEŞŞÂÎLİK'LE ÇATIŞTIĞI NOKTALAR

Sühreverdî'nin İbn Sînâ üzerinden Meşşâî felsefeye yönelttiği eleştirilerin bütününü ele almak bu bölümün kapsamı dışındadır. Ayrıca bu eleştirilerin ayrıntılı analizini bir başka çalışmamızda[44] sunduğumuz için buna gerek de yoktur. Bu yüzden burada söz konusu eleştirilerden İşrâkî ve Meşşâî ekol arasındaki ilişkinin diyalektik yönüne dair genel bir fikir verecek şekilde ve yukarıda Meşşâîliğin temel özellikleri olarak oluşturduğumuz listeye ana hatlarıyla bağlı kalmak suretiyle bahsetmeye çalışacağız.

Tanımlar Nazariyesi[45]

İbn Sînâ'nın had veya zâtî/özsel tanımı bir şeyin görülmese dahi hakikatinin bilinebileceği iddiasına dayanır. Çünkü ona göre bir şeyin mahiyeti dış dünyada nasılsa öylece zihinde oluşturulabilir. Bu da o şeyin mahiyetini oluşturan cüzlerinin, yani cins ve faslının hadde zikredilmesi ile gerçekleşir. Oysa Sühreverdî'ye göre bir şeyi görmeden hakikatini bilmek mümkün değildir. Filozof bu iddiasını ortaya koymak, bir başka deyişle İbn Sînâ'nın tanım nazariyesini çürütmek için birkaç delil sunar. Ancak bütün bu deliller son tahlilde bir şeyin tanımının o şeyin mahiyetini hakikatte olduğu üzere temsil edemeyeceği fikrine dayanır.

---

43. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 42; *İşrak Felsefesi*, s. 58.
44. Bkz. Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul 2012.
45. Bu tartışmanın ayrıntılı analizi için bkz. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 27 vd.

Birinci olarak İbn Sînâ bir şeyin tanımının cins ve fasıldan oluştuğunu iddia etmektedir. Oysa söz konusu şey somut gerçeklikte cins ve fasıl olmak üzere iki değil, tek bir şeydir. Zira biz tanımlanan şeyi cins ve fasıl gibi iki cüz halinde değil, tek ve bütün bir hakikat olarak *görürüz*. Şu halde bu iki unsurlu tanım, tanımlanan şeyin hakikatte olduğu halini yansıtmayacak ve dolayısıyla onun hakkında doğru bilgi vermeyecektir.

İkinci olarak, bir şeyin cinsi genel cüz olduğundan tanımlanacak şeyin dışındaki bir şeyden hareketle bilinse dahi, fasıl o şeye has olduğundan başka bir şeyden yola çıkılarak bilinmesi mümkün olmayacaktır. Bu durumda bir şeyi bilmek için o şey mutlaka görülmelidir ve İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi tanım bir şeyi görerek bilmenin yerini tutamaz.

İbn Sînâ'nın tanım nazariyesini eleştirdikten sonra Sühreverdî kendi tanım anlayışını ortaya koyar. Ona göre bir şey ancak görülerek bilinir; daha sonra o şeye onu bilenler arasında kastedilenin o olduğuna işaret eden bir isim tayin edilir. Filozof bunu "isim tanımı" olarak adlandırır ve en doğru tanım çeşidi olduğunu iddia eder.

Madde-Sûret Nazariyesi[46]

Sühreverdî görmeye dayalı epistemolojisini fizik alanına da uygular ve bu yüzden İbn Sînâ'nın fizik sahasındaki düşüncelerini eleştirir. İbn Sînâ cismin hakikatinin madde ve suretten oluştuğunu, madde ve suretin her ikisinin de cevher olduğunu iddia etmektedir. Ne var ki biz cisimleri madde ve suret gibi iki ayrı şey olarak değil, tek ve bütün bir hakikat olarak *görmekteyiz*. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre bu nazariye cismin hakikatini yansıtmamaktadır ve bu yüzden yanlıştır.

İbn Sînâ fiziğinin ikinci temeli olan madde ve suretin cevher olduğu iddiasını ise Sühreverdî şöyle eleştirir: Biz suretsiz madde *görememekteyiz*. Şu halde suretsiz madde diye bir şey yoktur. Suretin cevherliğine gelince, İbn Sînâ cevheri "varlığı konuya bağlı olmayan" veya "konuda bulunmayan" olarak tanımlamaktadır. Oysa biz suretleri ancak maddede var olarak görmekteyiz. O halde İbn Sînâ'nın cevher olduğunu iddia ettiği suretler cevher değil nitelik, yani arazdır.

Sühreverdî suretin maddenin bilfiil varlığının eksik illeti olduğu iddiasına dayanarak suretin cevher olduğunun ispatlanamayacağını öne sürer. Çünkü bu iddianın dayanağı maddenin suretten hiç ayrılmaması ise, iki şeyin birbirinden ayrılmaması birinin diğerinin illeti olmasını gerektirmez. Nitekim konusundan ayrılmayan pek çok araz vardır. Suretin cevher olan cismi oluşturmasına ve cis-

46. Ayrıntılı açıklama için bkz. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 59 vd.

min hakikatini değiştirmesine dayanılarak da suretin cevherliği ispatlanamaz. Çünkü arazlar da cismin hakikatini değiştirir. Örneğin sıcaklık arazı suyu buharlaştırarak havaya dönüştürmektedir ve bu dönüşüm Sühreverdî'ye göre suyun hakikatine dair bir değişimdir.

Sühreverdî'ye göre cismin hakikati ölçüden ibarettir ve cisimlerin ölçüsü değişmez. Binaenaleyh İbn Sînâ'nın cisimlerin ölçülerinin değişmesine rağmen cisimliklerinin sabit kaldığı, dolayısıyla cisimlik ve ölçünün iki farklı şey olduğu, ölçünün cismin hakikati madde ve suretle gerçekleştikten sonra cisme ilişen bir araz olduğu iddiası geçersizdir. Çünkü cismin ölçüsünün değiştiğine dair İbn Sînâ'nın getirdiği mum temsili ve genleşme-yoğunlaşma delili Sühreverdî nazarında geçersizdir.

Diğer taraftan ölçünün cisme nispet edilmesinden hareketle ölçü ve cismin iki farklı şey olduğu ispatlanamaz. Zira bu bir dilsel kullanımdır ve hakikatler böylesi kullanımlara dayanılarak kanıtlanamaz. Şu halde dilde ölçü ve cisim iki farklı şey ise de somut gerçeklikte ikisi bir ve aynıdır.

Varlık-Mahiyet Ayrımı ve Zorunlu Varlık Anlayışı[47]

Sühreverdî görme ve müşahede temelli epistemolojisine uymadığı için İbn Sînâ'nın ontolojisini ve metafiziğini de reddeder. İbn Sînâ mümkünlerde mahiyet ve varlığın iki farklı şey olduğunu iddia etmekte ve bu ayrıma dayanarak Zorunlu Varlık olarak isimlendirdiği Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispatlamaya çalışmaktadır. Çünkü Zorunlu Varlık'ta mahiyet ve varlık bir ve aynı iken mümkünlerde varlık mahiyetin dışında ve ona sonradan ilişmiştir. Buna karşılık Sühreverdî somut gerçeklikte nesneleri varlık ve mahiyet şeklinde iki ayrı şey değil tek bir hakikat olarak gördüğümüzü, dolayısıyla bu ayrımın sırf zihinsel olduğunu ve somut gerçeklikte hiçbir karşılığı olmadığını iddia eder. İkinci olarak varlığın mahiyetten ayrı bir şey olması halinde onun da bir var olan ve dolayısıyla bir varlığı olacağını, sonuçta var olan-varlık bireylerinden oluşan sonsuz bir silsile ortaya çıkacağını, yani teselsül gerekeceğini öne sürer. Teselsül batıldır. O halde somut gerçeklikte varlık-mahiyet ayrımı da batıldır. Bu ayrım batıl olduğuna göre ona dayanılarak kurulan zorunlu-mümkün ayrımı da batıldır. Sonuç olarak zorunlu-mümkün ayrımı temelinde İlk İllet'in, yani Tanrı'nın varlığı ve birliği ispatlanamaz.

Var olan-varlık teselsülünü Sühreverdî zorunluluk ve mümkünlük için de iddia eder. Zira o, İbn Sînâ'nın öne sürdüğünün aksine, Zorunlu Varlık'ta zorunluluk ve varlığın tek bir hakikat olduğu fikrini kabul etmez. Çünkü aksi takdirde ya Zorunlu Varlık sırf var olduğu için zorunlu olacak ya da O'na nispet-

47. Geniş açıklama için bkz. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 170–191; 200–217.

le varlık bir cins iken zorunluluk fasıl olacaktır. Birinci takdirde diğer bütün varlıklar da sırf var olmak itibarı ile zorunlu olacak ve Zorunlu Varlık bir değil çok olacaktır, ki muhaldir. İkinci takdirde Zorunlu Varlık basit değil bileşik olacaktır, ki imkânsızdır. Şu halde zorunluluğun da somut gerçeklikte bir karşılığı yoktur ve sırf zihinsel bir mahiyettir.

İbn Sînâ'nın varlık temelli metafizik tasavvurunu reddeden Sühreverdî ışık merkezli bir tasarım önerir. Varlıkları zatında ışık olan ve zatında ışık olmayan şeklinde ikiye ayırdığı gibi ışıkları da kendi içinde ârızî/cisimsel ve soyut/saf ışık olmak üzere iki gruba taksim eder. Ârızî ışık her gün gördüğümüz ışık iken soyut ışık hissî olarak idrak edilemez ve mekânsızdır. Ayrıca soyut ışıklar zatlarını ve başkalarını idrak eden, canlı ve eylemli cevherlerdir. Örneğin insan nefsi, feleklerin nefsi ve Tanrı birer soyut ışıktır. Zatında ışık olmayan ise berzahtır, yani cisimdir. Sühreverdî'ye göre bütün varlıklar kendisi de bir ışık olarak nitelendirilen ve Işıkların Işığı (*Nûru'l-Envâr*) olarak isimlendirilen Tanrı'dan aracılı ve sıradüzenli olarak sudûr etmiştir. Bu sudûr tertibi Işıkların Işığı, En Yakın Işık, dikey hükümran ışıklar, yatay hükümran ışıklar, felekler ve yönetici ışıkları/nefisleri, unsurlar âlemi ve insanî yönetici ışık/nâtık nefis şeklindedir.

Sühreverdî'ye göre Işıkların Işığı ve diğer ışıklar ışıklık hakikatinde aynı iken ışıklıktaki şiddet ve tamlıkları ile farklılaşırlar. Dolayısıyla Işıkların Işığı, sonsuz ve sınırsız ışıklık kemali ve şiddeti ile diğer bütün ışıklardan ayrılırken diğer ışıklar da şiddet ve tamlıkları ile kendi aralarında derecelenirler.

Sudûr ve İdealar Nazariyesi[48]

Sûdur nazariyesi ve nefsin cevherliği ve dolayısıyla ölümsüzlüğü inancı Meşşâî felsefenin "Yeniplatoncu Aristoculuk" olarak isimlendirilişindeki "Yeniplatoncu" nitelemenin iki temel gerekçesini oluşturur. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ temelde Aristocu olmalarına rağmen, Aristocu değil Yeniplatoncu öğretiler olan sudûr ve nefsin cevherliği öğretisini bütünüyle benimsemiş ve eserlerinde bu iki unsurun ayrıntılı açıklaması ve kanıtlamasına yer vermişlerdir.

İdealar nazariyesi ile ilgili olarak İşrâkî-Meşşâî tartışması bağlamında bu iki Yeniplatoncu öğretiden bizi ilgilendiren sudûr nazariyesidir. Sühreverdî de İbn Sînâ gibi sudûr nazariyesini kabul eder ve kozmolojisi esas itibarıyla bu nazariyeye dayanır. Ancak onun sudûr tasarımı İbn Sînâ'nınkinden şu birkaç noktada farklılık arz eder: (1) Terminoloji farklılığı; (2) akılların sayısındaki farklılık; (3) akılların çeşidindeki farklılık.

---

48. Ayrıntılı açıklama için bkz. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 243 vd.

Sühreverdî sudûr nazariyesindeki mufârık/ayrık akılları "dikey ışıklar" olarak isimlendirir ve sayılarının sonsuz olmamakla birlikte Meşşâîlerin söylediğinin aksine on değil yüzlerce olduğunu düşünür. Bu birinci ve ikinci maddedeki farklılıktır ve sistemin özü itibarıyla çok da önem arz etmez. Sühreverdî'nin Meşşâî sudûr nazariyesine getirdiği asıl yenilik ve farklılık, dikey ışıklar –yani ayrık akıllar– yanında "yatay ışıklar"a yer vermesidir.

Yatay ışıklar, dikey ışıklar arasındaki etkileşimden hâsıl olur ve Sühreverdî bunları "tür efendileri" ve "heykel/tılsım efendileri" olarak isimlendirir. Tür efendileri veya yatay ışıklar Platon'un idealarıyla özdeştir. İdealar nazariyesi bilindiği gibi Aristo'nun hocası Platon'dan ayrıldığı temel konulardan birisidir. Daha açık bir deyişle Aristo idealar nazariyesini eleştirip reddeder. İbn Sînâ da Aristo'yu takiben bu nazariyeyi eleştirip reddeder. Sühreverdî ise *Hikmetü'l-İşrâk*'ında bu eleştirileri cevaplamaya ve ışıklar âlemi olarak isimlendirdiği idealar âleminin varlığını ve gerçekliğini ispatlamaya çalışır.

İdealar nazariyesinin, Aristo'nun ona yönelttiği eleştirilerin ve argümanlarının, İbn Sînâ'nın söz konusu argümanları yeniden formülasyonunun ve Sühreverdî'nin bu eleştirilere verdiği cevapların ayrıntılı tahlili bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu yüzden sadece İbn Sînâ'nın eleştirilerine ve Sühreverdî'nin verdiği cevaba ana hatlarıyla işaret edeceğiz.

Platonik bir terim olan idea zihinsel veya aktüel olsun her varlığın değişmez, soyut ve cevhersel sûreti, misâli veya formudur. İdeanın en temel ve Aristo'nun ve onu takiben İbn Sînâ'nın en çok eleştirdiği yönü, cevher olmasıdır. Bu, bir türün tikelleri veya bireyleri olarak değerlendirilebilecek her varlığın o bireylerden bağımsız ve o bireylerin dışında bir tür sureti, yani ideasının var olması demektir. Dahası, söz konusu idea, ideası olduğu bireylerin varlığının ilkesi ve sebebidir. Örneğin tek tek insanlarda bulunan bir insanlık sureti vardır, bir de bütün bu insan bireylerinden bağımsız bir insanlık ideası vardır; bütün insanlar o insanlık ideasından neşet etmiştir veya o idea insan bireylerini var kılmıştır. İşte Aristo ve İbn Sînâ tür sûretinin sadece bireylerde var olduğunu, onlar dışında, onlardan bağımsız ve onların varlığının sebebi olan ikinci bir suretin varlığının söz konusu olmadığını söylemiştir.

Aristo ve İbn Sînâ'nın idealar nazariyesini eleştirisi iki argümana dayanır:

1. Platon idealarının duyu algımızın dışında olduğunu ve başka bir âlemde var olduğunu söylemektedir. O halde böyle bir âlemin varlığı fiziksel olarak ispatlanamaz ve dolayısıyla böyle bir âlem yoktur.
2. İkinci argüman şöyle bir kurala dayanır: İdealar ile kendilerinin ideaları oldukları şeyler arasında tam bir benzerlik ve örtüşme gerekir. Örneğin bir insan bireyi ile insanlık ideası arasında tam bir benzerlik olmalıdır. Argüman şöyle devam eder: İnsanlık ideası insan bireyinin varlı-

ğının ilkesi ve sebebi olduğuna göre ve ikisi arasında tam bir benzerlik bulunduğuna göre insanlık ideası da kendisini var kılacak bir başka ideaya ihtiyaç duyacaktır. İkincisi üçüncü bir ideaya, üçüncüsü dördüncü bir ideaya ihtiyaç duyacak ve bu sonsuza kadar teselsül edecektir. Teselsül ise bâtıldır. Dolayısıyla idealar nazariyesi de bâtıldır.

Sühreverdî bu iki eleştiriden ilkine yukarıda işaret etmiş olduğumuz astronomik gözlem temsiliyle cevap verir. Şöyle ki ona göre astronomi de birkaç kişinin gözlemlerine dayanmakta, ama hiç kimse gözlemde bulunanların azlığından hareketle astronomi biliminin güvenilirliğini sorgulamamaktadır.[49] Ayrıca müşahededen –bu bağlamda ışıklar veya idealar âlemini müşahededen– mahrumiyet zaten bir eksiklik iken bir de müşahedeye dayanan bilgilerin doğruluğunu sorgulamak bütünüyle cehalettir.[50]

Ancak filozofun astronomik gözlem ve ideaların müşahedesi arasında gözlemde bulunanların azlığından hareketle ya ikisinin de doğru ya da ikisinin de yanlış olduğu iddiası kendisinin kesin bilgi ifade etmediğini kabul ettiği temsile dayanmaktadır.[51] Oysa ideaların gerçekliği hakkındaki hükmün illeti Sühreverdî'nin belirlediği gibi *sadece* gözlemcilerin azlığı değil, başka bir şey olabilir.

Diğer taraftan Sühreverdî kendisi de bir soyut ışık –yani idea– olan nefsin bedenden ayrılarak heykel ve tılsım efendilerini, –yani ideaları– doğrudan müşahede edebileceğini iddia eder. Yine o; Sokrat, Platon ve onlardan önce Hermes, Agasademon ve Empedokles gibi filozofların her şeyin yaratıcısının ışık olduğunu, hükümran ışıkların var olduğunu ve heykel/tılsım efendilerinin asıl hükümran ışıklardan hasıl olduğunu kabul ettiğini, Hind ve Fars bilgelerinin bu konuda hemfikir olduğunu öne sürer.[52] Zerdüşt'ün bu ışıklardan bahsettiğini, Hermes, Platon ve Hükümdar Keyhüsrev'in bu tecrübeyi yaşadığını söyler.[53] Ayrıca Platon[54] ve Keyhüsrev'in[55] müşahede tecrübesini nakleder. Astronomi mesele-

---

49. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 156; *İşrak Felsefesi*, s. 155–56; *el-Meşârî'*, c. 1, s. 460.
50. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 255; *İşrak Felsefesi*, s. 219; Şihâbüddîn Sühreverdî, *el-Mukâvamât* (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde), c. 1, s. 190.
51. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 43; *İşrak Felsefesi*, s. 60–61.
52. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 156; *İşrak Felsefesi*, s. 155.
53. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 156–57; *İşrak Felsefesi*, s. 156; *Kitâbü't-Telvîhât*, c. 1, s. 112–13.
54. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 162; *İşrak Felsefesi*, s. 159; *Kitâbü't-Telvîhât*, c. 1, s. 112.
55. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 157; *İşrak Felsefesi*, s. 156; Şihâbüddîn Sühreverdî, *el-Elvâhü'l-'İmâdiyye* (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin,

lerinde bir iki kişinin gözlemine itibar ediliyorsa, hikmet ve nübüvvetin umdelerinin ruhanî müşahedelerinde gördükleri şeylere dair sözlerine de itibar edilmesi gerektiğini,[56] bu müşahedeyi yaşamayan kimselerin hikmetin umdeleri konumundaki kimselere itiraz etmesinin eksiklik, cahillik ve yanlış olduğunu, Allah'a samimiyetle ibadet etmek ve bedensel alakalardan kurtulmak şartıyla herkesin bu tecrübeyi yaşayacağını iddia eder.[57] Ayrıca hikmetin başlangıcını dünyadan soyutlanmak ve ortasını ilahî ışıkları müşahede etmek olarak tanımlarken hikmetin sonunun olmadığını iddia eder.[58] Sonuç olarak Sühreverdî idealar âleminin bilgisinin esas itibarıyla müşahede ile elde edilebileceğini kabul eder.

Aristo ve İbn Sînâ'nın idealar nazariyesine yönelttiği ikinci eleştiriye cevap olarak ise idea ile ideası olduğu şey arasında her yönden benzerliğin şart olmadığını söyler. Buna delil olarak da İbn Sînâ'nın pek çok bağlamda bu benzerlik şartını aramadığını, ancak söz idealara geldiğinde böyle bir benzerliği şart koştuğunu söyler.

Sonuç olarak idealar nazariyesinin reddi veya kabulü Meşşâî-İşrâkî ayrımının en belirgin biçimde ortaya çıktığı bağlamdır. Nitekim Sühreverdî kendisinin de ışıklar âlemini müşahede ettiğini, bu tecrübeyi yaşamadan önce ışıklar âleminin varlığını inkarda Meşşâîler'in sıkı bir takipçisi olduğunu,[59] ancak bu tecrübe sonrasında ışıklar âleminin varlığının bilgisini elde ettiğini iddia eder.[60]

Tanrı'nın Bilme ve Fiilde Bulunma Biçimi[61]

Sühreverdî insanî düzlemde görmeyi bilmenin temeli kıldığı gibi Işıkların Işığı'na veya Zorunlu Varlık'a nispetle de ışığı idrakin şartı ve esası sayar. Bu yüzden İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın zatını ve diğer varlıkları idrak biçimine dair açıklamalarını reddeder. İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın diğer varlıkları bilmesini zatını bilmesine, zatını bilmesini ise soyutluğuna irca eder. İbn Sînâ'nın her iki öncülünü de reddeden Sühreverdî'ye göre Zorunlu Varlık'ın zatını idraki soyutluğuna bağlamak ve indirgemek yanlıştır, zira soyutluk olumsuz bir

---

Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde), c. 4, s. 92.

56. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 156; *İşrak Felsefesi*, 155–56; *el-Meşârî'*, c. 1, s. 460.
57. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 255; *İşrak Felsefesi*, s. 219; *el-Mukâvamât*, c. 1, s. 190.
58. Sühreverdî, *el-Meşârî'*, c. 1, s. 195.
59. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 156; *İşrak Felsefesi*, s. 156.
60. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 232; *İşrak Felsefesi*, s. 206.
61. Ayrıntılı açıklama için bkz. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 200 vd.

durum iken bilmek olumlu bir haldir. İkinci olarak sırf maddeden azadelik idraki gerektirseydi, soyut maddenin de müdrik olması gerekirdi, zira o da bir başka maddeden soyutlanmıştır.

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın diğer varlıkları idrakini zatını bilmesine dayandırmasına gelince, Sühreverdî bu açıklamayı esas itibarı ile ikiye indirgeyebileceğimiz birkaç argümanla çürütmeye çalışır. Birinci olarak Zorunlu Varlık'ın zatı başkalarından farklı olduğundan zatını bilmesi de başkalarını bilmesinden farklı olacaktır. İkinci olarak, Zorunlu Varlık'ın eşyayı bilmesi eşyanın varlığından sonradır. Dolayısıyla eşyanın, Zorunlu Varlık'ın onları bilmesinden sudûr etmesi mümkün değildir. Aksi takdirde bir şeyin kendi kendisinden önce olması gerekir ki bunun muhal olduğu açıktır. Şu halde İbn Sînâ'nın inayet nazariyesi batıldır.

Sühreverdî bir müdrikin zatını idrakini ışıklığa dayandırır, çünkü ona göre ışıklık apaçıklıkla, apaçıklık ise idrakle özdeştir. Işıkların Işığı da bir soyut ışık olduğundan O da zatına apaçık ve zatını idrak edendir. Böylece o, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın kendi kendini bilme biçimine dair açıklamasında eksik olduğunu iddia ettiği olumluluğu ışıklık ve apaçıklık ile tamamladığını düşünür.

Işıkların Işığı zatını zatının zatına apaçık olması ile idrak ettiği gibi diğer varlıkları da ya doğrudan zatlarının ya da feleklerin nefislerinde kayıtlı suretlerinin Kendisine apaçık olması ve onları görmesi ile idrak eder. Şu halde Sühreverdî'ye göre idrak zatla ilgili olarak suret ve misalle gerçekleşmediği gibi başkalarına nispetle de suret ve misalle gerçekleşmez.

Sühreverdî'nin görmenin nasıl gerçekleştiğine ilişkin açıklaması İbn Sînâ'nınkinden farklıdır. Çünkü o görmenin, İbn Sînâ'nın iddia ettiğinin aksine, görülecek şeyin suretinin göze yerleşmesi ile değil salt karşı karşıda bulunmak ve arada engelin bulunmaması ile gerçekleştiğini düşünür. Işıkların Işığı'nı hiçbir şey hiçbir şeyden engelleyemeyeceğinden, O her şeyi görerek idrak eder.

Tenasüh İnancı[62]

Nefsin bir bedenden diğerine göçerek varlığını sürdürmesi olan tenasüh inancını[63] İbn Sînâ kesin bir şekilde reddeder. Ancak hemen belirtilmelidir ki

62. Ayrıntılı açıklama için bkz. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 232 vd.
63. Bkz. İlhan Kutluer, "Reenkarnasyon İnancı Karşısında İslâm Düşünürleri" (*Erdemli Toplum ve Düşmanları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996 içinde), s. 127–28; Adnan Bülent Baloğlu, *İslâma Göre Tekrar Doğuş (Reenkarnasyon)*, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 23; Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996, s. 69; Eyüp Bekiryazıcı, "Bazı İslâm Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları", *Marife*, yıl: 8, sayı: 1, Konya 2008, s. 204.

filozofun nefsin ölümsüzlüğünü ispatlamakta kullandığı deliller tenasühü ilk bakışta mümkün kılmaktadır. Çünkü İbn Sînâ nefsin zatıyla kaim bir cevher olduğunu iddia etmiş ve bundan hareketle nefsin bedenle birlikteyken var olmak için bedene muhtaç olmayıp bedenin ona nispetle ancak bir alet konumunda olduğu, dolayısıyla nefsin beden yok olduktan sonra da var olmaya devam edeceği sonucuna varmıştı. Şu halde nefis beden mahallindeki bir araz değil zatıyla kaim bir cevher ise ve beden nefis için bir aletten fazlası değilse bir nefis eskiyen aletini niçin yenisiyle değiştiremesin?

İbn Sînâ bu problemi çözmek için canlıların varlığa geliş sürecine dair şöyle bir tasavvur sunar ki aynı zamanda tenasühün imkânsızlığına dair ortaya koyduğu birinci delilidir:

1. Bir canlının varlığa geliş sürecinde önce bedeni teşekkül eder, sonra o beden Faal Akıl'dan kendi mizacına uygun bir nefsin taşmasını gerektirir. Filozof bu bağlamda bir türün bütün bireylerinin nefis gerektirdiğini, çünkü bir türün bireylerinin bir zatî özellikte farklılık arz edemeyeceklerini belirtir. Şu halde bir türün bütün fertlerinin varlığa geliş anından itibaren bir nefsi vardır. Binaenaleyh bedeninden ayrılan bir nefsin kendi türünden bir başka bedene girmesi mümkün değildir. Aksi takdirde bir bedende iki nefis olacaktır ki bir bedende iki müdrik benliğin bulunmasının imkânsızlığına binaen imkânsızdır.[64]
2. Tenasüh bedenlerin eskiyip bozulması ile yenilerinin oluşmasının eşzamanlılığını zorunlu kılar. Oysa böyle bir zorunluluk yoktur.
3. Yine bu, bedenlerden ayrılan nefislerle yeni oluşan bedenlerin eşit sayıda olmasını zorunlu kılar. Bu da zorunlu değildir.
4. Nefislerin bedenlerden ayrıldıktan sonra bir bedene yerleşmeleri zorunlu değildir.[65]

Sühreverdî tenasüh inancına *Hikmetü'l-İşrâk*'ta üç bağlamda işaret eder. Bunlardan ilki nefislerin bedenlerden önce var olmasının imkânsızlığını ispatlamaya çalıştığı bahistir. Bu bağlamda tenasühün imkânsızlığını açık ve kesin bir şekilde ifade eder.[66] Filozof tenasühe ikinci olarak bedbaht nefislerin ölümden

---

64. İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, ed. Abdurrahmân 'Umayra, Dârü'l-Cîl, Beyrut 1992, c. 2, s. 39–40; *eş-Şifâ*, et-Tabîiyyât, ed. Sa'îd Zâyid, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî, Kum 1404, c. 2, s. 207; *Risâletü Ahvâli'n-Nefs*, ed. Fuâd el-Ehvânî, Dâru Bîbilyûn, Paris 2007, s. 106–107. Ayrıca bkz. Kutluer, "Reenkarnasyon İnancı Karşısında İslâm Düşünürleri", s. 132.
65. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 179.
66. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 203; *İşrak Felsefesi*, s. 188. Aynı nedenle tenasühün reddi için ayrıca bkz. *el-Meşâri'*, c. 1, s. 402. Sühreverdî'nin tenasühü kendi sistemi açısından reddettiği bir başka bağlam, insanın rüyasında veya uyanıkken geçmiş

sonraki hallerinden söz ederken değinir. Ancak bu bağlamda tenasüh inancının doğru veya yanlışlığına dair bir görüş bildirmez; tenasühü benimseyen ve reddeden her iki tarafın delillerinin zayıf olduğunu söylemekle yetinir.[67] Bu meseleyi ele aldığı son bağlam, Tenasüh Faslı'dır. Filozof söz konusu fasılda tenasühe dair Doğulu bilgelerin görüşlerini nakleder, Platon'un ve ondan önceki bilgelerin tenasühü benimsediklerini belirtir, ama kendisinin bu inancı benimsediğine dair açık bir ifadede bulunmaz.[68] Fakat ilginç bir şekilde İbn Sînâ'nın bu inancı çürütmek için serdettiği yukarıdaki delilleri eleştirmekten geri durmaz.[69] Tenasüh meselesine yer vermekteki gayemiz Sühreverdî'nin İbn Sînâ'nın söz konusu delillerine yönelttiği eleştirileri ele almaktır.

Sühreverdî tenasüh inancını "Doğulu bilgeler" olarak isimlendirdiği kimselerden nakille açıklar. Buddha da dâhil olmak üzere Doğululara göre bütün unsurî kapıların hayatlarına açılan kapı insanî kapıdır. Daha açık bir deyişle, bitki ve hayvanlardaki hayat, ölen bir insan bedeninden göçüp kendilerine giren bir insanî nefisle başlar. Bu süreçte ilk olarak insanî beden, mizaç ve istidadı ile kendisini yönetecek bir nefis çağırır ve böylece canlı bir insan husule gelir. Nefis, insan bedenindeki hayatında karanlık cismanî hayata iyice alışır ve aslı olan ışıklar âlemini unutur. Ayrıca birtakım kötü ahlakî özellikler kesbeder. İnsanî beden çeşitli sebeplerle bozulup artık yöneticisi olan nefsin emirlerini yerine getiremez hale gelince, yani ölünce, nefsin o bedende kazandığı özellikler nefsi kendilerine uygun hayvanlara sürükler. Doğululara göre o nefsin oluşa yeni gelmiş bir başka insanî bedene değil de hayvanların bedenine gitmesinin sebebi şudur: Çünkü o insanî beden de istidadı ile hükümran ışıktan bir nefis gerektirecek ve dolayısıyla bir bedende iki nefis olacaktır. Oysa bu imkânsızdır, zira bir insanda iki müdrik benliğin bulunması muhaldir.[70]

Bu açıklamalardan şu ortaya çıkmaktadır ki tenasühün teoride mümkün olması için iki şart gereklidir: (1) İnsan dışındaki hayvanların bedenlerinin hükümran ışıktan nefis çağırma kabiliyetinin olmaması; (2) Tenasühün insandan

---

ve geleceğe dair bildiği şeyleri feleklerin nefislerinden aldığı iddiasıdır. Bu iddianın geçerlilik kazanabilmesi için tenasühün imkânsız olması gerekmektedir. Çünkü tenasühün mümkün olması halinde insan geçmişte vaki olan birtakım şeyleri önceki bedeninde yaşadığı hayatı sebebiyle bilebilecektir. Dolayısıyla o bilgileri feleklerin nefislerinden aldığı argümanı ve dolayısıyla o argümana dayanılarak ispatlanmaya çalışılan nefislerin geçmiş ve gelecekteki şeyleri bildiği iddiası geçersiz olacaktır. Bu yüzden Sühreverdî tenasühü bu bağlamda reddeder. Bkz. Sühreverdî, *el-Meşârî*, c. 1, s. 493.

67. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 230; *İşrak Felsefesi*, s. 206.
68. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 217 vd.; *İşrak Felsefesi*, s. 198 vd.; *Kitâbü't-Telvîhât*, c. 1, s. 83.
69. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 218 vd.; *İşrak Felsefesi*, s. 199.
70. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 218; *İşrak Felsefesi*, s. 198.

diğer hayvanlara şeklinde ve insan dışındaki denk türlü hayvanlar arasında olması, buna karşılık insandan insana veya diğer hayvanlardan insana şeklinde olmaması. Çünkü aksi halde bir bedende iki nefis olacaktır. Bu yüzden Şühreverdî Doğuluların hayvanların bedenlerinin nefis gerektirmediğine kail olduklarını ve tenasühün yönlerine dikkat ettiklerini belirtir.[71]

Tenasüh iddiasının geçerliliği bu iki şarta bağlıdır. Ancak görünen o ki hem Doğulular hem de onların zebunu olan Şühreverdî, bu şartların ve özellikle birincisinin gerçekliğinin aklen kanıtlanmasının imkânsız olduğunun farkındadır. Bu yüzden onların ispatına yönelik bir istidlal girişiminde bulunmaz. Sadece Doğululardan naklen insan bedeninin hükümran ışıktan nefis çağırmasından hayvanların bedenlerinin de nefis çağıracağı sonucunun zorunlu olarak çıkmayacağını, bir başka deyişle bunun imkânsız değil, sadece zorunlu olmadığını belirtir.[72]

Tenasühün mahiyet ve şartlarına dair açıklamalarından sonra, Şühreverdî, İbn Sînâ'nın bu doktrine yönelttiği eleştirilere geçer.[73] Onun ele aldığı ilk eleştiri, İbn Sînâ'nın oluşan bedenlerin bozulan bedenlerden çok olduğu, bu yüzden nefislerin sayısının bedenlere yetmeyeceği, neticeten tenasühün geçersiz olduğu iddiasıdır. İşin gerçeği şu ki yukarıda zikredildiği gibi İbn Sînâ bu sayısal eşleşmenin imkânsız olduğuna değil zorunlu olmadığına kaildir. Bir bakıma o, Doğuluların tenasühün ispatında yaşadığı aklî delil sıkıntısını tenasühün reddinde yaşamaktadır. Çünkü oluş-bozuluş arasındaki dengenin varlığı aklen imkânsız değildir. Nitekim Şühreverdî, İbn Sînâ'nın bu eleştirisine cevaben Doğululardan nakille uzun çağlar boyunca karanlıklaşmış pek çok nefis olduğunu, onların ilk önce büyük ve uzun ömürlü hayvanlara hulul ettiğini, sonrasında tedricen küçük ve kısa ömürlü hayvanlara indiklerini iddia eder. Örneğin açgözlü insanların nefislerinin farklı büyüklüklere ve alakalara sahip pek çok türün kalesine, yani bedenine, girip çıkmadan karınca kalesine girmeyeceğini öne sürer. İkinci olarak, farklı hayvan türlerinin bedenlerine göçen insanî nefislerden hiçbirinin Doğululara göre tekrar insana yükselemediğinden az sayıdaki uzun ömürlü bedenin çok sayıdaki kısa ömürlü bedene karşılık gelmesinde bir müşkül doğmayacağını belirtir.[74]

---

71. Şühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 218–19; *İşrak Felsefesi*, s. 198.
72. Şühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 218; *İşrak Felsefesi*, s. 198–99.
73. Şühreverdî tenâsühü *Kitâbü't-Telvîhât*'ta Aristoteles'in gizlediği on bir meseleden birisi olarak nitelendirir. Bkz. *Kitâbü't-Telvîhât*, c. 1, s. 85. Yine filozof tenasühü bu eserinde açıkça savunur ve lehinde deliller sunar. Bkz. *Kitâbü't-Telvîhât*, c. 1, s. 83–85. Ancak biz yöntem olarak *Hikmetü'l-İşrâk*'a dayandığımızdan ve burada tenasühün lehindeki açık tavır *Hikmetü'l-İşrâk*'taki mütevakkıf tutumla uyuşmadığından *Kitâbü't-Telvîhât*'taki açıklamalarına yer vermeyecek, sadece Şühreverdî'nin İbn Sînâ'nın tenasühe yönelttiği eleştirilere verdiği cevaplara yoğunlaşacağız.
74. Şühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 219–20; *İşrak Felsefesi*, s. 199; *Kitâbü't-Telvîhât*, c. 1, s. 83, 85.

İbn Sînâ'nın tenasüh inancına yönelttiği ikinci eleştiri nefsin terk edeceği bedenin ölümü ile gireceği bedenin husulünün eşzamanlı ve eşgüdümlü olması gerektiği, oysa bunun zorunlu olmadığıdır. Ancak İbn Sînâ'nın bu delili de tenasühün imkânsız olduğunu değil, zorunlu olmadığını ispatlayacak güçtedir. Nitekim Sühreverdî bu zamansal eşleşmeyi sağlayacak olan illetin felekler olduğunu, feleklerin hareketlerinin ise bize kapalı olduğunu belirtir. Ayrıca "Bir tarafın zararı diğer tarafın kârıdır. Dolayısıyla para iki kişi arasında sahipsiz ve işlevsiz kalmaz" iktisat kuralına binaen bir bedenin ölümünün diğerinin hayatı olabileceğini söyler.[75] Böylece tenasühün imkânını ortaya koymaya çalışır. Ancak belirtilmelidir ki Sühreverdî'nin bu iki izahı burhanî bir delil değil ancak hatabî bir açıklama değerinde olduğu gibi birinci takdirde dahi tenasühün sübut ve vukuuna değil ancak imkânına delalet etmektedir.

Yukarıda İbn Sînâ'nın tenasüh inancına yönelttiği birinci eleştirisi olan tenasühün bir bedende iki nefsin varlığını gerektireceği argümanının nefislerin bedenlerden sonra var olduğu ve bir türün bütün fertlerinin bedenlerinin nefis gerektirdiği öncüllerine dayandığını belirtmiş ve onlardan ilkini incelemiş, ikincisinin tahlilini ise Sühreverdî'nin bu eleştiriye yönelik cevabını ele alacağımız bağlama tehir etmiştik. Hemen söyleyelim ki Sühreverdî Doğululardan nakille insan bedeninin nefis gerektirmesinin hayvan bedenlerinin de nefis gerektirmesini zorunlu kılmayacağını belirtir.[76] Böylece bir bedende iki nefsin bulunması sonucu doğmayacağından filozofa göre tenasühün butlanı iddiası da sakıt olur.

Sühreverdî'nin bu itirazının takriri şöyledir: İbn Sînâ bir türün fertlerinden bir kısmının bedenlerinin nefis gerektirirken diğer bir kısmının bedenlerinin nefis gerektirmemesinin imkânsız olduğunu, çünkü türün fertlerinin bir zatî özellikte farklılık arz etmelerinin muhal olduğunu söylemektedir ki Sühreverdî'nin bu açıklamaya hiçbir itirazı yoktur. Ancak bir türün bütün fertlerinin bir zatî özellikte müşterek olması bütün türlerin o özellikte müşterek olmasını gerektirmemektedir. Çünkü türler sahip oldukları farklı zatîler ile birbirinden ayrılmaktadır. Şu halde bir türün bedeni, örneğin insan bedeni, bir zatîsi sebebiyle nefis gerektirirken bir başka türün bedeni, örneğin bütün diğer canlıların bedenleri, insan bedeninin sahip olduğu zatîye sahip olmadıklarından nefis gerektir*meyebilirler*. Özetleyecek olursak insan bedeninin nefis gerektirmesi diğer hayvanların nefis gerektirmesini *zorunlu* kılmaz. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bu argümanı sadece aynı türün fertleri arasındaki tenasühün imkânsız olduğunu –örneğin bir insanî nefsin bir başka insanî bedene göçmesinin

75. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 220–21; *İşrak Felsefesi*, s. 199; *Kitâbü't-Telvîhât*, c. 1, s. 83.
76. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 220; *İşrak Felsefesi*, s. 199.

muhal olduğunu– ispatlamakla birlikte farklı türler arasındaki tenasühü imkânını ortadan kaldırmamaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki tenasühü savunanların aklî delilleri tenasühün zorunlu olduğunu değil ancak imkânsız olmadığını ispatlayacak kuvvette iken reddedenlerin delilleri de tenasühün imkânsız olduğunu değil, ancak zorunlu olmadığını kanıtlayacak güçtedir. Bu yüzden Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta tenasühle ilgili olarak Doğuluların görüşlerini nakletmekle yetinip tenasühün vaki olduğuna dair açık bir ifadede bulunmaması, diğer taraftan İbn Sînâ'nın tenasühün imkânsızlığına dair serdettiği delilleri ta'n etmesi, kısaca tenasühü kabul yahut reddetmeyip tevakkuf etmesi, felsefî zaviyeden ve özellikle spekülatif felsefe zaviyesinden savunulabilir bir tavırdır. Ancak belirtmeliyiz ki Sühreverdî'nin bu tavrının savunulabilirliği ancak tenasüh inancını benimseyen ve reddeden tarafların getirdiği delillerin kuvvet veya zayıflıkta eşit olmasına nispetledir. Buna mukabil Sühreverdî'nin kendi kozmolojisi tenasühü geçersiz kılmaktadır. Çünkü o, felekler ve unsurlar âlemindeki her türün bir heykel ve tılsım efendisi olduğunu ve türlerin bireylerinin kendi tür efendilerinden sudûr ettiğini söylemektedir. Doğuluların söylediği gibi hayvanî, nebatî ve madenî bedenlerde hayat ancak bedeninden ayrılmış bir insan nefsi ile başlasa ve insan bedeni dışındaki bedenler bizatihi nefis gerektirmeseler, sudûr eden sadece insan nefsi olacaktır. Oysa Sühreverdî her türün kendi tür efendisinden sudûr ettiğini,[77] örneğin Güneş'in tılsım efendisinin "Şehrîr"[78], suyunki "Hordâd", ağacınki "Mordâd", ateşinki "Urdîbihişt"[79], toprağınki "Esfendârmoz"[80] olduğunu söylemektedir.Şu halde onun kozmolojisine göre tıpkı insan bedeni gibi diğer bedenler de nefis çağırıyor olmalı ve dolayısıyla İşrâk felsefesi nokta-i nazarından tenasühün imkânsız olduğu kabul edilmelidir.

SONUÇ

Sühreverdî felsefe tahsilini Meşşâî mektepte yapmış, ancak hayatının sonraki aşamalarında Meşşâî felsefeyi özellikle metafizik hakikatlerin bilgisine ulaştırma noktasında yetersiz görmüştür. Bunun için İşrâkîlik olarak isimlendirdiği yeni bir felsefî sistem kurmaya çalışmıştır. Bu sistemin çoğu durumda Meşşâîliğe paralel öncüllerden ve benzer başlangıç noktalarından hareket ettiği sistemine aşina olanlar nezdinde malumdur. Ancak vardığı nokta Meşşâîliğin var-

77. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 143; *İşrak Felsefesi*, s. 147.
78. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 149; *İşrak Felsefesi*, s. 151.
79. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 156; *İşrak Felsefesi*, s. 157.
80. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, c. 2, s. 199; *İşrak Felsefesi*, s. 157.

dığı noktadan önemli oranda farklılaşmaktadır. Ne var ki başlangıç noktalarının benzerliği varış noktalarının farklılığı pahasına ön plana çıkarılarak kimi zaman İşrâkîlik Meşşâîliğin bir yorumu derecesine indirgenmektedir.

Diğer taraftan Sühreverdî'nin kendi İşrâkî sistemini Meşşâî mukabilinden farklı olmasını özellikle hedeflediğine ve sisteminin orijinalliği hususunda çok hassas olduğuna dair elimizde çok veri vardır. Nitekim filozof en önemli felsefî eseri olan *Hikmetü'l-İşrâk*'ta mantıktan metafiziğe varıncaya kadar Meşşâî terminolojiden neredeyse bütünüyle farklı, yeni bir terminoloji üretip kullanmıştır. Şîrâzî ve Şehrezûrî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* şerhlerindeki Meşşâî çevirilerini incelemeksizin bu terminolojiyi anlamak zordur. Bu terminoloji kimi bağlamlarda içerik itibarıyla Meşşâî felsefeden ayrılsa ve dolayısıyla Meşşâî terminolojiye ve neticeten Meşşâî sisteme indirgenemese dahi genel olarak yapay bir terminoloji izlenimini vermektedir. Söz konusu iki *Hikmetü'l-İşrâk* şârihinin bu çeviri işinde tereddüt etmemesi bu düşünceyi güçlendirmektedir.

İkinci olarak Sühreverdî pek çok bağlamda Meşşâî sistemi öylesine ustaca eleştirmekte ve akabinde kendi alternatif sistemini yine kendi terminolojisiyle öylesine etkileyici bir üslupla ortaya koymaktadır ki okuyucunun zihin ve gönlünü kolaylıkla fethetmekte ve kendi tarafına çekmektedir. Netice itibarıyla Sühreverdî'nin bu eleştirel, diyalektik ve üslupsal dehası, özellikle Meşşâîleri eleştirdiği bağlamlarda, okuyucunun zihninde –haklı veya diğer türlü– bir orijinallik algısı oluşturmaktadır. Oysa bu bağlamlarda Sühreverdî'nin kendi sisteminin dayandığı argümanların mantıksal olarak izini sürdüğümüzde eleştirip reddettiği öncüllerde son bulduğu görülmektedir.

Genelde İşrâkî-Meşşâî ilişkisi ve özelde İşrâkîliğin Meşşâîliğe nispetle benzerliği/özdeşliği veya farklılığı/orijinalliği tartışması çoğu zaman –en kaba ve en indirgemeci– Oryantalist zihniyet ve ona haklı bir tepki olarak ortaya çıkan Oryantalizm-karşıtı mukabili arasındaki çatışma ve gerilim tarafından karakterize edilmektedir. Nitekim kaba-indirgemeci Oryantalist yaklaşım felsefî düşüncenin İslam dünyasında hep iğreti ve hep yabancı olduğunu, İbn Rüşd sonrasında bu arızî yapının da ortadan kalktığını iddia etmekte, bu iki öncülden hareketle, İbn Rüşd sonrası bir felsefî hareket olarak varlığını devam ettirmiş İşrâkî ekolü, gayr-i Meşşâî unsurları da dâhil olmak üzere, Meşşâîliğe indirgeme eğilimi sergilemektedir. Bu yaklaşımın nihaî hedefi Meşşâîliğin orijinal bir felsefe olmadığı gibi onun bir yorumu olarak gördüğü İşrâkîliğin de aynı hükme tâbi olduğunu göstermektir. Bu bakış İşrâkîliğin Meşşâî-olmayan ve Meşşâî-karşıtı unsurlarını görmezden geldiğinden İşrâkîliğin mahiyetini bütüncül bir sistem olarak anlamaktan ve gerçek fotoğrafını sunmaktan uzaktır.

Diğer taraftan Oryantalizm-karşıtı tepki bu Oryantalist bakışı her iki öncülü itibarıyla da çürütmek için İşrâkîliğe tutunmuştur. Şöyle ki İşrâkîliğin İbn

Rüşd sonrası bir felsefî ekol olarak hem bizatihi varlığı hem de Meşşâîlikten farklılığı felsefenin İbn Rüşd sonrasında İslam dünyasındaki hayatiyetini devam ettirdiğini ve İslam felsefesinin orijinal bir felsefe olduğunu gösterecektir. Bu iki öncülden özellikle ikincisi üzerinde durulmuş ve bu maksatla İşrâkîliğin Meşşâî-olmayan unsurları ön plana çıkarılmış, Meşşâî unsurları ise Sühreverdî'nin gerek terminolojik gerek doktrinal düzlemdeki Meşşâîlik-karşıtı tutumundan da destek alınarak göz ardı edilmiştir.

Saf İşrâkîci olarak nitelendirebileceğimiz bu yaklaşım İşrâkîliğin Meşşâîlikle ilişkisini Meşşâîlik eleştirisiyle sınırlı gördüğünden ve İşrâkîliğin Meşşâî unsurlarını göz ardı ettiğinden İşrâkîliği felsefî içerikten yoksun mistik bir yönelişe ve garip bir terimler toplamına indirgemiştir. Sonuçta bu yaklaşım İşrâkîliğe kurucusunun dahi hedeflemediği bir orijinallik kazandırmaya çalışırken felsefî karakter ve bütünlüğünü ortadan kaldırmıştır.

Sonuç olarak İşrâkîliğin Meşşâîlikle ilişkisi büyük oranda eleştirel olmakla birlikte felsefî bileşenlerinin bir kısmı Meşşâî kaynaklıdır. Ancak bu bileşenler İşrâkî sistem içinde yeni bir yapıya değilse dahi yeni bir fonksiyona sahip olmuştur. Bu da İşrâkîliği Meşşâîlikten farklı bir sistem ve dolayısıyla –illaki "orijinal" terimi kullanılacaksa ve de Oryantalistlerin Batılı filozofları ve de felsefelerini cömertçe isimlendirdikleri anlamda– orijinal bir felsefe olarak görmek için yeterlidir.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Fî'n-Nefs*, Arapça çvr. İshâk bin Huneyn, ed. Abdurrahmân Bedevî, Dârü'l-Kalem, Beyrut tsz.

Aristoteles, *Metafizik*, çvr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

Baloğlu, Adnan Bülent, *İslâma Göre Tekrar Doğuş (Reenkarnasyon)*, Kitâbiyât, Ankara 2001.

Bedevî, Abdurrahmân, "Mukaddime" (*Usûlucyâ*, Arapça çvr. Abdulmesîh bin Abdillâh ibn Nâ'ime el-Hımsî, tashih: Ebû Yûsuf bin Ya'kûb bin İshâk el-Kindî, ed. Abdurrahmân Bedevî, İntişârât-ı Bîdâr, Kum 1413 içinde).

Bedevî, Abdurrahmân, *Aristû 'inde'l-'Arab*, Vekâletü'l-Matbû'ât, Kuveyt 1978.

Bekiryazıcı, Eyüp, "Bazı İslâm Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları", *Marife*, yıl: 8, sayı: 1, Konya 2008.

———, *Şihâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Erzurum 2005.

Cihan, Ahmet K., *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Laçin, Kayseri 2003.

El-Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Cem'u Beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*, ed. Elbîr Nasrî Nâdir, İntişârât-ı ez-Zehrâ, Tahran 1405.

Eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Hüseyin Ziyâî Torbetî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkat-ı Ferhengî, Tahran 1993.

İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, ed. Abdurrahmân 'Umayra, Dârü'l-Cîl, Beyrut 1992.

———, *eş-Şifâ*, el-Mantık, ed. Sa'îd Zâyid, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî, Kum 1404.

———, *eş-Şifâ*, et-Tabîiyyât, ed. Sa'îd Zâyid, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî, Kum 1404.

———, *İşaretler ve Tembihler* (*el-İşârât ve't-Tenbihât*), çvr. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

———, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Metafizik (el-İlâhiyyât), çvr. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, c. 1.

———, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Metafizik (el-İlâhiyyât), çvr. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, c. 2.

———, *Risâletü Ahvâli'n-Nefs*, ed. Fuâd el-Ehvânî, Dâru Bîbilyûn, Paris 2007.

Kaya, Mahmut, "İşrâkıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2001, c. 23.

Kutluer, İlhan, "Reenkarnasyon İnancı Karşısında İslâm Düşünürleri" (*Erdemli Toplum ve Düşmanları*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996 içinde).

———, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif, Low Price Publications, Delhi 1995

Plotinus, *Tâsûât-ı Eflûtîn*, Arapça çvr. Ferîd Cebr, ed. Gerard Gehamy, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1997.

———, *The Enneads*, İngilizce çvr. Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, Londra 1956.

Sühreverdî, Şihâbeddîn, "Filozofların İnançları (İ'tikâd el-Hukemâ), çvr. İsmail Yakıt (İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken, İstanbul 2002 içinde).

———, *el-Elvâhü'l-'İmâdiyye* (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde).

———, *el-Lemehât* (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde).

———, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât* (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde).

———, *el-Mukâvamât* (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde).

———, *Heyâkilu'n-Nûr* (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde).

———, *Hikmetü'l-İşrâk* (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde).

———, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, çvr. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

———, *Kitâbü't-Telvîhât el-Levhiyye ve'l-'Arşiyye* (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde).

———, *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Harvard University Press, Massachusetts 1992.

Uluç, Tahir, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

Usûlucyâ, Arapça çvr. Abdulmesîh bin Abdillâh ibn Nâ'ime el-Hımsî, tashih: Ebû Yûsuf bin Ya'kûb bin İshâk el-Kindî, ed. Abdurrahmân Bedevî, İntişârât-ı Bîdâr, Kum 1413.

Walbridge, John, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, State University of New York Press, Albany 2000.

Yenen, Halide, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, İstanbul 2007.

Yörükan, Yusuf Ziya, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, çvr. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

ŞEHREZÛRİ VE METAFİZİK

Aygün Akyol*

GİRİŞ

Şemseddîn Muhammed İbn Mahmûd eş-Şehrezûrî'nin (ö. 1288) hayatı hakkında elimizde çok az bilgi bulunması sebebiyle felsefî düşüncesinin evrelerini tesbît etmek zordur. Şehrezûrî, felsefî düşüncesini ortaya koyarken "İşrâkî felsefe"nin yöntemini benimsemiş ve hocası Sühreverdî'ye (ö. 1191) olan bağlılığını ifade etmiştir. Düşünürün yaptığı çalışmalar İşrâkî felsefenin Meşşâî karşıtı söylemlerine vurgu yapmakla kalmaz, aynı zamanda İşrâkî düşünce sisteminin sembolik boyutunu da büyük bir özenle inceler. Bu noktada Sühreverdî sonrası İşrâkî sistemi devam ettiren düşünürlerin en önemlilerinden birisinin Şehrezûrî olduğunu ifade edebiliriz. Zira onun şerhleri ve müstakil eserleri bu gelenek içerisindeki yerinin ve rolünün önemini kanıtlamaya yeterlidir. Bu, onun çalışmalarında İşrâkî felsefeye ait kavramlara sıkı bağlılığından anlaşılmaktadır. Onun *Resâilu'ş-Şeceretü'l-İlâhiyye* adlı eserinde geçmiş felsefî akımlara dair verdiği doyurucu bilgiler, felsefe konusundaki vukûfiyetini göstermektedir. Özellikle İşrâkîliğin mistik ve metafizik yönü ile ilgili değerlendirmeler dikkat çekicidir. Şehrezûrî'nin felsefî düşüncesinin temel kaynaklarına baktığımızda, Platoncu, Yeni Platoncu, Pisagorcu, Eski Pers ve Gnostik kültürünün öğelerini barındırdığını görüyoruz. Şehrezûrî'nin eserleri incelendiğinde felsefî düşünceye yaptığı katkı daha iyi anlaşılacaktır.[1]

---

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi. [e-posta: aygunakyol@yahoo.com]

1. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1998, s. 187.Mahmut Kaya, "İşrâkîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet

Şehrezûrî'nin *Resâilü'ş-Şeceretü'l-İlâhiyye fi Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye* adlı eseri hem kendisinden önce ortaya konulan felsefî yaklaşımları, hem de kendi görüşlerini ifade ettiği bir eserdir. Eser geniş muhtevâsı ve hacimli yapısı sebebiyle bir felsefe ve ilâhiyat ansiklopedisi olarak değerlendirilmiştir. Eserin üslûbu, İşrâkî düşünceyi ele alış tarzı yazarın bu eserini olgunluk çağında kaleme aldığıyla ilgili tezi kuvvetlendirmektedir.[2] Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* adlı eserinde ise Eski Yunan felsefesi, Hermes ve Helenistik fikirlerden istifade etmiştir. Şehrezûrî bu eserinde hocası Sühreverdî'den bahsetmemekle birlikte İşrâk ve aydınlanmaya dair kavramları kullanmıştır. Nefs kavramı üzerinde önemle durulmuş, Platoncu ve Yeni-Eflatuncu düşünce ekseninde geniş değerlendirmeler yapılmıştır. Bu konuyla ilgili olarak nefis ve beden ilişkisi, nefsin mâhiyeti, nefsin bedenin dağılmasından sonraki durumu ve nefsin bilgi edinmesinin keyfiyeti gibi sorunları müzâkere etmiştir.[3] *Târihu'l-Hukemâ Ravzatu'l-Efrâh ve Nüzhetü'l-Ervâh* isimli eserinde Şehrezûrî, Hz. Âdem'den başlayıp İslâm düşünürlerine kadar uzanan bir süreci kapsayan çeşitli felsefî akımlara müntesip düşünürlerin hayatlarından, düşünce biçimlerinden söz etmektedir. Bu eser, düşünce tarihindeki kişilikleri anlatan biyografik bir eser ola-

---

Vakfı (TDV) Yayınları, İstanbul 2001, c. 23, s. 435; Hüseyin Ziyâî, "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy içinde*, edit.: S.H. Nasr, Oliver Leaman Routledge, London and New York–1996, s. , 468, 473; John Walbridge, "Introduction", *The Wisdom of the Mystic East Suhrawardi and Platonic Orientalism*, State University of New York Press, New York 2001, ss. 9-10; İ. Agah Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrâkîyye Felsefesi", *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi (AÜİF) Yayınları, Ankara 1972, s. 137,138; John Walbridge, "Önsöz", *The Wisdom of the Mystic East Suhrawardi and Platonic Orientalism*, State University of New York Press, 2001 New York, ss. 9-10; Michael Privot, "Şehrezûrî el-İşrâkî'nin Çalışmalarının Tipolojisi Üzerine Bazı Notlar", *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Aygün Akyol, cilt: 11, sayı: 21, 2012/1, s. 231; Aygün Akyol, "Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*, cilt: 7, sayı: 13, 2008/1, s. 99, 100; a.g. mlf., *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2011, s. 15.

2. Ziyâî, Hüseyin, *"Giriş", Şerhu Hikmetü'l-İşrâk içinde*, thk. Hüseyin Ziyai Terbeti, Müessese-i Müteleât ve Tahkîka, Tahran 1993, s. 15; Privot, *a.g.e.* s. 312. Şehrezûrî'nin bu eserinin yazmaları Süleymaniye kütüphanesinde mevcuttur. Eser, Necip Görgün tarafından tahkik edilip üç cilt olarak yayınlanmıştır. Şehrezûrî, *Resailü'ş-Eş-Şeceretü'l-İlâhiyye fi Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye*, thk. Necip Görgün, Elif Yayınları, İstanbul 2004, c. II, s. 55; Ziyâî, "The Illuminationist Tradition", s. 477; Necip Görgün, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye ve Şehrezûrî'nin Felsefesi*, Elif Yayınları, İstanbul 2004, s. 25; Akyol, "Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı, s. 101; a.g. mlf., *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 19.

3. Eserin tam adı: "Kitâbu'l-Rûmuz ve'l-Emsâlu'l-Lâhutiyye fi Envâri'l-Mücerredeti'l Melekutiyye"dir; Akyol, "Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı, s. 101; a.g. mlf., *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 20.

rak ifade edilebilir.[4] Şehrezûrî'nin bu eserlerinden başka üstadı Sühreverdî'nin eserlerine yazdığı *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* ve *et-Tenkîhât fi Şerhi't-Telvîhât*[5] adlı iki eseri vardır.[6]

METAFİZİK KAVRAMI

Metafizik kelimesi, Yunanca "sonra, öte, üst" anlamındaki *meta* kelimesiyle, "fizik" anlamındaki *physica* sözcüğünden oluşmuş, "fizik ötesi" anlamına gelen bir kelimedir. Bu anlamıyla fizik ötesinin ilmi olarak ifade edilebilecek bu ilim, nazarî/teorik felsefenin konusu olarak değerlendirilmiştir. İslâm felsefecileri bu kelimeyi, "mâ-ba'de't-tabîa, mâ-fevke't-tabîa, mâ-kable't-tabîa, mâ-dûne't-tabîa, mâ-verâu't-tabîa, el-felsefetü'l-ulâ, ilmü'l-ilâhî ve ilmü'r-rubûbiyye" şeklinde ifade etmeye çalışmışlardır.[7]

Şehrezûrî, bu ilmin "tümel ilkeleri ve sıfatları inceleyen bir bilim" olması sebebiyle, İlk Sebebi, varlığın mertebelerini, varlık ve birliği incelediğini, bu sebeple de *el-felsefetü'l-ulâ*; ilâhî zât ve sıfatları incelediği için *ilmu'l-ilâhî* olarak da isimlendirildiğini belirtir. Bu ilmin *ilmu mâ-ba'de't-tabîa*, *ilmu mâ-kab'l et-tabîa* olarak isimlendirilmesini ise, metafizik ilminin cismânî varlıklara ya-

---

4. Bkz. Şehrezûrî, *Târîhu'l-Hukemâ Ravzatu'l-Efrâh ve Nüzhetü'l-Ervâh,* tahk.: Abdul'l-Kerim Ebu Şuveyrib, neşr: Cemiyyeti'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Alemiyyeti, Trablus 1988; Akyol, "Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı", s. 101, 102; a.g. mlf., *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 21.
5. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk,* tahk.: Hüseyin Ziyâî, Müessese-i Müteleat ve Tahkika, Tahran 1993; a.g. mlf., *et-Tenkihât fi Şerhi't-Telvihât*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fâzıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, Arşiv No: 34fa880; Akyol, "Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı", s. 101, 102; a.g. mlf., *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 21.
6. Görgün, *a.g.e.* s. 26; Ziyâî, "The Illuminationist Tradition", s. 469; John Walbridge, "Sühreverdîve İşrâkîlik", *İslâm Felsefesine Giriş*, edit.: Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev.: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 240.
7. Metafizik kelimesi ve kullanımı için bkz. İbn Sina, "Fi Aksami'l-Ulûmu'l-Akliyye", *Tis'a Resail: fi'l-Hikmet ve't-Tabiiyyat içinde*, nşr. Matbaatü'l-Cevaib, İstanbul 1298, s. 72; Şehrezûrî, *a.g.e.* c. III, s. 7; İlhan Kutluer, "Metafizik" mad., *İA*., TDV. Yayınları Ankara 2004, c. 29, s. 399; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 161; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, AÜİF Yayınları, Ankara 1992, s. 3, 26; "Müslüman Filozoflarda Metafizik İlmi", *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri içinde*, Ülke Yayınları, Ankara 1986, s. 124; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 1999, s. 144; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 50; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989, s. 258; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 24.

kın olmasına rağmen, ondan farklı bir ilim olarak değerlendirilmesine dayandırır. Şehrezûrî, yukarıda ifade edilen isimlendirmeleri hikmet teriminin kapsamına dâhil etmiştir. Şehrezûrî, hikmet ilimlerinin ilk çıkış noktasıyla ilgili kesin bilginin olmadığını; Babil, Hint, Mısır ve Yunan düşünürlerinin, hikmetin nasıl ve nereden çıktığı noktasında bir uzlaşıya sahip olmamakla beraber, her bir düşünce ekolünün metafizik düşünce biçimini kendisinin şekillendirdiğini iddiâ ettiklerini belirtir. Hikmet ilimleri kişiyi şüphelerinden kurtaran, kemâl mertebeye ulaşmasına, hissedilenlerden başlayan aklî ilimleri ve ötesini de kapsayan ilimleri elde etmesine vesîle olarak görülür. Hikmet ve aklî ilimler, ilâhî inâyetin bir parçası olarak değerlendirilir.[8]

Metafiziğin Konusu

Şehrezûrî, hikemî ilimlerden kabul ettiği metafiziğin konusunu, "var olması bakımından varlığın incelenmesi" olarak açıklar. Bundan anlaşılacağı üzere, bu ilmin konusu, bir şeyin olduğu şekliyle bilinmesidir ve bu, var olanların kendisinden başka bir şey değildir. Şehrezûrî, bu ilmin diğer bütün ilimlerin ilkelerini konu alması sebebiyle, diğer bütün ilimlerin üzerinde olduğunu ve onun üzerinde onu açıklayan başka bir ilmin olmadığını iddiâ eder.[9]

Bu ilmin konusunun Allah Teâlâ olarak ifade edilmesi doğru olmamakla birlikte, Allah'ın varlığının burhânî yollarla isbâtı ise, bu ilmin kapsamına girmektedir. Metafiziğin konusu açıklanırken bunun, varlığın tümel ve tikel, birlik ve çokluk, kuvve ve fiil, illet ve ma'lûl gibi çeşitli hallerinden oluştuğu ifade edilmiştir. Bu ilmin araştırma alanı, var olanları kapsayacak şekilde genişletildiğinde, tikel ilimlerin ilkelerinden mutlak varlığa kadar, bütün varlık silsilesi bu ilmin konusuna girer. Bu anlamda metafizik, a) Her var olanın varlığıyla ilgili uzak sebeplerden bahseden, b) Her illetli varlığın kendisinden çıktığı eksik ilk sebepten bahseden, c) Var olanların a'râzlarına/ilintilerine ilişen durumlar-

---

8. Şehrezûrî, *a.g.e.* c. I, s. 16, 17; II, s. 22; c. III, s. 7, 11, 16, 172.
9. Şehrezûrî, *a.g.e.* c. I, s. 11, 12, 13; Metafiziğin konusuyla ilgili olarak Şehrezûrî'nin yaptığı bu tanımlamayı Aristo ve onun İslâm felsefesindeki takipçilerinde de aynen buluyoruz. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Aslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, pn.1003a; İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik 1*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2004, s. 11; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) Yayınları, İstanbul 1990, s. 111; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 26; Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, s. 69.
John Walbridge, "Sühreverdi ve İşrâkîlik", *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 229 ; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 27.

dan bahseden, d) Cüz'î/tikel ilimlerin temel ilkelerinden bahseden olmak üzere dört konu üzerinde araştırma yapar.[10]

Günümüzde metafizik ilminin konusunun belirlenmesi noktasında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu noktada belirleyici unsur, dinî, tasavvufî, irfânî teorilerin metafiziğin konusu olarak görülüp görülmemesidir.[11] Felsefî kurgulamalarında Yeni Platonculuğa ait öğeler, ilk başlarda Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarda daha çok aklî bir metoda dayanma çabasıyla ortaya çıkarken, Sühreverdî ve Şehrezûrî'de ise, özelikle Platoncu ve Yeni Platoncu öğelerin yeni bir formda ifade edilerek, ilhâmî ve irfânî bir metodu benimseme şeklinde ortaya çıkmıştır.[12] Bu noktadaki yaklaşım farklılığı Meşşâîler ve İşrâkîler arasındaki farkı da belirler. İşrâkîler'e göre, bu fark, İşrâkîlerin bir takım hakikatlere vâkıf olup bunu açıklayanlar; Meşşâîler'in ise, bu yüksek hakikatlerin sırrına vâkıf olmamakla birlikte, bununla ilgili bir takım işaretleri açıklamaya çalışanlar olduğu şeklinde izah edilmiştir. Bu açıklamaya göre, Meşşâîler, hakikate ulaşmak için bir takım nazarî açıklamalardan hareket etmekte, İşrâkîler ise, bir takım tecrübî açıklamaları tercih etmektedirler. Meşşâî ve İşrâkîler arasındaki bu açıklama farkı, Şehrezûrî'nin eserlerinin birçok yerinde Aristoteles'in ve Meşşâîlerin düşünce biçimlerine yönelik eleştirilerle kendisini göstermektedir.[13]

---

10. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 13, 14, 15; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, s. 3, 4, 7, 12; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 28, 29.
11. Bu konulardaki tartışmalar için bkz. S. Hüseyin Nasr, "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam", *History of Islamic Philosophy içinde*, ed.: Oliver Leaman, S. H. Nasr, Routledge, New York, 1996, c. I, s. 23; Frederick J. E. Woodbridge, "The Problem of Metaphysics", *The Philosophical Review*, vol. 12, no: 4, 1903, s. 371, 372; Lewis E. Halın, "What is the Starting Point of Metaphysics?", *Philosophy and Phenomenological Research*, sy. 18, no: 3, Mart–1958, s. 293; Jennifer Trusted, *Fizik ve Metafizik*, çev. Seval Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 7.
12. Özelikle çıkarımsal olmayan bilgi konusunda Platon ve Yeni Platonculuk'tan alınan öğeler, Şehrezûrî'nin bilgi konusundaki yaklaşımlarda ana unsuru oluşturmaktadır. Yeni Platonculuk'ta çıkarımsal olmayan bilgi için bkz. Nur Erkızan, "Plotinos'ta Çıkarımsal Olmayan Düşünmenin Doğası Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 28. Kitap, İstanbul 2001, s. 7-8; Yeni Platonculuğun İslâm Felsefesindeki etkisi için bkz. Ian Richard Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Platonculuk", *Dini Araştırmalar*, çev. Gürbüz Deniz, Mayıs-Ağustos 2004, c. 7, sy. 19, s. 353, 354 Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhân Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 339.
13. Şehrezûrî, *a.g.e.* c. III, s. 15; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 107; M. Şemseddin Günaltay, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 81; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 30, 31.

Metafiziğin Değeri

İslâm filozoflarına göre, metafizik ilmi bütün ilim dalları arasında en değerli ilim olarak ifade edilmiştir. Bu sebeple olsa gerek *İlmu'l-İlâhî* olarak da nitelendirilmiştir. Şehrezûrî, metafizik ilminin amacının, İlklerin İlk'ine ulaşmak ve Ezelî İlâhî Nur'la aydınlanmak olduğundan ilimlerin en değerlisi olduğunu ifade eder. Hikmetin nuru ve ışığı bütün şüpheli durumları ortadan kaldırdığından, bu ilimle uğraşan kişi, hikmet ve nurla dolar ve ondan hiçbir şey gizli kalmaz. Metafizik bilgiyle uğraşan kişiler, bu bilginin gücüyle bu âlemden uzaklaşır ve kişinin nefsi, bu âlemden daha üstün bir konuma ulaşır. Şehrezûrî, kişinin aklını bu üstün bilgilerle donattığında, onun İlk Yüce Nur'un nûrânî tabiatına tâbi olacağını ve karanlık tabiatın kişiden uzaklaşacağını ifade eder.[14]

Şehrezûrî, metafiziğin değerinin sadece konusuyla alakalı olmadığını, kişiye gerçek mutluluğu gösterdiği için de ilimlerin en fazîletlisi ve en önemlilerinden kabul edilmesi gerektiğini iddiâ eder. Konusu ve faydası bakımından bu kadar değerli olan bu ilmin tahsîli de kendisi kadar yüce ve ulu kabul edilmiştir. Şehrezûrî, bu ilmin elde edilmesinde, önemli meselelerin izahında, insanlar için faydalı olan şeylerin ortaya çıkması noktasında Allah Teâlâ'nın yardım edeceğini belirtir. Fakat bu ilmin öğrenilmesi esnâsında onun ilkelerinin ortaya konulması, doğru ve yanlış olan fikirlerin birbirinden ayrılması gerekmektedir. Bu anlamda geçmiş dönemlerden gelen bilgilerin hakikatinin ve gerçekliğinin sorgulanıp doğru olanın yanlış olandan ayrılması gerekmektedir. Şehrezûrî, zevke ve keşfe itibar etmediklerinden Meşşâîler'in metafizikle ilgili değerlendirmelerinde hatâlı ve yanlış fikirlerinin olduğunu iddiâ eder.[15]

Şehrezûrî'nin metafizik kurgusunda zevk ve tecrübe öne çıkar. Bunun Allah'ın nûrunun bu ilimle uğraşan insanın kalbine girmesi şeklinde olacağını be-

---

14. Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefi Risâleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yayınları, İstanbul 1994, s. 8; İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik* I, s. 13; Şehrezûrî, *a.g.e.* c. III, s. 20; Şehrezûrî, *a.g.e.* c. III, s. 7; a.g. mlf., *Kitâbu'l-Rumûz*, v. 1b; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 32.

15. Şehrezûrî, *a.g.e.* c. III, s. 8, 9; İslâm düşüncesinde bilgi ve mâhiyeti tartışma konusu olmuştur. Bununla ilgili olarak Gazâlî'nin yaptığı tasnif yeterince açıktır. Gazâlî hakikati elde etmek isteyenlerin dört sınıf olduklarını ileri sürmektedir. Bunlar kelâmcıların, bâtıniye, felsefeciler ve mutasavvıfların yolu olarak ifade etmiştir. Mutasavvıfların yolunu tarif ederken, bunların müşâhede ve keşf yoluna verdikleri öneme atıf yapar. Bu noktada şunu belirtmeliyiz ki Şehrezûrî, bilginin temellendirilmesi noktasında, Meşşâî düşünürler tarafından kullanılan "burhân" yönteminin ötesinde olduğunu iddia ettiği müşâhede ve mükâşefe yolunu benimsemektedir. Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB Yayınları, Ankara 1990, s. 21, 22; Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması -Gazâlî Örneği-*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 105, 106; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 33.

lirtir. Bu nur, kişinin kalbine girdiğinde, kişi, bu kandille aydınlanacak ve hangi bilginin hakikat bilgisi olduğunu, hangisinin hakikat bilgisi olmadığını anlayacaktır. Bunun tutarlılığı meselesiyle ilgili olarak Şehrezûrî, mantığa dayalı bir örnek verir. Mantıkta öncüllerin doğruluğu, her zaman önermenin doğruluğunu gerektirmediği gibi, zevk ve tecrübeye dayalı ilimde de kişi, kendi kâbiliyetine göre, sonuca ulaşır. Eğer bu ilmin gerektirdiği niteliklere sahip değilse, ona bu ilmin sonuçları verilmez. Zevke ve tecrübeye dayalı ilimlerin elde edilebilmesi de nâtık nefsin kemâl mertebeye ulaşmasına bağlıdır. Bütün ilimlerin amacı da Şehrezûrî'ye göre nefs-i nâtıkanın kemâline ulaşmasıdır. Kişi bununla dâimî ve hakîkî mutluluğu elde eder. Bu ilim, diğer ilimler arasında ilmin kemâlidir. Bu ilme ulaşan, kendi gâyesi ve üstünlüğü olan aklî ve insânî kemâline ulaşmış olur.[16]

Metafiziği temelinde hikmet araştırması olarak kabul eden Şehrezûrî, hikmetin ve felsefenin Allah tarafından da övüldüğünü ve tavsiye edildiğini ifade eder. Zira âyet-i kerîmede, "hikmet verilen kişinin kendisine pek çok hayırların verileceği" açıkça ifade edilmiştir. Bu sebeple Rabbânî hakikatlerin elde edilmesi için kişinin hikmet ve felsefeyi öğrenmesi ilâhî bir emir olarak da kabul edilmektedir.[17]

ÂLEM TASAVVURU

Şehrezûrî'nin metafizik düşüncesinin temel yapısı âlem tasavvuru üzerine inşâ edilir. Âlem tasavvurunda ise iki temel husus vardır. Bunlardan birincisi sudûr nazariyesinin İşrâkî yorumu, ikincisi ise, âlemin mertebeleri ile ilgili değerlendirmelerdir. Biz de öncelikle sudûr nazariyesinden başlayarak, Şehrezûrî'nin bu konudaki fikirlerini açıklamaya çalışacağız.

Sudûr Nazariyesi

İslâm felsefesinde etkisi olan en önemli unsurlardan birisi Yeni Platonculuktan mülhem sudûr nazariyesidir. Şehrezûrî'nin metafizik kurgusu da sudûrcu anlayışa dayalıdır. İslâm filozoflarını sudûrcu bir açıklamaya sevk eden temel unsur ise, bu nazariyede Zorunlu Varlık'ın, yani yaratıcının mutlak birliğine yapılan vurgudur. Zorunlu Varlık'ın birliği noktasındaki bu ortak düşün-

16. Şehrezûrî, *a.g.e.* c. III, s. 9, 18, 19; *Kitâbu'l-Rumûz*, v. 62a, 64b, 69ab; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 33, 34.
17. 2/Bakara, 269; Şehrezûrî, *a.g.e.* c. I, s. 6.

ce biçimi Plotinus (ö. M.S. 270) tarafından ortaya atılan bir ve bunun neticesi olarak varlığın bundan ortaya çıkışı şeklinde, gerek Meşşâîler arasında, gerekse İşrâkîler arasında kabul görmüştür. Bunun ilk kaynaklarını İslâm filozofları arasında Fârâbî ve İbn Sînâ'da bulmaktayız. Sudûr teorisinin temel ilkesi, "Birden yalnızca bir çıkar." şeklinde ifade edilmiştir. Bu hem çokluğun bir olan varlıktan çıkışını açıklayan, hem de bir olan Zorunlu Varlık'ın zâtında birçokluğu da önlemeye yönelik bir açıklama biçimi olarak ifade edilebilir.[18]

Şehrezûrî, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde varlığın düzeni ve gerçek birden varlığın çıkışı hakkında ifade ettiği yolun, Meşşâîlerin yolundan daha mükemmel ve daha tutarlı olduğunu ifade eder. Buna göre, Sühreverdî de soyut akılların çokluğunu kabul etmiş ve bunların belli bir düzen içerisinde olmalarının gerektiğini savunmuştur. Ancak sudûr nazariyesinde temel problem, "Birden yalnızca bir çıkar." ilkesinin nasıl yorumlandığıdır. Zira Şehrezûrî'nin sudûr nazariyesiyle ilgili açıklamalarında Meşşâîlerin açıklama biçimlerinden farklı olarak "nur" ve "zulmet" kavramlarını da kullandığını görmekteyiz. Şehrezûrî, burada kullanılan nur ve zulmet kavramlarının ilk başta bir ikilik gibi düşünülebileceğinin farkındadır. Bu, Zorunlu Varlık için uygun görülmeyen bir durum olarak nitelenmektedir. Şehrezûrî'ye göre, burada ifade edilen ikilik varlıkta tekâbülü olmayan bir ikiliktir. Zira nur, nur olmak bakımından olup kendisinde başka bir şey içermemektedir. Bu söylenildiğinde karanlık iptal edilmiş ve Zorunlu Varlık'tan iki nûrun çıkma ihtimâli ortadan kaldırılmış olmaktadır. Karanlık ise, bir varlık düzeyi olarak kabul edilmeyip nûrun yokluğu olarak ifade edilmektedir.[19]

Şehrezûrî, Zorunlu Varlıktan ilk ortaya çıkan İlk Aklî Nur ve diğerleri arasında bir perde olmadığını savunur. Şehrezûrî'ye göre, perde, sadece madde ve ona tâbi olanlar için geçerli bir durumdur. Bu yüzden madde, ilk nûra şâhit olur ve ilk nûrun ışıkları maddenin üzerine yayılır. Her aklî nur, mertebe bakımından üstün olduklarının üzerini aydınlatır. Her aşağı nurda kendisinin üzerinde bulunan nûrun ışığını kabul eder. Şehrezûrî, nurların tarife ihtiyaç duymadığını belirtmektedir. Zira nurdan daha açık bir şey yoktur. Düşünürümüz,

---

18. Plotinus, *Enneadlar* –Seçmeler-, çev.: Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa 1996, s. 21, 25, 45; Şehrezûrî, *Kitâbu'l-Rumûz*, v. 80b; *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 280, 331; *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 327; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 33; İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ-Metafizik II*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s. 148; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 84; Mustafa Yıldırım, "Plotinus ve Fârâbî'de Sudûr", *Felsefe Dünyası*, sy. 11, Mart 1994, s. 43; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 120; Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011, s. 94; a.g. mlf., *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 119, 120.

19. Şehrezûrî, *a.g.e.* c. III, s. 325, 326, 354; a.g. mlf., *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 325; Sühreverdî, *Elvah-ı İmadiyye*, s. 64; *Kitâbu'l-Lemhât*, s. 135; *Hikmeti'l-İlâhiyyat*, s. 449, 450; *KitâbuHikmeti'l-İşrâk*, s. 125; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 123.

bu kavramı açıklarken tabiattaki gözlemlerine dayanmaktadır. Zira tabiattaki şeylerin esasında aydınlık ve karanlıktan oluştuğu görülmektedir. Bütün bunların akıl nezdinde açık olduğunu da ifade etmektedir. Yine nurlar da, kendi içlerinde, "kendi özleriyle var olan nurlar" ve "varlıklarını kendilerinin dışındaki başka bir şeyden alan nurlar" olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu da *bizâtihî nur* ve *ârızî nur* olarak ifade edilebilir. Şehrezûrî, Özünde Zorunlu'dan birden başka bir şey çıkmayacağı için onun özünün bizâtihî nur olduğunu ifade etmektedir.[20]

Düşünürümüze göre, bütün ilâhî nurlar ilk ilkeden sonuna kadar birbirine bağlıdır. Nur, akıl derecesinde en yüksek olduğunda en tam ve en yetkin olur. Ulvî dereceden ne kadar uzaklaşırsa, zayıf ve eksik olur. Soyut aklî nurlar arasında perde yoktur. Şehrezûrî nurlarla ilgili olarak perdenin olamayacağını; perdenin cismânî meşgûliyetlerin ve boyutların özelliklerinden olduğunu ifade etmiştir. Bu yüzden bu aklî nurların her biri nurlar nûrunu ve aklî nurları temâşâ ederler. Şehrezûrî, en üstün olan Zorunlu Varlık'tan itibaren başlayan sudûr sürecinin sonunda heyûlâ ve formlardan oluşan unsurlar âlemine gelindiğinde çokluğun da sudûrunun gerçekleştiğini belirtir. Burada belirtilen cismânî varlıklar da Zorunlu Varlık'a yakınlık ve uzaklık bakımından eşittirler.[21]

Şehrezûrî, varlığın ortaya çıkışı ile ilgili tercihinde vâsıtasız bir varlık tasavvurundan ziyâde, daha üstün olandan daha aşağı olana doğru bir varlık düzenini tercih etmiştir. Zorunlu Varlık tarafından var olanlar arasında varlık verilenlerin en üstünü, Şehrezûrî tarafından nûrânî akıl olarak ifade edilmiştir. Akıldan sonra nefs, nefisten sonra cisim, cisimden sonra ise, kendisinde formların ve ilintilerin bulunduğu maddenin geldiği ifade edilmektedir. Şehrezûrî, buradan nefis ve cismin mukaddes aklın varlığına işaret ettiği sonucunu çıkarır. Zira bu mukaddes akıl, bütünüyle maddelerden soyutlanmıştır. İslâm felsefesindeki maddeye yönelik olumsuz tavır, Şehrezûrî tarafından da devam ettirilmiş, madde ve maddeyle ilişkili varlıklar karanlık âlem olarak zikredilmiştir. Sudûr nazariyesinin rolü sadece varlığın ortaya çıkışıyla sınırlı olmayıp aynı zamanda kötülük (teodise) sorunu gibi problemlerle ilgili de çözümler sunmuştur. Sudûr nazariyesi kötülüğü Tanrı merkezli olmaktan çıkarıp, insan merkezli kılarak, problemin çözümüne dair kendi içinde tutarlı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu teorinin sonucu olarak varlık, iyilik olarak nitelenmekte, kötülük ise, yokluk olarak nitelenmektedir. Bu sebeple Tanrı'dan sadece varlık, yani iyilik ortaya çıkar.[22]

---

20. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 329, 354; a.g. mlf., *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 284; İlhan Kutluer, *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 135; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 125, 126.
21. Şehrezûrî, *Kitâbu'l-Rumûz*, v. 7b; a.g. mlf., *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 340, 355.
22. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s. 160-169; Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 285, 286, 522; Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 277.

Âlemin Mertebeleri

Şehrezûrî'nin sudûrcu metafizik kurgusunun bir diğer önemli bahsi de âlemin mertebeleri meselesidir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, varlık en üstün olandan en aşağı mertebeye kadar nur ve zulmetin dağılımı şeklinde kendisini göstermektedir. Bu da varlıkta çeşitli mertebeleri gerektirmektedir. Şehrezûrî'nin varlık tasavvurunda âlemin mertebelerinin üç tür olduğu ifade edilir. Bunların ilki *nûrânî aklî âlem*; ikincisi *misâl âlemi* veya *hayal âlemi*; üçüncüsü ise, *karanlık cismânî âlem*dir. Şehrezûrî, nûrânî aklî âlem ve karanlık cismânî âlemi birbirine zıt olarak kurgulamıştır. Misâl veya hayal âlemini ise, bu iki âlem arasında bir geçiş mertebesi olarak ifade etmiştir.[23]

Burada ifade edilen âlem mertebelerinden ilk iki kısım, maddeyle ilişkili değildir. Birinci kısımda bütünüyle soyut nurlar bulunmaktadır. İkinci kısmı ise, misâl/hayal âlemi oluşturmaktadır. Burası Şehrezûrî tarafından mekân ve hissedilir âlemin üzerinde ve akıl âleminin altında bulunan bir yer olarak ifade edilir. Yani bu âlem, akıl âlemi ve his âleminin ortasındadır. Şekiller, ölçüler ve matematiğin ilkelerinin (erbâb) tamâmı bu orta âlemde var olurlar. Şehrezûrî, bu âleme filozofların orta hikmet ve orta ilim adını da verdiklerini ifade eder. Üçüncü kısım ise, varlığın en alt düzeyi olarak kabul edilen maddi âlemdir. Maddî âlem ise, kendisinde karanlıkların bulunduğu en aşağı âlem olarak kabul edilmekte ve kendi yetkinliğini sağlayanların kendilerinden daha üst bir mertebeye ulaşmaları ifade edilmektedir.[24]

Şehrezûrî'nin burada yaptığı açıklama tarzında yüce ve aşağı imkân kavramsallaştırmasını görmekteyiz. Bu, varlığın en üst noktasından en alttaki varlığa kadar devam eden bir var oluş sürecini içermektedir. Şehrezûrî, felsefî düşüncesinin temeline nur kavramını koymuş ve bunun karşıtı olarak da nûrun yokluğu olarak tanımlanan karanlık kavramını ifade etmiştir. Nûrânî aklî âlem ve karanlık cismânî âlemde bu ayrımının bir sonucudur. Bu çerçevede şunu ifade edebiliriz, cismânî âlem Şehrezûrî tarafından karanlık olarak nitelendirilmekte ve rûhânî âlemin bir gölgesi olarak görülmektedir. Rûhânî âlem, Şehrezûrî'ye göre, nûra ait gerçek hakikatlere sahiptir, bütün simgeler ve tılsımlar da burada yer alır. Bu sebeple karanlık âlemin anlaşılması da burayı anlamakla gerçekleşir.[25] Belirttiğimiz üzere, bu iki âlemin arasında ise, misâl âlemi bulunmaktadır.

Nûrânî Aklî Alem: Şehrezûrî, bütün bu varlık düzeninin en başına *Nurlar Nûru* olarak kabul ettiği Zorunlu Varlık'ı koymaktadır. Nurlar nûrundan or-

---

23. Şehrezûrî, *Kitâbu'l-Rumûz*, v. 88b; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 140.
24. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 359, 389, 495; *Kitâbu'l-Rumûz*, v. 23b, v. 47b, v. 56a, 68b, 67b, 73b; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 141.
25. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 464; c. III, s. 372.

taya çıkan soyut nurlar âlemi, sırf ışık ve aydınlıktan oluşmaktadır. Bizim bu âlem hakkındaki idrâklerimiz için bu âlemin mutlak nur olması bir engel olarak zikredilir. Mutlak nurdan ibaret olan bu âlem, göz ve cisimler için zuhûrunun yoğunluğundan dolayı insanlar tarafından idrâk edilemez. Bu âlemdeki nurların idrâki için gören ve görülen arasında bir aydınlanmanın gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu nur, Şehrezûrî'ye göre, nefs-i nâtıkanın nûru gibidir. Şehrezûrî, bu nûrânî âlemle ilgili nûrun kişiyi aydınlattığında kendisinden hissî görüntülerin kaybolduğunu ifade eder. Bunun sebebi ise, buradaki aydınlanmanın şiddeti ve görülen nûrun kesâfetidir. Burada gerçekleşen şey, tam olan nûrun eksik olan nûru yok etmesidir. Yetkinleşen nefse ait nur ise, bedenin yok olmasından sonra soyut nurları tanır.[26]

Şehrezûrî'nin nurlar âlemi ve karanlık âlem olarak tasvîr ettiği fikirlerinin kaynaklarına bakacak olursak, Platon'dan yaptığı alıntılar, bizlere bunun ipuçlarını verir. Zira Şehrezûrî'ye göre, Platon, "nefsin bedenden ayrılıp heyûlâdan soyutlandığında özünde nurları ve çok zarif güzellikleri gördüğünü, sonra özü bakımından İlâhî İlk İllete ulaştığını" ifade etmektedir. Felsefî kaynağını Platon ve Hermes gibi düşünürlerden aldığını gördüğümüz bu açıklamalar, âyet ve hadislerle de desteklenmektedir. Şehrezûrî, "Allah göklerin ve yerin nurudur." âyetinin ve "Allah Teâlâ'nın nur ve karanlıktan oluşan yedi veya yetmiş örtüsünün olduğu" şeklindeki hadisin kendi görüşlerini desteklediğini ifade eder. Ayrıca nurlar âlemi ve karanlıklar âlemiyle ilgili olarak, bunların dışında pek çok âyet ve hadisin delil olabileceğini savunur.[27] Ancak bu varlık düzeyinin karan-

---

26. Şehrezûrî, *a.g.e.* c. III, s. 375, 376; a.g. mlf., *Kitâbu'l-Rumûz*, s. 61b; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 142.

27. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 376, 377; a.g. mlf., *Kitâbu'l-Rumûz*, s. 61b; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 143; Şehrezûrî'nin felsefi yaklaşımlarında nur ve karanlık ifadelerinin önemli yeri vardır. Bu konuda Kur'an'dan âyetlere atıflar yapar. Kur'an'da nur ve karanlık ifadeleri pek çok kez kullanılır. Kur'an'da nur ve karanlık ifadeleri için bkz. "*Allah, inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlere gelince, onların dostları da tâğuttur, onları aydınlıktan alıp karanlığa götürür. İşte bunlar cehennemliklerdir. Onlar orada devamlı kalırlar.*" 2/Bakara, 257; "*Ey insanlar! Şüphesiz size Rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik.*" 4/Nisâ, 174; "*Gerçekten size Allah'tan bir nur, apaçık bir kitap geldi.*" 5/Mâide, 15; "*Rızasını arayanı Allah onunla kurtuluş yollarına götürür ve onları iradesiyle karanlıklardan aydınlığa çıkarır, dosdoğru bir yola iletir.*"5/Mâide, 16; "*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur.*" 6/En'âm, 1; "*Allah'ın nûrunu ağızlarıyla (üfleyip) söndürmek istiyorlar. Hâlbuki kâfirler hoşlanmasalar da Allah nûrunu tamamlamaktan aslâ vazgeçmez.*" 9/Tevbe, 32; "*Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fânûs içindedir; o fânûs da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübârek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuş-*

lık âlemde bulunan bizler tarafından anlaşılması kolay bir durum olarak görülmez, bunun gerçekleşmesi için; yani yakînî ve gerçek bilgiye ulaşmak için doğru bir hadsin aklî muhâkemeyle desteklenmesi gerekmektedir.[28]

Şehrezûrî, bütün varlık âlemlerinin ve düzeylerinin üstünde Nurlar Nûru'nun olduğunu, kadim felsefecilerin de Allah Teâlâ'nın soyut nur olduğunu savunduklarını iddiâ eder. Buna göre, ona yakın olan melekler sınıfı ve soyut tür sahipleri vardır. Platon ve ona tâbi olanlar bunu sırf nur olarak açıkladılar ki, bu da akıl âlemidir. Ondan önceki filozoflar, Sokrat, Pisagor, Empedokles ve bunlar gibileri de, bu gerçekliği Platon'dan önce ifade etmişlerdir. Bu noktada Şehrezûrî'nin İşrâk felsefesinin kaynaklarını daha açık bir şekilde görüyoruz. Zira bu kadîm felsefecilerin savunduğu fikirler, maddelerden soyutlanmış soyut âlemin sırf ışık ve sırf aydınlığı ifade ettiği üzerine kuruludur.[29]

Şehrezûrî, ulvî âlemdeki nurların şiddet ve zayıflık noktasında devamlılık arz ettiğini ifade etmektedir. Bunların en zayıfı ise, nâtık nefsin nûrudur. Bu nurlar silsilesi en kuvvetli nurdan, en zayıf nûra kadar bu şekilde devam etmektedir. Kendisinden daha yücesi ve kuvvetlisi olmayan nur ise, Zorunlu Varlık'tır.

---

turulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. (Bu,) nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir." 24/Nûr, 35; "*Bir kimseye Allah nûr vermemişse, artık o kimsenin aydınlıktan nasîbi yoktur.*" 24/Nûr, 40; "*De ki: Düşündünüz mü hiç, eğer Allah üzerinizde geceyi ta kıyâmet gününe kadar aralıksız devam ettirse, Allah'tan başka size bir ışık getirecek tanrı kimdir?*" 28/Kasas, 71; "*Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için üzerinize rahmetini gönderen O'dur.*" 33/Ahzâb, 43; "*Allah'ın izniyle, bir davetçi ve nûr saçan bir kandil olarak (gönderdik).*" 33/Ahzâb, 46; "*Yeryüzü, Rabbinin nûru ile aydınlanır.*" 39/Zümer, 69; "*Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için kuluna apaçık âyetler indiren O'dur.*" 57/Hadîd, 9; "*Onlar ağızlarıyla Allah'ın nûrunu söndürmek istiyorlar. Hâlbuki kâfirler istemeseler de Allah nûrunu tamamlayacaktır.*" 61/Saff, 8; "*Onun için Allah'a, Peygamberine ve indirdiğimiz nûra inanın. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.*" 64/Teğabün, 8;Akyol, Şehrezûrî Metafiziği, s. 143, 144.

28. "Hads" kavramı "istenilen ilkeleri zihnin direkt olarak ulaşabilmesi ve "keşfin" en yüksek mertebesi" olarak tarif edilmiştir. Hads kavramı için bkz. S. Şerif Cürcani, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Abdu'l-Münim Hafna, Dâru'r-Reşâd Yayınları, Kahire trs., s. 95; Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, E. J. Brill, Leiden 1964, s. 102, 103; Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, s. 68; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 144.

29. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 375; Empedokles'i İslâm düşüncesinde çeşitli remz ve misalleriyle taklîd eden gruplar olmuştur. Onun bâtınî bir takım yorumları Şîî gruplarının benimsediği görülmektedir. Şehrezûrî'de düşünce biçiminde remzlere yer vermiş, çeşitli yerlerde Empedokles'in görüşlerine iktibâs etmiştir. Empedokles'in İslâm düşüncesindeki konumu için bkz. Peter Kingsley, *Antik Felsefe Gizem ve Büyü-Pythagoras ve Empedokles Geleneği*, Kabalcı Yayınları, İstanbul-2002, s. 362-363; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 145.

O'nun nûrunun şiddetinin akıl âlemine olan nisbeti, güneşin ışığının şiddetinin yere ait ışıklara nisbeti gibidir. O sebeple bu güneşin his ve cisim âleminin güneşi olması gibi, Zorunlu Varlık da akıl âleminin güneşidir. Burada en zayıf nûra sahip olduğu ifade edilen nâtık nefsin yetkinliğini kazanması ve rabbânî olan şeyleri alması için, varlığın şekillerini ve zuhûrunu "İlk Mebde"den çıkışları itibariyle bilmesi gerekmektedir. Şehrezûrî, akılların ve nefislerin feleklerden unsurlar âlemine kadar olan inişinin tabiî, nebâtî, hayvânî ve beşerî nefislere kadar devam ettiğini belirtir. Yere ait ve cevherlere ait nurların her birisi onun nûrundan bir parlaklık ve kıvılcım olarak ifade edilir. Zira gerçekte onlar, bu nurlarını Zorunlu Varlık'tan almaktadırlar. Nurlar Nûru'nun nûrunun şiddeti ve kuvveti sona ermez, O bir şey tarafından da kuşatılamaz. Şehrezûrî, bunun zayıf olan ışığın güçlü olan ışığı kuşatamamasının görülmesiyle daha rahat anlaşılabileceğini ifade eder. Bu anlamda Nurlar Nûru her zâhirden daha zâhir ve güneşten daha âşikârdır. Şehrezûrî, O'nun nûrunun şiddetinin sınırlandırılmasının uygun olmayacağını; bilakis onun nûru, nûrunun şiddeti sebebiyle bütün nurları yok ettiğinden Nurlar Nûru ya da Mutlak Nur olarak ifade edilmesi gerektiğini vurgular.[30]

Misâl veya Hayal Âlemi: Şehrezûrî'nin varlık tasavvurunda nûrânî aklî âlemden sonra misâl âlemi bulunmaktadır. Misâl âlemi, nûrânî aklî âlem ile karanlık cismânî âlem arasında orta âlem olarak kurgulanmıştır. Şehrezûrî, geçmiş düşünürlerin pek çoğunun bu âlem için orta âlem tabirini de sıklıkla kullandıklarını, bu âlemin hayal âlemi olarak da nitelenebileceğini ifade eder. Bu âlem hakkında bilgi edinilebilmesi, ancak iç idrâk yetileriyle mümkündür. Şehrezûrî'ye göre, şekiller, ölçüler ve cisimlerden matematiğin (erbâb) ilkelerinde hayal edilenlerin bütünü, hareket, durma, konumlar, şekiller, yüzeyler, çizgiler, noktalar ve bunun dışındaki bütün durumlar bu orta âlemde var olurlar.[31]

---

30. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 378, 380; a.g. mlf., *Kitâbu'l-Rumûz*, s. 62a; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 146, 147.

31. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 389; *Kitâbu'l-Rumûz*, v.88b; Hüseyin Ziyai, "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy* içinde, s. 478–479; "Hayal" Aristoteles'in anlayışına göre, "ortak duyuya (hiss-i müşterek) ait formların hazinesi" olarak değerlendirmişlerdir. Ancak bu İşrâkî düşünürler tarafından benimsenmemiş, özellikle Şehrezûrî'nin de aralarında bulunduğu bu ikinci grup görüş sahipleri hayâlî sûretlerin bir gerçekliğinin olduğunu ve bir "hayal âlemi"nin var olduğunu kabul etmişlerdir. Aristoteles'in anlayışında duyu ve akla ait veriler ne kadar gerçekse, İşrâkî düşünce biçiminde de hayâlî veriler o kadar gerçektirler. Ancak hayal ve akıl âlemi arasında bulunan bu âleme ait bilgilerin edinilebilmesi için dış duyulardan ziyâde iç duyular kullanılır. Bunu idrâk edecek olan şeyde "mütehayyile" olarak ifade edebileceğimiz iç duyu melekesidir. Buradaki hayal kavramını gerçek dışı hayaller ve fantezilerle karıştırmamak gerekir. Bkz. Ali Durusoy, "Hayal" Maddesi, *DİA.*, TDV Yayınları, İstanbul-1988, c. 17, s. 3; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 150.

Şehrezûrî, misâl âleminde bulunan "hayâlî formlar" olarak nitelendirdiği bir takım varlık türlerinin gerçekliklerine hükmeder. Meşşâîler tarafından uyanıkken veya uyurken görülen hayâlî formların dimağda görülen bir takım görünümler olarak değerlendirilmesini Şehrezûrî kabul etmez. Burada görülen şeyler, Şehrezûrî'ye göre, büyük âlemin bir kısmını oluşturmaktadır. Bunların dimağda olmaları mümkün değildir. Düşünürümüzün bu konudaki iddiâsı, burada görülen şeyler dış dünyada mevcut olmamakla birlikte, bütünüyle de yokluk olarak nitelenemeyeceğidir. Zira bunların dimağdaki boşluk olarak kabul edilmesi durumunda, büyük bir dağ veya deniz görünümünün dimağın boşluklarında nasıl gerçeklik bulacağının sorgulanması gerekmektedir. Şehrezûrî, zihnimizde gördüğümüz hayâlî formların ayrı bir gerçekliklerinin olduğunu ifade etmektedir. Şehrezûrî'ye göre, mutlak anlamda yokluk, hiçbir şekilde tasavvur ve hayal edilemez. Burada ifade edilen hayâlî gerçekliklere ulaşan insan, o anda bu tür tasavvur ve hayalleri tam, doğru ve gerçek olarak düşünür. Hayâlî formlar mutlak yokluk olarak ifade edilemez; çünkü mutlak yoklukta bulunan bir şeyin varlıktaki bir şeyle ortaklık etmesi düşünülemez. Ancak bizler hayâlî ve hissî olan varlık türlerini cismânî âlemde birbirinden ayırırız. Şehrezûrî, misâl âleminin de en az cismânî âlem kadar gerçekliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple görülen bu şeyler cismânî âlemin üzerinde bulunan formlar ve gerçekliklerdir. Varlığın bu mertebesi misâl âlemi veya hayal âlemi olarak açıklanır.[32] Görüldüğü üzere, misâl âlemi, Şehrezûrî tarafından nurlar âlemi ve karanlık cismânî âlem arasında kurgulanan bir varlık düzeyidir. Misâl âleminin iki âlem arasında olması, bu iki zıt âlem hakkında bir takım bilgi ve tecrübelerin elde edilmesine vesîle olmaktadır.

Karanlık Cismânî Âlem: Şehrezûrî'nin varlığın mertebeleriyle ilgili yaptığı değerlendirmelerin son kısmını ise, karanlık cismânî âlem oluşturmaktadır. Şehrezûrî'ye göre, nûrânî âlem esas alındığından canlı olarak nitelenen şeylerin karanlık cismânî âlemden kurtulup nûrânî âleme ulaşması gerekmektedir. Buradaki ilişkiler ağının temelinde ise, nûrânî akıllar ve feleklerin ilişkileri vardır.[33] Şehrezûrî'nin karanlık cismânî âlem olarak nitelediği varlığın bu merte-

32. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 389, 390; *Kitâbu'l-Rumûz*, s. 38b; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 151.

33. Şehrezûrî'nin cismânî âlemi karanlık olarak nitelendirmesi, en eski dönemlerden beri felsefeciler tarafından ifade edilegelmiştir. Bu tarz fikirleri Platon, Yeni Platoncular, Hermes ve Zerdüşt'ün öğretilerinde görülen bir ayrımdır. Bu konuda bkz. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 375; Hermes, *The Corpus Hermeticum*, trns.: GRS Mead, www.hermetics.org/pdf/anotherhermeticum.pdf, s. 34; Quispel, Gilles, "Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism", *Vigiliae Christanae*, sy. 46, no. I, Mart 1992, s. 14; Platon, *Timaios*, çev.: Erol Güney-Lütfü Ay, MEB. Yayınları, İstanbul 1997, s. 37; a.g. mlf., *Phaidros*, çev.: Hamdi Akverdi, MEB. Yayınları, Ankara, 1997, s. 54.

besinde iki yön söz konusudur. Bunlardan bir tanesi cismânî yöndür ki, burası, bütün cisimleri kuşatır ve en aşağı sâbitlerden en yükseğine kadar hepsine dokunur; asıl karanlık cismânî âlemle kasdedilen de budur. Bir de karanlık cismânî âlemle ilişkili olan rûhânî yön vardır ki bu, inceliğinin şiddetinden dolayı nâtık nefis (nefs-i nâtıka) olarak isimlendirilir. Bu; mekân, zaman ve yönlerden bağımsızdır. Şehrezûrî'ye göre, "nâtık nefis" özü itibariyle mekânın illeti, sıfatları sebebiyle zamanın illetidir.[34]

Şehrezûrî'nin karanlık cismânî âlemle ilgili açıklamalarında nûrânî aklî âlemden itibaren başlayan İşrâkî aydınlanmanın nisbetinin en aşağı mertebedeki nefse kadar geldiğini görüyoruz. Ancak burada maddî unsurlara bağlı olan cisim, varlığın nûrânî yapısına muhalif olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeple cisimlerle ilişkili olan nefsin nisbeti, yüce cirme, sâbit felekleredir. Şehrezûrî'nin karanlık âlem hakkında ortaya koyduğu bu ayrımın dikkate değer yönü, nâtık nefsin rûhânî yönünün esas olmasıdır. Kişi, bu nefs-i nâtıka aracılığıyla karanlık cismânî âlemden kurtulup, aydınlık nûrânî âleme ulaşabilmektedir. Burada kişinin bu yolculuğunu sağlayan ise bütünüyle nâtık nefistir. Şehrezûrî, bu yolculuğu ifade etmek için sâlik ifadesini kullanmaktadır. Bu noktada nefis ve bilgi nazariyesi nâtık nefsin karanlık cismânî âlemden kurtulup nurlar âlemine nasıl ulaşacağı konusunda bizleri bilgilendirmektedir.[35]

NEFS VE BİLGİ NAZARİYESİ

Şehrezûrî'nin gerek sudûr nazariyesi, gerekse âlemin mertebeleri ile ilgili ifade ettiği metafizik kurgunun tamamlayıcı öğesi nefs anlayışıdır. Bu sebeple Şehrezûrî'nin metafizik düşüncesini kavrayabilmemiz için onun nefs teorisini de bilmemiz gerekmektedir. Nefs, insanın beşerî düzlemden ayrılışıyla kemâl mertebeyi elde ederek kurtuluşunu gerçekleştirmesine vesîle olarak ifade edilmiştir. Burada nefsin rolü, metafizik âlemle irtibat kurabilmesi ve bu sayede "müşâhade" ve "mükâşefe" olarak isimlendirilen bilgi edinme yöntemiy-

34. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 384; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 161.

35. Kelime olarak "giren" anlamına gelen "sâlik", ıstılah olarak, mânâ olgunluğunu elde etmek için çaba gösteren, bunu da ilim ve tasavvur olarak değil de bulunduğu hal ile makamlar üzerinde yürüyerek yapan, bu sebeple de ilmi kendisinde şüphe bulunmayacak bir şekilde, yani "aynî" olarak gerçekleşen kişiye verilen isimdir. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 388, 433; Cürcani, *Kitâbu't-Ta'rifat*, s. 131; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997, s. 616; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996, s. 451; Anwar F. Abi Khuzam, *Mu'cemü'l-Mustalahati's-Sûfîyye*, İnc. George M. Abdu'l-Mesih, Mektebetü Lübnan 1993, s. 96; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 161.

le kemâline ulaşmasıdır. Şehrezûrî'nin nefs teorisiyle fiziksel âlemi metafizik âleme bağladığını söyleyebiliriz.

Nefs Kavramı

Nefs kelime olarak, "ruh, özün bir parçası, hayatiyet, canlılık, şahıs, hareket ettiren ilke" anlamlarında kullanılmıştır. Felsefî bir kavram olarak ise, "kendisinde bulunduğu şeye, hayat, his, hareket ve irade veren latif bir cevher" olarak ifade edilir.[36] Şehrezûrî de, nefsi ayrık bir cevher olarak değerlendirmektedir. Bu sebeple nefs, cismânî varlığından ayrıldıktan sonra, özü bakımından varlığını devam ettiren bir cevher olarak kabul edilir. Bu anlamda nefsin formu basit, rûhâniyetinin ve etkisinin ise, cismânî âlem üzerinde açık olduğu ifade edilir. Şehrezûrî, nâtık nefislerin kendisinde yokluk olmadığını ve varlıklarının devamlı olduğunu savunur. Zira düşünürümüz, nefsin esasında soyut nûrânî bir varlık düzeyine tekâbül ettiğini ifade etmektedir. Ancak nefs, hem soyut varlık düzeyine, hem de cisimler âlemine olan ilgisi hasebiyle, bu iki mertebeye de bakmaktan hâlî değildir. Bundan dolayı bu iki âlem de nefsin kendisine zâhir olur.[37]

Şehrezûrî, nefsle ilgili açıklamalarında nefsi, kendisinde aydınlanmaların ve ilmî deneyimlerin yaşandığı bir varlık düzeyi olarak tasavvur etmektedir. Şehrezûrî'ye göre, nefse yüklenen bu anlam, bilgi edinme noktasında İslâm düşüncesindeki iki temel akım ifade edildiği takdirde daha anlaşılır hale gelecektir. Bunlardan birincisi, ilim tanımlamasıyla ifade edilebilecek olan *istidlâlî* bilgiyi kabul edenler; bunlar kanıta dayalı rasyonel bir bilgi sistemi oluşturmaya çalışan gruptur. İkincisi ise, zevke ve tecrübeye yani *mârifete* dayalı bir bilgi sistemi oluşturmaya çalışan gruptur. Bu, zevkî ya da tecrübî bilgiyi önceleyenler, daha çok sezgisel ve rûhânî tecrübelere ağırlık vererek bilgiyi elde ettiğini ifa-

---

36. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, c. 6, Beyrut 1990, ss. 233-240; Hüseyin Atay, "Nefis", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 37, no: 1, yıl: 1997, s. 3; Cürcani, *Kitâbu't-Ta'rifat*, s. 206; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yayınları, Ankara 1991, s. 37-50; İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı/Kitâbu'l-Hudûd*, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 30, 31; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 166, a.g. mlf., "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Meâd Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 18, 2010/2, s. 127; a.g. mlf., "İslâm Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi –İbn Miskeveyh Merkezli Bir Okuma-", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi –Değerler Sayısı-*, yıl: 9, sayı: 36, Nisan, Mayıs, Haziran 2013, s. 45.

37. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 286, 389, 396, 403, 404; a.g. mlf., *Kitâbu'l-Rumûz*, v. 29ab, 13a, 57b; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 161.

de edenlerdir. İslâm felsefesinde bunlardan birincisinin önderi olarak Aristoteles, ikincisinin önderi olarak ise, Platon kabul edilir.[38]

Şehrezûrî, insanın zevke ve keşfe dayalı olarak hakikatleri kavraması noktasında nefsin önemli roller üstlendiğini ifade etmektedir. Burada zevk ifadesiyle, "bir takım hakikatleri herhangi bir delile, tam ve eksik tanıma dayanmaksızın elde etme" kasdedilmektedir. Bunlar bilgilerini Allah'ın kalplerine attığı nur sebebiyle elde etmektedirler. Bu tür bilgi edinmenin yolu ise riyâzet olarak nitelendirir.[39] Şehrezûrî'nin zevke dayalı bilgi olarak açıkladığı bu grubun elde ettiği bilgilerin en üstün olanını mükâşefe[40] ve müşâhede[41] ile elde edilen bil-

38. İslâm düşüncesinde "Mârifet" ve "İlim" kelimelerine verilen anlamlar ve bunlar etrafındaki tartışmalar için bkz. Şehrezûrî, *a.g.e.* c. III, s. 429; Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, İz Yayınları, İstanbul 1993, s. 218; Reza Shah-Kazemi, *The Notion and Significance of Ma'rifa in Sûfism*, Journal of İslâmic Studies, 13:2, 2002, ss. 156–159; Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 330; Platon'un bu konudaki fikirleri için bkz. Platon, *Mektuplar*, çev. İrfan Şahinbaş, MEB. Yayınları, İstanbul 1997, pn: 341; Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, s. 106, 107; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 171.

39. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 428; *Kitâbu'l-Rumûz*, v.2a; İslâm felsefesinde her bir düşünür hakikat arayıcısı olarak görülmüştür. Hakikat aramada ise farklı yollar zikredilmişitir. Bunu Şehrezûrî öncesinde Gazâlî ve Ömer Hayyam gibi düşünürlerde görmekteyiz. Bu düşünürler hakikat arayıcılarını dört gruba ayırmışlardır. Bunlar genel olarak kelâmcılar, Bâtıniler, filozoflar ve sûfîler olmak üzere dört grupta incelemişlerdir. Şehrezûrî ise, hakikat araştırmasında iki grup zikreder; bunlardan birincisi, "istidlâlî" olarak ifade edilir ki bu, diğer tasniflerin filozoflar olarak ifade ettiği kısma karşılık gelir. İkincisi ise, "zevkî" olarak ifade ettiği sûfîlere karşılık gelen kısımdır. Şehrezûrî hakikat arayıcılarını iki kısım üzere değerlendirir. Diğer taksimler için bkz. Gazâlî, *el-Munkız min'ad'Dalal*, s. 21, 22; Gürbüz Deniz, "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması (İmam Gazâlî (ö. 505/1111) ve İmam Ömer Hayam (ö. 521/1127) Örneği)", *Tasavvuf Dergisi*, yıl: 4, sy. 10, Ocak-Haziran/2003, s. 148, 149; Müşâhede ve Mükâşefe yoluyla öğrenme tasavvufî düşüncede ilk dönemlerden itibaren yer bulan bir kavramdır. Bu ayrımı Gazâlî İhya adlı eserinde de zikretmiş, keşf ve nazar arasındaki farkı ortaya koymaya çabalamıştır. Bkz. Gazâlî, *İhya'u Ulûmu'd-Din*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul-trs, c. 3/1, s. 41; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 171, 172.

40. Burada ifade edilen "müşâhede" ve "mükâşefe"ye dayalı bilgi edinme yöntemi daha çok nefs-i nâtıka dayandırılarak açıklanır. İslâm Felsefesi ve tasavvufunda "mükâşefe" denilince terim olarak, kalbin akıl ve duyu organlarının elde edemdiği hakikatlerin delil, şek ve şüpheye imkân kalmaksızın kendisine açık olması anlaşılmaktadır. Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, s. 130-131; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 523; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul-1996, s. 383; Cürcani, *Kitâbu't-Ta'rifat*, s. 206.

41. Müşâhede temâşâ ve seyretme anlamında Hakk'ın kulun kalbinde açık olması olarak ifade edilmiştir. Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, s. 56, 57; Hayrani Altıntaş, *Tasav-*

giler oluşturur. Bu bilgi türü, irfân ve müşâhedeye dayalı olduğundan sûfî kavramsallaştırmaları da kendisinde barındıran bir bilgidir. Bu terimi kullananlar, bu bilgi türünün hem duyu verileriyle, hem de akıl verileriyle elde edilen verilerden daha üstün olduğunu savunmuşlardır. Şehrezûrî'nin üstâdı, Sühreverdî ise, sûfîler tarafından da kullanılan bu bilgi edinme metodunu gören ve görülen arasındaki perdenin kalkması olarak ifade etmiştir.[42]

İstidlâlî bilgi; yani forma dayalı bilgi ise bir şey idrâk edildiğinde, idrâk edilen formun dış dünyadaki nesneyle mutâbakatını iktizâ eder. Buna göre, bilgi nesnesiyle, bilginin formunun uygunluğu gerekmektedir ve bu forma dayalı bilgi edinmenin gereğidir. Burada bir şeyin mikdar, form, renk, şekil vb. gibi lâzimî a'râzlarıyla bilinmesi söz konusudur. Bu, Şehrezûrî tarafından *İlmu'l-Halk* olarak da ifade edilmiştir. Şehrezûrî, kanıta dayalı bilgi metodunu benimseyenlerin bir takım delillendirmelere ihtiyaç duyduğunu, ancak zevk ehlinin bilgisinin gerçek müşâhedelere, yüce keşiflere dayandığını belirtmektedir. Kanıta dayalı bilgide tecrübî yön olmadığından, şüpheli durumlardan kurtulması sâliklerin yoluna girmesine bağlanmıştır. Şehrezûrî, kişinin zevke dayalı bilgi yoluna girdiği zaman Allah'ın yardımıyla yakînî bilgiye ulaşacağını iddiâ eder. İstidlâlî bilgiyi önceleyenler, bilgiyi tasavvur ve tasdîk olarak kabul eden, Aristoteles ve onun takipçileri olan Meşşâîler olarak ifade edilir. Bu tarz bilgi edinme şekli, kendi özü bakımından soyut olan ve Huzûrî İşrâk olarak nitelenen bilginin dışında kalanlar için geçerli bir yoldur. Zira müşâhedeyle elde edilen bilgi, tasavvura ve tasdîke dayalı bir bilgi türü değildir. Bu tarz bilgi edinmede kişinin kendi özünde tecellî eden zevk ve keşf olmaksızın bu mârifet (bilgi) kemâl mertebeye ulaşamaz.[43]

Şehrezûrî, Allah'ın bir lütfu olarak nefiste aydınlanmanın ortaya çıkışının güneşin ortaya çıkışından daha tam olduğunu belirtir. Kişinin bu mertebeye ulaşabilmesi ise, nefsini belli tecrübelerden geçirmesine bağlıdır. Şehrezûrî, zevke dayalı bilginin Allah tarafından verildiğini ve bunun Hz peygambere ilmin öğretilmesi gibi bir durum olduğunu belirtir. Bu tür bilgiyle Rabbânî keşif ve rûhânî müşâhedeler kasdedilir. Bunlar nebîlerin, resullerin ve filozofların yolu olarak

---

vuf Tarihi, s. 131; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 523; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul-1996, s. 383; Cürcani, *Kitâbu't-Ta'rifat*, s. 206.

42. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 348; Sühreverdi, "Filozofların İnançları", *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar* içinde, çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002, s. 176; Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 329; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, s. 45-46; Müşâhede kavramının İslâm mistik düşüncesindeki yeri için bkz. Şahin Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yayınları, İstanbul-1995, s. 224; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 172.

43. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 428; *Kitâbu'l-Rumûz*, v. 2a, 3b, 15a, 41a;

açıklanır. Bu sebeple düşünürümüz, araştırma ve istidlâle dayalı bilgiyle burhâna dayalı delil, tam ve eksik tanımın kasdedildiğini belirtir. Ancak bu, araştırmaya dayalı bilginin geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Bu bilgi türü, insanların bedensel işlerini yapmalarını ve hikmetleri öğrenip öğretmek için kullandıkları bir yöntem olarak kabul edilmektedir. Zevk ehlinin bilgisi ise, bu tür cismânî durumlardan uzak, rûhânî tecrübelere ve yakînî bilgilere karşılık olarak kullanılır. Burada esas olan, keşfin bilinmesidir. Keşfin bilinmesi ise, Şehrezûrî tarafından kimi yerlerde *İlmu'l-Emr* olarak da ifade edilir. Bu, forma dayalı bilgideki gibi zorunlu bir uyuma ihtiyaç duymaz. Şehrezûrî'nin buradaki ifadeleri istidlâlî bilginin önemsizliği üzerine değildir. Daha ziyâde tecrübeye dayalı, rûhânî âlemle ilgili elde edilen bilgilerin üstünlüğüne mâtuftur. Ancak burada tecrübeye dayalı bilgideki öznel durumun elde edilen verilerin sağlıklı değerlendirilmesi noktasında bir takım sorunlar oluşturabileceğini de ifade etmek gerekir.[44]

Görüldüğü üzere, nefsin bilgi edinmesi noktasında ifade edilenler, nefsin kemâl mertebeyi elde etmesiyle de irtibatlıdır. Bu sebeple olsa gerek, Şehrezûrî, kişinin akletmesinin bedeninden ayrıldıktan sonra daha tam ve daha kuvvetli olacağını iddiâ etmektedir. Çünkü bedenle ilişkili olduğumuz sürece tam olarak idrâk etmemiz mümkün değildir. Bedenî ilişkilerimiz kalktığında, tam idrâk gerçekleşmiş olur. Mutluluk, dış dünyadaki varlıkların olduğu gibi bilinmesine, yine aynı şekilde diğer akledilirleri de özü bakımından akletmekse, insan bilgisi, bu şuur ayrık olduğunda daha tam ve daha iyi olur. Bu sebeple nefis ve beden ilişkisi, tamâmen kesildiğinde meşgûliyetler ve perdeler kalkar. Bu durumda kendi özünü ve bütün aklî soyutlamaları görür. Burada büyük lezzet ve büyük rahat elde edilmiş olur.[45]

Nefs ve Beden İlişkisi

Nefsin bedenle olan ilişkisi sadece bilgi edinme süreciyle irtibatlı bir husus değildir. Nefs ve beden ilişkisi, insanın bu âlemde akıl ve irâde çerçevesinde gerçekleştirdiği eylemleri neticesinde ortaya çıkan sorumluluk kavramıyla da yakından irtibatlıdır. Bütün bu sebeplerle İslâm felsefe geleneğinde temel müzâkere bahislerinden birini nefs ve beden ilişkisi oluşturur. Burada iki husus dikkat çeker, bunlardan birincisi, nefs ve bedenin insanın yapıp etmelerine nasıl etki ettiği; ikincisi ise, insan öldükten sonra nefs ve beden ilişkisinin mâhiyetinin ne olacağı, yani meâd meselesidir. Bu konudaki tartışmalarda öne çı-

44. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 428, 521; *Kitâbu'l-Rumûz*, v. 2a, 3b, 15a, 41a; *ŞerhuHikmeti'l-İşrâk*, s. 348; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 173, 195.
45. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 521; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 195.

kan, cismânî haşrin inkârı ve tenâsüh meselesi İslâm düşünce geleneğinde ciddî eleştiriler almıştır.[46]

Şehrezûrî'nin metafizik düşünce sisteminin önemli konularından birisini nefs ve beden ilişkisi oluşturur. Bu, onun sisteminin iki uçlu tabiatına uygun bir açıklama biçimidir. Kozmolojisini ve metafiziğini nur ve zulmet kavramlarıyla inşâ eden Şehrezûrî, nefs-beden ilişkisini de bu kurguya göre oluşturmuştur. Şehrezûrî'nin anlayışında nefs, nûra; beden ise, zulmete ve karanlığa karşılık gelmektedir. Bu âlem, nefsin ve bedenin birtakım hususlarda birlikteliğini gerektirmektedir. Ancak nefsin soyut bir varlık olması sebebiyle bedene karşı mutlak bir önceliğinin olduğunu görürüz. Zira nâtık nefis, maddeden soyutlanmış bir şey olarak ifade edilir. Nefis, cismânî bedeninden ayrıldıktan sonra da yok olmayan, düşünen bir cevher olarak kabul edilir. Nefsin beden üzerindeki tasarrufu bittikten sonra bu nûrânî cevher, devamlılığını korur, ancak bedenle ilgili bütün tasarruflarına sona erer. Şehrezûrî, nefsin varlığını veren illetle -yokluğu imkânsız olan Faal Akıl- bâkî bir şekilde kalacağını ifade eder. Bu anlamda nefs, maddî varlıklar için kemâli sağlayan ve onun üzerinde tasarrufta bulunan varlıktır.[47]

Anlaşıldığı üzere, nefs, bi'l-fiil basit, tek bir öze sahip bir cevher olarak tasvîr edilmektedir. Şehrezûrî, nefste bakâ ve fenâ kuvvetinin olduğunu, ancak bakâsının bi'l-fiil olmadığını ifade eder. Bu, onun, Zorunlu Varlık'tan farkını da ortaya koymaktadır. Zira Zorunlu Varlık'ın bakâsı, kendi özündendir, diğer varlıkların ise, devamlılıkları kendi özlerinin dışındaki bir sebebe bağlıdır. Şehrezûrî, canlı olarak ifade edebileceğimiz şeyin nefs ve beden olmak üzere iki şeyden oluşması gerektiğini belirtir. Ancak nefs, kendisinde terkip bulunmayan bir şeydir, yani onun varlığının bizâtihî kendisine aittir. Bu sebeple nefsin bedenden ayrılışı sonrası özü bakımından varlığının devamı gerekmektedir. Şehrezûrî'nin nefs telakkîsinde bedenin varlığı, nefse bağlıdır, ancak nefsin varlığı, bedene bağlı değildir. Nefs, ayrık bir cevher olarak değerlendirildiğinden kendisinin dışındaki şeyin yok olması, bizâtihî kendisinin yok olmasını gerektirmez. Bilakis bu cevher kendisine varlığını veren illetin devamıyla varlığı devamlı olur. Şehrezûrî, bedenle nefsin ilişkisinin kesilmesinin nefsin yokluğunu gerektirmeyeceğini savunur.[48]

---

46. Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı/Tehafütü'l-Felasife*, çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009, s. 225; Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 195, 196; a.g. mlf. "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Meâd Meselesi", s. 126.
47. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. III, s. 456, 463; a.g. mlf., Şehrezûrî, *Kitâbu'l-Rumûz*, v. 4b; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 196.
48. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye* c. III, s. 459, 460, 464; Ölümden sonra nefsin devamlılığı hakkında aynı gelenekten olan İbn Kemmune'nin görüşleri için bkz. Müfit Selim Saruhan, "İbn Kemmune'nin Nefs Hakkındaki Görüşleri", *Tasavvuf Dergisi*, sy.15, s. 298; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 196; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 197.

Burada ifade edilenlerin Platon'un fikirlerine yakın bir açıklama tarzı olduğunu söyleyebiliriz. Zira Platon, Phaidon adlı eserinde, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra, bedenin kendi kendine kalacağını, nefsin (ruhun) ise, devamlı olacağını ifade etmektedir. Ayrıca Platon, bir filozofun mümkün olduğu kadar bedeniyle nefsinin arasını ayırması gerektiğini savunur. Bu anlamda nefis ve beden arasındaki ilişkide nefsin üstünlüğü Platon'da olduğu şekliyle Şehrezûrî tarafından da benimsenmiştir. Zira Platon da bedenin tabiatında kölelik ve boyun eğme; nefsin tabiatında ise, efendilik ve komutanlık olduğunu ifade etmiş ve nefsin tanrısal olana, ölümsüz olana, düşünebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana yakın olduğunu ifade etmiştir.[49]

Nefsin varlığının asıl olduğunu kabul ettiğimizde ise, karşımıza şu soru çıkmaktadır. Peki, varlığı devamlı olan nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu nedir. Zira bedeninden ayrılan her nefis, gerçek cevher ise, bütün nefislerin bedenden ayrıldıktan sonra, huzuru ve aydınlığı bulmaları gerekmektedir. Ancak burada bir sorun var; bedenle ilişkisi çerçevesinde bütün nefisler aynı konumda değildir. Zira bir kısmı bedenî isteklerine meyyal; bir kısmı ise, nefsin aydınlık olarak ifade edilen yönüne meyyaldir. İşte bu soruya Şehrezûrî'nin vereceği cevap bizim için önemlidir. Şehrezûrî, nefsin kemâl mertebeye ulaştıktan sonra nurlar âlemine yükseldiğini ve varlığını devam ettirdiğini savunur. Ancak karşımıza şu soru çıkmaktadır: Kemâl mertebeyi elde edemeyen nefislerin durumları ne olacaktır? Zira kemâlini elde edemeyen ve maddeye olan düşkünlüğü hasebiyle bir takım kötü durumların kendisinde ortaya çıktığı nefislerin bulunduğu, yine Şehrezûrî tarafından ifade edilir. Peki, bu nefisler bedenlerinden ayrıldıktan sonra ne olmaktadır. Bu nefisler yetkinleşememekle kalmayıp bir takım kötü fiiller de ortaya koymuşlardır. Bütün bunların adaletli bir şekilde karşılığını bulması gerekmektedir. Şehrezûrî'ye göre, bu nefisler yaptıklarının karşılığı olarak karanlıklar âleminde kalacaklardır. Bu da karşımıza "tenâsüh" düşüncesini çıkarmaktadır.

Şehrezûrî, insanoğlunun kemâl mertebeye ulaşması için nefsin bir takım bedenlerden geçerek olgunlaşmasını onaylamaktadır. Bu düşüne biçimini, Fars, Rum ve Hint geleneğinden savunanlar olduğu gibi İslâm düşünce geleneğinde genel kabul görmemekle birlikte Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî ve İhvân'ı Safâ gibi destekçiler de bulmuştur.

---

49. Platon, *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir, MEB. Yayınları, İstanbul 1989, s. 15, 16; Şehrezûrî, *Kitâbu'l-Rumûz*, v.27a; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1993, s. 63; Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 58; İsmail Erdoğan, "Armeios Oğlu Er Hikâyesi Bağlamında Platon'un Ölümden Sonraki Hayat İle İlgili Görüşlerinin Dini ve Felsefi Analizi", *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9/1, 2004, s. 18; Fatma Paksüt, *Seneca'nın Tuttuğu Işıkta Platon ve Platon Sonrası*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980, s. 123; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 198;Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 198.

Şehrezûrî'nin İslâm düşüncesinde ciddî bir destek bulmayan "tenâsüh" fikrini benimsemesi dikkat çekicidir. Bu konuda hayvanların tutum ve davranışlarının bizlere yol gösterici olabileceğini ifade etmektedir. Zira Şehrezûrî'ye göre, arı, örümcek, bülbül gibi pek çok hayvanın bedenlerle ilişkili nefislerinin soyutlandıklarına dair deliller vardır. Şehrezûrî, bu tür canlıların aklî yetkinliklerini elde etmek için insan bedenleriyle ilişki kurduklarını ifade eder. Tenâsüh onların yetkinliklerini gerçekleştirmesi için belli bir süreç içerisinde olması gereken bir durumdur.Bu sebeple Şehrezûrî, hayvanların da soyut nâtık nefse sahip olduklarını savunur. Şehrezûrî'nin nâtık nefisle ilgili zikrettiği bu önemli ayrıntı, bizlere tenâsühün keyfiyeti ile ilgili önemli bir ipucu sunar.Nâtık nefsin Allah tarafından insanın yeryüzündeki halîfesi olması için verildiği ifadesini düşündüğümüzde, burada bir çelişki olduğu söylenebilir, ancak yetkinliğini elde edemeyen nefislerin diğer canlı bedenlerine nakledildiğini düşünürsek, burada intikâl eden yine nâtık nefis olmaktadır. Şehrezûrî burada ortaya çıkan sorunu kendi sistemi içinde bu yorumla izale etmeye çalışmıştır.[50]

Şehrezûrî, haşr ve meâd meselesi ile ilgili zikredilenlerin iknâya dayalı olduğunu, bunların doğru hads, isâbetli fikir ve riyâzet ile incelenmesi durumunda, burhânî bir nitelik kazanacağını ifade etmektedir. Sonuç olarak Şehrezûrî'nin bu konudaki genel yaklaşımlarının tenâsühün kabulü yönünde olduğunu ifade edebiliriz. Ancak düşünür, burada ifade edilen kanıtlamaların bir yönden doğru, bir yönden de zayıf olduğunu açık bir şekilde ifade etmekten de geri durmaz. Şehrezûrî'nin burada ifade ettiği doğru olan yön, kötü ahlâk sahibi olan nefislerin kendi beden ve türlerine uygun başka bir bedene geçmeleri ve daha sonra temizlenerek yüksek felekler tabakasına ulaşmalarıdır. Bundan sonra da bu nefisler, mutlak soyut olma derecesine ulaşır ki; bütün bunlar Şehrezûrî'ye göre doğru olan yöndür. Kanıtlamadaki zayıflığa bakacak olursak, insan nefsinin yetkinleşemediğinde maden ve bitki türlerine geçeceğine dair ifadelerdir. Şehrezûrî, insan nefsinin bitki ve maden türlerine geçeceğine ilişkin ifadeleri kabul etmemekte; tenâsühü sadece insan ve hayvan bedenleri arasında olan bir geçiş olarak ifade etmektedir. Bunun kanıtı olarak da hayvanların nâtık nefse sahip olduğunu iddiâ etmektedir.[51]

Şehrezûrî, çok farklı muhitteki düşünürlerin tenâsühün doğruluğuna hükmettiklerini zikreder. Bunlardan eski Pers ve Hint düşünürleri insan bedeninin "kapıların kapısı" (babu'l-ebvâb) olduğunu belirtmişler; tenâsühün varlığına ve

---

50. Hayvanların davranışlarının değerlendirilişi ve nâtık nefse sahip oldukları hakkında bkz. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, ss. 587, 608; c. III, s. 478, 493; *Kitâbu'l-Rumûz*, v. 4b, 24a. Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 213.

51. Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye* c. III, s. 493, 494; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 213.

nefsin üstünlüğüne vurgu yapmışlardır. Bu anlayışa göre, nefs kemâl mertebeye ulaşamayıp, cismânî şehvetlere ve karanlık ilgilere sahip olarak bedenden ayrıldığında özünü, nûrânî illetlerini ve rûhânî tözlerini bilemez. Bu bedenî ilgileri ve karanlığa olan bağlılığı sebebiyle en aşağı durumda ve en kötü cezalananlar arasında olur. Kemâl mertebeye ulaşmayan bu nefs, kendi özünü kemâline sevk etmek için kendisine uygun olan canlıya geçer. Ancak kişi, bu kötü durumu sebebiyle, farklı varlık türlerine geçmesinin neticesinde nefsini olgunlaştırarak en âdil ve en şerefli mizaç olduğunda ayrık akıllardan gelen feyizleri kabulde daha öncelikli bir konuma sahip olur.[52]

Tenâsüh düşüncesi Şehrezûrî tarafından kabul edilen yönüyle dahi İslâm düşüncesinde genel kabul görmemiştir. Birtakım Bâtınî ve İsmâilî grupların, İslâm düşüncesindeki meâd görüşünü inkâr etmek için sonsuz bir ruh döngüsü anlamına gelen tenâsüh nazariyesini Şehrezûrî de benimsemez. Şehrezûrî'nin kanâatinin ruhun ebedî olarak döngüselliği yerine, onun yetkin bir varlık düzeyine geldikten sonra, maddî âlemle olan ilişkisini keseceği yönünde olduğunu vurgulamazsak, diğer tenâsüh öğretileriyle karışma riski ortaya çıkar. Fakat buna rağmen, İslâm düşünce geleneğinde kabul görmeyen bir düşüncenin Şehrezûrî gibi bir düşünür tarafından bu kadar ayrıntılı incelenmesi ve net bir şekilde âyet ve hadislerle desteklenerek açıklanması İslâm geleneğindeki düşünce çeşitliliğini de göstermektedir.[53]

SONUÇ

İşrâkî ekol, İslâm felsefesinde farklı felsefî ekollerden pek çok unsuru bünyesinde barındıran özgün bir düşünce sistemi olarak dikkat çekmektedir. Bu ekolün kurucusu Sühreverdî'den sonra en önemli müntesiblerinden biri olan Şehrezûrî'nin hem müstakil eserleri, hem de Sühreverdî'nin eserlerine yazdığı şerhleri, İşrâkî gelenekte mürâcaat edilen kaynaklardan olmuştur. Şehrezûrî, fikrî alt yapısında, Platoncu, Yeni-Platoncu, Hermes ve kadîm Pers felsefesinden pek çok fikrî etkiyi taşımaktadır.

Şehrezûrî'nin, metafizik düşünce sisteminin temel belirleyicisi sudûr, âlemin mertebeleri ve nefs anlayışıdır. Şehrezûrî, Yeni Platoncu sudûr nazariyesini, üstâdı Sühreverdî gibi, nurlarla izah etmektedir. Nurlar Nûru'ndan başlayan sudûr, en alt düzeydeki maddî formlara kadar devam eder. Maddî varlık düzeyi, karanlık âlem olarak nitelenmektedir. Varlıklar, Nurlar Nûru'na ya-

52. Şehrezûrî, *a.g.e.* c. III, ss. 497-502; Akyol, *a.g.e.* s. 214, 215.
53. el-Mağribi, Ali Abdu'l-Fettah, *Kadim Doğu Düşüncesi ile İslâm Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine*, çev.: İbrahim Aslan, *Kelâm Araştırmaları*, sy. 2/2, 2004, s. 145.

kınlıkları derecesinde, bireysel yetkinliklerini elde ederler. Şehrezûrî tarafından ifade edilen nur ve karanlık sembolizminin, eski Pers geleneğindeki Zerdüştlük'ten esinlendiği düşünülse de, burada ifade edilen nur ve karanlık sembolizmi, Zerdüştlükte ifade edilenden farklıdır. Çünkü nur, varlığın kendisidir. Karanlık ise, nûrun yokluğudur. Bu sebeple esas varlık, nurdur. Zerdüştlükte olduğu gibi iki farklı varlığın mücâdelesi kesinlikle reddedilir. Her ne kadar kavramsal bir etkilenme iddiâ edilse bile, Şehrezûrî'nin düşüncesinde bu kavramların çok farklı olduğu açıktır.

Âlemin mertebeleri noktasında ortaya konulan yaklaşımlar, üçlü bir âlem tasavvurunu gerektirmektedir. Varlık en üstün olandan en aşağı mertebeye kadar nur ve zulmetin dağılımı şeklinde kendisini göstermektedir. Bu kurgu, *nûrânî aklî âlem*, *misâl âlemi* ve *karanlık cismânî âlem* şeklinde ifade edilir. Şehrezûrî, nûrânî aklî âlem ve karanlık cismânî âlemi birbirine zıt olarak kurgulamıştır. Misâl veya hayal âlemini ise, bu iki âlem arasında bir geçiş mertebesi olarak ifade etmiştir. Bu metafizik kurguda insanın rolünü ise, nefis ve beden ilişkisi belirlemektedir. İnsan nefsi, temelde nurlar âlemine ulaşmayı hedefler. Zira insan, karanlıklar âlemindedir, insânî nefsin kemâl mertebeye ulaşması, yine kendi çabası neticesinde gerçekleşecek bir durumdur. Şehrezûrî'ye göre, cisimler âleminin kendisi, zaten nefsin kendi durumuna uygun olmayan bir şeydir. Bu sebeple nefsin kendisini bu karanlık âlemden aydınlık nurlar âlemine çıkarması gibi bir görevi vardır. Nefsin kurtuluşuyla ilgili bu süreçte, Şehrezûrî'nin tenâsüh düşüncesiyle ilgili tutumu da netleşir.

Ancak bu noktada Şehrezûrî'yi İslâm düşünce geleneğinden ayıracak temel bir yaklaşım farklılığı dikkat çeker. Bu da tenâsüh konusunda ortaya koyduğu yaklaşımlardır. Bu öğretiyi açıklarken her ne kadar Kur'an'a dayanmaya çalışsa da, İslâm düşüncesindeki yaygın meâd anlayışından farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Tenâsüh düşüncesini, cezâ ve mükâfat anlayışına dayalı olarak temellendirmeye çalışmış ve maddeci bir tenâsüh anlayışından uzak durmaya özen göstermiştir.

Şehrezûrî, bilgi konusunda, burhâna dayalı bilgiyle yetinmez, hikmet ilimlerinin tamamlayıcı unsurunun zevke ve keşfe dayalı olduğunu savunur; burada nefsin aktif rolünün olduğu bir yaklaşım söz konusudur. Kişi, nefsini kemâl mertebeye sevk ettiğinde, burhânî ilimlerinden irfânî ilimlere ulaşacaktır. Bu bilgi türünün kurgusunda Platon ve Yeni Platoncu öğeler önemli rol oynamaktadır. Şehrezûrî, burhâna ve kanıta dayalı bilginin hakikatin bir kısmını elde etmemizi sağlayacağını, ancak hakikatin burhân düzeyinin de aşılmasıyla ortaya çıkacağını ifade eder. Şehrezûrî, Meşşâî düşünürlerce bilgide nihâî nokta olarak ifade edilen burhânî çıkarımın, âriflere bilgi derecelerinin ilk basamağı olduğunu vurgular. Bu sebeple olsa gerek, Şehrezûrî'nin felsefî söyleminde tasavvufî yön ve buna dair remz ve sembollere dayalı açıklamalar oldukça

önemli yer tutar. Şehrezûrî'nin düşünce sistemi İslâm dininin tasavvufî ve tecrübî boyutunu göz ardı etmemekte ve belki de bu konuda en net ifadeleri ortaya koymaktadır.

Özetle, Şehrezûrî'nin genel felsefî söylemi, İslâm Felsefesinde Meşşâî düşünürler tarafından temellendirilen Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu söylemlere karşı, Platoncu ve Yeni Platoncu unsurları -bunlara bir de Hermes'i ekleyebiliriz- kullanan İşrâkî metodu temellendirme üzerine kuruludur. Şehrezûrî tarafından ifade edilen metafizik kurgulamalar, İslâm felsefesindeki farklı bir sisteme işaret etmektedir. Burada bir takım tecrübeler felsefî temele dayandırılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Şehrezûrî'nin düşüncesindeki sufî eğilimler ve bunları temellendirme çabası, meselenin felsefî boyutunun göz ardı edilmeksizin kurgulanmasıyla ilgili önemli bir girişimdir.

KAYNAKÇA

Afîfî, Ebu'l-Ala, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

Afnan, Soheil M., *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, E. J. Brill, Leiden 1964.

Akyol, Aygün, *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.

———, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011.

———, "Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 7, sayı: 13, 2008/1.

———, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Meâd Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 18, 2010/2.

———, "İslâm Ahlâk Felsefesinde Değerler Eğitimi –İbn Miskeveyh Merkezli Bir Okuma-", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi –Değerler Sayısı-*, yıl: 9, sayı: 36, Nisan, Mayıs, Haziran 2013.

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, AÜİF Yayınları, Ankara 1992.

———, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yayınları, Ankara 1991.

———, "Müslüman Filozoflarda Metafizik İlmi", *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri içinde*, Ülke Yayınları, Ankara 1986.

Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Aslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.

Atay, Hüseyin, "Nefis", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 37, no: 1, yıl: 1997.

Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 1999.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhân Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997.

Cürcani, S. Şerif, *Kitâbu't-Ta'rifat*, thk. Abdu'l-Münim Hafna, Dâru'r-Reşâd Yayınları, Kahire trs.

Çubukçu, İbrahim Agah, "Sühreverdî ve İşrâkîyye Felsefesi", *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİF Yayınları, Ankara 1972.

Durusoy, Ali, "Hayal" Maddesi, *DİA.*, TDV Yayınları, c. 17, İstanbul-1988.

Deniz, Gürbüz, "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması (İmam Gazali (ö. 505/1111) ve İmam Ömer Hayyam (ö. 521/1127) Örneği)", *Tasavvuf Dergisi*, yıl: 4, sy. 10, Ocak-Haziran/2003.

Erdoğan, İsmail, "Armeios Oğlu Er Hikâyesi Bağlamında Platon'un Ölümden Sonraki Hayat İle İlgili Görüşlerinin Dini ve Felsefî Analizi", *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9/1, 2004.

Erkızan, Nur, "Plotinos'ta Çıkarımsal Olmayan Düşünmenin Doğası Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 28. Kitap, İstanbul 2001.

Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul 1990.

———, *el-Medinetü'l-Fâzıla*

Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yayınları, İstanbul-1995.

Gazali, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB Yayınları, Ankara 1990.

———, *İhya'u Ulûmu'd-Din*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul-trs, c. 3/1.

———, *Filozofların Tutarsızlığı/Tehafütü'l-Felasife*, çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.

Görgün, Necip, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye ve Şehrezûrî'nin Felsefesi*, Elif Yayınları, İstanbul 2004.

Günaltay, M. Şemseddîn, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.

Hahn, Lewis E., "What is the Starting Point of Metaphysics?", *Philosophy and Phenomenological Research*, sy. 18, no: 3, Mart–1958.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.

Hermes, *The Corpus Hermeticum*, trns.: GRS Meâd, www.hermetics.org/pdf/anotherhermeticum.pdf.

İbn Manzur, *Lisânu'l-Arap*, c. 6, Beyrut 1990.

İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2004.

———, *Kitâbu'ş-Şifâ-Metafizik II*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2005.

———, "Fî Aksâmi'l-Ulûmu'l-Akliyye", *Tis'a Resâil: fi'l-Hikmet ve't-Tabiiyyat* içinde, nşr. Matbaatü'l-Cevaib, Konstantiniye 1298.

———, *Tanımlar Kitabı/Kitâbu'l-Hudûd*, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2013.

Kaya, Mahmut, "İşrâkîyye", *DİA*, TDV Yayınları, c. 23, İstanbul 2001.

Kazemi, Reza Shah-, *The Notion and Significance of Ma'rifa in Sûfism*, Journal of İslâmic Studies, 13:2, 2002.

Khuzam, Anwar F. Abi, *Mu'cemü'l-Mustalahati's-Sûfîyye*, İnc. George M. Abdu'l-Mesih, Mektebetü Lübnan 1993.

Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, çev.: Mahmut Kaya, İz Yayınları, İstanbul 1994.

Kingsley, Peter, *Antik Felsefe Gizem ve Büyü-Pythagoras ve Empedokles Geleneği*, Kabalcı Yayınları, İstanbul-2002.

Kutluer, İlhan, "Metafizik" mad., *İA.*, TDV Yay, Ankara 2004.

———, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayınları, İstanbul 1996.

el-Mağribi, Ali Abdu'l-Fettah, *Kadim Doğu Düşüncesi ile İslâm Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine*, çev. İbrahim Aslan, *Kelam Araştırmaları*, sy. 2/2, 2004.

Nasr, S. Hüseyin, "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam", *History of Islamic Philosophy içinde*, ed.: Oliver Leaman, S. H. Nasr, Routledge, New York, c. I, 1996.

Netton, Ian Richard, "İslâm Felsefesinde Yeni Platonculuk", *Dini Araştırmalar*, çev. Gürbüz Deniz, c. 7, sy. 19, Mayıs-Ağustos 2004.

Paksüt, Fatma, *Seneca'nın Tuttuğu Işıkta Platon ve Platon Sonrası*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980.

Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfü Ay; MEB Yayınları, İstanbul 1997.

———, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, MEB Yayınları, Ankara, 1997.

———, *Mektuplar*, çev. İrfan Şahinbaş, MEB Yayınları, İstanbul 1997.

———, *Phaidon*, çev. Suut Kemâl Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1989.

Plotinus, *Enneadlar* -Seçmeler-, çev.: Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa 1996.

Privot, Michael, "Şehrezûrî el-İşrâkî'nin Çalışmalarının Tipolojisi Üzerine Bazı Notlar", *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Aygün Akyol, cilt: 11, sayı: 21, 2012/1.

Quispel, Gilles, "Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism", *Vigiliae Christanae*, sy. 46, no. I, Mart 1992.

Saruhan, Müfit Selim, "İbn Kemmune'nin Nefs Hakkındaki Görüşleri", *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 15, Temmuz, Haziran 2005.

Sühreverdi, Şihâbuddîn, *Elvah-ı İmadiyye*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk içinde, ed. Henry Corbin, Tahran 2001.

Kitâbu'l-Lemhât, thk. Emil Ma'luf, neşr. Dârü'n-Nehar li'n-Neşr, Beyrut 1991.

———, *Hikmetü'l-İlâhiyyât*, thk. Henri Corbin, Maarif Matbaası, İstanbul 1945.

———, *Kitâbu Hikmeti'l-İşrâk*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk içinde, ed. Henry Corbin, c. II, Tahran 2001.

Sühreverdi, "Filozofların İnançları", *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar* içinde, çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1998.

Trusted, Jennifer, *Fizik ve Metafizik*, çev. Seval Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Walbridge, John, "Introduction", *The Wisdom of the Mystic East Suhrawardi and Platonic Orientalism*, State University of New York Press, New York 2001.

———, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", *İslâm Felsefesine Giriş*, edit.: Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev.: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2007.

———, "Önsöz", *The Wisdom of the Mystic East Suhrawardi and Platonic Orientalism*, State University of New York Press, 2001 New York 2001.

Woodbridge, Frederick J. E., "The Problem of Metaphysics", *The Philosophical Review*, vol. 12, no: 4, 1903.

Şehrezûrî, Şemseddîn Muhammed b. Mahmûd, *Resâilü'ş-Eş-Şecereti'l-İlâhiyye fi Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye*, thk. Necip Görgün, Elif Yayınları, c. I, II, III, İstanbul 2004.

———, "Kitâbu'l-Rumûz ve'l-Emsâlu'l-Lâhutiyye fi Envâri'l-Mücerredeti'l Melekutiyye"dir; Müstensih Abdurrahman bin Ahmet, H. 687.

———, *Târîhu'l Hukemâ Ravzatu'l-Efrâh ve Nüzhetü'l-Ervâh*, tahk.: Abdul'l-Kerim Ebû Şuveyrib, neşr: Cemiyyeti'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyyeti, Trablus 1988.

———, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk,* tahk.: Hüseyin Ziyâî, Müessese-i Müteleat ve Tahkika, Tahran 1993.

———, *et-Tenkîhât fi Şerhi't-Telvîhât*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, Arşiv No: 34fa880.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996.

Uyanık, Mevlüt, *Felsefî Düşünceye Çağrı*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

———, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması -Gazâlî Örneği-*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi,* çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1993.

Yıldırım, Mustafa, "Plotinus ve Fârâbî'de Sudûr", *Felsefe Dünyası*, sy. 11, Mart 1994.

Ziyâî, Hüseyin, "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy içinde*, edit.: S.H. Nasr, Oliver Leaman Routledge, London and New York–1996.

———, *"Introduction", Şerhu Hikmetü'l-İşrâk* içinde, thk. Hüseyin Ziyai Terbeti, Müessese-i Müteleât ve Tahkîka, Tahran 1993.

ŞEHRİSTÂNÎ VE FELSEFE ELEŞTİRİSİ

Aygün Akyol*

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihindeki ilk ciddî kırılmalar, bazı itikâdî konuların tartışma gündemine gelmesiyle başlamıştır. Buna ilâve olarak fetihlerin gerçekleşmesi ve yeni unsurların Müslüman olması da fikrî tartışmaların boyutlarının derinleşmesinde etkili olmuştur. Bu, felsefî düşünceye ilgiyi arttırmış, eski Yunan felsefî düşüncesine ait eserlerin tercüme ve tetkik edilmesine vesîle olmuştur. İslâm âlimleri, felsefî mîrâsı değerlendirmiş, eleştirmiş ve yorumlamıştır. Yorumlama sürecinde felsefe ve kelâm, değişik ve farklı yöntemler benimsemişler ve fikrî gelişime katkıda bulunmuşlardır. Kelâm tarafından bu yeni düşünce sistematiğine yönelik yapılan tenkitler ciddî fikir ayrılıklarını getirmiştir; ancak diğer taraftan bakıldığında bu, hem teorik, hem pratik yönleriyle ciddî bir tenkit sistematiğinin oluşmasına vesîle olmuştur. Burada krizi ortaya çıkaran sorun, sonraki dönemlerde bu tenkit zihniyetinin karşısına çıkacak alternatif bakış açılarının oluşturulmasında yaşanan zorluklardır.

Felsefeye yönelik eleştirel metinlerde, eski Yunan düşüncesinin etkilerini barındıran Meşşâî düşünce sistemi merkeze alınmıştır. Gazâlî'nin (ö. 1111) *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri, bu konudaki ilk ve kapsamlı çalışma olarak karşımıza çıkar. Gazâlî sonrası da eleştirel metinler yazılmaya devam edilmiş, bir *Tehâfüt* geleneği doğmuştur. İbn Rüşd de, *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eseriyle bu gele-

* Doç. Dr. Aygün Akyol, Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı. [e-posta: aygunakyol@yahoo.com]

neği devam ettirmiştir.[1] Tehâfütler dışında felsefeye yapılan eleştiriler arasında Şehristânî tarafından kaleme alınan *Kitâbu'l-Musâraa* adlı eser önem arz eder. Şehristânî'nin bu eseri kendisinden sonra başka çalışmalara da konu olmuştur.

Ebu'l-Feth Muhammed bin Ebi'l-Kasım Abdülkerim bin Ebu Bekir Ahmed Şehristânî[2], 1076 yılında Horasan'ın kuzeyinde, günümüz Türkmenistan sınırındaki Şehristân'da doğdu. Doğduğu şehre nisbetle, Şehristânî adıyla tanın-

---

1. İslâm düşüncesindeki felsefe ve kelam tartışmaları için bkz. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, neşr. Dârü'l-Maârif, Kahire 1987; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, neşr. Dârü'l-Maşrik, Beyrut 1992; Mustafa b. Halil Hocazade, *Tehâfütu Tehâfüti'l-Felâsife*, neşr. El-Matbaatü'l-Âlemiyye, Mısır 1885; İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemâlpaşazâde, *Tehâfüt Haşiyesi-Haşiye ala Tehâfüti'l-Felâsife*, çev.: Ahmet Arslan, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987; Aygün Akyol, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 2011/2, cilt: 10, sayı: 20, s. 39, 40.
2. Şehristânî hakkında ülkemizde yapılmış çalışmalar için bkz. Aygün Akyol, *Musâraatü'l-Felâsife'ye göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003; a.g. mlf., *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi –Musâraaatu'l-Felâsife'ye göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri-*, Araştırma Yayınları, Ankara 2011; a.g. mlf., "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. V, sy. 10, ss. 111-130; a.g. mlf., "İslâm'da Aklî Düşüncenin Kriz Dönemi Felsefe Karşıtlığı -Şehristânî ve İbn Teymiyye-, *İslâm Felsefesi Tarihi II* içinde, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012; Hakan Coşar, *Nihâyetü'l-İkdâm'a göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003; Yusuf Z. Yörükân, "Şehristânî", *Dârü'l-Fünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926-1927, sy. 3-5-6, s. 270; a.g. mlf., *Ebü'l-Feth Şehristânî*, Yayıma Hazırlayan: Murat Memiş, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002;Aytekin Özel, "Mantığı Geleneksel Kelama Uygulamak: Şehristânî'nin Kitâbu'l-Musâraati'l-Felâsife Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma", *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII, sy. 15, ss. 103-117; Ramazan Karaman, "Bir İslâm İlimleri Klasiği Olarak eş-Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i Üzerine Düşünceler", *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. VII, sy. 14, ss. 61-74; Ömer Mahir Alper, "Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya", *Milel ve Nihal Dergisi İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* c. 5, Nisan 2008, ss. 9-36; İsmail Taşpınar, "Şehristânî'nin el-Milel ve'Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar", *Milel ve Nihal Dergisi İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* c. 5, Nisan 2008, ss. 37-61; Fehrullah Terkan, "İblis'in Kötülük Problemine Dair Felsefi Argümanları ve Şehristânî'nin Bilinemezcilik Teodisesi", *Milel ve Nihal, Dergisi İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* c. 5, Nisan 2008, ss. 63-91; Toby Mayer, "Şehristânî'ye göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme", *Milel ve Nihal, Dergisi İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* c. 5, Nisan 2008, ss. 93-140; Mehmet Dalkılıç, "Abdülkerim eş-Şehristânî'nin İslâm Mezheplerini Tasnif Metodu", *Milel ve Nihal, Dergisi İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* c. 5, Nisan 2008, ss. 141-155. Hasan Hüseyin Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi ve Şehristânî'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler*, Bilge Adamlar Yayınları, Van 2010; Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012.

makla birlikte, "el-Efdâl", "Alâmed", "Tâcü'l-Milel ve'd-Dîn adlarıyla da tanındı. Şehristânî'nin ölümüne dair verilen kayıtlarda, 1153 yılında Şehristan'da öldüğü ifade edilmektedir.[3]

Şehristânî bir Ehl-i sünnet kelâmcısı olarak değerlendirilmiştir. Nitekim eserlerinde Ehl-i sünnetten olduğunu çeşitli vesîlelerle dile getirdiğini görüyoruz. *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserinde, Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî hakkında "üstâdımız" ifadesini kullanarak Ehl-i sünnet çizgisine vurguda bulunmuştur.[4] Bunlara rağmen, düşünürün bazı Şîî ve İsmâilî eğilimlerinin olduğu da iddiâ edilmiştir.[5]Fakat inceleme imkânı bulduğumuz eserlerinde kendisinin bu eğilimlerini doğrulayacak açık ve net bir ifadeye rastlamadık. İmam Eş'ârî hakkındaki ifadeleri, bir takım hususlardaki yaklaşım biçimleri, Nizâmiye medreselerinde ders vermesi, bizce Şehristânî'nin Şîî eğilimli bir düşünür olduğu iddiâsını zayıflatmaktadır.[6] Eğer bir eğilim varsa, düşünürün açık ifadelerinden ve doktrininden hareketle Ehl-i sünnet eğilimli özgün bir düşünür olarak ifade edilmesi, daha kabul edilebilir bir yorum olacaktır.[7] Şehristânî dinler ve mezhepler tarihi, tefsir,

---

3. El-Hasan Isnevi, *Tabakat'üş-Şafiiyye*, thk. Abdullah M. Cubiri, nşr.: Dâru'l-Ulum, Riyad 1981, c. 2, s. 106; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev.: Ayşe Meral, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s. 122; Muhammet Tanci, *"Şehristânî"*, İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) Yayınları, İstanbul 1979, c. 11, s. 393; S. M. Muhtar, *Musâraatü'l-Felâsife'nin Önsözü*, Mısır 1976, s. 10, 11.
4. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 11, 72; Mâcid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 223.
5. Şehristânî, *Musâraa*, s. 2, 3, Şehristânî'nin "Musâraa" isimli eserini ithaf ettiği Ebu'l-Kâsım Ali bin Ca'fer Mûsevî adlı kişinin Tirmiz'deki Oniki imam'cı topluluğun eşrafından olduğu iddiâ edilmektedir. Bu konuda bkz. Toby Mayer, "Introduction: Al-Shahrastânî, Isma'ilism and Philosophy", Shahrastânî, *Struggling with the Philosohers içinde*, edit. and trans. by Wilferd Madelung, Toby Mayer; I.B. Tauris Publishers London-New York in Association with The Institute of Ismaili Studies, London 2001, s. 7; "Şehristânî'ye göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme", s. 100.
6. Nizâmiye medreselerinde ders verdiğine dair ifadeler için bkz. M. Tancî, *a.g.m.* s. 393; Alein de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 70, 123.
7. Şehristânî'nin fikrî ve felsefî eğilimleriyle ilgili değerlendirmeler için bkz. Aygün Akyol-Aytekin Özel, "Şehristânî'ye Dair Bazı Tespitler", *Musâraa içinde,* Litera Yayınları, İstanbul 2010, s. IX, X; Toby Mayer, "Introduction: Al-Shahrastânî, Isma'ilism and Philosophy", Shahrastânî, *Struggling with the Philosohers içinde*, edit. and trans. by Wilferd Madelung, Toby Mayer; I.B. Tauris Publishers London-New York in Association with The Institute of Ismaili Studies, London 2001; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev.: ve der.: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, ss. 24, 25; Toby Mayer, "Introduction", *Mefâtîhi'l-Esrâr Mesâbihu'l-Ebrâr* içinde, talık. ve talik: Muhammed Ali Azerşeb, Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâseti li'Tirâseti'l-Mahtût, Tahran 1429/2008, ss. 5-29; Toby Mayer, "Şehristânî'ye göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme", s. 100, 104; Şehristânî'nin bir Eş'ârî kelamcı olarak St. Thomas ile karşılaştırılması için bkz. Alfred Guillaume, "Christian and Muslim Theology as Reprsented by Al-Shahrastani and St. Thomas Apuinas", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London,* Vol. 13, No. 3 (1950), ss. 551-580.

kelâm ve felsefeyle ilgili pek çok eser bırakmıştır.[8] Bu nedenle olsa gerek, bazı yazarlar tarafından XII. asrın en büyük filozofu olarak da nitelendirilmiştir.[9]

Biz çalışmamızda Şehristânî'nin özelde İbn Sînâ'ya (ö. 1037), genelde ise "felâsife" olarak nitelendirdiği filozoflara yönelik kapsamlı eleştirilerde bulunduğu *Kitâbu'l-Musâraa*[10] adlı eserini merkeze alarak düşünürün felsefeye yönelik eleştirilerini inceleyeceğiz.[11]

---

8. Şehristânî'nin basılı eserlerini zikredecek olursak, dinler ve mezhepler tarihi ve felsefeyle yakın ilgisi bulunan *Milel ve Nihal* adlı eserini görürüz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev.: Mustafa Öz, Litera Yayınları, İstanbul, 2008; Düşünürün kelâm sahası ile ilgili kaleme aldığı *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi Kelâm* adlı eseri ise, kelâm alanında en çok tartışılan ve ihtilaf edilen meseleleri ele almıştır. Bu eser *Cevher-i Ferdin İsbâtı* adlı risaleyle birlikte Alfred Guillaume tarafından 1934 yılında Londra'da neşredilmiştir. Bu eser hakkında bkz. Alfred Guillume, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk.: Alfred Guillaume, Londra 1934; Bu eser ve içeriği hakkında daha geniş bilgi için bkz. Coşar, *Nihâyetü'l-İkdâm'a göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003; Şehristânî, "Cevher-i Ferdin İspatı Hakkında", *Şırnak Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Ömer Ali Yıldırım, sayı: 6, c. 3, 2012/2, ss. 155-160; Tefsir olarak kaleme aldığı eseri ise, *Mefâtihu'l Esrâr ve Mesâbihu'l Ebrâr*'dır. Bkz. Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, thk.: ve ta'lik: Muhammed Aliz Azerşeb, Merkezu'l-Buhûsi ve'd-Dirasâti li't-Türâsî'l-Mahtut, II cilt, Tahran 1429/2008; Bu eserin Mukaddime kısmının ilk iki bölümü Ömer Dinç tarafından tercüme edilmiştir. Tercüme için bkz. Şehristânî, "Kur'an İlimlerin Giriş", *Marife Dergisi*, çev.: Ömer Dinç, yıl: 13, sayı: 1, Bahar 2013, ss. 181-198; Şehristânî'nin eserlerinin büyük bir kısmı kaybolmuştur. Şehristânî'nin kaybolan eserleri şu şekilde belirtilmiştir: "*El-İrşâd ilâ Akâidi'l-İbad*"; "*Esrârü'l-İbâdât; el-Aktâr fi'l-Usûl*"; "*Târihu'l-Hukemâ*"; "*Telhîsi'l-Aksâm li Mezâhibi'l-En'âm*"; "*Dakâigu'l-Evhâm*"; "*Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Meâd*"; "*Şübehât, Procles, Aristo ve İbn Sînâ*"; "*eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*"; "*el-Uyûn ve'l-Enhâr*"; "*Gâyetü'l-Merâm fi'l-İlmi Kelâm*"; "*Kıssatu Mûsâ ve Hızır*"; "*Meclisi fî Usûlu'l-Hikmet*"; "*Meclisi fi Hasrı ve Envâi't-Tekaddümât*"; "*Meclisi fi Kıssatu Seyyidina Mûsâ*"; *Menâzırât Mea'l-İslâmiyat*"; "*Nihâyât Evhâmü'l-Hukemâi'l-İlliyyûn*" kaybolan eserlerle ilgili bkz. S. M. Muhtar, *a.g.e.* s. 19, 20, 21, 22;
9. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 70, 124.
10. Bu eser, ilk olarak S. M. Muhtar tarafından tahkîk edilip yayınlanmıştır. (*Musâraatü'l-Felâsife*, thk. S. M. Muhtar, Mısır 1976); Toby Mayer ve Wilferd Madelung tarafından Arapça metni ve İngilizce çevirisiyle birlikte yayınlanmış bir nüshası da vardır. (*Kitâbu'l-Musâraa*, I.B. Tauris Publishers London-New York in Association with The Institute of Ismaili Studies, London 2001); Bu eser, Aygün Akyol ve Aytekin Özel tarafından "*Kitâbu'l-Musâraa/Filozoflarla Mücâdele*" başlığıyla (Arapça orijinal metniyle birlikte) Türkçe'ye çevrilerek yayınlanmıştır. (Litera Yayınları, İstanbul 2010) Çalışmamızda bu nüsha tercih edilmiştir. Şehristânî'nin bu eseri Yüksek Lisans tez çalışmamıza konu olmuştur. Bkz. Aygün Akyol, "Musâraaatu'l-Felâsife'ye göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003; basılı hali için bkz. Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.
11. Şehristânî'nin bu eseriyle ilgili eleştiriler için bkz. Nasıreddin Tusî, *Musâriu'l-Musâri'*, thk.: Hasan el-Muizzi, neşr.: Mektebetü'l-Âyetullahi'l-Marş, Kum 1405; Hilmi Z. Ül-

FİLOZOFLARIN VARLIK ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Şehristânî eleştirilerinde, itikâdî değerlendirmelere girmemiş, meselenin felsefî ve teknik kısmına odaklanmıştır. Bunu *Musâraa* adlı eserinin giriş kısmında yöntem olarak açıkça ortaya koyar. Bu bağlamda, konuyu ilmî bir çerçevede değerlendireceğini ifade etmektedir. Düşünür eleştirilerini ortaya koymadan önce kendi kendine "cedelci bir mütekellim ya da inatçı bir sofist olmayacağı" şartını koşmuştur. Düşünürün konuları irdelerken objektif bir tutum sergileyeceğine dair taahhütte bulunması ilmî tutarlılık noktasında önemlidir. Şehristânî'nin varlık tasnîfi konusundaki eleştirilerinde ise iki husus belirleyicidir. Bunların birincisini bizâtihî varlık tasnîfinin kendisine yönelik eleştiriler; ikincisini ise, Zorunlu Varlık'ın varlık tasnîfindeki konumuna yönelik eleştiriler oluşturur.[12]

Varlık Tasnîfine Yönelik Eleştiriler

Şehristânî'nin felsefeyle ilgili tenkitleri İbn Sînâ'nın varlık anlayışının bütününü hedef alır. Bundan dolayı düşünür, öncelikle İbn Sînâ'nın varlık tasnîfinin yanlışlığını göstermeye çalışır. Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ'nın varlık tasnîfinde iki tür ayrım öne çıkmaktadır. Bunlardan bir tanesi "zorunlu" ve "mümkün" ayrımına; diğeri ise "cevher" ve "a'râz" ayrımına dayanmaktadır. Şehristânî, İbn Sînâ'nın varlıkla ilgili yaptığı değerlendirmelerinde "cevher" ve "a'râz" tasnîfini kullandığını, Zorunlu Varlık'ın isbâtı konusuna gelindiğinde ise, yeni bir tasnîf ortaya koyarak varlığı, "zorunlu" ve "mümkün" şeklinde iki kısma ayırdığını ifade eder. Burada Şehristânî, İbn Sînâ'nın varlık tasnîfinin tartıştığı konulara göre değişiklik arz ettiğini, ancak bu tasniflerin içerik olarak birbirlerini karşılama noktasında sorunlarının bulunduğunu belirtir.[13]

---

ken, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1955, c. 4, sy. 1-2, s. 83.

12. Şehristânî İbn Sînâ'nın devrin en büyük âlimi olarak kabul edildiğini bu sebeple de felsefeye karşı bir eleştiri yapılacaksa İbn Sînâ'nın fikirlerinin eleştirilmesinin yeterli olacağını ifade eder. Şehristânî'nin *Milel ve Nihal* adlı eserinde de İbn Sînâ'nın kendi devrindeki filozofların en önde geleni olduğunu, felsefeciler zümresinin "allâme"-si olduğunu ifade eder. Bu sebeple de İslâm filozofları hakkında bilgiler verirken İbn Sînâ'nın sistemini merkeze alarak açıklamalarda bulunduğunu belirtir. Bkz. Şehristânî, *Musâraa*, s. 3; *Milel ve Nihal*, s. 365; Aygün Akyol-Aytekin Özel, "Mütercimlerin Önsözü", *Musâraa* içinde, Litera Yayınları, İstanbul 2010, s. VII.

13. Şehristânî, *Musâraa*, s. 7; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla, Mücâdelesi*, s. 32;a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 209.

Şehristânî'ye göre, burada sorgulanması gereken husus, cevher ve a'râz taksiminin zorunlu ve mümkün taksimindeki yeri ve konumudur. Cevher ve a'râz, mutlak varlık olmak bakımından mı; yoksa mümkün varlık olmak bakımından mı varlığın kısımlarındandır? Şâyet cevher ve a'râz, mutlak varlığın kısımlarından kabul edilirse, Zorunlu Varlık'ın da cevher kategorisine dâhil olması gerekecektir. Bunun anlamı da Tanrı'ya varlıkta a'râzın ortaklık edeceğidir. Bu durum kabul edildiği takdirde kendi özünde, hem cevher olmayı, hem de a'râz olmayı barındıran bu cevher iki kısma ayrılabilir. Bu kısımlardan birincisi, "kendi zatından dolayı zorunlu" (vâcib lizâtihi), ikincisi ise, "kendi zatından dolayı mümkün" (mümkün lizâtihî) olan cevherdir. Buradaki ifadelere göre, "cevherlik" cins konumunda, "zorunluluk" da ayrım konumunda ifade edilebilir ki, böylece Zorunlu Varlık cevher olması bakımından bir "cins"; zorunlu olması bakımından da bir "ayrım"dan oluşmuş olur. Şehristânî, yukarıdaki iddiâlarının kanıtı olarak, İbn Sînâ'dan naklettiği "*Cevher bir konuda bulunmaksızın var olandır, çünkü Zorunlu Varlık da bir konuda bulunmaksızın var olandır.*" şeklindeki ifadeyi zikreder.[14]

İbn Sînâ'nın bu konudaki ifadelerine baktığımızda, anlam bakımından bir belirsizlik olduğu eleştirisinin geleceğini kendisinin de kabul ettiğini görüyoruz. Zira İbn Sînâ, "Zorunlu Varlık hakkında cevher kelimesini kullanmamış, ancak "bir konuda bulunmamak" yönünden "İlk" de cinslere ayırdığı cevherle aynı açıklamaya tâbidir." şeklinde bir itirazın olabileceğini ifade etmiştir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın cins ve tür bakımından hiçbir şeyle ortak olmayacağından, ayrım ve a'râzî bir anlamla ayrışamayacağını, aksine onun zatının hiçbir tanımının olmadığını, cins ve ayrımının da olamayacağını açıkça ifade eder. Bir başka pasajda ise, "bir konuda bulunmayan varlık" ifadesinden hareketle, cinsin genelliğinden el-Evvel'i kapsadığı ve bu sebeple de cevher cinsinin altında olduğunun zannedilebileceğini belirten İbn Sînâ, bunun da kendisinin kasdettiği anlam olmadığını ve bunun yanlış olduğunu ifade eder.[15]

---

14. Şehristânî, *Musâraa*, s. 7; İbn Sînâ'nın bu konudaki ifadeleri için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, *Kitâbu'ş Şifâ/Metafizik I*, met. ve çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2004, s. 53; *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, met. ve çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s. 92; a.g. mlf. *Necât*, thk.: Macit Fahri, Dâru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1985, s. 236, 237, s. 271; a.g. mlf., *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2013, s. ss. 42-44; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla, Mücâdelesi*, s. 33;a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 209, 210.

15. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s. 92; a.g. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, met. ve çev.: Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s. 132; Zorunlu Varlık hakkında cevher ifadesinin kullanımı için bkz. Fârâbî, *Arau Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*, thk.: Alber Nasri Nadir, Beyrut 1991, s. 39, 46, 52; Mevlüt Uyanık, "İslâm Felsefesi Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi*

Şehristânî, cevher ve a'râz tasnîfinin mümkünün alt bölümü olarak kabul edilmesi durumunda, bunun anlam bakımından doğru olduğunu savunur, ancak içeriğe bakıldığında cevher tanımının mümkünün tanımından daha genel olduğu için lâfzen yanlış olacağını belirtir. Cevher ve a'râz konusundaki itiraz noktası, bu kavramların genel bir lafız olan varlığın kısmı olarak değerlendirilmesidir. Düşünürümüz, "varlık" kelimesi kullanıldığında, buna Zorunlu Varlık'ın da dâhil edildiğini iddiâ etmektedir. Cevher ve a'râz kavramları, Şehristânî'ye göre, mümkün varlığın kısımlarından kabul edilmelidir ve bu açıkça belirtilmelidir.[16]

Şehristânî, cevherin bölümleriyle ilgili yapılan açıklamalarda şartlı önermelerden kaynaklanan sorunların olduğunu belirtir. Zira İbn Sînâ'nın, "Bir konuda bulunmayan her cevher; ya aslâ bir mahalde bulunmaz ya da var olmak için cevhere ihtiyaç duyan bir mahalde bulunur." ifadesinin yerine, "Her cevher ya aslâ bir mahalde bulunmaz ya da mahalde bulunur." ifadesi kullanılmalıdır. Şehristânî'ye göre, bu şekilde ifade edildiğinde, bu taksim, cevherin taksimi olmaz, daha genel olan varlığın taksimi olurdu. Çünkü a'râz, buradaki ifadede ikinci bölüme, yani bir mahalde bulunan kısma dâhildir. Şehristânî, İbn Sînâ tarafından belirtilen şartlı ifadede zıtlığın ortaya çıkmadığını, bundan dolayı da cevherle ilgili yapılan taksimin akıl ve nefsin varlığını gerektirecek ve onun varlığına kanıt getirecek şekilde yapılmadığını iddiâ eder. Buradan hareketle Şehristânî, filozofun cevherlerin bölümleriyle ilgili olarak yaptığı tasnîfi eksik bulduğunu belirtir. Düşünürümüze göre, İbn Sînâ, türlerden oluşan ikinci cevherleri, cinslerden oluşan üçüncü cevherleri ihmal etmiştir ve cevherle ilgili ifadeleri tüm cevherlerin cinslerini kuşatıcı bir tasnîf değildir.[17]

Zorunlu Varlık'ın Varlık Tasnîfindeki Konumuna Yönelik Eleştiriler

İslâm felsefesinin en temel unsurlarından birini Zorunlu Varlık kavramı oluşturur. Filozofların varlık anlayışlarını bütünüyle kuşatan bu kavram, Tanrı-âlem ilişkisini açıklama noktasında önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bu kavramın Meşşâî gelenek içindeki yeri sudûr nazariyesi içinde şekillenir. Bu anlamda Zorunlu Varlık ve sudûr nazariyesi arasında yakın bir ilişki vardır.

Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. I, sy.: I, Çorum 2002, s. 148; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla, Mücâdelesi*, s. 33;a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 210.

16. Şehristânî, *Musâraa*, s. 8; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 35.
17. Şehristânî, *a.g.e.* s. 11, 12; Akyol, *a.g.e.* s. 36.

Şehristani de İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini öncelikle Zorunlu Varlık kavramının varlık tasnîfindeki konumundan hareketle yapar. Zorunlu Varlık konusundaki eleştirilerinin devamı niteliğinde ise, filozofların varlık tasavvurlarını oluşturan sudûr ve akıllar nazariyesine değinir.

Şehristânî'nin Zorunlu Varlık konusundaki eleştirileri öncelikle bu isimlendirmenin tutarlılığını müzâkere ederek başlar. Bu da öncelikle Zorunlu Varlık'ın varlık tasnîfindeki konumunu belirlemeyi gerektirir. Şehristânî, varlığın öncelikle, zorunlu ve mümkün olarak, zorunlu kısmının da kendi içinde "kendi zatında zorunlu" ve "başkasıyla zorunlu" şeklinde ayrılmasının çelişkiler barındırdığını ifade eder. Buradaki ayrıma göre, her ayrım diğerinin delâlet etmediği bir anlama işaret etmektedir. Şehristânî'nin buradaki itirazı, Zorunlu Varlık olarak ifade ettiğimiz şeyin anlamının sadece Zorunlu Varlık'ın zatına göre değerlendirilebilecek bir anlam ortaya koyması gerektiğidir. Şehristânî, bunun İbn Sînâ'nın, "O'nun isminin anlamını açıklayan sözlerin her bir parçası, varlık bakımından kendi zâtında zorunlu olan bir başka şeye delâlet etmemelidir" ifadesiyle, "kendi zâtında Zorunlu Varlık" ifadesinin birbiriyle çelişkili olduğunu savunmaktadır. Zira düşünürümüze göre, ikinci ifade üç lafızdan oluşmaktadır. Bunlar, "zorunlu", "varlık", "kendi zâtında" lafızlarıdır. Buradaki her bir lafız, diğer lafzın delâlet ettiği anlamdan başka bir anlama işaret etmektedir. Bu sebeple yukarıda ifade edilen iki önermenin çelişik olduğu iddiâ edilmiştir. İlk önermede Zorunlu Varlık'ı tanımlayan sözlerin zorunlu olan bir başka varlığa delâlet etmemesi gerektiği savunulmaktadır. İkinci önermede kullanılan "kendi zatında Zorunlu Varlık" ifadesinde ise, her lafız diğerinin delâlet ettiğinden farklı bir mânâya gelmektedir.[18]

Şehristânî, İbn Sînâ'nın "Biz varlığın var olduğundan şüphe etmeyiz, varlık, ya kendi zâtından dolayı zorunludur ya da kendi zâtından dolayı mümkündür." şeklindeki ifadelerinden hareketle mümkün varlığın Zorunlu Varlık için bir ortak kabul edildiği sonucunu çıkartmaktadır. Bu sebeple Zorunlu Varlık, varlık tasnîfinin bir parçası olarak anlaşılmaktadır. Şehristânî'ye göre, burada ifade edilen varlık tanımında, varlık, zorunlu ve mümkün için eşit derecede kapsayıcı kabul edilmiştir; bu da Zorunlu Varlık hakkında ayrım ve ayrım olmaya uygun bir anlamla ayırt edilmeyi gerekli kılacaktır.[19]

Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın zatının başkasını gerektirmediği ve her bakımdan bir olduğu ile ilgili ifadelerinin bir takım çelişkiler barındırdığını ifade eder. Düşünürümüze göre, burada zihindeki kavramlarının genel ve özel oluşu, dilsel lafız olmalarından değildir. Zihindeki kavramlar, zihnin dışında olan şeylerle 'tam örtüşmeleri' (mutâbakat) durumunda doğru olurlar. Şeh-

18. Şehristânî, *a.g.e.* s. 17, 18; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 130, 131; *Necât*, s. 261; Akyol, *a.g.e.* s. 54, 55.
19. Şehristânî, *a.g.e.* s. 20; Akyol, *a.g.e.* s. 55.

ristânî, buradaki 'tam örtüşme' ile zihindeki bir tümelin, dış dünyadaki bir tümel ile tam olarak örtüşmesini kasdetmemektedir. Zira tümel bir nesne, bireylerde/dış dünyada bulunamaz. Bilakis zihindeki tümel, dış dünyadaki tikeller arasındaki her bir bireyle/varlıkla tam bir örtüşme içindedir. Bu, tıpkı zihindeki tümel 'insanlık' kavramının var olan veya var olmayanlar arasında her bir şahısla tam bir örtüşme içinde olması gibidir. Düşünürümüze göre, bir türle diğer bir tür arasını ayırt etme, zâtî ayrımlarladır, bir şahısla diğer bir şahsı ayırt etme ise a'râzî gerekliliklerledir. Bütün bu gerekçelerle Şehristânî, genel varlığın bir tür kapsayışla zorunlu ve mümkünü kapsadığının ortaya çıktığını iddiâ eder. Varlık kavramının bu kapsayışı, bir eşitlik derecesinde ise, bir cins olmaya uygundur ve bu durumda bir zâtî ayrıma ihtiyaç vardır. Bundan dolayı zât, bir cins ve bir ayrımın bileşiminden oluşur. Varlık, her ikisini eşit derecece kapsamazsa, kapsayıcı ve genel bir terim olmaktan çıkmaz ve bu durumda, zâtî olan veya zâtî olmayan diye bir ayrıma ihtiyaç vardır. Bu durumda zât, genel ve özelin bileşiminden oluşur ki, onun genelliği, kendi özelliğinin aynısı ise; kendi özelliği de kendi genelliğinin aynısı ise, bir genel ve özel yoktur. Şehristânî, bu durumda İbn Sînâ'nın "Varlığın var olmasından şüphe duymayız ve varlık zorunlu ve mümkün diye iki alt kısma ayrılır." şeklindeki ifadesinin geçersiz olduğunu savunur. Düşünürümüze göre, İbn Sînâ'nın bu ifadesi geçersiz olunca, doğal olarak onun, "varlığı, metafizik ilminin bir konusu olarak kabul etmesi", "varlık olmak bakımından varlığın gereklilikleri" ve "varlık olmak bakımından değil de, zorunlu olmak bakımından varlığın gereklilikleri" şeklindeki bütün ifadeleri geçersiz olur.[20]

Şehristânî, Zorunlu Varlık hakkında kullanılan, "Kendi Zâtında Zorunlu Varlık, bütün yönleriyle zorunlu varlıktır." ifadesini de eleştirir. Bu ifadeye göre, Zorunlu Varlık hakkında herhangi bir yönden bahsetmek doğru olmayacaktır. Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu ifadesinin ötesine geçerek, Zorunlu Varlık'ın duyulur mekânsal yönlere ya da akılsal sübjektif yönlere sahip olmadığını kabul ettikten sonra, tekrar Zorunlu Varlık'ın bütün yönlerden zorunlu varlık olduğunu isbatlamaya girişiğini sorar. Zira bu durumda düşünürümüze göre, İbn Sînâ, hem Zorunlu Varlık'ın hiçbir parçasının ve tanımının bulunmadığını açıklıyor, hem de türün parçaları ve tanımları bakımından O'nun Zorunlu Varlık olduğunu isbâta girişiyor. Bu ifadelerdeki sıkıntı Şehristânî açısından birbiriyle telif edilemeyecek kadar açık çelişkiler olarak görülür.[21]

Yukarıda zikredilenlere benzer bir diğer ifade de İbn Sînâ'nın "Her zorunlu varlık saf/sırf iyiliktir."[22] şeklindeki ifadesidir. Düşünürümüz burada ifade edi-

---

20. Şehristânî, *a.g.e.* s. 24; Akyol, *a.g.e.* s. 59, 60.
21. Şehristânî, *a.g.e.* s. 18, 19; Krş. için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 132.
22. İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık hakkındaki bu tarz ifadeleri için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s. 101.

len "her" sözcüğünün ne anlama geldiğini sorgular. Buradaki ifadeden yola çıkıldığında zorunlu varlıklardan hangi biri saf iyiliktir? Bu durumda O, ya türdür ya da cinstir. Şehristânî'nin bu ifadelerini bir başka şekilde yorumlayacak olursak, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı parçalara sahip bir bütün olduğunu düşündürecek şekilde O'nun zâtının her açıdan saf iyilik olduğunu kasdedip etmediğini de sorgulamaktadır. Düşünürümüze göre, sözcükte birlik vurgulanmaktadır, ancak anlamda çokluk öne çıkmaktadır.[23]

Zorunlu Varlık'la hakkında kullanılan tür ifadesine de Şehristânî tarafından itiraz edilir. Bu eleştiri, filozofun "Zorunlu Varlık'ın türü, kendi zâtının dışındaki bir şeyden dolayı zorunlu olmamalıdır." şeklindeki ifadesine dayanır. Şehristânî, burada Zorunlu Varlık için kullanılan "tür"[24] kelimesinin O'nun hakkında kullanılmasının uygun olmayacağını belirtir. Zira bu tarz bir ifadenin güneş hakkında da kullanıldığını savunan düşünürümüz, güneş hakkında kullanılan, "O'nun türü kendi şahsındadır." şeklindeki ifadede olduğu gibi, "Zorunlu Varlık'ın türü kendi zatındadır." şeklinde bir ifadenin kullanılmasını doğru bulmaz.[25]

Şehristânî, bu konuyla ilgili olarak, İbn Sînâ'nın "Zorunlu Varlık çokluk için söylenemez." ifadesiyle "Zorunlu Varlık'ın türünün kendi zâtından başka bir şeye ait olması mümkün değildir." ifadelerini zikreder. Düşünürümüz, 'tür' ifadesinin sadece çokluk için söyleneceğini savunur. Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu ifadeyi Zorunlu Varlık'a nasıl uyguladığını sorgulamaktadır. Zira tür, sadece kendisinin dışındaki bir şeyin bir isimde kendisiyle ortaklık kurabildiği bir var olan üzerine söylenirken, Zorunlu Varlık, sadece kendisinin dışındaki hiçbir şeyin bir isimde kendisiyle ortaklık kuramayacağı bir var olan ve bir zât üzerine ifade edilir. Düşünürümüze göre, burada had/tanımın ve resm/tanıtımın bir kenara bırakılması gerektiğini savunur, çünkü bu iki tanım türü de soyut ismin üzerindedir.[26]

Şehristânî, İbn Sînâ tarafından Zorunlu Varlık'la ilgili yapılan değerlendirmelerde kullandığı, "İki Zorunlu Varlık'ın bir şeyde ortaklık etmediği söylene-

---

23. Şehristânî, *Musâraa*, s. 19; İbn Sînâ, *a.g.e.* s. 100, 101, 148; *Necât*, s. 265.
24. Tür kelimesinin mantıktaki kullanımını konunun daha iyi anlaşılması için burada kısaca vermek istiyoruz. "Tür, cinsin altında bulunan ve bazı özellikleri dolayısıyla bağlı bulunduğu cinsle kısmen özdeş olan genel kavramdır." Bu konuda bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, s. 202, *Kitâbu'ş-Şifâ/Mantığa Giriş*, ss. 47-52; Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 94; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla, Mücâdelesi*, s. 65.
25. Şehristânî, *Musâraa*, s. ; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, s. 43; *Necât*, s. 266; Akyol, *a.g.e.* s. 66.
26. Şehristânî, *a.g.e.* s. 19, 30, 31; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, s. 43; *Necât*, s. 266; Akyol, *a.g.e.* s. 66. Had/tanım ve Resm/tanıtım kavramları için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, s. 26.

mez, bu durumda bu iki şeyin varlığın zorunluluğunda ortaklık etmesi ve yine o ikisinin bir konudan muaf olmada ortaklık etmesi nasıl mümkün olur?" şeklindeki ifadesini de bir itiraf olarak değerlendirmektedir. Zira filozof, daha önceki ifadelerinde Zorunlu Varlık'ın bütün yönleriyle bir olduğunu açıklamıştı, Şehristânî, zikredilen ifadelerden iki Zorunlu Varlık'ın kabul edildiği sonucunu çıkarıyor. İbn Sînâ'nın bu ifadeleri düşünürümüze göre, önceki ifadelerinin tamâmını ortadan kaldırır ve onlarla çelişir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın "kendisiyle zorunlu" ve "kendisi dışındakiyle zorunlu" ayrımına vurgu yaparak, birliği engelleyen ortaklık anlamının çıkmasına engel olmaya çalıştığını savunur. Böylece sadece eşit anlamlılık/tevâtu yoluyla anlamda gerçekleşen ortaklıkta, ikililiğe sebep olan yollara bir sınır çekilmeye çalışılmıştır. Düşünürümüz, İbn Sînâ'nın genel olan anlamdaki ortaklığın, özel olan anlamdaki ayrımı gerekli kıldığını anlayamadığını düşünmektedir. Bütün bu ifade edilenler de Şehristânî'ye göre, çoğal(t)ma ve bileşim olup bir gerektirmedir.[27]

Şehristânî, Zorunlu Varlık hakkında İbn Sînâ'nın gerçekte iknâ olmadığını belirtir. Her fırsatta türlük ve mâhiyet sözcüklerini niçin kullandığını, ayrık akıllar için ayrımların ve cinslerin bileşiminden oluşan mâhiyetleri de onaylamadığını belirtir. Bilakis onların kendi basit, bileşik olmayan gerçeklikleri tarafından temâyüz ettiklerinden nasıl söz ettiğini, bütün bunlardan dolayı da, mâhiyet ve türlük statüsünden söz ederek, Zorunlu Varlık bakımından cinslik ve ayrımlık statüsü fikrini nasıl onaylamış gibi yaptığının sorgulanması gerektiğini belirtir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın mümkünler için bir dayanak olması konusunda isbat yoluyla zikrettiği şeyin doğru olduğunu açıkça belirtir. Ancak esasında bu konuyu aydınlatmak isterken konu hakkındaki karışıklığı ve şaşkınlığı arttırdığını savunur.[28]

FİLOZOFLARIN SUDÛR VE AKIL ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

İbn Sînâ'nın düşünce sisteminin belirleyici öğelerinden olan sudûr nazariyesi, bunun devamı niteliğindeki akıl teorisi ve Tanrı'nın bilgisi konusu da Şehristânî tarafından eleştirilere mâruz kalmıştır. Sudûr nazariyesi ve akıllar nazari-

27. Şehristânî, *a.g.e.* s. 31; İbn Sînâ, *Necât*, s. 263; Akyol, *a.g.e.* s. 75, 76.
28. Şehristânî, *a.g.e.* s. 33, 34; İbn Sînâ'nın bu konudaki ifadelerine baktığımızda, Zorunlu Varlığın cinsinin ve mâhiyetinin olmadığını eserlerinde defaâtle zikrettiğini görüyoruz. İlk'in mâhiyetinin olmamasının onun cinsinin de olmamasını gerektiğini belirten filozof, bütün bunların Zorunlu Varlık da herhangi bir terkip bulunmaması sebebiyle olduğunu belirtir. Zira cinsi olmadığından, faslı da yoktur, bütün bunlardan dolayı da tanımı yoktur. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s. 146.

yesinin önemi, İslâm felsefesi ve tasavvufundaki ekoller incelendiğinde daha iyi anlaşılır. Meşşâî ve İşrâkî düşünce sisteminin temelinde, sudûr nazariyesi vardır. Bu, bir olan Zorunlu Varlık'tan, varlığın ortaya çıkışını açıklamaya mâtuftur.[29]

Sudûr Nazariyesine Yönelik Eleştiriler

Filozofların "bir" olan Tanrı tasavvurlarının gereği onun ilmi de, yaratması da, kendisi de bir olmalıdır. Bir kelâmcı olarak niteleyebileceğimiz Şehristânî ise, yine bir olarak kabul ettiği Tanrı tasavvurundan hareketle onun fiillerinin, bilgisinin ve yaratmasının hiçbir şekilde sınırlanamayacağını söyler. Bu konu sudûr nazariyesinde de karşılık bulur. Zira sudûr anlayışı zorunlu bir yaratma süreci olarak algılanması durumunda Tanrı'nın bir takım zorunluluklara tâbi olduğu algısı doğurduğu düşünülerek Şehristani tarafından eleştirilir. Hâlbuki burada ifade edilenin tersine İbn Sînâ'da sudûr, Allah'ın mükemmel varlığını açıklama üzere tasarlanmış bir nazariyedir. Filozofların açıklama biçimlerinde sudûr nazariyesi birden çokluğun çıkışını Zorunlu Varlık'ın zâtında her hangi bir değişikliğe sebep olmaksızın açıklama girişimi olarak dikkat çeker.

Şehristânî'ye göre, sudûr nazariyesinde temel sorunun tesbît edilebilmesi için öncelikle İbn Sînâ tarafından ifade edilen sudûr kavramının anlam sahasının netleştirilmesi gerekmektedir. Bu noktada sudûr nazariyesindeki "çıkma/sudûr etme" ifadesinin neye karşılık geldiğini sorgulamamız gerekmektedir. Zira burada çıkmak ifadesiyle îcâd (var etme) mı kasdedilmektedir; yoksa bununla zorunluluk (îcâb) mu kasdedilmektedir. Şehristânî, "îcâd" kavramı ile "zorunluluk" kavramı arasındaki farka dikkat çeker. Zira îcâd, varlık verme (vücûd), zorunluluk da zorunluluk vermedir (vücûb). Bunu daha da açacak olursak, mümkün varlık, varlığını zorunluluğa değil de, sadece Zorunlu Varlık'a borçludur. Zorunluluk, varlığı gerekli kılar, ancak varlık, zorunluluğu gerekli kılmaz.[30]

Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlık her yönden bir olarak kabul edildiğinde ve tek yönden tek bir aklı zorunlu kıldığında, akıl da tek yönden tek bir şeyi zorunlu kılmalıdır. Zira ilk akılda kendisinden dolayı değil de, kendisini zorunlu

---

29. Şehristânî, *Musâraa*, s. 34; a.g. mlf., *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 6; İbn Sînâ'nın "Bir'den bir çıkar." anlamındaki ifadeleri için bkz. *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s. 88, 150; Filozofların sudur nazariyesi konusunda etkilendikleri en önemli kaynak, Plotinus'un Enneadlar adlı eseridir. Bu konuda bkz. Plotinus, *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa 1996; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla, Mücâdelesi*, s. 78; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 211.

30. Şehristânî, *Musâraa*, s. 34; a.g. mlf., *Milel ve Nihal*, s. 391; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 78;a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 211.

kılan şeyden aldığı ile zorunludur. Bu sebeple onun da aynı şekilde belli bir silsile içinde olması gereklidir. Şehristânî, İbn Sînâ tarafından yapılan açıklama biçimini varlığın, düzensiz bir ortaya çıkışının örneği olarak gördüğü için tutarsız bulur. Zorunlu Varlık iki şeyi akletmesiyle iki farklı yönden olmadığı gibi, iki şeyi yarattığında da iki farklı yönden olamaz. Şehristânî'ye göre, buradaki çelişki, İbn Sînâ'nın ifadelerine dikkatli bakıldığında anlaşılacaktır. İbn Sînâ 'O akletti.' ve 'O yarattı.' önermeleri arasında her hangi bir fark bulunmaksızın O'nun akletmesini O'nun yaratmasıyla aynı kabul ettiğine göre, O'nun iki tümeli akletmesi mümkün olduğunda, iki tümeli yaratması da mümkün olmalıdır. Şehristani'ye göre, varlığın ortaya çıkışıyla ilgili olarak Zorunlu Varlık için uygun olmayan bir açıklama tarzı İbn Sînâ'yı birçok sıkıntıya düşürdüğünü iddiâ eder. Zira düşünürümüze göre, İbn Sînâ, bu konudaki açıklamalarının sonucu olarak, 'O birden başka bir şeyi yaratmadığı gibi, birden başka bir şeyi de akletmez...' demek zorundadır, bu durumda da Allah'ın şeyleri, tümelleri ve sebepleri bakımından akletmesiyle ilgili doktrinini terk etmek zorunda kalacaktır. Şehristânî'ye göre, bu söylenenler Zorunlu Varlık'ı sadece kendi zâtını akleden bir varlık durumuna getireceğinden, Zorunlu Varlık hakkında kabul edilebilir ifadeler değildir.[31]

Şehristani'ye göre, "Birden bir çıkar." ifadesi de kendi içinde çelişkiler barındırır. Sudûr nazariyesinin temel aksiyomu olarak ifade edilen, "Bir'den bir çıkar." ilkesinin gereği olarak İlk'ten İlk Aklın çıkması gerekir. İlk Akıl'dan farklı yönlere sahip çokluğun sudûru gerçekleşmektedir. Ancak bu farklı yönler, İlk Akl'ın zâtında herhangi birçokluğu gerektirmeksizin aklî varlıkların sebebi olur. Şehristani İlk Akıl için geçerli olan bu durumun İlk için de geçerli olabileceğini öne sürer. Zira Zorunlu Varlık'tan da farklı durumlar sebebiyle zâtında birçokluk gerekmeksizin dış dünyadaki aklî varlıkların sâdır olması imkân dâhilindedir. Hatta düşünürümüze göre, 'O'nun kendi zâtını akletmesiyle O'ndan bir akıl çıkar ve O'nun varlığı zorunlu olmasıyla O'ndan bir nefs ortaya çıkar/yayılır ve yine onun da İlk Akıl'ı akletmesiyle ya O'ndan bir sûret çıkar ya da bir madde ve bir sûret çıkar...' ve benzeri diğer keyfi hükümler söylenebilir. Şehristânî, burada ifade edilen yönlerin birbirinden ayırt edilemeyeceğini ve farklı durumlar içinde bu söylenilenin geçerli olduğunu belirtir.[32]

Şehristânî'ye göre, "Birden bir çıkar." ifadesi, fizik sahasındaki örneklerden hareketle incelendiğinde yine olumsuzlanacaktır. Zira iki farklı cevher olmak şartıyla tek bir şeyden, tek bir yönden, soğukluk ve sıcaklık çıkabilir. Aynı şekilde güneşten dolayı, iki maddeden beyazlık ve siyahlık çıkabilir ve yine güneş sebebiyle iki cisimden katılık ve sıvılık da çıkabilir. Aklî cevherlerdeki durum da bu

---

31. Şehristânî, *Musâraa*, s. 38; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 82, 83; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 212.
32. Şehristânî, *Musâraa*, s. 37.

şekilde olabilir. Üstelik bu yönlerin benzerleri Zorunlu Varlık'ın zâtında bir çoğalmayı zorunlu kılmaz. Bu, zatta birçokluğun olmasını gerekli kılmaz. Bu sebeple Şehristânî'ye göre, ister Zorunlu Varlık olsun, ister diğer akıllar olsun hepsi için iki farklı fiilin ortaya çıkması birçokluk oluşturmaz. Sudûr nazariyesinde ifade edildiği üzere, "Birden bir çıkar." ilkesi kabul edilse dahi bir takım problemler devam eder. "Birden bir çıkar." ilkesi gereği, İlk'ten ilk aklın sudûr etmesinde olduğu gibi, daha sonraki akıllarında bir olarak çıkması gerekir. Yani bir'den sadece bir çıkarsa, bunun sudûr sürecinin sonuna kadar uygulanması gerekir. Aynı şekilde ikiden sadece ikinin çıkması gerekir. Burada üç, dört ve daha fazla sayı ondan çıkıyorsa, bütün bunların farklı yönlerden çıkması gerekmektedir.[33]

Ayrıca İlk Akıl mümkünlüğü ile heyûlâyı, zorunluluğu ile de sûreti gerektiriyorsa, İlk Akıl'dan sonraki var olan şeyin, madde ve sûretin bileşiminden oluşan bir cisim olacağını ve diğer ayrık akılların da varlıkta ondan sonra geleceklerinin ifade edilmesi gerektiğini belirtir. Ancak bununda onların varlık mertebesiyle ilgili olarak söyledikleriyle çeliştiğini belirtir. Şehristânî, İbn Sînâ *Ta'lîkât*'ta "İlk Akl'ın kendi zâtını akletmesiyle ondan bir nefis çıkar, İlk Akl'ın İlk'i akletmesiyle de ondan bir akıl çıkar." ifadesini kullandığını, bir başka yerde ise, "Yaklaşık kırk akıl O'ndan çıkar ki bunlar da ayrık akıllardır." ifadelerini kullandığını belirtir. Şehristânî, buradaki ifadelerden hareketle, "kendisinin üzerindeki bir şeyin bilgisini elde etmeye girişen herhangi bir kimse, o bilginin aşağısında bulunan şeyleri bilememeye mübtelâ olur" diyerek, İbn Sînâ'nın kendisini aşan şeylerin peşinde olduğunu, bu sebeple de birçok hatâlı faraziyeler ortaya attığını iddiâ eder.[34]

Bütün bunlardan dolayı burada kullanılan "yaratma", "akletme", "îcâd etme", gibi kavramların delâletinin nasıl olduğu, birbirlerinin yerine kullanılıp kullanılmadığı husûsunun netleştirilmesi gerekmektedir. Bu konuda Zorunlu Varlık'ın akıl olarak nitelenmesinin sonuçlarına bakacak olursak, Şehristânî'nin buradaki kaygısı daha anlaşılır olacaktır kanaatindeyiz.[35]

Akıl Nazariyesine Yönelik Eleştiriler

Şehristânî'ye göre, sudûr nazariyesinin dayanağı olan "akıl" tasavvuru da üç temel çelişki barındırır. Bunlardan *birincisi*, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı "akıl" olarak niteledikten sonra, onunla ilgili "akıl", "âkil", "ma'kûl" şeklin-

33. Şehristânî, *Musâraa*, s. 34; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 79;a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 211.
34. Şehristânî, *Musâraa*, s. 37; ; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 81.
35. Bu konuda bkz. Şehristânî, *Musâraa*, s. 21, 38, 39; Akyol, *a.g.e.* s. 57, 83; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 212.

de üç yöne sahip olduğunu; daha sonra ise, bütün bunların onun özünde çokluk gerektirmeyeceğini ifade etmesidir. İbn Sînâ'nın bu ifadelerinde, Zorunlu Varlık için üç yön ifadesini kullanması ve her bir yön için de diğerinden anlaşılmayan yeni bir anlam ortaya koyması Şehristânî tarafından bir çelişki olarak nitelendirilir ve bunun Hıristiyanların teslis (uknum)[36] anlayışına benzediği iddiâ edilir. Zira Zorunlu Varlık için kendisinin olan soyut bir mâhiyete sahip olduğunun ifade edilip, bu soyut mâhiyet ona ait olduğu söylendikten sonra, bunun üç yön olarak ifade edilmesi doğru değildir.[37]

İkinci husus ise, İbn Sînâ'nın "yaratır, sonra bilir/akleder" anlamına gelecek olan, "Zorunlu Varlık her varlığın başlangıcıdır ve varlığın başlangıçlarını özünden akleder."[38] ifadesinden sonra; "akleder, sonra yaratır" anlamına gelecek olan "O'nun akletmesi edilgen değil, etkendir.'[39] ifadesini kullanmasıdır. Bütün bunlardan sonra *Şifâ*'nın başka bir yerinde ise, yaratma ve akletme arasında gidip geldiği izlenimini doğuracak olan, "O'nun akletmesi yaratmasının, yaratması da akletmesidir." anlamındaki ifadelerini kullanmasını gösterir. Şehristânî'ye göre, bütün bu ifadeler birbirinden farklı anlamlara gelmektedir.[40]

---

36. Teslis, "Tanrı, üçtür; üç Tanrı-bir Tanrı'dır; Tanrı, üçten biridir." diyen ve böyle inanan Hıristiyanların âmentüsünü veya akîdesini ifade etmek için kullanılır. Ayrıca bazen teslis kelimesi yerine "Ekânim-i Selâse" deyimi de kullanılır. Ekânim, Süryânîce "uknum" kelimesinin çoğuludur. Teslis'te üç unsurdan bahsedilir. Bunlar baba, oğul ve kutsal ruh'tur. Teslis hakkında en çok tartışılan mesele, burada ifade edilen üç unsurun tek cevherden olup olmadığı meselesidir. Bu konuda İznik Konsili'nde "ortak cevher" oldukları kararlaştırıldı. Tertullian tarafından ifade edilen "Bir cevher, üç şahıs" bu anlayışı özetler mâhiyettedir. Teslis hakkında daha geniş bilgi için bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi,* çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993, s. 124; Mehmet Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, s. 36, 55, 61.
37. Şehristânî filozofların Zorunlu Varlık'ın zatı hakkında ifade ettikleri bu yönlerin Hıristiyanların "bir cevher üç şahıs" anlayışına benzediğini savunmaktadır. Bkz. Şehristânî, *Musâraa,* s. 46, 47; Şehristânî'nin bu üç yönle ilgili olarak Hıristiyanların teslis/uknum nazariyesine benzetmesini mâkul görenler de olmuştur. "İbn Sînâ'nın öğretisini Hıristiyanlarınkiyle karşılaştırabiliriz, çünkü onların Tanrı'da üç otorite koydukları gibi o da Tanrı'da üç merci yerleştirmiştir, bunları ortaya koyduktan sonra da onlar gibi bunları tekrar birliğe dönmek için geri alır." Bu ifadeler için bkz. J. Jolivet, *Annuaire de la Section des sciences religieuses de l'ephe*, t. 1990-1991, d. 347-349, aktaran Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 124; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 101, 102; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 212, 213.
38. Şehristânî, *Musâraa,* s. 46; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s. 104, 108; *Ta'lîkât*, s. 28.
39. Şehristânî, *Musâraa,* s. 46; krş. İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, s. 28.
40. Şehristânî, *Musâraa,* s. 46; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş Şifâ/Metafizik II*, s. 111; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 102; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 213.

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı her varlık için İlk prensip olarak alması ve İlk prensibi olduğu şeyleri özünden aklettiğini ifade etmesi onun bilgisine dayanmaktadır. Bu sebeple buradaki akletme eylemi Zorunlu Varlık'ın bilgisi ve yaratma eylemi ekseninde düşünüldüğünde, Şehristânî açısından çok önemlidir. Bu itibarla, İbn Sînâ tarafından ifade edilen, özü itibariyle akıl olan Zorunlu Varlık'ın yaratma eylemi değerlendirilirken akletme ve yaratma kelimelerine verdiği anlamın değerlendirilmesi gerekmektedir. Zorunlu Varlık'ın akletme ve yaratma eylemini düşündüğümüzde, "Zorunlu Varlık akledip, sonra yaratır." denilirse, kendisinden çıkacak olanların belirlenmiş olması gerekir. "Yaratır, sonra akleder." denilirse, onun aklının etken değil edilgen bir akıl olması gerekir. "Akletmesi yaratması, yaratması da akletmesidir." denilirse, bilme ve yaratma birbirinin yerine kullanılmış olacaktır. Bu durumda, Zorunlu Varlık için kendi özünü bilmesi anlamında kendi özünü yaratması ifadesini kullanmamız da doğru olacaktır.[41]

Bir diğer husus ise, Zorunlu Varlık'ın her varlığın başlangıcı/ilkesi olduğu ifade edildikten sonra, Zorunlu Varlık'ın akıl olmasının gereği olarak soyut bir mâhiyete sahip olduğu için, özünü kendi özü için bildiği ifadesinin kullanılmasıdır. Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ birinci ifadesinde, akletmeyi "konu"da, yani maddî âlemde yaratmayla açıklamaktadır. Buna göre, Zorunlu Varlık, özünü özü için akletmemiş oluyor; bilakis başka bir varlık için akletmiş oluyor. Diğer ifadesinde ise, akletmesinin sadece kendi özü için olduğundan hareketle, Zorunlu Varlık'ı "konu"dan soyutlamayla açıklamaktadır. Buna göre, şâyet akıl "konu"da yaratma ise, "konu"dan nasıl soyutlanmaktadır. Çünkü "konu"da olan şey soyutlanmamıştır ve maddî âlemde bulunmaktadır.[42]

Şehristânî, İbn Sînâ'nın bilmeyi bazen maddeden soyutlamayla bazen de yaratmayla yorumlamasını şaşırtıcı bulur. Zira o, maddeden soyutlanmış değildir, öyle olsaydı, fiilî olması düşünülemezdi. Fiilî olarak olursa; yani eylem ve varlık için zorunlu olursa, O'nun bilgisi nasıl tümel olur; zira tümel olan dış dünyadaki fiille bulunamaz. Bu sebepten dolayı, yaratıcının ilmi, iki kısmında üzerindedir, tümel ve tikele, değişen zamana, çeşitli imkânlara nisbeti tek bir nisbettir. Buna göre, bu ifadelerin birbirlerinin yerine kullanılmaları Şehristânî tarafından doğru bulunmamıştır.[43]

---

41. Şehristânî, *Musâraa,* s. 46, 51, 52; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 102, 103; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 213.
42. Şehristânî, *Musâraa,* s. 47; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 104; a.g. mlf., "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine", s. 119, 120; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 213.
43. Şehristânî, *Musâraa,* s. 53, 54; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 104; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 214.

Burada ifade edilen akıllar nazariyesinin sonucu olarak Zorunlu Varlık tasavvuru âlemle eş zamanlı bir konuma karşılık gelmektedir. Bu da âlemin kıdemi sorununu da doğurmaktadır. Şehristânî'ye göre, Allah ve âlem arasında hiçbir düzlemde paralellik kurulamaz. Şehristânî, "Zorunlu Varlık zât bakımından mümkün varlıktan öncedir. Başka bir açıdan ise, onunla birlikte bulunur. Bu tıpkı lambanın ışığa önceliği ve elin hareketinin mührün hareketine önceliği gibidir." şeklindeki bir açıklamanın da bu konuda yeterli olmadığını belirtir. Düşünürümüze göre, bu hüküm zamandan münezzeh olduğu için Allah Teâlâ hakkında uygulanamaz. Yani O'nun, zât bakımından bir şeyden önce olması ve zaman bakımından da onunla birlikte olması düşünülemez. Aynı şekilde îcâd eden îcâd edilenden önce geldiği için varlık bakımından da o şeyle birlikte olamaz.[44]

Tanrı'nın Bilgisi Nazariyesine Yönelik Eleştiriler

Sudûr nazariyesiyle ilgili bir diğer problem de Tanrı'nın bilgisi konusudur. Zorunlu Varlık'ın akıl olmasının sonucu olarak "tikellerin tümel bir şekilde bilinmesi" olarak ifade edilen bakış açısı Şehristânî tarafından kabul görmez. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın bilgisinin tikel olması durumunda, bilinenin değişmesiyle, Zorunlu Varlık'ın bilgisinde değişme gerekeceği düşüncesiyle bu anlayışı benimsemiştir. Buradan hareketle eşyânın bilgisinin değişmesiyle, Zorunlu Varlık'ın bilgisinin değişmemesi gerektiğini iddiâ ederek, O'nun bilgisinin tümel olması gerektiğini savunur. Ancak Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlık'ın, dış dünyadaki bütün varlıkların kaynağı olduğu ve onların çokluğu da O'nun özünde, her hangi bir çokluk gerektirmediği İbn Sînâ tarafından kabul ediliyorsa, eşyâlara dair bilgisinin değişmesiyle de onun bilgisinde değişmeden bahsedilmemelidir. Çünkü sudûr eden varlıkların ilkelerini kendi özünden bilmesi, O'nun özünde çokluk gerektirmiyor ise, Zorunlu Varlık'ın tikellere dair bilgisi de O'nun özünde çokluk gerektirmemelidir.[45]

Şehristânî'ye göre, tikelleri bilmemesine gerekçe olarak, Zorunlu Varlık'ın özünde, 'Bilinenin değişmesi bilginin de değişmesini gerektirir.' denilirse, bilinenlerin çokluğu da bilginin çokluğunu gerektirir. Bundan dolayı, bilinenin çokluğu, ya O'nun özünün de çokluğunu gerektirir ya da tek bir akıl dışında yaratmamasında olduğu gibi, tek bir bilgi dışında bir şey bilmemesini gerekti-

---

44. Şehristânî, *Musâraa*, s. 73, 74; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 104; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 214.
45. Şehristânî, *Musâraa*, s. 47, 48, 54; İbn Sînâ, *Necât*, s. 283; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 105; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 214, 215.

rir. Birinci durumda, Zorunlu Varlık'ın özünde çokluk gerekir, ikinci durumda ise, Zorunlu Varlık'ın kendi özünden başka bir şey bilmediği sonucu çıkar. Zorunlu Varlık'ın özündeki tümellere dair bu çokluk "Zorunlu Varlık, varlığın ilkelerini özünden bilmektedir/akletmektedir." ifadesi temel alınarak düşünülürse, "Tümellerin hepsinin tek bir tümelde birleştirildiği zaman Zorunlu Varlık'ın bilgisinin sadece bu tümel üzerine olması gerekir mi?" şeklindeki zor soru Şehristânî tarafından İbn Sînâ'ya yöneltilir. Bu durumda, Zorunlu Varlık, sadece bu tümeli, yani kendi özünü bilir, bunun dışındakileri bilemez sonucu çıkar.[46]

Şehristânî'ye göre bu anlayışta ilâhî bilgi, ilâhî özle aynılaştırılır. İlâhî öz basittir, terkip içermez. Buradan hareketle, Zorunlu Varlık'ın özünün bir olması gerekiyorsa, Zorunlu Varlık'ın bilgisinin de bir olması gerekir. Fakat Zorunlu Varlık'ın özünün basit ve bir olmasına karşın, Zorunlu Varlık tarafından bilinen şeyler çoktur. Bu durumda, Zorunlu Varlık'ın bilgisi, kavramların çokluğundan ibaret olmaktadır. Bundan dolayı, onun özündeki tümellere dair bilgiler, O'nun özünde çokluğun bulunmasını gerektirir. Ancak İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın katındaki "akledilir"lerin, O'nun özünün parçaları olduğu şeklindeki bir düşünce biçimine karşı çıkar. Zira O'nun kendisinden sonraki şeyleri bilmesi, kendi özünü bilmesinin sonucudur. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın bütün bunları kendi özünü bilmekle bildiğini ifade eder.[47] Bu anlamda bu bilme sürecinin bütünüyle Zorunlu Varlık'ın kendisini bilmesinden kaynaklandığını savunur. İbn Sînâ'ya göre, bu, ilâhî özde çokluk gerektirmemektedir. Filozof, bu ifadeleriyle kendisine yöneltilecek eleştiriye de bir bakıma cevap vermiştir.

İbn Sînâ'nın ifade ettiği "tikeli tümel bir şekilde bilmek" sebebe dayalı bir bilme tarzını ifade etmektedir. Bu sebepleri en son noktaya kadar götürdüğümüzde bu bilme tarzı, İbn Sînâ'nın ifadesiyle en ufak şeyin dahi bilgisini vermektedir.[48] Burada Şehristânî tarafından ifade edilen tümel kavramı da soyut-

---

46. Şehristânî, *Musâraa*, s. 56, 57; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 232; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 106; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 215.

47. Şehristânî, *Musâraa*, s. 56, 57; *Nihâyetü'l-İkdâm*, ss. 231–234; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 165, 166; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 106; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 215.

48. Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisiyle ilgili olarak bkz. İbn Sînâ, *Necât*, s. 283; *Kitâbu'ş Şifâ/Metafizik I*, ss. 182-187; Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr: Dâru'l-Maârif, Kahire 1987, ss. 206-217; *Makasıdu'l-Felâsife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr: Dâru'l-Maârif Yayınları, 1961, ss. 223-235; Oliver Leaman, *An Intoduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Pres, Cambridge 1985, ss. 108-120; Rahim Acar, "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars", *Interpreting Avicenna: Science and Philsophy in Medieval Islam*, ed.: Jon Mc Ginnis, David C. Reisman, Brill Leiden, Londra, 2004, ss. 142–

lamaya dayalı bir bilme tarzını ifade etmektedir. Bu anlamda bireylere ait tümel denildiğinde, her bir şeyin soyut olarak bilinmesi anlaşılmaktadır.Şehristânî, İbn Sînâ'nın tikelin tümel bir şekilde nasıl bilindiğini açıklamak için kullandığı güneş tutulması örneğinin bu konuyu izah açısından tutarlı olmadığını savunur. Zira güneş tutulmasının belli bir vakti vardır, fakat güneş tutulmadan bu bir bilgi olarak bulunmaz, ancak güneş tutulduğunda tümel olan bilgi tikel bilgi haline gelir ve bu sebeple bilinenin değişmesiyle bilginin de değişmesi gerekir. Bu sebeple, Zorunlu Varlık'ın bu iki bilgi edinme yoluyla da güneş tutulmasını bilmesi gerekir. Şâyet tümel bilgi edinme yoluyla bilip, tikel bilgi edinme yoluyla bilmiyorsa, bu O'na izafe edilmiş bir eksikliktir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın bilgisiyle ilgili olarak burada ifade ettiği fikirlerin, "Şöyle olursa şöyle olur." şeklinde ifade edilen şartlı bir bilgi türü olduğunu savunur. Buna göre, onun ilmi, kesin bir bilgi olmamaktadır. Hâlbuki Zorunlu Varlık'ın ilmi, bu tür şartlı önermelerden daha üstündür.[49]

Şehristânî, İbn Sînâ tarafından açıklanan "tikellerin tümel bir yolla bilinmesi" konusundaki eleştirisini "mühür örneğiyle" açıklamaya çalışır. Bir kişi elindeki mührü bastığında, ortaya çıkan yazı mührü basan kişiye hamledilemez. Zira mührü basan kişi, yazı yazmayı bilmeyen bir şahıs da olabilir. Burada ortaya çıkan yazı, ondan tabîî ve zarûrî olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, yazıyı yazan kişi, basan kişiden farklıdır.[50] Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ'nın Tanrı'ya atfettiği bilgi, mührün üzerindeki yazı gibidir. Bu durumda, Zorunlu Varlık mührü yapan değil de, mührü basan konumunda değerlendirilir. Bu da onun etken bir tanrı olup olmadığını tartışmaya açar.

147; Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of American Oriental Society*, Temmuz-Eylül 1962, c. 82, sayı: 3, ss. 299-311; Catarina Belo, "Averroes on God's Knowledge of Particulars", *Journal of Islamic Studies*, sayı: 17/2, 2006, ss. 177–199; Fehrullah Terkan, *Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali and Ibn Rushd on God's Knowledge*, The University of Chicago, Basılmamış Doktora Tezi, Chicago 2004, ss. 52–145; Mevlüt Uyanık, "Tümevarım Meselesi -İbn Sînâ Merkezli Bir Okuma-", *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 21, ss. 195-230;Şaban Haklı, *İslâm Filozoflarına Göre Allah'ın Cüzileri Bilip Bilmemesi Mes'elesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996, ss. 36-41; Akyol, *Şehrezuri Metafiziği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011, ss. 99-108; a.g. mlf., "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine, s. 100; Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yayınları, Ankara 2001, s. 93-94.

49. Şehristânî, *Musâraa*, s. 52, 53, 57; a.g. mlf., *Nihâyetü'l İkdâm*, s. 232; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 107, 108.

50. Şehristânî, *Musâraa*, s. 53; Akyol, *a.g.e.* s. 57, 83; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 212; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 108; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 216.

İbn Sînâ açısından konuya baktığımızda, "tümel bir şekilde bilme"nin önemi mükemmel Tanrı tasavvurunun neticesi olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda, İbn Sînâ tarafından da Zorunlu Varlık'ın her şeyi en mükemmel şekilde bildiğinin kabul edildiğini söylememiz gerekmektedir. İbn Sînâ'nın bu mükemmel ulûhiyet anlayışı, Şehristânî'nin yukarıda ifade ettiği sorulara da bir cevap mâhiyetindedir. Aslında İbn Sînâ'nın ifade ettiği bilme tarzı, tam anlamıyla zorunlu bir bilgiyi gerektirdiğinden mutlak ve değişmeyen bir bilme tarzını da ifade etmektedir.

Zorunlu Varlık'ın bilgisi probleminde, İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu en önemli hususlardan birisinin O'nun bilgisinin değişip değişmemesi meselesi olduğunu ifade etmiştik. Bunun tersini, yani Zorunlu Varlık'ın bilgisinin değiştiğini düşünürsek, burada Zorunlu Varlık'ın insana benzer bir irade sahibi olduğu iddiâ edilebilir ki bu, İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık için doğru olmaz. Zira zorunluluğun olduğu yerde irâdeden bahsetmek ne derecede doğru olur. İnsandaki irâde, bilgi ve deneye tâbi olan bir yetidir. Ancak Zorunlu Varlık için bu şekilde bir irâdeden bahsetmek İbn Sînâ tarafından kabul edilmez. İbn Sînâ, O'nun yaratmak istediğini en iyi şekilde ve en mükemmel şekilde yarattığını ifade etmektedir. Buna göre, Zorunlu Varlık'ın irâdesi, O'nun bilgisidir. Ancak İbn Sînâ'nın ifade ettiği bu yaratma eylemi, determinist bir yaklaşım tarzını da beraberinde getirir. Zorunlu Varlık, ilk yaratmasında en iyi ve en doğruyu yarattığına göre, bütün yaratılanlar da Zorunlu Varlık tarafından ilk başta tümel bir tarzda bilinmektedir. Ancak Şehristânî bu görüşe katılmaz, Zorunlu Varlık'ın bilgisi bütün her şeyi önceden belirlemişse, insan açısından da irâde kavramını ve ilâhî irâdenin varlığa müdâhale etmesini de tartışmak gerekmektedir.[51]

Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlık'ın bilgisi, tümel ve tikeli kapsar, bu iki kısmın da üzerindedir. O'nun ilmi akıl ve duyunun ikisinden de üstündür. Yaratıcı tümelleri ve tikelleri bütünüyle bilir, tümelden tümeli ve tikelden tikeli ayırmaz, onların ikisi de onun katında eşittir. Zorunlu Varlık için bilgi, tümel olmakla sınırlanamaz, zamandakinin tümel olması mümkündür, fakat Zorunlu Varlık için tümel bilgi tasavvur olunamaz. Şehristânî, O'nun için hüküm ve şart cümleleri kurularak "Böyle olursa böyle olur." denilmesinin uygun olmadığını savunur. Buna göre, Zorunlu Varlık'ın eşyâ hakkındaki bilgisi için olmasından önce veya olmasından sonra ifadelerini kullanmaya gerek yoktur. Geçmiş, gelecek ve an, zaman hükümleridir. Zamanla ilgili bilgi zamanın değişmesiyle de-

51. Şehristânî, *Musâraa*, s. 56, 57; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s. 105; 122, 124; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1992, 70; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 109, 112; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 217; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989, s. 189.

ğişir, ancak zamanla ilgili değişme zamanla ilgili olmayan yaratıcının bilgisini değiştirmez, bilakis zamanlar onun için eşit derecededir. Hâlbuki İbn Sînâ güneş tutulmasını tümel olarak kabul ettiğinde zamana ait olmaktan kurtulmaz. Bu anlamda bilgi, zamanda ve tümel olabilir.Şehristânî, İbn Sînâ'nın tümel olan ilmin tikel olandan daha üstün olduğu yanılgısı sebebiyle Zorunlu Varlık hakkında hatâya düştüğünü savunur. Şehristânî, Zorunlu Varlık'ın bilgisinin hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmadığını ve O'nun bilgisini sınırlandırmanın da hatâdan başka bir şey olmadığını savunur ve filozofların kendi bilgi düzlemlerine ait olmayan bir mesele hakkında fikir yürüterek yanılgıya düştüklerini savunur.[52]

Bilgi meselesini insanın bilmesi ve düşünmesi ekseninde değerlendirdiğimizde insanın akıl ile tümeli, his ile tikeli idrâk ettiği doğrudur. Ancak Zorunlu Varlık'ın bilgisi hakkında bunu söyleyemeyiz, O'nun bilgisi, akıl ve hissin hepsinin üzerindedir. Şehristânî, Zorunlu Varlık'ın bilgisiyle ilgili bu tartışmada, O'nun bilgisinin tikel olması veya tümel olması yönünden değerlendirme yapmaz. Görüldüğü üzere bizim anladığımız anlamdaki bilgi kavramının O'nun hakkında düşünülmesi mümkün değildir. Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlık eşyâyı oluşundan önce, oluş anında ve sonrasında bilir, onun bilgisi bütün bilgi edinme yollarından üstündür.[53] Ancak burada O'nun bilgisinin iki kısmın da üzerinde olduğu vurgulanmakta, fakat Şehristânî'nin felsefenin en önemli sorusu olan "*Nasıl?*" sorusuna vereceği cevaplar temelde tenzîh ve takdîs çerçevesinde gözükmektedir. İşte bu noktada İbn Sînâ'nın burada verdiği açıklama tarzı bir felsefeci olarak nasıl sorusuna verdiği cevaplar olarak zihnimizdeki yerini almaktadır.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın bilgisiyle ilgili olarak ifade ettiği fikirlerin Kur'an'ın getirdiği Tanrı tasavvuruyla uyuşmadığını, peygamberlerin de insanları, bu konular üzerinde tartışma yapmaktan menettiğini savunur. Ayrıca Kur'an'da O'ndan yerde ve gökte hiçbir zerrenin bilgisinin kaçamayacağının, O'nun kapalı ve gizliyi, ellerinizin arasındakileri ve arkanızdakileri, görünen ve görünmeyen evreni tümel ve tikel ayrımı olmaksızın bildiğinin açıkça ifade edildiğini belirtir. Bu çerçevede evrenin, sâbit ve dâim oluşunu, oluş ve bozuluşunu ayırmaksızın her şeyi bilir. Şâyet Zorunlu Varlık, varlıkları tikel olarak bilmiyorsa; Şehristânî'ye göre, görmesi ve işitmesi üzerine kurulu duâlar ve ibadetlerin hepsi anlamsız olacaktır. Oysa O, bunlara karşılık vereceğini ifade etmektedir. Şâyet Zorunlu Varlık şahısları bilmiyor, onları tikel olarak akletmiyorsa o zaman Zorunlu Varlık'ın bireye her hangi bir etkisinden söz edilemez.[54] Şehristânî, bu ifadeleriyle kendisinin Kur'an merkez-

52. Şehristânî, *Musâraa*, s. 56, 57; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 110.
53. Şehristânî, *a.g.e.* s. 57; Akyol, *a.g.e.* s. 111.
54. Şehristânî, *a.g.e.* s. 55, 56; Akyol, *a.g.e.* s. 111.

li davrandığını vurgulamakta, konuyu itikâdî boyuta çekerek felsefecileri dinî verileri doğru anlamamakla itham etmektedir.

Şehristânî'nin temel tavrı, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık hakkında, bir sınırlandırmayı andıracak şekilde "O, tikelleri, tabiî ve zarûrî olmasının dışında bilemez." iddiâsına yöneliktir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu iddiâlarının yakînî bilgiye ulaştırmadığının kendisi tarafından bilindiğini savunur ve İbn Sînâ'ya yaratıcının yaratmayla ilgili hükümlerinde mütekellimlerin yolunu takip etmesini tavsiye etmektedir. İbn Sînâ'ya baktığımızda, Şehristânî'nin kullandığı âyetleri kendi fikirlerini desteklemek için kullandığını görmekteyiz. Ancak İbn Sînâ'nın bu ifadeyi kullanmakla birlikte tikellerin bilgisinin tikellerdeki değişmeyle birlikte değiştiğini, oluş ve bozuluşa tâbi olan şeylerin bilgisinin de bunun gibi olduğunu gördüğünde, tikellerin tümel bir şekilde bilinmesi şeklinde bir yol bulmaya çalıştığını ifade eder.[55]

Şehristânî'den sonra yaşamış ve Tanrı'nın bilgisi konusunda önemli görüşleri olan İbn Rüşd (ö. 1198), İbn Sînâ'yı kasdederek, Meşşâîlerin ileri sürdükleri konuyla ilgili öncüllerinin esasında yanlış anlaşıldığını savunarak, Zorunlu Varlık'ın tikellere dair bilgisinde olduğu gibi, tümellere dair bilgisinin de bizim bildiğimiz şekilde olmadığını ifade ettiklerini savunur. Zorunlu Varlık'ın bilgisinin tümel ya da tikel olması noktasında bizim ihtilâf etmemize gerek olmadığını, Zorunlu Varlık'ın bilgisinin bu iki tür sınıflandırmadan daha yüce olduğunu ifade ederek kelâmcılarla filozoflar arasındaki anlaşmazlığın adlandırmadan kaynaklanan bir sorun olduğunu ifade eder.[56]

Bu bağlamda Zorunlu Varlık'ın bilgisi konusunda en önemli noktanın, Zorunlu Varlık-âlem ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Zira Zorunlu Varlık'ın yaratmasıyla ilgili olarak kelâmcıların, dilediğini dilediği zaman yaratan, âleme sürekli müdâhil olan Zorunlu Varlık tasavvuruyla; felsefecilerin nedensellik prensibi etrafındaki değerlendirmelerinin temelinde Zorunlu Varlık'ın âlemle ilişkisinin mâhiyetini açıklama gayreti vardır.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, İbn Sînâ'nın bilgi meselesini Zorunlu Varlık'ın bazı şeyleri bilip, bazı şeyleri bilmemesi olarak anlamamak gerektiğine dair vurgusudur; ona göre bu tartışmada önemli olan, tikel bilginin Zorunlu Varlık'ın özünde bir değişmeyi gerektirip gerektirmeyeceğidir. Zira en mükemmel varlık, yeni bir şey bilmesiyle kendi özüne ilâve bir şey almakta, bu anlamda onun yetkinliği de yeni bir yetkinliğe ulaşmaktadır. Zorunlu Varlık yetkindir, O'nun yeni bir yetkinliğe ulaşmasının söz konusu olmayacağından dolayı, Zorunlu Varlık âlemi tümel olarak bilir ve böylece özünde herhangi bir değişmeye mâruz kalmaz.

---

55. Şehristânî, *a.g.e.* s. 55, 57, 58; Akyol, *a.g.e.* s. 111.
56. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi*, çev.: Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 84; Akyol, *a.g.e.* s. 112; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 217.

Şehristânî Zorunlu Varlık'ın tikelleri de bilmesi gerektiğine vurgu yaparak O'nun mutlak irâde sahibi olduğunu ve dilediğine dilediği anda müdâhale edebileceğini savunur. Bu anlamda Şehristânî, İbn Sînâ'nın bilgi ile ilgili meseledeki iddiâlarını, Zorunlu Varlık'ın sınırlandırılması olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple, Zorunlu Varlık'ı eksiklikten kurtarmak için, O'nun bütün bilgi edinme yolları ile eşyâyı bildiğini savunmuştur. Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ'nın anladığı şekildeki bir irâde kavramından hareketle Zorunlu Varlık için bir irâde bulunduğu iddiâ edilemez. Ona göre, İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın yaratmasını irâdî bir yaratmayla değil de, lüzum ve gereklilik yönünden bir yaratma olduğunu iddiâ eder.[57]

Bu noktada, Şehristânî tarafından ifade edilen, dilediğini dilediği şekilde yaratan ve hiçbir kayda bağlı olmayan tanrı tasavvuru, âlemdeki düzen ve bu düzenin izahı açısından birtakım güçlüklerden uzak değildir. Zira biz etrafımıza baktığımızda nedensellik ilkesine ters durumlara rastlamamaktayız. Bu anlamda, her gün başka bir âlem tasavvuruyla karşılaşmamız da mümkün değil. Âlemdeki düzenin Tanrı'nın mutlak irâdesi, yetkinliği ve nedensellik prensibi ekseninde İbn Sînâ tarafından yapılan bu açıklama biçimine yanıt olarak, kelâmcılar tarafından da tatmîn edici bir açıklama biçiminin ifade edilmesi gerekmektedir.

SONUÇ

İslâm felsefe geleneği özgün yaklaşımları ve tartışma konularıyla fikir tarihinde önemli bir yer teşkîl eder. Felsefî düşüncenin gelişimiyle birlikte ona karşı eleştirel tutumlar da kendisini göstermiştir. Ancak bu eleştirel yaklaşımlar da felsefe geleneğimize pek çok şey kazandırmıştır. Felsefeye karşı geliştirilen tutumda eleştiri konusu yapılan antik Yunan düşüncesinden mülhem aklı merkeze alan yaklaşımlardır. Şehristânî'nin filozoflara yönelik eleştirilerini kaleme aldığı bu eseri Gazâlî'nin filozoflara yönelik yaptığı eleştirilerinin hemen sonrasında yapılan bir diğer tenkit metni olarak dikkat çekmektedir. Ancak eserin hiçbir yerinde ne Gazâlî'nin ismine atıf vardır, ne de yöntem olarak Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri ile paralellik vardır. Oysaki Gazâlî ve Şehristânî, Eş'ârî düşünceyle olan münâsebetleri ve Nizâmiye medreselerinde ders vermeleri sebebiyle bir takım ortak noktalara sahiptir. Şehristânî'nin Gazâlî'den habersiz olması, bizce mümkün değildir. Bunu hem tarihî olarak hem de Gazâlî'nin etkisi bakımından düşünürsek daha anlaşılır olacaktır. Eserin bütününe baktığımızda Şehristânî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserin temel sistematiğinden daha farklı bir eleştiriyi hedeflediğini söyleyebiliriz.

---

57. Şehristânî, *Musâraa*, s. 56; *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 20; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi*, s. 114; a.g. mlf., "Şehristânî ve İbn Teymiyye", s. 217

Şehristânî, felsefî problemleri müzâkere ederken fikrî düzlem dışına taşımadan ve inatlaşmadan değerlendireceği taahhüdünde bulunmaktadır. Şehristânî'nin felsefeye yönelik eleştirilerine bakıldığında İbn Sînâ'nın varlık anlayışına odaklandığı görülmektedir. Şehristânî ve filozoflar arasında varlığın çeşitli bölümlemelerinin yapılabileceği konusunda herhangi bir fikir ayrılığı yoktur. Buradaki tartışma, filozofların yaptığı varlık taksiminin ne kadar tutarlı olduğu meselesidir. Şehristânî eserinin temel dayanağını bu konuyu merkeze alarak belirlemiş ve İbn Sînâ'nın yaptığı varlık taksiminin birçok yönden hatâlı olduğu kanâatine vararak bu varlık taksimini reddetmiştir.

Şehristânî'nin eleştirilerinde zorunlu ve mümkün kavramları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Burada, "Zorunlu ve mümkün varlık kategorilerinin genel varlık kategorisinin altında yer alıyor." düşüncesi eleştirilerde merkezî bir yere sahip olmuştur. Bu çerçevede Zorunlu Varlık ve âlem arasındaki ilişki de eleştirilerde merkezî bir konudur. Düşünür, özellikle kavramsal analizler üzerinden hareket ederek, Zorunlu Varlık hakkında ifade edilen pek çok şeyin genel varlık kategorisi ile de ortak olduğundan pek çok hatâlar barındırdığını savunmuştur. Özellikle "zorunluluk" kavramının zorunlu ve mümkün varlık kısımlarına tatbîkiyle ilgili problemler önemlidir.

Zorunlu ve mümkün varlık kategorisinden hareketle yaptığı tenkitlerinin devamında Zorunlu Varlık ve âlemle olan ilişkisi vardır. Düşünür, özellikle kavramsal analizler üzerinden hareket ederek, Zorunlu Varlık hakkında ifade edilen pek çok şeyin genel varlık kategorisi ile de ortak olduğundan pek çok hatâlar barındırdığını savunmuştur. Özellikle "zorunluluk" kavramının zorunlu ve mümkün varlık kısımlarına tatbîkiyle ilgili problemler de önemli bir yere sahiptir.

Şehristânî'nin meselelere yaklaşım tarzında kelâmcı bakış açısının izlerini görmek mümkündür. Zira filozoflar tarafından ifade edilen varlığın zorunlulukla açıklanması şeklindeki nazariyeler, düşünür tarafından reddedilmiştir. Buradaki temel kaygı ise, Allah'ın zorunluluğa tâbi kılınması sebebiyle âleme müdâhil bir Tanrı olmaktan çıkarılmasıdır. Görüldüğü üzere Şehristânî'nin eleştirilerinin hareket noktasını Tanrı-âlem ilişkisi oluşturmaktadır. Bu çerçevede konu âlemin sonradan oluşu olsun, sebepler zinciri olsun, hareket etmeyen hareket ettirici olsun, cevher a'râz olsun fark etmemektedir. Sorun düşünürün tasavvurundaki Tanrı anlayışının filozoflar tarafından kabul edilen Tanrı tasavvuruyla örtüşmemesi ve filozoflarca Allah ve âlem ilişkisinin zorunluluk temelinde izah edilmeye çalışılmasıdır.

Bu anlamda filozoflar tarafından kurgulanan Tanrı ve âlem ilişkisi, İbn Sînâ'nın ya da Fârâbî'nin kaygıları eşliğinde dikkatle incelendiğinde, ezelî ve ebedî bilgi sahibi, mükemmel bir Tanrı tasavvurunun gereği olarak, âlemin ortaya çıkışı, mükemmel olması hasebiyle bir değişmeden bahsedilememesi, irâdesinin insan irâdesine benzemediğine dair açıklama tarzlarının her birisinin

mâkul gerekçeleri bulunmaktadır. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ'nın değişmeyen mükemmel tanrı ile ilgili söyledikleri inkâr edilecekse, Tanrı âlem ilişkisi konusunda ileri sürülen önerilerin de tutarlı olması gerekir. Filozoflar tarafından ifade edilen bir takım şeyleri inkâr ederken, yıkılanın yerine yeni bir şey konulmuyor ve sadece takdîs ve tenzîh merkeze alınıyorsa, bunu mâkul görme imkânı yoktur, çünkü eleştirel düşünce faâliyetinin sonucunda sorunun çözümüne dair yeni çözüm önerileri ortaya konulmalıdır.

KAYNAKÇA

Acar, Rahim, "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars", *Interpreting Avicenna: Science and Philsophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis-David C. Reisman, Brill Leiden, Londra 2004.

Akyol, Aygün, *Musâraatu'l-Felâsife'ye göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

———, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücâdelesi -Musâraatu'l-Felâsife'ye göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri-*, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.

———, "Zorunlu Varlık'ın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", *Hitit Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, c. V, sy. 10, 2006/2.

———, "İslâm'da Akli Düşüncenin Kriz Dönemi Felsefe Karşıtlığı –Şehristânî ve İbn Teymiyye-, *İslâm Felsefesi Tarihi II* içinde, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

———, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sayı: 20, 2011/2.

———, *Şehrezuri Metafiziği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.

Akyol, Aygün – Özel, Aytekin, "Mütercimlerin Önsözü", Musâraatu'l-Felâsife içinde, Litera Yayınları, İstanbul 2010.

———, "Şehristânî'ye Dair Bazı Tesbîtler", *Musâraatu'l-Felâsife* içinde, Litera Yayınları, İstanbul 2010.

Alper, Ömer Mahir, "Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefî Hesaplaşmaya", *Milel ve Nihal, Dergisi İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 5, Nisan 2008.

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1992.

Bayrakdar, Mehmet *Bir Hristiyan Dogması Teslis*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.

Belo, Catarina, "Averroes on God's Knowledge of Particulars", *Journal of Islamic Studies*, sayı: 17/2, 2006.

Bircan, Hasan Hüseyin, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi ve Şehristânî'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler*, Bilge Adamlar Yayınları, Van 2010.

Coşar, Hakan, *Nihâyetü'l-İkdâm'a göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003.

Dalkılıç, Mehmet, "Abdülkerim eş-Şehristânî'nin İslâm Mezheplerini Tasnîf Metodu", *Milel ve Nihal, Dergisi İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 5, Nisan 2008.

Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, thk.: Alber Nasri Nadir, Beyrut 1991.

Gazâli, *Tehâfütü'l-Felâsife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr: Dâru'l-Maârif, Kahire 1987.

———, *Makasıdu'l-Felâsife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr: Dâru'l-Maarif Yayınları, 1961.

Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mîrâsı*, çev.: ve der.: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Guillaume, Alfred, "Christian and Muslim Theology as Reprsented by Al-Shahrastani and St. Thomas Apuinas", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 13, No. 3, 1950.

Haklı, Şaban, *İslâm Filozoflarına Göre Allah'ın Cüzileri Bilip Bilmemesi Meselesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.

Hocazade, Mustafa b. Halil, *Tehâfütu Tehâfüti'l-Felâsife*, neşr. El-Matbaatü'l-Alemiyye, Mısır 1885.

Isnevi, El-Hasan, Tabakat'üş-Şafiiyye, thk. Abdullah M. Cubiri, nşr.: Dâru'l-Ulum, Riyad 1981.

Jolivet, J., *Annuaire de la Section des sciences religieuses de l'EPHE*, t., 1990-1991.

Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, çev.: Ayşe Meral, Litera Yayınları, İstanbul 2005.

Mayer, Toby, "Introduction: Al-Shahrastânî, Isma'ilism and Philosophy", *Shahrastânî, Struggling with the Philosohers* içinde, edit. and trans. by Wilferd Madelung, Toby Mayer; I.B. Tauris Publishers London-New York in Association with The Institute of Ismaili Studies, London 2001.

———, "Introduction", *Mefâtihi'l-Esrâr Mesabihu'l-Ebrâr* içinde, tahk. ve talik: Muhammed Ali Azerşeb, Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâseti li'Tirâseti'l-Mahtût, Tahran 1429/2008.

———, "Şehristânî'ye göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme", *Milel ve Nihal, Dergisi İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 5, Nisan 2008.

Muhtar, S. M., *Müsâraatü'l-Felâsife*'nin Önsözü, Mısır 1976.

İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi*, çev.: Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

———, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, neşr. Darü'l-Maşrik, Beyrut 1992.

İbn Sînâ, *Necât*, thk.: Macit Fahri, Dâru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1985.

———, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, met. ve çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2004.

———, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, met. ve çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2005.

———, *İşaretler ve Tembihler*, met. ve çev.: Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005.

———, *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2013.

Karaman, Ramazan, "Bir İslâm İlimleri Klasiği Olarak eş-Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i Üzerine Düşünceler", *Hitit Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, c. VII, sy. 14.

Kemalpaşazade, İbn Kemal Ahmed Şemseddin, *Tehâfüt Haşiyesi-Haşiye ala Tehâfüti'l-Felâsife*, çev.: Ahmet Arslan, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

Kuşpınar, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yayınları, Ankara 2001.

Leaman, Oliver, *An Intoduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Pres, Cambridge 1985.

Özel, Aytekin, "Mantığı Geleneksel Kelâma Uygulamak: Şehristânî'nin Kitâbu'l-Musâraati'l-Felâsife Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma", *Hitit Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII, sayı: 15, 2009/1.

Plotinus, *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa 1996.

Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa/Filozoflarla Mücâdele*, met ve çev.: Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yayınları, İstanbul 2010.

———, *Musâraatu'l-Felâsife*, thk.: S. M. Muhtar, Mısır 1976

———, *Kitâbu'l-Musâraa*, edit.: Toby Mayer ve Wilferd Madelung I.B. Tauris Publishers London-New York in Association with The Institute of Ismaili Studies, London 2001.

———, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume, Londra 1934.

———, *Milel ve Nihal*, çev.: Mustafa Öz, Litera Yayınları, İstanbul 2008.

———, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, thk. ve ta'lik: Muhammed Aliz Azerşeb, Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti li't-Türâsî'l-Mahtût, II cilt, Tahran 1429/2008.

———, "Kur'an İlimlerine Giriş", *Marife Dergisi*, çev.: Ömer Dinç, yıl: 13, sayı: 1, Bahar 2013.

———, "Cevheri Ferdin İspatı Hakkında", *Şırnak Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Ömer Ali Yıldırım, sayı: 6, c. 3, 2012/2.

Tanci, Muhammet, "Şehristânî", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1979.

Taşpınar, İsmail, "Şehristânî'nin el-Milel ve'Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar", *Milel ve Nihal, Dergisi İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 5, Nisan 2008.

Terkan, Fehrullah, "İblis'in Kötülük Problemine Dair Felsefî Argümanları ve Şehristânî'nin Bilinemezcilik Teodisesi", *Milel ve Nihal Dergisi İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 5, Nisan 2008.

———, *Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali and Ibn Rushd on God's Knowledge*, The University of Chicago, Basılmamış Doktora Tezi, Chicago 2004

Tusî, Nasıreddin, *Musâriu'l-Musâri*, thk.: Hasan el-Muizzi, neşr.: Mektebetü'l-Âyetullahi'l-Marş, Kum 1405.

Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması -Gazzâli Örneği-*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005.

———, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak -İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme-", *İslâmiyat*, c. 8, sayı: 4, 2005.

———, "İslâm Felsefesi Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, c. I, sayı: I, Çorum 2002.

———, "Tümevarım Meselesi –İbn Sînâ Merkezli Bir Okuma-", *Hitit Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 21, 2012/1.

Ülken, Hilmi Z., "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1955, c. 4, sy. 1-2.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993.

Yıldırım, Ömer Ali, "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012.

Yörükân, Yusuf Z., "Şehristânî", *Dârü'l-Fünun İlâhîyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926-1927, sy. 3-5.

———, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, Yayıma Hazırlayan: Murat Memiş, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

MİR DÂMÂD VE İSFAHAN OKULU

Nurettin Yakışan*

GİRİŞ

İbn Sina'nın (ö. 1037) zirvesini temsil ettiği (Meşşaî çizgideki) klasik dönem İslam felsefesinin, Gazzalî'nin (ö. 1111) meşhur eleştirileriyle yeni bir döneme girdiği hususu, ilgili olan herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Her ne kadar yakın bir zamana kadar, Batılı kaynakların etkisiyle,[1] (İslam felsefesini söz konusu kaynaklardan okuyan Müslüman entelektüel camia dâhil olmak üzere) çok geniş bir kesim, söz konusu eleştirilerin İslam felsefesini sonlandırdığı kanaatinde olsa da, özellikle son otuz-kırk yılda yapılan çalışmalarla bu anlayış değişmeye başlamıştır. Meşşâî Okul'un Gazzalî'nin Tehâfüt'ünden sonra da İslam dünyasında devam ettiğini ifade eden çağdaş müellifler, bu yeni dönemde Nasîruddin Tûsî'ye (ö. 1274) özel bir önem atfederler. Bilindiği üzere, Gazzalî'den sonra en dikkat çeken Eş'ârî kelamcı-filozof olan Fahreddin Râzî (ö. 1209), başta İbn Sina'nın el-İşârât'ına yazdığı şerh olmak üzere eserlerinde İbn Sina'yı çürütmeye çalışırken, onun eleştirilerine Tûsî cevap vererek Meşşâî felsefeyi müdafaa eder. Tûsî'nin etkisiyle, Meşşâî felsefe İran topraklarında ve özellikle Şiî çevrelerde geniş bir yaşam alanı bulmuştur. Öte yandan Şihâbuddin Suhreverdi'nin (ö. 1191) kurduğu ve Şehrezûrî (ö. 1288) ve diğer birçok düşünürün geliştirdiği İşrâkî Okul, "akıl" ile birlikte (fakat ondan daha üstün

* Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi.

1. Örneğin T. J. De Boer'un "The History of Philosophy in Islam" adlı eseri.

tutarak) "vahiy" ve "sezgi"yi öğretisinin temeline yerleştirerek, rasyonalist karakterdeki Meşşâîliğe mesafeli duran kesimler için ciddi bir alternatif olmuştur.

İbn Sina sonrası İslam felsefesi, böylece iki ana çizgide devam ederken, İslâm dünyasındaki hâkim düşünce akımları, Şiî ve Sünnî kulvarlarıyla birlikte felsefîleşen "Kelâm" ve Endülüslü meşhur ârif İbn Arabî'nin (ö. 1240) özellikle *Vahdet-i Vücûd* doktriniyle teorik yönü dikkat çekmeye başlayan "Tasavvuf" ile birlikte dörde çıkmış oluyordu. Bu yeni dönemin en belirgin özelliği, saydığımız bu dört ana akım (Meşşâîlik, İşrâkîlik, Kelâm ve Tasavvuf) arasında gerçekleştirilen sentezlerdir. On üçüncü asırdan on altıncı asra kadar, çok sayıda düşünürün katkıda bulunduğu bu sentezler dönemi, "Şiî-İslâmî kültürün rönesansı" olarak nitelendirilen[2] Safevi İran'ındaki İsfahan Okulu ile zirveye ulaşmıştır.

İSFAHAN OKULU

Safeviler devleti, tasavvufi bir hareketin müntesipleri tarafından kurulmuştur. Söz konusu hareketin lideri olan Şeyh Safiyuddin (1252-1334), kuzeybatı İran'daki bir Kürt aileden gelen Sünnî bir tasavvuf şeyhidir.[3] Safeviler, kendi kökenlerini bir yana bırakarak, onları Kutsal Şii İmamlara bağlayan düzmece bir şecere üretmek suretiyle İran'da iktidara geldi. Safevi sultanları, iktidara geldikten sonra, Şia ile bağlantılarını ispatlamak ve devletin ideolojik temellerini sağlamlaştırmak için yoğun bir çaba sarf ettiler.[4] Onların meşruiyet konusundaki endişelerini artıran şey, 1514 yılında Çaldıran'da ağır bir şekilde yenildikleri Yavuz Sultan Selim (1512-1520) yönetimindeki Sünni Osmanlıların güçlü varlığıydı. Savaştan sonra, devletin başkentini Tebriz'den Kazvin'e, oradan da İsfahan'a taşıyan Safeviler, kendilerini Sünni komşularından uzaklaştırmış oldular. Bu gelişmelerden sonra, İslam dünyasının farklı bölgelerindeki Şii âlimler İsfahan'a gelip yerleşti ve ilmî çalışmalarını burada yoğunlaştırdı. Özellikle I. Şah Abbas (1588-1629), iktidara geldikten sonra, Şii âlimlere her türlü imkânı sundu ve sarayında sık sık ilmî toplantılar düzenleyerek yoğun bir entelektüel atmosfer oluşturdu.[5]

---

2. Toshihiko Izutsu, "İşrakîlik", *İslam'da Bilgi ve Felsefe*, ed. Mustafa Armağan, 2. Baskı, Şule Yayınları 1999 (içinde), s. 84-85.
3. Bkz. Ira Marvin Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 2.bs., Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 233.
4. Lapidus, s. 234.
5. Bkz. Hamid Dabashi, "Mîr Dâmâd and the Founding of the "School of Isfahan"", (Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London, 1996 içinde), s. 597; Roger Savory, Iran Under The Safavids, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, s. 217; Lapidus, s. 238-241.

Safeviler dönemine hâkim olan entelektüel atmosferde, İslam tarihinin diğer dönemlerinde olduğu gibi, felsefe çalışmaları genellikle hoş görülmeyen bir uğraş durumundaydı. Kendi meşruiyetlerini sağlama ihtiyacı duyan Safevi hükümdarlarının desteğini yanlarında bulan Şii dogmatikler/fıkıhçılar, sadece söylemlerinin metafizik temelleri için değil, aynı zamanda, haklı olarak sosyal statüleri ve politik güçleri bakımından da zararlı buldukları rasyonel söylemlere karşı çok az hoşgörülü idiler. Bu dönemde yazılan felsefi risalelerin önsözleri ve sonuçları, filozofların huzurunu kaçıran ve onlara zulmeden fıkıh otoritelerinden yakınmalarla doludur. Özellikle Mir Damad örneğinde görüldüğü üzere, filozoflar zulüm korkusuyla, anlaşılması güç ve dolambaçlı söylemlerde kendilerine bir sığınak arıyorlardı. Ya da Mîr Dâmâd'ın meşhur öğrencisi Molla Sadrâ'da gördüğümüz gibi memleketlerini terk ederek ülkenin ücra köşelerinde sürgünde yaşamaya zorlanıyorlardı.[6]

Safeviler döneminde, "İsfahan Okulu" olarak adlandırılan özel bir felsefe ekolünün ortaya çıktığına şahit oluyorsak bu olgu, Debaşi'nin de işaret ettiği üzere, uygun ve yardım edici sosyal şartlardan ziyade, sınırlı sayıdaki şahsın titiz ve kesintisiz felsefi meşguliyetlerine atfedilmelidir. Öte yandan, İbn Sina, Nasîruddin et-Tûsî ve Mîr Dâmâd gibi İslam felsefesinin meşhur şahsiyetlerinin, felsefî kariyerlerinin yanı sıra Astroloji ve Tıp gibi dallarda da söz sahibi olmaları ve hükümdarların, saraylarında doktora ve astronomiste ihtiyaç duymaları dolayısıyla, bu filozofların felsefî meşguliyetleri için gerekli olan maddi imkânlar sağlanmıştı.[7] Bu açıdan bakıldığında, felsefenin tarihsel bir şansı da olmuştur.[8]

İsfahan Okulu'nun entelektüel arka planına baktığımızda, 13. asrın ortalarında Nâsıruddin Tûsî tarafından ortaya konan çalışmalar, bir dönüm noktası sayılır. Tûsî, Gazzali'nin saldırısıyla büyük darbe alan İbn Sina öğretilerini tekrar diriltti. Daha sonra Suhreverdi ve İbn Arabi'nin yeni düşünce okullarının kurulması ve Suhreverdi'nin en önemli şarihlerinden biri olan Kutbuddin Şirazi'nin (ö. 1311) İbn Arabi okulunun geliştirdiği vahdet-i vücut öğretisini İşrakîliğe katmasıyla bu okulun gelişim istikameti belirlenmiş oldu. Öte yandan, bu yeni dönemde Kutbuddin Râzi, Seyyid Şerif Cürcani, Celaluddin Devvani ve İbn Turke Isfahani gibi bir dizi filozof ve bilim adamının çalışmalarıyla İslam düşüncesinin ana perspektifleri olan Meşşailik, İşrakilik, Kelam ve Tasavvuf arasında gerçekleştirilen ahenkli bütünleştirmelerle, kültürel rönesans

6. Dabashi, s. 598, 600. Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, 4.bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 32.
7. Dabashi, s. 598-9.
8. Safeviler dönemindeki felsefe karşıtlığı için bakınız: Nurettin Yakışan, "İran ve Anadolu Medreselerinde Felsefî İlimlerin Yeri", (*Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, Bingöl Üniversitesi, 2012 içinde), c. II, s. 494-499.

olarak nitelendirilen Safeviler dönemindeki büyük entelektüel sentezlerin ön hazırlığı tamamlanmış oldu.[9] Bütün bu faaliyetler, denilebilir ki, Kindi ve Farabi tarafından başlatılıp İbn Sina tarafından geliştirilen ve Suhreverdi tarafından bir adım daha ileri götürülen din ile felsefe arasındaki korelasyonu yeniden düzenleme arayışıdır.[10]

Seyyid Hüseyin Nasr, Endülüslü bilge İbn Arabi'nin irfani öğretilerini Doğu İslam dünyasında yayan bir dizi saf sufiyi de Safevili âlimleri müjdeleyen öncüler arasında değerlendirir. Bunlar, Sadruddin Konevî, Fahruddin Irakî, Abdurrezzak Kâşânî, Alâuddevle Simnânî, Abdurrahman Camî, İbn Ebi Cumhur, Molla Haydar Ali Amulî ve Mevlana Celaleddin Rumî'dir.[11]

"İsfahan Okulu" terimi, Henry Corbin (1903-78) ve Seyyid Hüseyin Nasr (d. 1933) tarafından, I. Şah Abbas zamanında, İsfahan'da merkezileşen felsefi ve mistik hareketi tanımlamak üzere türetilerek kullanılmış ve yaygınlaşmıştır. Söz konusu terim, ilk olarak Corbin tarafından, Louis Massingnon'un anısına hazırlanan bir derleme için yazdığı bir makalede kullanılmıştır.[12] Corbin, makalesinde üç nokta üzerinde durur:

Birincisi, İslam felsefesi hakkındaki yaygın anlayışın isabetsiz olduğu ve Gazali'nin ünlü saldırısıyla bu felsefenin sona ermediği, "İsfahan Okulu" adlandırmasıyla işaret edilen entelektüel faaliyetlerin bunun somut bir kanıtı olduğu,

İkincisi, sanat tarihçilerinin zaten İsfahan'ın kültürel merkez olarak öneminin farkında oldukları ve bunun aynı zamanda İsfahan'ın felsefî ve teolojik öğrenimin merkezi olarak da öneminin kabulü anlamına geldiği,

Üçüncüsü, felsefe tarihinde, Safevi dönemiyle alakalı özel bir bölümün oluşturulması ve felsefe öğrencilerinin Giordano Bruno, Descartes ve Leibnez'in görüşlerini öğrenirken onların çağdaşları olan İsfahan filozoflarının görüşlerini de öğrenmeleri gerektiği.[13]

İsfahan Okulu'nun üç ana figürü olarak Mir Damad, onun öğrencisi olan Molla Sadra Şirazi ve Qâdî Sa'îd Kummî'yi seçerek incelemesine konu edinen Corbin, Mir Damad'ı bu okulun kurucusu ve ana figürü olarak tanımladı. Onda, aynı anda hem sivri analitik bir zekâ hem ruhsal olarak aydınlanmış, dini bilgi kurumunun farkında olan bir filozof, İbn Sinacılık ile İbn Rüşdçülük ara-

---

9. Izutsu, "*İşrakîlik*", S.84-85.
10. Seyyin Hüseyin Nasr, The School of Isfahan; (ed.: M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Rutgers University, Otto Harrassowitz-Wiesbaden, 1966 içinde), c. II, s. 907.
11. Nasr, *The School of Isfahan*, s. 907-8.
12. Henry Eugenie Corbin, "l'École d'Ispahan", (En Islam Iranien: Aspects Spirituelset Philosophiques, Libraire Gallimard, Paris, 1978 içinde, c. IV, 5. Kitap, ss. 7-201.)
13. Bkz. Corbin, *l'École d'Ispahan*, s. 11-13.

sındaki çekişmelerin ötesinde daha yüksek bir felsefi sentezin temsilcisi olan bir düşünür, felsefi bir hayat yaşamış ve akli düşünce ile ruhsal egzersizi birleştirmiş bir filozof görür. Bu açıdan İsfahan Okulu, Hegelci bir sentezi temsil eder.[14]

Corbin'in bu makalesinden on yıl sonra Seyyid Hüseyin Nasr, İsfahan Okulu'nun bazı özelliklerini ve unsurlarını daha sistematik şekilde ele aldığı bir makale yazdı. "The School of Isfahan" başlığını taşıyan söz konusu makalede[15] Nasr, Mir Damad ile birlikte, okulun diğer önemli düşünürlerinden Şeyh Bahauddin Âmilî, Ebu'l-Kâsım Mir Findiriski, Molla Muhsin Feyz Kâşânî ve Molla Muhammed Bâkır Meclisî'yi ele alarak tanıttı. Molla Sadrâ'yı ise aynı derleme içinde müstakil bir bölümde ele aldı. Nasr, İsfahan Okulu'nun kuruluşu için gerekli olan fikrî zeminin Şia kültürü ile hazırlandığını ifade ederek On İki İmam Şiiliği ile bu okul arasında sıkı bir bağ kurdu.[16]

Nasr'a göre, nasıl ki Safevî sanatı İslam sanatının zirve noktalarından biri ise, aynı şekilde İsfahan Okulu da İslam tarihinin zirve noktalarından biridir. Nasr bu tezinin haklılığının göstergesi olarak, kendinden önceki yaklaşık bin yıllık İslam düşünce mirasının bütün ana akımlarının ustaca bir sentezini gerçekleştiren Molla Sadrâ'yı (Sadreddin Şirazî) örnek verir. Ona göre, ağaç verdiği meyvelerle değer kazanıyorsa şayet, biz Molla Sadrâ'ya bakarak, onu yetiştiren geleneğin de değerini takdir edebiliriz.[17]

İsfahan Okulu hakkındaki bu genel bilgileri verdikten sonra, okulun önde gelen temsilcilerine geçebiliriz. Mîr Dâmâd, esas konumuz olduğu için onu sona bırakarak, önce İsfahan Okulu'nun diğer önemli isimlerine kısaca değineceğiz.[18]

Şeyh Bahâuddin Âmilî

Bugün Lübnan sınırları içinde yer alan Ba'lebekk'te Şii toplumun liderinin oğlu olarak dünyaya gelen Şeyh Bahâuddin Âmilî (ö. 1621), çocukluğunda İran'a giderek çeşitli şehirlerde eğitim gördü ve kısa sürede başta matematik olmak üzere hemen hemen bütün ilim dallarında üstad oldu. Onun çok yönlü dehası, yazdığı eserlerin çeşitliliğinde ortaya çıkar. Hadis, fıkıh, tefsir, tasavvuf, retorik, gramer, astronomi, mimari, matematik ve daha birçok alanda

14. Corbin, *l'École d'Ispahan*, s. 15.
15. Bkz. 10. dipnot.
16. Nasr, *The School of Isfahan*, s. 904-5.
17. Bkz. Nasr, *The School of Isfahan*, s. 904-5; *Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet*, s. 23-4.
18. İsfahan Okulu'da yetişen bütün düşünürleri burada ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacağından, okulun kuruluş ve gelişiminde belirleyici rolü olan diğer dört düşünür hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

yazdığı eserlerle Şeyh Bahâî, Nasr'a göre Safeviler dönemindeki kültürel rönesansın en etkili figürüdür.[19]

Şeyh Bahâî, İslam sanatının şaheserleri arasında kabul edilen İsfahan'daki Şah Camii'nin planının çizimine yardım etmiş, ayrıca Kaşan'ın Fin Bahçesi'nin planlarını çizmiş ve bu planlar Lahor'un ünlü Şalimar Bahçesi'ne model olmuştur. Öte yandan Şeyh Bahâî, usta bir matematikçi olup usturlap ile gerçek gözlemler ve ölçümler yapan âlimler sınıfının son seçkin temsilcisidir. Ondan sonra, birkaç istisna dışında, ulemâ matematik ilimleriyle ilgisini kesti ve neticede medreselerde bu ilimlerin eğitimi hızlı bir şekilde geriledi.[20]

İslâm tarihindeki sufi bilim adamlarının önemli bir temsilcisi olan Şeyh Bahâî, geleneksel hikmette, arkadaşı Mîr Dâmâd ve nakli ilimleri okuttuğu ünlü öğrencisi Molla Sadrâ'nın derecesine ulaşamaz. Ancak matematik, tasavvuf ve Şii fıkhına yaptığı katkılar, onu İsfahan Okulu'nun en seçkin temsilcilerin biri yapmaya yeter. Onun İsfahan'da ders verdiği çok sayıdaki ünlü öğrenci arasında Molla Muhammed Taki Meclisi, Seyyid Ahmed Alevi, Sadruddin Şirazi ve Molla Muhsin Feyz Kaşanî'yi sayabiliriz.[21]

Mîr Ebu'l-Kâsım Findiriskî

İsfahan Okulu'nun önde gelen filozoflarından biri olan Mîr Findiriskî (ö. 1640), Mîr Dâmâd ile Şeyh Bahâî'nin çağdaşı ve yakın arkadaşıdır. O, çok az inceleme konusu yapıldığı için, bugüne kadar Safevi döneminin en gizemli entelektüel figürü olarak kalmıştır.

Tasavvufî bir hayat süren ve yukarıda zikrettiğimiz iki arkadaşıyla birlikte Safevi sarayında büyük saygı gören Mir Findiriskî, uzun bir süre İsfahan'da yaşamış ve burada felsefe, matematik ve tıp eğitimi vermiştir. Sık sık Hindistan'a seyahat eden Mir Findiriskî'nin yazdığı az sayıdaki eserler arasında, Hindu hikmeti hakkında olan Usûlu'l-fusûl, Yoga Vasista üzerine kaleme aldığı muhteşem şerh ve hareket üzerine bir risale bulunmaktadır.[22]

---

19. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period, (ed.: Peter Jackson and Laurence Lockhart, The Cambridge History of Iran, (I-VII, Cambridge University Press, Cambridge, 1986 içinde), c. VI, s. 666. (Çalışmamızın bundan sonraki kısmında, bu esere işaret etmek üzere, "Spiritual Movements" kısaltmasını kullanacağız.)
20. Nasr, *The School of Isfahan*, s. 910; Ayrıca bkz. *Spirituel Movements*, s. 668.
21. Bkz. Nasr, *Spirituel Movements*, s. 669.
22. Henry Eugenie Corbin, History of Islamic Philosophy, Kegan Paul International, London, 1993, s. 341; Nasr, *Spirituel Movements*, s. 675-6.

Mir Findiriskî, bir Meşşâî felsefe ve bilimler üstadı olmakla birlikte, arketipler âleminin gerçekliğini kabul eden bir sufi ve arif idi aynı zamanda. Onun yetiştirdiği çok sayıdaki öğrenciden biri olan Molla Recep Ali Tebrizî (ö. 1669-70), döneminin önde gelen felsefe hocalarından biri idi. Kilid-i Bihişt dahil olmak üzere çok sayıdaki eserin yazarı olan Tebrizî, Müslüman filozofların çoğunluğuna karşı gelerek, nominalist bir eğilim gösterdi ve varlığın (vucûd) nesnel bir gerçekliğe sahip olmayıp varolanların paylaştığı bir kavramdan ibaret olduğunu iddia etti. Tebrizî, İbn Sina'nın eserlerini okutmuş ve içlerinde Kâdî Sa'îd Qumî'nin de yer aldığı pek çok meşhur talebe yetiştirmiştir.[23]

Molla Muhsin Feyz Kâşânî

Mîr Dâmâd, Şeyh Bahâî ve Molla Sadrâ'dan ders alan Molla Muhsin (ö. 1680-1), yaklaşık 120 eser kaleme almış ve bu eserler, Şii din eğitiminin temelini teşkil eder. Molla Muhsin, hocası Molla Sadrâ'nın izinden giderek, eserlerinde akıl, vahiy ve marifetin uyumlu bir bütünlüğünü sergiler, ancak hocasına nazaran akıl üzerinde daha az durur.

Molla Muhsin'e göre, Hikmetin kaynağı, aslında peygamberlerin mübarek ruhlarıdır. Ne var ki bu hikmet, sonraki insanlar yani Peripatetikler ve diğer geç dönem Grek okulları tarafından yanlış anlaşılmış ve yanlış yorumlanmıştır. Fakat İslam Peygamberi ve onun ailesinin vahyinin ışığı sayesinde yeniden canlanmıştır. Dolayısıyla onu öğrenmek isteyen kişi, peygamberlerin ve velilerin yardımını istemelidir. Bu ise ancak dua, tefekkür ve kalbin arındırılmasıyla başarılabilir.[24]

Molla Muhsin, Gazzali'nin İhyau Ulumi'd-Din adlı ünlü eserindeki Sünni kaynaklı hadisleri Şii kaynaklardan aldıklarıyla değiştirmek suretiyle, aynı eserin Şii versiyonu denilebilecek el-Meheccetu'l-Beydâ fi İhyâi'l-İhyâ adıyla telif etti. Bundan dolayı o, bir Şia Gazalisi olarak değerlendirilmiştir.[25]

Kadı Sa'îd Kumî

Molla Muhsin ve Molla Recep Ali Tebrizî'nin öğrencisi olan Kadı Sa'îd (ö. 1691), hayatının çoğunu geçirdiği Kum'da kadılık yaptığı için söz konusu unvanı almıştır. Kadı Sa'îd, irfana tam bir bağlılık gösterdiği için "Şiiliğin İbn

23. Bkz. Nasr, *Spiritual Movements*, s. 677.
24. Nasr, *The School of Isfahan*, s. 930.
25. Nasr, *The School of Isfahan*, s. 926-7. *Spirituel Movements*, s. 689-90

Arabisi" olarak bilinir. Bu nitelendirme onun için uygundur, çünkü Kadı Sa'îd, irfanî konuların aklî burhanlarla işlendiği Molla Sadrâ'nın hikmet okulundan ziyade İbn Arabî'nin saf irfan okuluna daha fazla bağlıdır.[26]

Kadı Sa'îd'in düşüncesinin en belirgin özelliği, batınî yönleriyle İslamî geleneğin farklı perspektiflerinin doktrinal ve pratik boyutlarını açığa çıkarmadaki ustalığıdır. O, gerek tasavvufta gerekse Şiilikte büyük önem arz eden tevilin büyük üstatlarından biridir. Kadı Sa'îd, Kabe'nin sembolizmini anlatırken gerçek bir sanat felsefesi geliştirir ve formların ve mekânsal konfigürasyonların sembolik anlamlarını öylesine bir bütünlük içinde açıklar ki, bir benzerine İslam düşüncesinde rastlamak güçtür. Bu alanda o, İbn Arabi öğretisini birçok yönden yansıtmaktadır.[27]

MİR DÂMÂD

Hayatı

"Mîr Dâmâd", Muhammed Bâkır b. Şemseddin Muhammed el-Hüseynî el-Esterâbâdî'nin meşhur unvanıdır. Ona "Dâmâd" denilmesinin sebebi, babasının, Muhakkik-i Sânî olarak bilinen ünlü Şii âlim Şeyh 'Ali b. 'Abdu'l-Âli el-Kerekî'nin kızıyla olan evliliğidir. "Dâmâd" lakabıyla tanınan babası vefat edince, Muhammed Bakır da bu lakapla anılmaya başlandı. Mîr Dâmâd'ın diğer unvanları "Seyyidü'l-Hükemâ", "Seyyidü'l-Felâsife", "Seyyidü'l-Efâdil"[28] ve "Muallim-i Sâlis" şeklindedir.

Nasr ve Corbin tarafından İsfahan Okulu'nun kurucusu olarak tanımlanan Mîr Dâmâd, seçkin ve dindar bir Şii ailenin çocuğu olarak Esterâbâd'da doğdu.[29] Şiî İran'ın dinî başkenti sayılan Meşhed'de eğitim gören Mîr Dâmâd, burada naklî ilimlerin yanı sıra aklî ilimleri de tahsil etti. Okuduğu felsefî eserler arasında yer alan İbn Sina'nın Şifa'sı ile İşarat'ını yakından inceledi. Meşhed'den sonra önce Kazvin'e, oradan da Kâşân'a geçen Mîr Dâmâd, buralarda bir süre kaldıktan sonra nihayet İsfahan'a giderek oraya yerleşti. Mîr Dâmâd İsfahan'da, Gıyaseddin Mansûr Deştekî'nin (ö. 1541) öğrencilerinden olan Emîr Fahreddin Semmâk el-Esterâbâdî'den aklî ilimleri tahsile devam etti. Mîr Dâmâd'ın

26. Nasr, *Spirituel Movements*, s. 692.
27. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 347.
28. El-Muhaqqiq el-Sebzevârî, Şerhu'l-manzûme, I-V, Neşr-e Nâb, Tahran, 1990-2000, c. II, s. 288.
29. Mîr Dâmâd'ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Hamid Debaşi 1543 tarihini verir ancak Tabatabâî ve Nasr, bu tarihin 1561 veya 1562 olabileceğini ifade ederler. (Bkz. Dabashi, s. 597; Nasr, *Spiritual Movements*, s. 670)

hocaları arasında, aynı zamanda dayısı olan Şeyh 'Abdul'âlî b. 'Alî ile Safevi sarayında yakın arkadaşlık kuracağı Bahâudddin 'Âmilî'nin babası olan ve kendisine icâzet veren Şeyh 'İzzeddin Hüseyin b. 'Abdussamed el-'Âmilî de sayılır.[30]

Mîr Dâmâd, henüz hayatta iken başarılı bir filozof, matematikçi, fıkıhçı, tefsirci, şair ve doğa bilimcisi olarak saygı görmüştür.[31] Nitekim çağdaşı olan İskender Beyk Turkamân "Târih-i 'Âlem Ârâ-yı 'Abbâsî" adlı eserinde, Mîr Dâmâd'ın maddi manevi erdemleri haiz, tefsir ve hadisin yanı sıra felsefî ve riyazi ilimlerde yetkin olduğunu hatta döneminin fıkıhçıları tarafından müçtehid olarak itibar gördüğünü aktarır.[32]

Aristoteles'in Atina'da ve Farabî'nin yeni doğan İslam medeniyetinde yaptıklarının bir benzerini Safevi İran'ında gerçekleştiren Mîr Dâmâd, klasik ilimleri kurup sınıflandıran kişi olarak, Birinci ve İkinci Öğretmenler olan Aristo ve Farabî'den sonra "Üçüncü Öğretmen" (Mu'allim-i Sâlis) unvanıyla da onurlandırıldı.

Mîr Dâmâd 1631 (h. 1041) yılında, Şah Safi'nin maiyetinde Kerbela ziyareti için çıktığı Irak seyahati esnasında hastalanarak Necef ile Kerbelâ arasında vefat etti ve Necef'te bulunan Hz. Ali'nin türbesinin yakınına defnedildi.

Eserleri

Mîr Dâmâd'a, bir kısmı tamamlanmamış olan elli civarında eser nispet edilir.[33] Müderris Tebrîzî Hıyâbânî, *Reyhânetu'l-Edeb* adlı eserinde Dâmâd'ın 48 eserinin adını verir.[34] Bunlardan bazıları şunlardır:

Felsefe-Hikmet ve *Kelam* ile ilgili olanlar: el-Kabesât[35], es-Sıratu'l-müs-

30. Andrew J. Newman, "Mîr Dâmâd", Encyclopedia Iranica.
31. Nasr'ın ifadesine göre o, arıların hayatı üzerine inceleme yapmış ve gözlemlerini kaydetmiştir. (Nasr, *The School of Isfahan*, s. 914)
32. İskender Beyg Münşî, "Târih-i Alem-Arâ-yi Abbâsî", ("Mîr Muhammed Bâkır Dâmâd, Kitâbu'l-Qabesât, 2. Bs., Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1989, Mukaddime" içinde), s. 32. Söz konusu kaynağın telif tarihi 1616 olup Mîr Dâmâd'ın vefatının on beş yıl evveline tekabül eder.
33. Dabashi, s. 608; Nasr, *Spiritual Movements*, s. 671.
34. Bkz: Müderris Tebrîzî Hıyâbânî, "Reyhânetu'l-Edeb", ("Kitâbu'l-Qabesât, Mukaddime" içinde), s. 66-69.
35. Tam adı "el-Kabesâtu hakki'l-yakîn fi hudûsi'l-âlem" şeklinde olup, Izutsu ve Mehdi Muhakkik tarafından 1977 yılında Tahran'da, tenkitli neşri, ilave edilen notlarla birlikte yayınlanmıştır. Bu eser Mîr Dâmâd'ın şaheseri olarak kabul edilir. Mîr Dâmâd'ın birçok öğrencisi tarafından yapılan şerhleri de son derece önemlidir. Muhammed İbn Ekâcânî adındaki öğrencisi tarafından kaleme alınan bin iki yüz sayfalık dev bir şerhin yazması mevcut olup henüz neşredilmemiştir. Yine bir başka öğrencisi tarafından

takim, el-Ufuku'l-mübin, el-Cezevât (Farsça), el-Hablü'l-metin, et-Takdîsât, el-Îmâdât ve't-teşrîkât, Takvîmu'l-îman, el-İkâzât, Sidretü'l-müntehâ, el-Cem' ve't-tevfîk beyn re'yeyi'l-hakîmeyn, Hâşiye-i ilahiyyat-ı Şifa, Halsetü'l-melekût

Mantık ile ilgili: Risale fi'l-mantık

Tefsir ile ilgili olanlar: Emanet-i ilahi (Farsça), Te'vîlü'l-mukatta'ât, Tefsîru Sûreti'l-ihlâs.

Hadis ile ilgili: Şerhu Kâfî Küleynî, er-Revâşihu's-semâviyye.

Fıkıh ile ilgili: Hâşiye-i İstibsâr, Şâri´u'n-necât.

Ayrıca "İşrâk" mahlasıyla ve mesnevi tarzında yazdığı şiirlerin toplandığı Meşriku'l-envâr adlı divan.

Düşüncesinin Kaynakları (Düşünür Ve Fikirler)

Eklektik bir düşünce sistemi olan Mîr Dâmâd'ın görüşlerinden yararlandığı düşünürlerin listesi oldukça kabarıktır. Bununla birlikte, onun üzerinde en belirgin etkide bulunan isimler, Suhreverdi ile İbn Sina'dır. Mîr Dâmâd'ın sistemi, biri İşrakîliğin kurucusu, diğeri ise Meşşâîliğin zirvesi olan bu iki filozofun düşüncelerinin ustaca yapılmış bir sentezidir. Nasr'ın ifadesiyle diyebiliriz ki, o, "İbn Sina felsefesini İşrakî bir kisvede yeniden diriltmiştir." Fakat bu sistemde, en az Şeyhu'r-Reis ve Şeyhu'l-İşrâk kadar dikkat çekici olan bir başka unsur daha vardır ki, o da Mîr Dâmâd'ın inancıyla ilgilidir. Onun ifadelerinde sıkça Kur'anî kavramlara ya da bazı ayetlerden yapılan iktibaslara ve nebevî ve imamî hadislere verilen referanslarla karşılaşırız. Bu unsurların yanı sıra Mîr Dâmâd, Celâleddin Devvânî, Nasîruddin Tûsî, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, ilk dönem sufileri ve İbn Arabi gibi Müslüman düşünürlerden ve Aristoteles, Platon ve Pythagoras gibi Antik Yunan filozoflarından önemli ölçüde etkilenmiştir.

Netton'un "Şiî İbn Sina" diye tanımladığı[36] Mîr Dâmâd, İran'da telif edilen biyografik-bibliyografik eserlerde sıkça Meşşâî filozoflar arasında sayılır.[37]

---

yapılan aşağı yukarı aynı boyutlardaki şerhin yazması da mevcuttur fakat bunun baş tarafı bozuk olduğu için yazarının adını bilmiyoruz. Mîr Dâmâd'ın diğer bir öğrencisi olan Seyyid Ahmed Alevî tarafından yazılan şerh neşredilmiş olup ulaşılabilir durumdadır. (Bkz. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 339-40).

36. Ian Richard Netton, "*Suhrawardi's Heir? The Ishrâkî Philosophy of Mîr Dâmâd*", (ed.: Leonard Lewisohn & David Morgan, The Heritage of sufism: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750): the Safavid and Mughal Period, Oneworld Publications, Oxford, 1999 içinde), c. III, s. 235.
37. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 338-9.

Mîr Dâmâd'ın, Farabi için "talimdeki ortağımız", İbn Sina için ise "riyâsetteki ortağımız" ifadelerini kullanması ve Meşşâi Okul'un bu iki üstadından sıkça alıntılar yapması, onun, kendini bu geleneğin devamı olarak gördüğüne yorumlanabilir. Ancak Mîr Dâmâd, bu iki selefini körü körüne taklit etmek yerine, bazı temel konularda onlara muhalefet ederek kendine özgü fikirler ortaya koyar. Örneğin, felsefî eserlerinin merkezî konusu olan âlemin kıdemi/hudûsu meselesinde, İbn Sina'nın öncüllerinin cedelî olduğunu ifade ederek,[38] burhanî öncüllere dayandırdığını iddia ettiği farklı ve özgün bir tez (hudûs-ı dehrî) ortaya atar. Bu konuda o, Meşşâî seleflerinin rasyonel metotlarını kullanıp görüşlerini onların inşa ettiği prensipler üzerine temellendirse de, "âlem ve zaman, geçmiş yönünde sonlu olup bir başlangıca sahiptir" önermesiyle onlardan ayrılır.[39]

Mîr Dâmâd'ın kullandığı veya işaret ettiği terminoloji, çoğunlukla "İlk Öğretmen" olan Aristoteles kaynaklıdır. Mesela, nihai kaynağı Aristo'nun De Anima'sı olan "akl-ı müstefâd" kavramını Cezevât'ta birkaç defa kullanır.[40] Fakat aynı eserde, "sözde Aristoteles Teolojisi" (Theologia/Esûlûcyâ) yoluyla da Aristo'ya atıflar bulunmaktadır.[41] Kabesât'ta ise Dâmâd, gerçekte Plotinus'un Enneadlar'ının IV-VI. kitaplarının bir uyarlaması olan söz konusu eserden (yine Aristo'ya nisbet ederek) oldukça uzun pasajlar alıntılar.[42] Bu da, klasik dönem Müslüman düşünürleri başta olmak üzere,[43] birçok kimsenin düştüğü hataya onun da düştüğünü ve Aristo'yu en azından bazı konularda gerçekte olduğundan farklı bir şekilde değerlendirdiğini göstermektedir. Burada şu hususu da belirtelim ki, Mîr Dâmâd'ın bazı çağdaş yorumcuları, onun, meşhur teorisi "hudûs-ı dehrî"yi ortaya koyarken, sıkça alıntılar yaptığı İbn Sina'nın gö-

38. Bkz. Mîr Dâmâd, *Qabesât*, s. 2.
39. Keven Brown, An Analytic Summary of First Qabas, http://www.academia.edu/1379530/An_Analytical_Summary_of_the_First_Qabas_of_Mir_Damads_Kitab_al-Qabasat_on_the_Three_Kinds_of_Creation_and_the_Three_Containers_of_Existence_Time_Perpetuity_and_Eternity_(erişim tarihi: 29.06.2013), s. 12-14. Meşşâî felsefenin Mîr Dâmâd üzerindeki etkisi için bkz. Mehdi Muhakkik, "Te'sir-i İbn Sina ber Mîr Dâmâd", (Qabesât, Mukaddime içinde), s. 151-163.
40. Bkz. Mîr Muhammed Bâqır Dâmâd, Cezevât u Mewâqît, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 2001, s. 10, 11, 19, 107. (Çalışmamızın bundan sonraki kısmında, bu esere işaret etmek üzere "Cezevât" kısaltmasını kullanacağız.). Krş.: Netton, s. 237.
41. Bkz. Cezevât, s. 11
42. Bkz. Qabesât, s. 11-14. Qabesât'ın birçok yerinde Mîr Dâmâd, Esûlûcyâ vasıtasıyla Aristo'ya göndermede bulunur. Örneğin s. 28, 95, 99, 165, 372, 400, 408,... Mîr Dâmâd, Aristo'nun şu kitaplarına da referans verir: es-Semâ ve'l-Âlem, es-Simâ'u't-Tabî'î, Topika ve Hurûf/Metafizikâ. (Bkz. Qabesât, s. 27, 28, 157, 167, 379)
43. Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, Çev.: Kasım Turhan, Şa-to, İstanbul, 2004, s. 43 vd.

rüşlerini, İşrâkî bakış açısından dolayı kısmen yanlış ya da yanlı yorumlayarak kendi teorisine bir zemin hazırladığını iddia ederler.[44]

İslâm felsefesinin tarihî serüveninde, en önemli kırılma noktalarından birinin, belki de en önemlisinin, Gazzalî'nin Meşşâî felsefeye yönelttiği eleştiriler olduğu dikkate alınırsa, bu felsefenin sonraki gelişiminde ve ona alternatif olarak ortaya çıkan akımlarda, Gazzâlî'nin etkisini görmek gerektiği aşikârdır. Söz konusu eleştirilerden sonra, "Gazzâlî'nin ilmî kişiliğinin ve eserlerinin etkisiyle İslamî ilimler arasında yükselen bir değer haline gelen tasavvuf ilminin felsefî veçhesi olarak ele alınabilecek olan İşrakîlik", Mîr Dâmâd'ın da içinde yer aldığı 14-18. yy. İslam düşünürlerinin ilgi alanına girmiştir.[45] Mîr Dâmâd'ın düşünceleri, Suhreverdi'nin etkisinde olduğu noktalarda, Müslüman Meşşâî felsefenin bir devamı olmaktan oldukça uzak olup, aydınlanma ile aklî muhakemenin bir kombinasyonu durumundadır.[46] O, şiirlerinde "İşrâk" mahlasını kullanarak, İşrâkîliğe özel bir ilgi duyduğunu göstermiştir. Onun bu ilgisi, kitaplarına "nur" kavramını içeren veya çağrıştıran isimler vermesinde de açıkça görülmektedir. Mesela Meşriku'l-envâr, Îmâdât, Teşrîkât, Ufuku'l-mübîn ve Nibrâsü'z-ziyâ. Öte yandan, başyapıtı sayılan Kabesât "Kabes" kelimesinin çoğulu iken, metafizikle ilgili görüşlerini bir arada sunan Cezevât adlı eseri ise "cezve" kelimesinin çoğuludur. "Kabes" ve "Cezve" kelimeleri aynı anlamda olup "ateş şulesi, ateş parçası ve tutuşmuş odun" demektir. Her iki kelime de Kur'an'da Hz. Musa ile ilgili olarak yer alan ve üç farklı sûrede tekrarlanan bir kıssada geçmektedir.[47] Müfessirler, bu kıssada geçen "nâr/ateş" kavramının "nûr/ışık" kavramıyla eş anlamlı olduğunu belirtmişlerdir.[48] Bu iki kitap, isimlerine uygun olarak her biri Kabes veya cezve diye isimlendirilen birkaç bölümden oluşur. Kabesât'taki on kabes'in her biri farklı sayıdaki wamda'den, wam-

---

44. Bkz. Seyyid Celâleddin Aştiyânî, Müntehabâtî cz âsâr-i hükemây-i ilâhî-yi Îrân, 2. Bs., Merkez-i İntişârât-ı Defter, Kum, 1363, c. I, s. 9.
45. Eyüp Bekiryazıcı, Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri, Araştırma Yay., Ankara, 2009, s. 18.
46. Nasr, *Spiritual Movements*, s. 672.
47. Cezve: Kasas, 29 (...belki size o ateşten bir cezve getiririm ve onunla ısınırsınız.); Qabes: Tâ-Hâ, 10 (...belki size o ateşten bir qabes getiririm...), Neml, 7 (...belki size o ateşten bir qabes şihâb getiririm ve onunla ısınırsınız...).
48. Muhammed Esed, meal-tefsirinde şu açıklamayı yapar: *"Taberi'nin kaydettiğine göre, bazı ilk müfessirler, "ateş/nâr" teriminin, bu anlam örgüsü içinde, "ışık/nûr" kavramıyla, yani Allah'ın peygamberlere yaratılışlarından getirdikleri manevi duyarlıkları sayesinde a priori olarak "ateşe" yani "ışığa" yakın olmaları beklenen peygamberlere bahşettiği "aydınlanma" kavramıyla eş anlamlı olduğunu söylemişlerdir. Buna mukabil, bütün manevi aydınlanmaları kuşatan ve hepsinin kaynağı olan Allah'ın kendi ışığına/nuruna bir atıf olarak da anlaşılabilir."* Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., İstanbul, 2002, s. 763 (Neml-7, 8 için dipnot).

da'lerin her biri ise wamîdlerden oluşur. Buradaki "wamda", "parıltı" anlamına gelirken, "wamîd" ise "yanıp sönen, parıldayan şey" anlamına gelmektedir.

Mîr Dâmâd'ın "nur" imajına olan düşkünlüğü, kitaplarına verdiği isimlerle sınırlı kalmaz elbette. Kitaplarının içeriği, özellikle ontoloji ile ilgili konularda, açık bir şekilde Suhreverdi'nin terminolojisini yansıtır. Ayrıca onun İşrakî geleneği devam ettirdiğini gösteren bir diğer husus, en önemli kitabına "Nur Duası" ile son vermesidir.[49]

Mîr Dâmâd'ın hiyerarşik kozmolojisi ve varlık silsilesi anlayışı da büyük ölçüde Suhreverdi'nin kurduğu sistem ile aynıdır. Hiyerarşinin tepesinde Allah yer alır ve tipik işrâkî terminolojiyle "Nuru'l-Envâr" olarak karakterize edilir. Yine İşrakilikteki gibi, bir dikey/tûlî bir de yatay/arzî düzen söz konusudur. Fakat şu noktada Suhreverdi'nin modelinden ayrılır: Varlık silsilesi, birincisi, Nuru'l-Envâr'dan fiziksel dünyaya (ilk maddeye) doğru inen, ikincisi ise oradan tedricen tekrar aslına dönen iki kısımdan oluşur.[50] Bu devrî sudûr anlayışı, Mevlana'nın da (ö. 1273) içinde bulunduğu birçok sufi tarafından daha önce dile getirilmişti. Burada konumuz açısında dikkat çekmek istediğimiz husus, bu sudûr anlayışında "Envâr-i Kâhira/Arketip Nurlar", "envâr-ı müdebbire", "nûr-ı isfehbed", "âlem-i nûr", "âlem-i zulmet" gibi kavramlardan oluşan karakteristik İşrâkî üslûbun kullanılmış olmasıdır.[51]

İbn Sina sonrası İslam felsefesinin popüler konularından biri olan "mahiyetin ya da vücudun asâleti" probleminde de Mîr Dâmâd, Suhreverdi'yi izleyerek mahiyetin asıl/öncelikli vücûdun ise arızî olduğunu yani "asâletü'l-mahiye" görüşünü savundu. Fakat gayri maddi âlem ile arketiplerin (el-mucerredât) zatî hudûs ile varolduğunu düşünen işrakilere karşı bunların dehrî hudûs ile varolduğunu savundu. O, bu arketiplerin hudûs sebebinin zatî hâdis olabilmesine karşın sonucun dehr'de ortaya çıktığını savunur.[52]

---

49. Bkz. *Qabesât*, s. 483-4. Mîr Dâmâd'ın İşrâkî geleneği devam ettiren bir filozof olduğu hususu, konuyla ilgili yazan birçok müellifin paylaştığı bir kanaattir. Örneğin Hüseyin Ziyâî onu, Şehrezûrî, İbn Kemmûne ve yakın zamanlarda yaşamış olan S. M. Kâzım Assar'ın da içinde bulunduğu az sayıdaki gerçek İşrakî filozoflar arasında değerlendirir. (Bkz. Hossein Ziâî, "The Illuminationist Tradition", "Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman, History of Islamic Philosophy, Routledge, London, 1996 içinde, s. 471). Ayrıca R. Netton, Suhreverdi'nin Hikmetü'l-İşrâk'ı ile Mîr Dâmâd'ın Qabesât ve Cezevât'ını, İşrâkîliğin dikkate değer "intertext" metinleri olarak görür. (Bkz. Netton, s. 240)

50. Cezevât, s. 8-10, 21-21; Nasr, *The School of Isfahan*, s. 917-8; Dabashi, s. 614-5; Netton, s. 238.

51. Mîr Dâmâd'ın gerek kozmolojisinde gerekse ontolojisinde Suhreverdici sudûr terminolojisi bariz bir şekilde dikkat çeker. Örneğin bakınız: Qabesât, s. 40, 408; Cezevât, s. 5, 19, 22, 25-7, 30-1.

52. Mehdi Amin Razavi, Suhrawardi and The School of Illumination, Curzon Press, Richmond, 1997, s. 125.

Mîr Dâmâd, "Sami filozofların imamı" olarak gördüğü Pythagoras'tan da etkilenmiştir. Ona göre Pythagoras, Hz. Süleyman zamanında yaşamış ve hikmeti, "vahyin ışığından ve nübüvvet madeninden" almıştır. Damad, Yaratıcı'nın ontolojisi, sayıların doğası, harfler âlemi ile sayılar âlemi ve sayılar âlemi ile varlık âlemi arasındaki ilişki ve varlık mertebeleri hakkında konuşurken, bu filozofun görüşlerinden sıkça yararlanır.[53]

Mîr Dâmâd'ın düşünce sistemi üzerindeki en belirleyici etkilerden biri de dinî kaynaklardan olmuştur. Hayatıyla ilgili bilgi veren kaynaklarda, Mîr Dâmâd'ın dinine son derece bağlı olduğu, öyle ki sorumluluk yaşından itibaren hiçbir ibadetini aksatmadığı, Kur'an okumaya çok önem verdiği, hatta her gece Kur'an'ın yarısını okuduğu aktarılır.[54] Günlük yaşantısında, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in sünnetine özel bir yer veren Mîr Dâmâd, entelektüel çalışmalarında da bu kaynaklara sıkça referanslar vermiştir. Ayrıca, Şiiliğe sıkıca bağlı olan ve son nefesini, -Şia kültüründe özel bir yeri olan- "Kerbela ziyareti"-ne giderken yolda veren Dâmâd, fikirlerini açıklarken, Hz. Ali'ye nisbet edilen Nehcü'l-Belâgâ'ya, Dördüncü İmam'ın eseri olarak kabul edilen Sahife-i Seccâdiye'ye ve diğer Şii kaynaklara da dayanır. Dâmâd, el-Kabesât'ın "dördüncü kabes"ini tamamıyla, ilk üç kabeste savunduğu görüşleri için Kur'an ile nebevî ve imâmî hadislerden istişhadlara ayırmıştır.

Özgünlüğü

Mîr Dâmâd, eserlerinin planı bakımından diğer filozoflardan ayrılır. O, Kabesât ve Takdîsât gibi felsefî eserlerini, mantıkla başlayıp fizik, matematik ve ilahiyat ile devam eden klasik tarzdaki İslam felsefesi metinlerinden oldukça farklı düzenlemiştir. Örneğin başyapıtı olan Kabesât'a, hudûs çeşitleri ve varlığın bunlara göre taksimi ile başlayıp, varlıktaki öncelik-sonralık konusu ile devam eder, ardından bu konulardaki görüşlerine dinî kaynaklardan deliller getirir. Daha sonra, fizik ve mantık ile ilgili konular ele alınır ve son olarak Allah'ın bazı sıfatları, ontoloji ve kozmoloji ile ilgili konular ve kaza-kader, kötülük problemi ve dua gibi din felsefesiyle alakalı konuları işler.

Mîr Dâmâd'ın felsefesinin en orijinal kısmı, âlemin varoluşu hakkındaki klasik dilemmaya önerdiği çözümdür. Bilindiği gibi, âlemin ezeli mi yoksa zamanda yaratılmış mı olduğu hususu, başlangıçtan itibaren gerek Müslüman gerekse Hıristiyan teolog ve filozofları meşgul eden bir problem idi. Mîr Dâmâd

53. Bkz. Cezevât, s. 46-7, 60, 63, 105-6, 120, 134, 177-180, 180 vd.
54. Bkz. Abdullah Ni'me, Felâsifetü'ş-Şîa, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1987, s. 442; Nasr, *Spiritual Movements*, s. 670.

bu konuda, hudûs-ı dehrî olarak bilinen teoriyi geliştirmiştir.[55] Ona göre âlem, ne filozofların iddia ettiği gibi ezelîdir ne de kelamcıların iddia ettiği şekilde zamansal hâdistir. Bilakis âlem, zaman ile mutlak ezelîlik olan sermed kategorileri arasında yer alan dehr boyutunda, arketipler (erbabu'l-enva') vasıtasıyla yaratılmış olup, dehrî hâdis olarak nitelenmeye uygundur.[56]

Mîr Dâmâd'ın felsefesine genel karakteristiği açısından bakıldığında, şunu söylemek mümkündür: O, Meşşâîlerin rasyonel felsefesini savunmakla birlikte, rasyonalizm ile aydınlanma arasında bir fark gözetmiştir. Suhreverdi'nin doğu-batı ayrımına benzer bir şekilde, Felsefe-i Yunanî-Hikmet-i Yemânî veya Yemenî ayrımı yapar. Dâmâd, bazı felsefî problemleri işlerken "bu hakikat, el-Felsefetü'l-Yunanî ile el-Hikmetü'l-Yemânî'nin uzlaştığı noktalardandır, fakat ihtilaf şuradadır:..." dedikten sonra, ikincisini övgü dolu sözlerle niteler, birincisinin ise onun seviyesine çıkmak için olgunlaşması gerektiğini ifade eder.[57] Takdîsât'ın bir yerinde, Yunanî Felsefe için mensuh (hükmünü yitirmiş), Yemânî Hikmet için ise nâsih (öncekini hükümsüz bırakan) sıfatlarını kullanır.[58]

"Yemânî" kavramı "Yemenî" ile aynı anlamda olup "Yemen'e nisbet edileni ve "Yemenli"yi ifade eder. "Kissetu'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye" adlı eserinde Suhreverdi'nin de kullandığı "Yemen" metaforu, Arapça'da "sağ yan" manasındadır.[59] Mîr Dâmâd'ın bu kavramı felsefesine sıfat yapmasının üç sebebi olduğu kanaatindeyiz. Birincisi, onun en önemli düşünce kaynaklarından biri olan Suhreverdî'nin de bu kavramı kullanmasıdır. İkincisi, sahih hadis kaynaklarında geçen şu hadistir: "*İmân Yemenlidir, hikmet de Yemelidir.*"[60] Bu hadisin ori-

---

55. *Qabesât*'ın ilk altı bölümü bu tezin tanıtılması ve kanıtlanmasına ayrılmıştır.
56. *Qabesât*, s. 1-10 (bilhassa s. 7).
57. Mîr Muhammed Bâqır Dâmâd, el-Îmâdât, (Musannefât-ı Mîr Dâmâd, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran, 2002 içinde), c. I, s. 189; es-Sıratu'l-Müstakîm (Musannefât-ı Mîr Dâmâd, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran, 2002 içinde), c. I, s. 436, 454; el-Ufuqu'l-Mübîn, ("Musannefât-ı Mîr Dâmâd, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran, 2002" içinde), c. II, s. 2.
58. Mîr Muhammed Bâqır Dâmâd, Takdîsat, (Musannefât-ı Mîr Dâmâd, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran, 2002 içinde), c. I, s. 189.
59. Mîr Dâmâd'ın "Hikmet-i Yemânî" anlayışının, Suhreverdi'nin söz konusu hikâyesindeki unsurlarla ortak noktalarını görmek için bakınız: Nasr, Shihâb al-Dîn Suhrawardi Maqtûl, (ed.: M. M. Sharif, A History of Muslim Philosophy, (I-II), Rutgers University, 1966 içinde), c. I, s. 381-2.
60. Buhârî, Sahih, Thk: Mustafa Dîb el-Bûğa, Dâru'l-ulûmi'l-insânî, Dımaşk 1993, Megâzî, 70; Müslim, Sahih, Thk: M. Fuad Abdulbâki, Çağrı Yay., İstanbul 1992, İmân, 21, hd. nr; 82; Tirmizi, Sünen, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Menâkib, 71, hd. nr: 3935. Hadisin orijinal metni şöyledir:

أتاكم أهل اليمن، هم أرق أفئدة وألين قلوباً، الإيمان يمان والحكمة يمانية

jinal metninde geçen "*el-hikmetu yemâniyyetun*" ibaresinin Dâmâd'ın kullandığı "Hikmet-i Yemânî" kavramı ile aynı anlamda olduğu açıktır. Üçüncüsü, bu kavramın, Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Musa'nın vahiy alışını anlatan bir pasajda geçmesidir. Dâmâd'ın ifadelerinde Kur'an ve hadisten yapılan iktibaslara sıkça rastlanır. Fakat onun söz konusu kıssaya gösterdiği ilgi dikkat çekicidir. Mesela bu kıssada kullanılan iki kavramı en önemli eserlerinden ikisine isim olarak kullanması (Cezevât, Kabesât) ve "Allah'ın tecelli etmesiyle dağın (Tur) yanması, buna karşılık Musa'nın bedeninin yanmamasının sebebi" adıyla bir risale kaleme alması bu ilgiyi göstermektedir. Üç ayrı sûrede geçen kıssaya göre, Hz. Musa uzaktan gördüğü ateşin yanına vardığında, Allah, Tûr Dağı'nın ya da vadinin sağ tarafından ona seslenmiş.[61]

Kur'an'da "yemîn" ve "eymen" formuyla kullanılan "sağ yan" metaforu, daima olumlu çağrışımlarla yüklüdür. Mesela birçok âyette kullanılan "ashâb-ı yemîn"[62] tabiri, cennetlik insanlar için kullanılır. Hz. Musa ile ilgili kıssada ise vahyin yani aydınlığın kaynağını, dolayısıyla "Doğu"yu sembolize eder. Şu halde Yemânî Hikmet, Allah tarafından peygamberler ve aydınlanma yoluyla insana indirilen hikmet demektir. Buna karşılık Felsefe-i Yunanî ("sol yan" ve "Batı"ya karşılık gelir), rasyonalizm planında kalmayı ve karanlığı temsil eder.[63]

Mîr Dâmâd'ı, diğer birçok filozoftan ayıran en önemli özelliklerinden biri, felsefesinin sırf spekülatif/diskürsif olmayıp İşrakîlikte olduğu gibi tasavvufî bir boyut da içermesine paralel olarak, bazı mistik tecrübeler yaşamış olmasıdır. Onun ifadelerine de yansıyan söz konusu tecrübelere işaret eden Izutsu, şöyle der: "Mîr Dâmâd'ın Kabesât'ına yüzeysel bakıldığında, skolastisizme özgü olan soyut ve özenli mantıksal düşünce göze çarpar... Fakat bu katı dü-

---

61. Mîr Dâmâd'ın Tur/Sinâ ve vahiy ile bağlantılı olarak Hz. Musa'nın Kur'an'daki kıssalarına gösterdiği ilgi dikkat çekicidir. Burada, çalışmamızın sınırlarını dikkate alarak ancak bir kısmına değindiğimiz bu konuyu, devam etmekte olan doktora çalışmamızda detaylı bir şekilde ele aldık. Hz. Musa ve "sağ yan" ile ilgili ayetler şunlardır:
فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله ءانس من جانب الطور نارا، قال لأهله امكثوا إني ءانست نارا لعلي ءاتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون. فلما أتىها نودى من شاطئ الواد الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن يموسى إنى أنا الله رب العالمين. القصص:30-29
يبنى إسراءيل قد أنجيناكم من عدوكم وواعدناكم جانب الطور الأيمن و نزلنا عليكم المن و السلوى. طه:80
و ناديناه من جانب الطور الأيمن و قربناه. المريم:52
Müfessirlerin çoğunluğuna göre, burada "Musa'nın sağı" kastedilir. Çünkü dağın sağı yoktur. Yani, Musa (a.s.) Medyen'den Mısır'a yöneldiğinde, dağ tarafında olup Hz. Musa'nın sağına düşen ağaçtan ona seslenilmiştir. Bkz. Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl, c. II, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2005, s. 340.
62. Örneğin Müddessir, 74/39.
63. Bkz: Razavî, s. 125; Seyyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 87-88.

şüncenin altında ve olağanüstü bir ustalıkla kullandığı soyut kavramlar örtüsü içinde, tamamen farklı bir kaynaktan neş'et eden ve bir mistiğin canlı tecrübeleri olan bir birikimin varlığına şahit oluruz."[64] Gerçekten de kaynaklar, Mîr Dâmâd'ın ağzından, onun hem metafiziği hem epistemolojisiyle tam bir uyumluluk gösteren iki ruhanî tecrübesini aktarır. Birincisi, 1602 yılının Ramazan ayında yaşanmış. Mîr Dâmâd'ın anlattığına göre, ikindi namazını müteakip kıbleye doğru otuyorken, önünde Hz. Ali'nin parlayan ışıktan bir insan şeklinde "sağ" yanına uzanmış vaziyette belirdiğini, arkasında da Hz. Peygamber'in göz kamaştıran bir nurdan ve oturmuş olduğunu görmüş. Derken Hz. Ali tebessüm ederek elini onun alnına, yanağına ve sakalına koymuş ve ona Şia inancı çerçevesinde Allah, melekler, Hz. Peygamber, ehl-beytin üyeleri ve Şia'nın önem verdiği sahabelerin onun hayatındaki yeri ile ilgili bazı ifadeler tekrarlatmış. Mîr Dâmâd, o anda çok mutlu olduğunu ve bütün sıkıntılarını unuttuğunu belirtir. [65]

Mîr Dâmâd'ın ikinci ruhani tecrübesi, 1614 yılının "Hz. Peygamber'in ayı olan Şaban"ın bir Cuma gününde gerçekleşmiş. Anlattığına göre, halvette olup "Yâ Muğnî" zikri ile meşgul iken, bir anda, bedeninden ve fiziksel dünyadan tecrit olduğunu ve ruhun kanatlarıyla Hakikatin melekût âlemine doğru uçtuğunu fark etmiş. Varlığın zaman âleminden çıkıp dehr âlemine geçince, ibda'î ve tekvînî, metafiziksel ve fiziksel, kudsî ve heyûlânî, dehrî ve zamanî varlıklarla iman ve küfür ehlinin asıllarının orada olduğunu gördü.[66]

Bu iki olayın içeriği incelendiğinde, bunların Mîr Dâmâd'ın genel düşünce sistemiyle paralellik arz ettiği görülür. Gerek kısaca değindiğimiz bu iki mistik tecrübe gerekse halvete girme ve riyazet yapması ile ilgili aktarılan bilgiler, Mîr Dâmâd'ın Hikmet-i Yemânî'sinin insanlar için sadece bir entelektüel uğraş alternatifi olmayıp aynı zamanda bir yaşam tarzı olduğunu göstermektedir. Öte yandan bunlar, Mîr Dâmâd'ın düşünce sistemi ile yaşamı arasında bir tutarlılık olduğunun kanıtıdır.

Mîr Dâmâd, entelektüel çalışmalarını sürdürürken, içinde bulunduğu ortamın şartlarını da dikkate almıştır. Bir yandan I. Şah Abbas ile seviyeli bir ilişki kurmuş ve bunun neticesinde Safevi sarayında saygın konuma sahip olmuş,[67] diğer yandan felsefe aleyhtarı ulemanın tepkisinden korunmak için özel bir ça-

---

64. Toshihiko Izutsu, Mîr Dâmâd and His Metaphysics, (Kitâbu'l-Qabesât'a yazılan İngilizce giriş), s. 3.
65. İşkûrî, Mahbûbu'l-qulûb (Qabesât-Mukaddime içinde), s. 42-3.
66. İşkûrî, s. 42.
67. Mîr Dâmâd, İsfahan Okulu'nun önemli figürlerinden olan Şeyh Bahâuddin Âmilî ve Mîr Findiriski ile birlikte Safevi sarayında çalışmış ve Şah Abbas'ın 1629'daki vefatına kadar hem onların hem Şah'ın mutlu olduğu bir ilişki içinde olmuştur.

ba sarf etmiştir. Bazı kaynakların aktardığı bir anekdota göre, Mir Damad'ın ölümünden sonra öğrencisi ve damadı olan Molla Sadrâ, onu rüyasında görür. Sadra, hocasına "Benim fikirlerim seninkinden farklı değil, fakat ben senin görmediğin 'kâfir muamelesi' görüyorum. Neden böyle?" diye sorar. "Çünkü" der Mir Damad, "ben felsefe alanında yazarken, ulemanın anlayamayacağı, sadece felsefecilerin anlayacağı bir tarzda yazıyordum, buna karşılık sen, felsefi meseleleri popüler hale getirdin ve bunları öyle bir üslupla yazdın ki kitaplarını her kim görse -ister eğitimli olsun isterse eğitimsiz- onları anlar ve senin bir kâfir olduğunu düşünür."[68]

Bu anekdottan da anlaşıldığı üzere, Mîr Dâmâd'ın eserlerini anlamak, gerek üslup gerekse içerik açısından son derece zordur. Mîr Dâmâd hakkında yazan çağdaş müelliflerin neredeyse tamamı bu noktaya dikkat çekmek durumunda kalmışlardır.[69] Nasr'a göre, şu ana kadar hiçbir Müslüman filozof ya da âlim onun eserlerindeki kadar zor bir üslup ve karmaşık anlatım kullanmamıştır. Onun eserlerindeki zorluk birçok hikâyeye konu olmuş ve hatta popüler bir hikâyede denir ki, mezardaki ilk gecesinde melekler onu imanı hakkında sorgulayınca, o kadar zor bir cevap vermiş ki melekler bir şey anlamamışlar ve bu konuda Allah'ın yardımına başvurmuşlar. Hikâyeye göre (haşa) Allah da onun ne dediğini anlamamış fakat faziletli bir insan olması nedeniyle Cennet'e girmesine izin vermiş.[70]

Mîr Dâmâd'ın yüksek özgüveni dikkat çekicidir. O, felsefede kendisini Farabi ve İbn Sina düzeyinde görür bu iki selefinden "ortaklarım" diye söz eder. Hatta felsefenin en önemli problemlerinden kabul edilen âlemin kıdemi/hudûsu problemini çözme konusunda bu iki Meşşaî üstadı dahil olmak üzere bütün düşünürlerin aciz kaldığını fakat kendisinin bu sorunu (hudûs-ı dehrî diye bilinen teorisiyle) burhanlarla çözdüğünü iddia eder.[71] Muhtemelen bu gibi meselelerdeki kanaatlerinden dolayı, Allah'ın kendisini, "ortaklarım" dediği bu iki isim de dâhil olmak üzere bütün filozoflardan üstün kıldığını düşünür.[72] Aşağıdaki mısralarında, onun kendisi hakkındaki algısını gözlemlemek mümkündür:

---

68. Bkz. Dabashi, s. 618-9; Savory, s. 217-218.
69. Örnek olarak bakınız: Netton, s. 236; Hâmid Nâcî el-İsfehânî, Mukaddimetu'l-Musahhih, (Seyyid Ahmed el-'Alevî, Şerh-u Kitâbi'l-Qabesât, Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî, Tahran, 1997 içinde), s. 16; Fazlur Rahman, Mîr Dâmâd's Concept of udûth Dahrî: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran, (Journal of Near Eastern Studies, Vol. 39, No. 2, 1980 içinde), s. 139; Dabashi, s. 618; Mehdi Muhakkik, "Mukaddime-i Qabesât", (Qabesât, Mukaddime içinde), s. XVI; *Izutsu, Mîr Dâmâd and His Metaphysics*, s. 3.
70. Nasr, *Spiritual Movements*, s. 671.
71. Bkz. Mîr Dâmâd, *Qabesât*, s. 1-2.
72. Bkz. Mîr Dâmâd, *Takdîsât*, s. 114.

Bilgi ülkelerini fethettim,
Yaşlı hikmeti gençliğime ödünç verdim.
Öyleki, el-Kabesât'ımla dünyayı,
Sema sakinlerinin kıskandığı yer yaptım.[73]
Kalbimi İlahî Sırların hazinesi yaptım.
Akıl dünyasında hükümdar oldum.
el-Kabesât'ta yakîn denizi oldum.
Şüphe ve belirsizlik yazısını yok ettim.[74]
Ben bir erdem bülbülüyüm, sanat benim bahçemdir.
Mührümle bilginin alnını dağlamışım.
Kamerî takvimle yirmi yaşındayım,
Fakat bilgi bakımından hikmetten daha yaşlıyım.[75]
Ben faziletlerin efendisiyim, bilginin prensiyim,
Akıl benim tahtım, hikmet ise koltuğumdur...
Tacımı ilahî bilgimden yaptım,
Tahtımı ise doğal bilimlerden...
Benim kale-m, Arapça'nın konularına dair bilgimdir,
Sarayım ise, şiir ilimlerine ilişkin bilgimdir.[76]

Etkileri

Hüseyin Ziyaî'nin, Molla Sadrâ dahil olmak üzere İsfahan Okulu'nun en orijinal figürü ve sistematiği bakımından diğerlerinden daha felsefî bir yazar olarak gördüğü Mîr Dâmâd,[77] sonraki entelektüel faaliyetler üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır. Kurucusu olduğu İsfahan Okulu, geç dönem İslam Felsefesi çalışmalarına büyük bir canlılık kazandırmış ve hem İran'da hem de Hint Alt Kıtasında etkisini günümüze kadar sürdürmüştür.

Mir Damad'ın İslam felsefesine ve Şii irfânına İsfahan Okulu'nun kurucusu olarak yaptığı katkılar daima önemsenmiştir. Fakat onun en büyük başarısı, içlerinden bazılarının entelektüel atmosfere hâkim olduğu ve hocalarını gölgelediği çok sayıda öğrenci yetiştirmiş olmasıdır.[78] Mir Damad'ın öğrencileri arasında, gerek yazdığı eserler gerekse verdiği derslerle İsfahan Okulu'nu devam ettirenlerden biri ve şüphesiz ki en önemlisi, Molla Sadrâ olarak bilinen

73. Dabashi, s. 604.
74. Dabashi, s. 605.
75. Dabashi, s. 620.
76. Dabashi, s. 620.
77. Bkz. Ziaî, s. 471.
78. Razavi, s. 126.

Sadruddin Şirazî'dir. Şöhretiyle kısa zamanda hocasını gölgede bırakan Molla Sadrâ, Mîr Dâmâd'ın başlattığı Felsefe-Şia Kelamı-Tasavvuf sentezini daha da genişleterek zirveye çıkardı.

Molla Sadrâ, bazı temel meselelerde sonradan fikir değiştirerek hocasından farklı fikirler ileri sürmüştür. Mesela hocasının "asâletü'l-mâhiye" anlayışından vazgeçerek "asâletü'l-vücûd"u savunmuş ve ontolojide köklü bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Ayrıca o, hocasının en önemli tezi olan "hudûs-ı dehrî"yi gündemine bile almamıştır. Kendisinin cevherî hareket doktrinini yansıtan ve bir yönüyle zamansal diğer yönüyle ezelî olan paradoksal hudûs görüşünü ortaya koyarken, görünüşe göre, hocasının nazariyesini tenkit etmek istememek için[79] hudûs-ı dehrî hakkında herhangi bir fikir beyan etmemiştir.

Molla Sadrâ, kendisine aklî ilimleri öğreten Mîr Dâmâd'a hayatı boyunca derin bir saygı duymuştur. Eserlerinde hocasına atıfta bulunduğu zaman, daima alçakgönüllüdür ve bir öğrencinin hocasına adanmışlığını hissettirir. Örneğin, baş eseri sayılan el-Esfar'ın cevher ve arazlardan söz ettiği ikinci cildinde ondan övgüyle söz etmektedir. Celâleddin Aştiyânî'nin neşrettiği mektuplarında Sadrâ, Mir Damad'a olan büyük borcunu açıkça itiraf etmiştir. Molla Sadrâ'nın insanları aşırı övme alışkanlığında olmaması düşünülürse, mektuplarında hocasına karşı kullandığı hitaplar, onun hocasına olan derin hürmetini gösterir.[80] İlmi kariyerleri açısından, Mîr Dâmâd ve Molla Sadrâ arasındaki ilişki, Platon ile Aristoteles ya da Fârâbî ile İbn Sina arasındaki ilişkiye benzetilebilir.

Mir Damad'ın öğrencilerinden biri de, aynı zamanda damadı olan Seyyid Ahmed 'Alevî'dir. 'Alevî, hocasının Kabesât ve Takvimu'l-iman adlı eserlerine birer şerh kaleme almış ve onun hudûs-ı dehrî tezini savunmuştur. Alevî ayrıca, İbn Sina'nın Şifa'sına da bir şerh yazmıştır. Mîr Dâmâd'ın bir diğer öğrencisi, hocasının hudûs ve ezelîlik hakkındaki görüşleri üzerine kapsamlı çalışma yaparak onu savunan ve ayrıca Molla Sadrâ üzerine şerh yazan Molla Şemsa Gîlânî'dir. Mîr Dâmâd'ın yetiştirdiği öğrencilerin tamamına burada yer vermemiz mümkün olmadığından, örnek kabilinden, felsefe tarihi hakkındaki Mahbûbu'l-kulûb adlı eserin yazarı olan Kutbuddîn Eşkivârî ve Usûlü'l-kâfî üzerine bir şerh yazmış olup aynı zamanda Şii fıkhında da bir otorite kabul edilen Molla Halil Kazvînî'nin adlarını zikretmekle yetinelim.

Safevilerin son dönemlerinde, Mîr Dâmâd'ın temel teziyle iki filozof meşgul olmuştur. Bunlardan biri olan Âkâ Cemâluddîn Hânsârî (ö. 1713), Tûsî'nin Tecrîd'ine yazdığı hâşiyede söz konusu doktrine saldırmıştır; Mollâ İsmâil Mâzenderânî Hâcû'î (ö. 1759), Risâletu ibtâli'z-zamâni'l-mevhûm adlı eserinde

79. Mutahharî, Felsefe Dersleri, Çev.: Ahmet Çelik, 2. Bas., İstanbul: İnsan Yay. 2003, c. I, s. 207.

80. Nasr, Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet, s. 42-3.

onu savunmuştur.[81] Safevilerin düşüşünü izleyen geçici karışıklık döneminden sonra, İsfahan'ın Hikmet okulu yeniden canlanmıştır. Bu dönemin merkezi figürleri, yetmiş yıl boyunca Molla Sadrâ'nın eserlerini okutan Mollâ Ali Nûrî ile onun öğrencisi olan ve Molla Sadrâ'nın öğretilerini neredeyse diğer felsefi okulları gündemden düşürecek derecede baskın ve merkezi hale getiren Mollâ Hâdî Sebzevârî idi. Onlar ve diğer Kaçar üstadlar vasıtasıyla, Safevili bilgelerin öğretileri günümüze ulaşmış ve etkili olmaya devam etmiştir.[82] Günümüz İran'ındaki –mesela- Kum ve Meşhed medreselerinde görülen İslam Felsefesi geleneğinin kökleri, İsfahan Okulu'na kadar uzanır. Söz konusu gelenekte, Muallim-i Sâlis (Üçüncü Öğretmen) olarak anılan Mîr Dâmâd'ın eserlerinin önemli bir yeri olmuştur.

Mîr Dâmâd'ın etkileri elbette ki sadece İran coğrafyasıyla sınırlı kalmamıştır. İran ile kültürel bağları olan ve Hindistan, Pakistan ve Afganistan'ı içine alan Alt-Kıta'da Mîr Dâmâd adı, İslâm Felsefesi öğrencilerine oldukça aşinadır. Bugün bu bölgedeki kütüphanelerde Mîr Dâmâd'ın eserlerine yazılan çok sayıdaki şerh ve haşiyenin elyazmalarının bulunması, Dâmâd'a olan ilginin yaygın olup eskiye dayandığını göstermektedir.

Hint Alt Kıtası'nda Mîr Dâmâd Okulu'nu dehrî hudus teorisi ile birlikte miras alıp kritize eden ilk kişinin, Mollâ Mahmud Cevnpûrî (d.1652) olduğu söylenir. İşrakî ve Meşşâî metotları en iyi sentezleyen düşünürlerden biri olarak kabul edilen Cevnpûrî, iddiaya göre, hacca giderken yolu üzerinde bulunan İsfahan'da bir süre konaklamış ve Mir Dâmâd'dan "hikmet-i yemâniyye"-yi öğrenmiştir. O, her ne kadar Mîr Dâmâd'ın zaman ve hudûs konusundaki çözümüne ikna olmasa da onun okulunun bir mensubu olarak tanınmıştır.[83]

Cevnpuri, memleketinde Medrese-i Mahmûdiye adında aklî ilimlerin ihtisasını esas alan bir ilahiyat fakültesi kurdu. Burada o, felsefenin okutulması ve yayılması amacıyla el-Hikmetü'l-bâliğa adında ders metni tasarladı ve bu metin üzerine eş-Şemsu'l-bâziğa adıyla kendi şerhini kaleme aldı. Onun ana eseri olan bu şerh, Mîr Dâmâd'ın el-Ufuku'l-mübîn adlı eserinin etkilerini taşır ve Hindistan'da telif edilen en önemli dört felsefî metinden biri olarak kabul edilir.[84]

Mîr Dâmâdokulunun Hindistan'da yayılmasında, Ufuku'l-mübîn'in önemli bir rolü olmuştur. Bu eser hakkında yazanlar, öncelikle Delhi'de yerleşmiş olan 19. yüzyıl Hayrâbâdî ailesinden çıkan filozoflar olmuştur. Mesela Fazl-i

81. Sajjad H. Rizvi, "Mîr Dâmâd in India: Islamic Philosophical Tradition and the Problem of Creation", Journal of the American Oriental Society 131.1, 2011, s. 23.
82. Nasr, Spiritual Movements, s. 697.
83. Rizvi, s. 16, 17, 20. Cevnpûrî, hudus-ı zati fikrini savunur.
84. Rizvi, s. 17-8.

İmâm (ö. 1824) ve onun oğlu Fazl-i Hakk (ö. 1861) ile torunu Abdu'l-Hakk (ö. 1900). Bunların en önemlisi, Hâşiye alâ Telhîsi'ş-şifâ ve Hâşiye ale'l-Ufuki'l-mübin'in de aralarında yer aldığı çok sayıda önemli felsefî eserin yazarı olan Fazl-i Hakk idi. el-Ufuku'l-mübîn, Hayrâbâdî ders müfredatında temel ders kitabı olarak yer alıyordu.[85]

Mîr Dâmâd'ın el- Îmâdât adlı eserinin de Hindistan'ın entelektüel tarihine iz bıraktığını görüyoruz. Damad'dan aşağı yukarı bir asır sonra Hindistan'da yaşayan Enveruddin el-Hüseynî adındaki İranlı bir filozof, et-Tenvîrât fî Şerhi'l-Îmâdât adında bir şerh yazmış ve tıpkı Ufuku'l-mübîn gibi bu şerhin yazmaları da bugün Hindistan kütüphanelerinde mevcuttur.[86]

Hindistan'da Mîr Dâmâd okulunun yayılışını sağlayan aktörlerden bir kısmı da, eş-Şemsu'l-bâziğa üzerine şerh yazarak burada Mîr Dâmâd okuluna bağlılıklarını bildiren yazarlardır. Mesela Ferengi-Mahall ailesinin önemli bir filozofu olan Molla Muhammed Hasan Lehnevî (ö. 1784), âlemin hudûsu meselesiyle ilgili olarak Cevnpûrî'nin Mîr Dâmâd'a yönelttiği eleştirilere karşı Dâmâd'ı savunmuştur. Öte yandan ünlü Şii âlim Hamdullah b. Şukrullah (ö. 1747) "Bâkıru'l-ulûm" adlı eserini el-Kabesât ve Takvîmu'l-îman'dan kapsamlı bir şekilde iktibas etmiştir.[87]

DEĞERLENDİRME

İslam felsefesinin iki ana akımı olan Meşşâîlik ile İşrâkîlik'i birleştiren Mîr Dâmâd, İslam düşüncesinin en önemli problemlerinden olan zaman ve hudûs hakkında getirdiği orijinal çözüm önerisi ile son dönem İslam Felsefesi çalışmalarına taze bir soluk kazandırmıştır. Ayrıca daha önce Tûsî ve Devvânî gibi önde gelen düşünürler tarafından uygulanan (İslam düşüncesinin temel disiplinleri arasında) sentez çalışmasını, özellikle Şii Kelâmına ağırlık vermek suretiyle olgunlaştırarak, kurucusu olduğu İsfahan Okulu'na münbit bir zemin hazırlamıştır. Başta Molla Sadrâ olmak üzere yetiştirdiği öğrenciler, onun izinden giderek, yetiştirdikleri öğrenciler ve telif ettikleri eserlerle hem İslam Felsefesi literatürüne katkı yapmışlar hem de önemli bir geleneği devam ettirmişlerdir. "Üçüncü Öğretmen" unvanı, Mîr Dâmâd'ın bu gelenek içindeki kritik konumuna işaret eder.

İran'ın entelektüel çevrelerinde, Mîr Dâmâd'ın hakkı takdir edilmekle birlikte, kısmen ihmal edilmesinin iki önemli sebebi bulunmaktadır. Birincisi, Mol-

85. Rizvi, s. 21-2.
86. Rizvi, s. 20.
87. Rizvi, s. 22.

la Sadrâ tarafından gölgede bırakılması, ikincisi ise, üslubunun zor olmasıdır. Öte yandan, Hint Alt Kıtası'nda Mîr Dâmâd çalışmaları oldukça canlı olmuştur. Bunun sonucu olarak, Mîr Dâmâd araştırılmadan, Şeyh Ahmed Sirhindî ve Şâh Velîyullah gibi isimlerle bağlantılı olan bu bölgedeki mistik ve teolojik hareketler, hatta tamamıyla felsefî ve mantıkî bir dil kullanan Hayrâbâdî Okulu tam olarak anlaşılamaz.[88]

Son olarak, Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu'nun ülkemizdeki durumuna değinmek isteriz. Bilindiği gibi, entelektüel çevrelerde yakın bir zamana kadar "İslam felsefesinin İbn Rüşd'ün vefatıyla sona erdiği" şeklinde yanlış bir kanaat hâkim idi. İşte, Corbin gibi bazı araştırmacıların da vurguladığı üzere, sadece Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu adı bile bu iddiayı çürütmeye yeter. Fakat ne yazık ki bu okul, ülkemiz akademik çevrelerinde, hak ettiği ilgiyi henüz görmemiştir. Molla Sadrâ istisna tutulursa –ki o artık "Hikmet-i Müteâliye" diye bilinen müstakil bir okulun kurucusu olarak incelenir-, bu okulun önde gelen figürleri hakkında hiçbir ciddi akademik çalışma yapılmamıştır. Diğer yandan, konuyla ilgili İngilizce'den dilimize yapılan tercümeler, önemli bir katkı sağlasa da, çok ciddi çeviri hataları barındırmaktadır. Bu bakımdan, bu alanda yapılmasını umduğumuz akademik çalışmalarda, söz konusu problemin göz ardı edilmemesini temenni ederiz.[89] Bizim, Mîr Dâmâd hakkında, iki yıl önce başladığımız doktora çalışması, ülkemizde, alanla ilgili ilk tez çalışması olup ummandan bir katre misali, mütevazı bir katkıdır ancak.

KAYNAKÇA

Ansari, Bazmee, A.S. "al-Dâmâd", *Encyclopaedia of Islam*, 2.bs., Brill 2012.

Aştiyânî, Seyyid Celâleddin, *Müntehabâtî ez âsâr-i hükemây-i ilâhî-yi Îrân*, 2. Bs., Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter 1363, c.I.

Bekiryazıcı, Eyüp, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, Araştırma Yay., Ankara 2009.

Brown, Keven, *An Analytic Summary of First Qabas*, http://www.academia.edu/1379530/An_Analytical_Summary_of_the_First_Qabas_of_Mir_Damads_Kitab_al-Qabasat_on_the_Three_Kinds_of_Creation_and_the_Three_Containers_of_Existence_Time Perpetuity_and_Eternity_(erişim tarihi: 06.11.2013).

88. Bkz. Nasr, Spiritual Movements, s. 697.

89. Mîr Dâmâd hakkında, iki yıl önce başladığımız doktora çalışması, ülkemizde, alanla ilgili ilk tez çalışması olup ummandan bir katre misali, mütevazı bir katkıdır ancak. Bkz.Nurettin Yakışan, Mîr Dâmâd'ın Varlık Felsefesi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, devam eden doktora çalışması.

Corbin, Henry Eugenie, "l'École d'Ispahan", (En Islam Iranien: Aspects Spirituelset Philosophiques, Libraire Gallimard, Paris, 1978 içinde), c. IV, 5. Kitap, ss. 7-201.

———, *History of Islamic Philosophy*, Kegan Paul International, London 1993.

Dabashi, Hamid, "Mîr Dâmâd and the Founding of the "School of Isfahan"", (Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London, 1996 içinde), ss. 597-634.

Dâmâd, Mîr Muhammed Bâqır, *Cezevât u Mewâqît*, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran 2001.

———, *el-Îmâdât*, (Musannefât-ı Mîr Dâmâd, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran 2002 içinde), c. I, ss. 1-112.

———, *el-Ufuqu'l-Mübin*, (Musannefât-ı Mîr Dâmâd, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran 2002 içinde), c. II.

———, *es-Sırâtu'l-Müstakîm*, (Musannefât-ı Mîr Dâmâd, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran 2002 içinde), c. I, ss. 329-630.

———, *et-Takdîsât*, (Musannefât-ı Mîr Dâmâd, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran 2002 içinde), c. I, ss. 113-206.

———, *Kitâbu'l-Qabesât*, 2. Bs., Tahran Üniversitesi Yay., Tahran 1989.

en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, c. II, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2005.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev.: Kasım Turhan, Şa-to, İstanbul 2004.

el-İsfehânî, Hâmid Nâcî, *Mukaddimetu'l-Musahhih*, (Seyyid Ahmed el-'Alevî, Şerh-u Kitabi'l-Qabesât, Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî, Tahran 1997 içinde), ss. 15-20.

Izutsu, Toshihiko, "İşrakîlik", *İslam'da Bilgi ve Felsefe*, ed. Mustafa Armağan, 2. Baskı, Şule Yayınları 1999, (içinde).

———, *Mîr Dâmâd and His Metaphysics*, (Kitâbu'l-Qabesât'a yazılan İngilizce giriş), ss. 1-15.

İşkûrî, "Mahbûbu'l-Qulûb", *Kitâbu'l-Qabesât, Mukaddime* (içinde), ss. 38-60.

Lapidus, Ira Marvin, *A History of Islamic Societies*, 2.bas., Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Muhakkik, Mehdi, "Mukaddime-i Qabesât", (Kitâbu'l-Qabesât, Mukaddime içinde), ss. 10-31.

———, "Te'sir-i İbn Sina ber Mîr Dâmâd", (Kitâbu'l-Qabesât, Mukaddime içinde), ss. 151-163.

Münşî, İskender Beyg, "Târih-i Alem-Arâ-yi Abbâsî", (Kitâbu'l-Qabesât, Mukaddime içinde), ss. 32-34.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet*, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.

———, *Shihâb al-Dîn Suhrawardi Maqtûl* (ed.: M. M. Sharif, A History of Muslim Philosophy, (I-II), Rutgers University, Otto Harrassowitz-Wiesbaden 1963 içinde); c. I, ss. 372-397.

———, *Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period*, (ed.: Peter Jackson and Laurence Lockhart, The Cambridge History of Iran, I-VII, Cambridge University Press, Cambridge 1986 içinde), c. VI, ss. 656-697.

———, *The School of Isfahan*; (ed.: M. M. Sharif, A History of Muslim Philosophy, Rutgers University, Otto Harrassowitz-Wiesbaden 1966 içinde); c. II, ss. 904-932.

———, *Üç Müslüman Bilge*, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.

Ni'me, Abdullah, *Felâsifetü'ş-Şîa*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1987.

Netton, Ian Richard, "*Suhrawardi's Heir? The Ishrâkî Philosophy of Mîr Dâmâd*", (ed.: Leonard Lewisohn & David Morgan, The Heritage of sufism : Late Classical Persianate Sufism (1501-1750): the Safavid and Mughal Period, Oneworld Publications, Oxford 1999 içinde), c. III, ss. 225-246.

Newman, Andrew J., "Mîr Dâmâd", *Encyclopedia Iranica*, http://www.iranicaonline.org

Rahman, Fazlur, "Mīr Dāmād's Concept of Ḥudūth Dahrī: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", (Journal of Near Eastern Studies, Vol. 39, No. 2, 1980 içinde), ss. 139-151

Razavi, Mehdi Amin, *Suhrawardi and The School of Illumination*, Curzon Press, Richmond 1997.

Rizvi, Sajjad H., "Mîr Dâmâd in India: Islamic Philosophical Tradition and the Problem of Creation", *Journal of the American Oriental Society* 131.1 (2011) pp.9-23.

Savory, Roger, *Iran Under The Safavids*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

el-Sebzevârî, El-Muhaqqiq, *Şerhu'l-manzûme*, I-IV, Neşr-e Nâb, Tahran 1990-2000.

Tebrîzî Hıyâbânî, Müderris, "Reyhânetu'l-Edeb", (Kitâbu'l-Qabesât, Mukaddime içinde), ss. 64-70.

Yakışan, Nurettin, "İran ve Anadolu Medreselerinde Felsefî İlimlerin Yeri", (*Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, Bingöl Üniversitesi 2012 içinde), c. II, ss. 485-502.

Ziaî, Hossein, "The Illuminationist Tradition", (Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman, History of Islamic Philosophy, Routledge, London 1996 içinde), ss. 465-496.

MÎR DÂMÂD'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİ

M. Nesim Doru*

GİRİŞ

İslam felsefesi tarihinin en verimli dönemlerinden biri, birçok araştırmacı[1] tarafından "İsfahan Okulu" olarak tasvir edilen on altıncı ve on yedinci yüzyıl İran Safevî devletinin kültürel sınırları içinde varlığını sürdürmüş olan felsefi muhit tarafından temsil edilmiştir. İsfahan Okulunun İslam felsefesi açısından önemi, meşşaî, işrakî ve sûfî gelenekleri kendi içinde barındırıp uzlaştırmış olmasıdır. Başka bir ifade ile İbn Sina (ö. 1037), Sühreverdî (ö. 1191) ve İbn Arabî (ö. 1240)'nin fikirleri ilk defa söz konusu felsefi muhitte sistematik bir biçimde bir araya getirilerek yeni ve yaratıcı bir eklektizmle yorumlanmıştır. Mîr Dâmâd (ö. 1630-31) ve öğrencisi Mollâ Sadrâ (ö. 1640) başta olmak üzere Şeyh Bahauddin Amilî (ö. 1622), Mîr Findiriskî (ö. 1640), Molla Abdurrezzak el-Lâhicî (ö. 1661), Molla Muhsin Feyz-i Kâşî (ö. 1670) ve Molla Şemsâ Gîlânî (ö. 1670), bu entelektüel muhitin en önemli isimleri arasındadır.

İsfahan Okulu'nun kurucu filozofu Seyyid Muhammed Bâkır b. Muhammed Hüseynî el-Esterâbâdî olup kısaca Mîr Dâmâd[2] olarak bilinmektedir. İs-

---

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1. "İsfahan Okulu" tabirini Seyyid Hüseyin Nasr, Henry Corbin ve Aştiyani kullanmış, onların kullanmasından sonra yaygınlaşmıştır. Hamid Debashi, "Mir Dâmâd and the founding of the School of Isahân", (*History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr&Oliver Leaman, Routledge, 1996 içinde), c. 1, s. 621

2. Asıl adı Seyyid Muhammed Bâkır b. Muhammed Hüseynî el-Esterâbâdî'dir. Kaynaklar ölüm tarihini 1630 veya 1631 olarak kaydetmişlerdir. Ailesi, dönemin önem-

lam felsefesi tarihinde Mîr Dâmâd'ı önemli kılan husus, onun yeni ve orijinal olan fikirleridir. Hem mantık ve felsefe hem de kelam sahasındaki yeni fikirlerinin hepsini[3] burada ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşar. Bu sebeple onun düşünce sisteminin en fazla ön plana çıkan kısımlarını ele aldık. Bu çerçevede 1. Varlık-mahiyet, 2. Varlık zinciri ve 3. Hudûs-u Dehrî görüşlerini ele almanın Mîr Dâmâd'ın düşünce sistemini büyük oranda ortaya koyacağını düşünüyoruz.

VARLIK VE MAHİYET

Felsefi düşüncenin sistemli bir biçimde ortaya çıktığı Antik Yunan'dan modern felsefeye kadar tartışılan en önemli meselelerden biri, varlık ve mahiyet meselesidir. Varlık ve mahiyet ayrımı konusu, İslam filozoflarının metafizik sistemlerinin ilk adımını oluşturması bakımından ayrı bir öneme sahiptir.[4] Aynı şekilde varlık ve mahiyetten hangisinin diğerinden önce geldiği konusunu da İslam felsefesine borçlu olduğumuzu ifade etmek gerekir. Konunun müstakil bir şekilde ele alınmasının ise, Mîr Dâmâd ile beraber başladığı, Dâmâd'tan önceki İslam filozofları konuyu ele almışlarsa da ele alış biçimlerinin müstakil ontolojik bir mesele olarak değil, sözgelimi zorunlu-mümkün ayırımını temellendirmek ya da yaratıcı-yaratılan ilişkisini açıklamak çerçevesinde oldu-

---

li din bilginlerinden "muhakkik-i sânî" lakaplı Ali b. Abdülâlî ile hısım olduğu için Dâmâd lakabı almıştır. Bu sebeple daha çok Mîr Dâmâd olarak bilinir. Mîr Dâmâd, Esterâbâd'da zengin ve kültürlü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, öğrenimini Meşhed'de ve İsfahan'da tamamlamıştır. Özellikle Meşhed'de bulunduğu sırada İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde çalışmalar yapmıştır. Yazdığı eserlerden hem dini hem de akli ilimlere karşı meraklı olduğu, fıkıh, tefsir, hadis gibi ilimlerin yanı sıra matematik ve felsefe eğitimi aldığı görülebilir. Şiirlerinde "İşrak" lakabını kullanmış olan Mîr Dâmâd; Aristoteles ve Fârâbî'den sonra "üçüncü muallim" olarak isimlendirilmiştir. 1631 yılında Kerbelâ'ya giderken yolda hastalanmış, Necef'te vefat etmiş ve burada defnedilmiştir. Mîr Dâmâd'ın hayatı, eserleri ve görüşleri için bkz: Celaleddin Aştiyanî, *Müntehabat-ı ez Âsâr-ı Hikema-i İlahi İran*, Kum, 1363; Muhammed Hamenei, *Mîr Dâmâd*, Binyad-i Hikmet-i İslamî, Tahran, 1384; Seyyid Hüseyin Nasr, "The School of Ispahân", c. 2, s. 904-31; Hamid Debashi, "Mir Dâmâd and the founding of the School of Isfahân", c. 1, s. 597-634; Ali Ucibî, "Kelimetu Muhakkik", (Mîr Dâmâd, *Takvimu'l-İman*, Nşr: Ali Ucibî, Tahran Üniv. Yay., Tahran, 1376/1998 içinde), s. 161-80; Mustafa Öz, "Dâmâd, Muhammed Bâkır", *DİA*, İst., 1993, c. 8, s. 435-6

3. Eymen Abdulhalik, *Asaletu'l-Mahiye evi'l-Vücûd beyne's-Seyyid Dâmâd ve Tilmizihi'l-Molla Sadrâ*, Basılmamış Doktora Tezi, Londra, 2006, s. 31-3
4. Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev: İbrahim kalın, İnsan Yay., İst., 2003, s. 111

ğu iddia edilmiş olup[5], bu iddianın en azından mübalağalı olduğunu ifade etmekte yarar görüyorum.

Felsefi düşüncenin en önemli konularından birini teşkil eden varlık ve mahiyetle ilgili ilk olarak kavramların tanımlarına ve bu tanımlarla ilgili olarak Grek filozoflarının konuya nasıl yaklaştığına kısaca bakmakta fayda vardır. Buna göre mahiyet, var (mevcud) ve yok (ma'dum), tümel (küllî) ve tikel (cüz'î), genel ve özel olduğuna bakılmaksızın "ما به الشيء هو هو/bir şeyin kendisiyle o olduğu şey" olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla mahiyet, bir nesnenin özü olup, sözgelimi insanı insan yapan insanlık, atı at yapan atlık veya siyahı siyah yapan siyahlık anlaşılır. İşte nesnelerin zihindeki bu tümel kavramlarına *mahiyet*, dış dünyada sabit olmasına *hakikat* ve varoluş âleminde mevcut olan bu nesneyi diğerlerinden ayıran özelliklere de *hüviyet* ismi verilmiştir.[6]

Bu izahatlar çerçevesinde Platon, nesnelerin gerçek mahiyetini yani onların özünü ideler âleminde aramış ve dış dünyadaki nesnelerin gerçekliğini de kendi başına müstakil olan idelerde bulmuştur. Diğer bir ifadeyle, varoluş âleminin varlıklarından ayrı olarak onların üstünde iyilik, güzellik ve doğruluk gibi ayrı varlıklar vardır. Bu varlıklar, görünür ve duyulur varlıklardan daha parlak ve güçlüdürler.[7] İşte Platon'un mahiyet dediği şey, bu varlıklar yani idelerdir.

Aristoteles ise, hocasının görüşünü eleştirerek varlık ve mahiyetin birbirinden kesin bir biçimde ayrılmasını doğru bulmamıştır. Ona göre varlığın ne olduğunu bilmek onun mahiyetini bilmektir.[8] Ya da mahiyet bilindiğinde varlık da bilinir. Böylelikle Aristoteles Platon'un nesne âleminin dışında var olduğunu iddia ettiği ideler âlemine kapı aralamamak için varlık ve mahiyet ayırımını reddederek[9] nesnelerin mahiyetini yine nesnede madde ile beraber formda aramıştır. Özetle; Aristoteles, sistematik olarak bir varlık-mahiyet ayırımından bahsetmemiştir.[10] Onun bazı pasajlarda[11] varlık-mahiyet ayırımından bahsetmesi bu tespitin yapılmasına engel değildir, zira söz konusu ayırım onun metafizik sisteminde önemli bir rol oynamaz. Onun için gerçeklik, fiilen var olan mahiyetler yani fiili cevherlerdir, başka bir ifadeyle fiilen var olan dünyadır.

---

5. Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersleri -1*, çev:Ahmet Çelik, İnsan Yay., İst., 1997, s. 342
6. Seyyid Şerif Cürcanî, *Ta'rifat*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s. 205
7. Platon, *Devlet*, çev: Sabahattin Eyüboğlu&M.Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yay., İst., 1999, 509b
8. Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İst., 1996, 1031b 20
9. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2001, s. 15
10. Tahsin Görgün, "Mâhiyet", *DİA*, Ank., 2003, c. 27, s. 336
11. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev:Ali Houshiary, YKY., İst., 2005, 92a.

Onun düşüncesinde var olmayan, dış dünyada somut gerçeklik kazanmayan şey baştan dışlanmıştır.[12]

Felsefe tarihinde sistematik olarak varlık ve mahiyet ayırımından ilk defa bahseden filozof Fârâbî (ö. 950)'dir.[13] Onun konu ile ilgili görüşleri özetle şu şekildedir: nesnelerin bir mahiyeti ve bir hüviyeti (münferit varlığı) vardır. Nesnenin mahiyeti, onun varlığı olmadığı gibi, onun varlığına dâhil de değildir. Sözgelimi insanın mahiyeti varlığı olsaydı, mahiyeti tasavvur edildiğinde varlığı da tasavvur edilmiş olurdu. Böylelikle her mahiyet tasavvuru, bir yargı gerektirmiş olurdu.[14] Öte yandan varlık da mahiyetlere dâhil değildir. Yani varlık, mahiyetleri meydana getiren bir unsur değil ona dışarıdan arız olan bir şeydir. Ancak varlığın mahiyete arız olan bir lâzım olması, mahiyeti varlığından ayrı olmayan el-Evvel (Tanrı) için söz konusu değildir. Onda varlık ve mahiyet ayırımı yoktur. Onun varlığı bizzat hakikattir.[15] Fârâbî, varlık ve mahiyet ayırımını ontolojik olarak zorunlu ve mümkün ayırımının temeli yapmıştır. Buna göre varlıkları mahiyetlerinden ayrı olan varlıklar mümkün varlıklar olup, varlık ve mahiyetleri ayrı olmayan başka bir ifadeyle mahiyeti varlığının aynısı olan varlıklar ise, Zorunlu Varlık olarak adlandırılmıştır. Varlığı mahiyetinden ayrı olan mümkün varlıkların varlıkları başkasındandır. Bu, varlık ve mahiyeti ayrı olmayanda son bulur.[16] Özetle, Fârâbî'ye göre varlık ve mahiyet birbirinden ayrıdır, varlık mahiyete bir eklentidir, mahiyet varlığın nedeni değildir ve Tanrı'da mahiyet ve varlık ayırımı yoktur.[17] Fârâbî'nin varlık ve mahiyet ayırımında hangisinin önce geldiği meselesi ise, onun sisteminde yer almaz. Çünkü Fârâbî'ye göre mahiyet varlıktan önce olsaydı, mahiyetin biri varlıktan önceki hali diğeri de varlıkla birleştiği hali olmak üzere iki varlığı olacaktı. Şayet varlık mahiyetten önce gelseydi, bu defa da mahiyetsiz bir varlık söz konusu olurdu. Dolayısıyla varlık ve mahiyet beraber vuku bulan bir olaydır ki, buna *yaratma (ibda')* demek lazımdır.[18]

Varlık ve mahiyet meselesinin daha sistemli bir şekilde ele alındığını İbn Sina'da görürüz. İbn Sinâ mahiyet ve varlık meselesinde büyük ölçüde Fârâbî'nin etkisinde olup konuyu ontolojisinin en esaslı konusu haline getirmiştir. Buna göre ilkin mahiyet, zihnin üstünde olup, mahiyetin kendi olmaklığı esas alına-

12. Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 114-5.
13. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 14.
14. Fârâbî, *Füsûsu'l-Hikem*, Thk: Muhammed Hasan Al-Yasin, İntişârât-ı Beydâr, Kum, 1405, s. 47-8.
15. Fârâbî, *Ta'lîkât*, Thk: Cafer Al-Yasin, Daru'l-Menahil, Beyrut, 1988, s. 42.
16. Fârâbî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 49-50.
17. Hüseyin Atay, "Mahiyet ve Varlık Ayırımı", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Başbakanlık Basımevi, Ank., 1984, s. 142.
18. Hüseyin Atay, "Mahiyet ve Varlık Ayırımı", s. 145.

rak yapılan tanımıdır ki, buna "mutlak mahiyet" adı verilebilir. Bu durumda zihin, mahiyeti zihinden ve varlıktan bağımsız olarak anlar ama hiçbir şekilde onu nitelendiremez. İkincisi zihin, mahiyeti cins, tür ve fasl veya tümellik, tikellik, zatîlik ve arazîlik gibi zihnin vasıfları ve fonksiyonları ile algılar. Bu, mantık formülasyonları ile anlaşılan ve hakkında hüküm verilebilen mahiyettir. Buna da "mücerred mahiyet" adı verilebilir. Üçüncüsü ise, mutlak olanın ve zihnin dışında dış dünyada bir şeyin varlık bulması yani hakikati anlamına gelen mahiyettir. Bu durumda mahiyete dış dünyadaki durumuna bağlı olarak arazlar ilişmektedir. Buna da "mahlût mahiyet" adı verilebilir.[19]

İbn Sînâ'ya göre bir nesnenin zihinde ya da dış dünyada kavranması ancak mahiyetlerinin kavranmasına bağlıdır. Burada mahiyet, varlık ve yokluk karşısında nötr durumdadır. Varlık ve yokluğa irca edildiğinde başka bir ifade ile mevcud ya da ma'dum olduğunda ya da zihin veya dış dünyada var olduğunda, söz konusu varlık alanlarının özellikleri ve arazları mahiyete ilişir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle "varlık mahiyete gelip çatar (هو طارئ عليها)".[20] Varlıkların özellikleri ve arazları mahiyete iliştiğinde ise, önce mahiyetin varlığı sonra da söz konusu özelliklerin mahiyete ilişmesi gerekir.[21] Böylece İbn Sina'da varlık ve mahiyet birbirinden ayrı olup, mahiyetin varlığa önceliği de ortaya çıkmış olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre mahiyet ve varlık ayrı olduğu gibi aynı şekilde o nesnenin varlığının sebepleri ile mahiyetinin sebepleri de birbirinden ayrıdır.[22] İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet ayırımını bu kadar kesin bir şekilde yapmasının sebebi, Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasında gördüğü katı ontolojik ayırımdır. Ona göre varlık ve mahiyet ayırımı, mümkün varlıklar için geçerlidir. Zorunlu Varlık'ın mahiyeti yoktur, sadece varlığı (inniyet) vardır.[23] Bu sebeple cinsi ve faslı olmadığı için tanımı yapılamaz.[24] Burada dikkat edilmesi gereken husus, zihnin mahiyete dair itibarlarından birincisi olan "küllî-i tabiî" olan yani tabiat olarak mutlak ve bütünlüklü mahiyetin teşekkülü için gerekli olan varlığın ona dışarıdan eklendiği meselesidir. Tüm bu teşekkül süreci kavramsal düzeyde olup, buna bağlı olarak varlık-mahiyet ayırımı da kavramsal düzeydedir. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ, somut varlık ala-

19. İbn Sînâ, *eş-Şifâ-el-Mantık,* nşr. G.C. Anawati & Mahmûd el-Hudayrî & Fuâd el-İhvânî, el-İdâretü'l-'Âmme li's-Sekâfe, Kahire, 1952, s. 15; a.mlf., *eş-Şifa-el-İlahiyyât,* nşr: G. C. Anawati & Saîd Zâyid, tsz., c. 2, s. 344; Tahsin Görgün, "Mâhiyet", s. 337; Hüseyin Atay, "Mahiyet ve Varlık Ayırımı", s. 149.
20. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (ma'a şerh-i Tûsî),* thk. Süleymân Dünyâ, Kâhire, Dârü'l-Me'ârif, 1960, c. III, s. 49.
21. İbn Sînâ, *eş-Şifâ-el-Mantık,* s. 34.
22. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* c. I, s. 202.
23. İbn Sînâ, *eş-Şifa-el-İlahiyyât,* c. 2, s. 344.
24. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* c. III, s. 50.

nından başlayarak kavramsal düzeye çıkar ve orada varlık ve mahiyet ayırımı yapar. Böylece somut nesnenin kavramsal düzeyde iki unsurdan meydana geldiğini düşünmesi, bunun fiilen böyle olduğu anlamına gelmemektedir. İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyeti birbirinden ayırmayı zihin kategorilerine indirgemesinin pratik sonuçlarından biri, Zorunlu Varlık ve mümkün varlık ayırımıdır. Zorunlu Varlık, bizzat varlık olup diğer tüm varlıklar ise, mümkün varlıklardır. Mümkün varlık, hem varlığa hem de yokluğa karşı nötrdür. Varlıkla nitelendiğinde yani somut gerçeklik dünyasına çıktığında varlık ona dışarıdan eklenmiş olur. Dolayısıyla mümkün varlıkların durumu da, külli-i tabii olan mahiyetlerin durumu gibidir.[25] Zorunlu Varlık mümkün varlıkların sebebidir. O'nun mümkün varlıklara sebep olması ise, mahiyetlerine varlık vermesi (Vahibu'l-Vücûd) şeklinde olmaktadır.[26]

İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet ilişkisi ile ilgili görüşlerini özetleyecek olursak; ona göre zihindeki tümel kavramlar bir nesnenin mahiyetini teşkil eder ve o nesnenin varlığından önce gelir. Nesnenin dış dünyadaki varlığı ve ona ait özellikler, mahiyete arazdır. Burada arazdan maksat cevherin zıddı olan anlamda değil, mahiyetin bir tasavvur olmaktan çıkıp dış dünyada varlık kazanması anlamında ontolojiktir. İbn Sînâ, zihinde mahiyetlerin nesnelerden önce geldiğini söylerken Platon'un zihin dışında reel varlık olarak kabul ettiği İdeler düşüncesini paylaşıyor değildir. Onun söylediği şey, sözgelimi bir mahiyet olarak "insanlık" ile biyolojik, fizyolojik ve psikolojik özellikleri ile dış dünyada var olan insan ayrı şeylerdir ve birincisi ikincisini ontolojik olarak öncelemektedir.[27]

Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından İslam felsefesine dâhil edilen varlık-mahiyet sorunsalı, sonraki felsefi sistemlerde birçok probleme kaynaklık etmiştir. Somut gerçeklik dünyasında nesnelerin varlık ve mahiyetlerinin hangisi gerçektir (asîldir)? Ya da hangisi sadece zihinde bir varlığa sahiptir (itibarîdir)? Sözgelimi karşımızda tüm gerçekliğiyle duran bir insanın temel gerçekliği nedir? İnsan olmak (insaniyet/insanlık) mı, fiili bir varlık olarak insan mı ya da ikisi birden mi onun gerçekliğini ortaya koymaktadır? İbn Sînâ sonrası İslam felsefesi tarihi bu sorulara üç cevap vermiştir:

---

25. İbn Sînâ, *eş-Şifa-el-İlahiyyât*, c. 2, s. 347; Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 121-2.
26. Tahsin Görgün, "Mâhiyet", s. 337; Ancak İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet ayırımını sadece zihni bir kategori olarak almadığı ve bu noktada bazı muğlaklıkların olduğunu da ifade etmeliyiz. Özellikle onun bu meselede itibarî bir görüşü benimsemesinin Zorunlu Varlık ve mümkün varlık ile ilgili yaptığı ayırımın gerçekliği ile ilgili problemlere yol açacağı hesaba katıldığında bu muğlaklığın ciddiyeti ve olası sonuçları daha iyi anlaşılacaktır. Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sina Eleştirisi*, İnsan Yay., İst., 2012, s. 176.
27. Mahmut Kaya, "Vücûd", *DİA*, İst., 2013, c. 43, s. 140.

a) Hem varlık hem mahiyet asîldir: Bu görüş ile ilgili kayda değer bir ekol ortaya çıkmamıştır. Sadece "Şeyhizm" olarak bilinen bir tarikatın kurucusu olan Şeyh Ahmed Ahsaî (ö. 1826)'nin böyle bir görüşü savunduğu ileri sürülmüştür.

b) Mahiyet asîl, varlık itibarîdir: Bu görüşün sahibi Sühreverdî'dir. Bu çalışmada ele alınan Mîr Dâmâd da "Şeyhü'l-İşrak"ın izinden gitmiştir.

c) Varlık asîl, mahiyet itibarîdir: Bu görüşün sahibi Molla Sadrâ (ö. 1640) olup Sebzevarî de aynı görüşü savunmuştur.[28]

Mîr Dâmâd'ın konu ile ilgili görüşlerini tam olarak ortaya koymak için onun öncüsü olan Sühreverdî'nin görüşlerine de değinmek gerekir. Sühreverdî, varlık ve mahiyetin ikisinin de aklî bir itibar olduğunu dolayısıyla varlık-mahiyet ayırımının dış dünyada değil zihinde vuku bulan bir olay olduğunu iddia etmiştir.[29] Sühreverdî, varlık-mahiyet ile ilgili olarak İslam düşüncesinde ortaya çıkmış üç görüşten bahsetmiştir. Birincisi, hem zihinde hem de dış dünyada varlığın mahiyetten ayrı olduğunu ileri sürenler. İkincisi, varlık ve mahiyetin hem zihinde hem de dış dünyada aynı olduğunu iddia edenler. Üçüncüsü ise, zihinde varlık-mahiyet ayırımını öngörüp dış dünyada varlık ve mahiyeti aynı görenler. Sühreverdî, ilk gruptakilerin görüşünü Meşşâîlere atfederek eleştirir.[30] İkinci gruptakilerin iddialarını muhatap alınmaya değmeyen sözler olarak değerlendirir. Son gruptaki iddiayı ise, kendi iddiası olarak sunar.[31]

Sühreverdî'ye göre varlık ve mahiyetin ayrılığı sadece zihni bir durum olup, dış dünyada böyle bir ayırım yoktur. Şayet dış dünyada varlık ve mahiyet birbirinden ayrı olsaydı, varlık ya cevher ya da araz olurdu. Oysa varlık cevher ve

---

28. Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 125-6.
29. Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, (Mecmu'u Musennefat-i Şeyh-i İşrâk, Tahran, 2001 içinde), c. 2, s. 64.
30. Varlık ve mahiyetin dış dünyada somut bir gerçeklik olarak ayrı olduğu ve varlığın mahiyete eklenmiş bir araz olduğu tezi çerçevesinde Sühreverdî'nin İbn Sîna'ya yönelttiği eleştirilerin bir benzerini Fahreddin Razî, Nasıruddin Tûsî ve İbn Rüşd de yapmıştır. İbn Sînâ'ya yapılan benzer atıflar Ortaçağ Batı filozofları (Aquinalı Thomas gibi) tarafından da yapılmıştır. Bu konuda İbn Sina'nın konuyu ontolojik değil epistemolojik olarak ele aldığının ve bir mantık önermesinde konusuna yeni bir anlam katan yükleme "arız" denildiği gerçeğinin göz ardı edildiğini ifade etmekte yarar vardır. Daha geniş bilgi için bkz: Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies*, Vol.4, London, 1958, s. 1-16; Parviz Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, 90/3, 1972, s. 425-435; Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 147-9; İlhan Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz yay., İst., 2002, s. 117-9.
31. Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari' ve'l-Mutârahât*, (Mecmu'u Musennefat-i Şeyh-i İşrâk, Tahran, 2001 içinde), c. 1, s. 343; a.mlf., *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 65-71.

arazdan daha genel bir kategoridir. Dolayısıyla dış dünyada varlık ve mahiyet ayrı değildir. Öte yandan mahiyetin bir varlığı olduğunda, varlığın mahiyete bir nispeti, nispetin de bir varlığı ve nispetin varlığının nispetle bir nispeti olacak ve bu bir kısırdöngüye yol açacaktır. Dolayısıyla dış dünyada mahiyet için bir varlık söz konusu değildir.[32]

Sühreverdî'nin görüşü özetle; varlığın nispet, bağ ve hakikat anlamlarına geldiği düşünüldüğünde,[33] bütün anlamlarıyla sadece zihinde olduğu onu mahiyete ekleyenin zihin olduğu ve dış dünyada mahiyetlere bir eklenti olmadığı tezine dayanmaktadır.[34] Sühreverdî'nin bu açıklamalarından anlaşılan daha çarpıcı husus ise, mahiyetin hakikat olduğu ve varlığın zihinde işleyen soyut bir gerçeklikten öte gitmediği başka bir ifadeyle zihnin onunla mahiyeti nitelediği bir araz olduğu ve somut varlıklar sahasına taşmadığı görüşüdür ki, Mîr Dâmâd'ın da çıkış noktası, "Şeyhü'l-İşrâk"ın bu tespitleri olacaktır.[35]

Mîr Dâmâd'a göre varlık, somut varlık düzeyinde bir gerçekliği olmayan ve ancak zihinde ya izafetle (insanın varlığı gibi) ya da bir sıfatla (zorunlu varlık gibi) kullanılan ve mahiyetten elde edilen zihni bir durumdur. Dolayısıyla varlık, mahiyetten çıkarılan aklî bir özellikten başka bir şey değildir.[36] Başka bir ifadeyle varlık dış dünyada mahiyetten ayrı bir şey olmayıp zihnî bir itibardır.[37]

Dâmâd, varlığın mahiyete eklenmiş olduğunu ama bunun beyazlığın cisme eklemlenmesi gibi olmadığının altını çizer. Ona göre varlık, diğer arazlar gibi konusunun varlığına bürünür hatta varlığı, menşeinin varlığı ile aynı olur. Varlığın menşei ve konusu ise, varlığı ortaya çıkaran mahiyetin zatı değil mahiyetin de varlığını borçlu olduğu yaratıcıdır.[38]

"Hangi durumda ve mekânda olursa olsun bir şeyin varlığı, o şeyin söz konusu durumdaki vukuudur. O şeyin o duruma eklenmesi veya ilişmesi değildir. Aksi takdirde basit madde bileşik maddeye dönüşürdü. O halde bir şeyin bizatihi varlığı o şeyin söz konusu durumda ortaya çıkmasıdır. Mahiyeti varlık kavramının arkasında somut bir özellik olarak gören ya da zihni bir du-

---

32. Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 65.
33. Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 67.
34. Sühreverdî'nin varlık-mahiyet ayırımı ile ilgili görüşleri ve İbn Sinâ'ya yönelttiği eleştiriler için bkz: Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sina Eleştirisi*, s. 170-180.
35. T. Izutsu, "Mîr Dâmâd and his Metaphysics", (Mîr Dâmâd, *Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkik, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s. 11.
36. Mîr Dâmâd, *Es-Sıratu'l-Mustakîm fi Rabti'l-Hâdis bi'l-Kadîm*, Thk: Ali Ucibî, Miras-ı Mektub, Tahran, 1381/2002, s. 42.
37. Mîr Dâmâd, *Takdisât*, (Mîr Dâmâd, Musannefât-ı Mîr Dâmâd, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde), c. 1, s. 119.
38. Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-Mübîn*, (Mîr Dâmâd, Musannefât-ı Mîr Dâmâd, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde), c. 2, s. 3.

rum olduğunu sanan kimse, felsefe ile uğraşan önceki meslektaşlarımızın söylediği gibi hakikat ehlinden değildir. .....O halde somut dünyada varlık, bir şeyin dış dünyada varlığa dönüşmesidir. Onun dış dünyada bir şeyle vasıflanması değildir.[39]

Mîr Dâmâd'a göre varlık dış dünyada gerçekliği olmayan ve zihni bir varlık olduğuna göre, mahiyetin aslî varlığın da itibarî olduğu anlaşılmaktadır. Dâmâd'ın "mahiyetin asîl gerçekliği" ile ilgili görüşlerine geçmeden önce İslam felsefesinde mahiyet kavramı üzerinde durmakta fayda vardır. İslam felsefesinde mahiyet, biri genel diğeri özel olmak üzere iki farklı anlamda kullanılır. Genel anlamda mahiyet, nesnenin en temel hakikati olan ve bir nesneyi o nesne yapan şeydir. Bu anlamda mahiyet, varlığa zıt bir şey değildir. Çünkü nihayetinde varlık da bir mahiyete sahiptir. Özel manada mahiyet ise, bir şey hakkında "o nedir" sorusuna verilen cevaptır. Bu anlamda mahiyet, varlığın karşısındadır. İbn Sînâ'nın külli-i tabii dediği mahiyet anlamı, budur. Tartışmaya konu olan şey yani öncelik tartışması da özel anlamdaki mahiyet ile ilgilidir. Dış dünyada karşılaştığımız bir nesne ile ilgili olarak, sözgelimi bir çiçeğin karşısında iki durum söz konusudur. Birincisi o nesnenin çiçek olması (mahiyet) dır. Bununla çiçek, diğer nesnelerden mesela masa, hayvan, insan ve gökyüzünden ayrılır. Diğeri de o çiçeğin fiili bir varlık olması. Bununla da o nesne diğer varlıklarla ortaklık ilişkisi içinde olur. Böylece önümüzde duran bir ve aynı çiçek karşısında zihnimizde iki atıf ortaya çıkmış olur. Başka bir ifadeyle zihnimizdeki bu iki atıf, karşımızda duran bir ve aynı çiçeğe atfedilmiş olur. Mantık açısından bu durum şöyle formüle edilir:

a) Bu, bir çiçektir.

b) Bu çiçek, vardır.

Birinci önerme çiçeğin mahiyetini bildirirken, ikinci önerme ise, varlığını bildirir. Burada ortaya çıkan sorun, çiçeğin iki farklı yönü olduğuna göre, bir ve aynı çiçek hakkında gerçeklik tespiti nasıl yapılacaktır? Burada üç ihtimal ortaya çıkmaktadır: Bu iki yönün ikisi birden o çiçeğin gerçekliğidir. İkincisi, iki yönden sadece biri çiçeğin hakikatini ortaya koyar. Üçüncüsü ise, iki yönün ikisi de çiçeğin gerçekliğini ifade edemezler. Sonuncudan başlayacak olursak; bu durumda çiçek hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz. Ayrıca bu tarz ve yöntemle dünyada hiçbir nesne hakkında bir şey söylenemez. Birinci ihtimal de gerçek olamaz, çünkü çiçeğin gerçekliği hem mahiyet hem de varlık ise, bir ve aynı olan çiçeğin iki farklı şey olması gerekirdi. Birbirinden farklı iki gerçeklikten bir ve aynı şeyin çıkması mümkün değildir. Bu durumda elimizde tek alternatif kalmaktadır. O da çiçeğin gerçekliği, mahiyet ve varlıktan sadece biri ile

39. Mîr Dâmâd, *Kabasât*, s. 37.

ifade edilebilir. İşte sorun tam da burada ortaya çıkmakta yani hangisinin çiçeğin asîl gerçekliği olduğu problemi söz konusu olmaktadır.[40]

Dâmâd'a göre somut gerçeklikte nesnelerin gerçekliği, onların mahiyetlerinde aranmalıdır. Çünkü mahiyet, nesnenin ontolojik olarak birincil derecede gerçekliğidir. Sözgelimi çiçeğin mahiyeti yani çiçek olması (çiçek-lik) çiçeğin birincil ve zati kimliğidir. Çiçeğin var olması ise, ikincil ve arızi olarak mahiyete ilave edilmiştir. Çiçek ikinci anlamıyla diğer tüm arazlarla ortaktır. Çiçeğin ontolojik belirleyeni onu çiçek olmayandan ayıran mahiyetidir. Dâmâd, varlık ve mahiyet arasında şöyle bir ayırım yapar: varlık ilineksel bir kavram olup, illet bakımından mahiyete muhtaçtır. Mahiyet ise "insanlık" örneğinde olduğu gibi zatî bir kavram olup, illet bakımından bir başka şeyin sıfatı veya ilineği değil, kendi başına var olan bir hakikattir. Bu durum, mahiyetin asîl, varlığın itibarî olduğunu gösterir.[41]

Mîr Dâmâd, varlığın Tanrı için söz konusu edilmesi durumunda mahiyetlere araz olması anlamının mevzu bahis olmadığını, Zorunlu Varlık'ın bizatihi varlık olduğunu söyler. Ona göre şayet zatıyla zorunlu olan Tanrı'nın varlığının arkasında bir mahiyet olduğu iddia edilirse, bu durumda Tanrı'da çokluğun iddia edilmesi söz konusu olur. Oysa Tanrı'da hiçbir surette çokluk yoktur.[42]

"X, vardır dediğimizde, varlığın dış dünyada olduğunu kastetmiyoruz. Çünkü varlığın mahiyetlerden ayrı dış dünyada varlığı mevcut insan örneğinde olduğu gibi varlık ve mahiyetinin olması ancak burhanla bilinir. Biz bununla sadece şunu kastediyoruz: bir şeyin dış dünyada veya zihinde olması iki türlüdür. Birincisi onun dış dünyada veya nefste olması bir varlıklıdır. İkincisi bir varlıkla değil, aksine dış dünyada olması kendindendir.....dış dünyadaki her şeyin kendisiyle var olduğu varlık, dış dünyada kendinden (bi-zatihi) vardır. Dış dünyada kendisi için (li-zatihi) olan ile kendinden (bi-zatihi) olan varlık arasında fark vardır. Dış dünyada kendisi için (li-zatihi) olan varlığın bir sebebinin olması gerekir. Ama kendinden (bi-zatihi) olan varlığın sebebi yoktur".[43]

Mîr Dâmâd, mahiyetin somut bir gerçeklik olarak fiil dünyasına çıkmasını önce mahiyetlerin sabit olması, ikinci olarak da varlığın ona ilişmesi şeklinde ikili bir süreç ile açıklar. Ona göre mahiyet, bir nesnenin zatı olup öncelikli olarak sabit olur daha sonra varlık gibi diğer sıfatlar ona eklenir. Ona göre, bu sürecin sonunda dış dünyada varlık-mahiyet bir ve aynı varlık olarak gerçeklik kazanır. Yani dış dünyada varlık ve mahiyet ayırımından bahsedile-

40. T. Izutsu, "Mîr Dâmâd and his Metaphysics", s. 10-11; a.mlf, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 126-7.
41. Mîr Dâmâd, *Takdisât*, s. 120.
42. Mîr Dâmâd, *Takdisât*, s. 128.
43. Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-Mübîn*, s. 3-4.

mez.[44] Dâmâd'a göre mahiyet, basit bir unsur olup varlık onun üzerine terettüp eder. Ona göre mahiyet, sabit ve fiil durumundayken ancak bir konunun ilineği olan varlıktan öncedir.[45]

Sonuç olarak Mîr Dâmâd'a göre varlık, dış dünyada gerçekliği olmayan zihnî bir durumdur. Dolayısıyla varlık-mahiyet ayırımı da zihnimizin somut gerçekliğe karşı sahip olduğu yönlerdir. İzutsu'nun ifadesiyle; her ampirik nesne, zihinlerimiz tarafından kavramsal olarak analiz edilmediği sürece kendinde içerdiği her şey, varlığı ve mahiyeti arasında gerçek ayırım olmayan bir bütündür.[46] Dâmâd'a göre gerçeklik, mahiyettir. Varlık ise, dış dünyada karşılığı olmayan soyut bir kavramdır. Diğer bir deyişle varlık, zihnin kavramlar ve analizler boyutunda mahiyeti nitelediği bir arazdır. Dolayısıyla dış dünyada karşılaştığımız nesnelerin gerçekliği, onların mahiyetinden başka bir şey değildir. Bu, "mahiyetin asîl gerçekliği" adı verilen teorinin Mîr Dâmâd tarafından ifade edilmiş anlamıdır.

Dâmâd'ın bu düşünceleri öğrencisi Molla Sadrâ tarafından eleştirilmiştir. Sadrâ "varlığın asîl gerçekliği" görüşünü ortaya atarak, varlığın asîl mahiyetin ise itibarî olduğunu iddia etmiştir.[47] Hoca ve öğrencisinin birbirinden farklı görüşleri günümüze kadar devam eden bir tartışmanın esasını teşkil etmiştir.

VARLIK ZİNCİRİ

Mîr Dâmâd'ın varlık ve mahiyet ile ilgili görüşleri Sühreverdî'nin açık etkisi altında geliştiği gibi, onun varlık hiyerarşisi ilgili düşünceleri de "Şeyhü'l-İşrak"ın felsefesi ekseninde gelişmiştir. *Cezevat* eserinde ve *Kabasat* adlı eserinin dokuzuncu bölümünde Mîr Dâmâd'ın varlık zincirini detaylı bir şekilde bulmak mümkündür.

Mîr Dâmâd, Plotinosçu südûr teorisini genel hatlarıyla kabul eder. Özellikle onun Plotinosçu ilkelerin en önemlisi olan "Bir'den ancak bir çıkar" fikrini kabul ettiğini ve bunu aklın en açık ilkelerinden biri olarak gördüğünü[48] ifade etmekte yarar vardır. Buna göre tüm varlık âlemi salt Bir olan Tanrı'dan taşmıştır. Ondan ilk taşan varlık, dolayımsız/aracısız bir taşmayla akıl'dır. Da-

44. Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-Mübîn*, s. 4; a.mlf., *Kabasât*, s. 38.
45. Mîr Dâmâd, *Kabasât*, s. 51.
46. T. Izutsu, "Mîr Dâmâd and his Metaphysics", s. 10.
47. Mîr Dâmâd ve Molla Sadrâ'nın varlık-mahiyet görüşünün geniş bir izahatı için bkz: Eymen Abdulhalik, *Asaletu'l-Mahiye evi'l-Vücûd beyne's-Seyyid Dâmâd ve Tilmizihi'l-Molla Sadrâ*, s. 69-105.
48. Mîr Dâmâd, *Kabasât*, s. 385.

ha sonra ulvî ve süflî âlemlerdeki tüm varlıkların taşması, akıl aracılığıyla gerçekleşir. Salt Bir olan Tanrı, tüm mükemmelliğin ve yetkinliğin üstündedir. Duyusal âleme gelince, o eksiktir ve tam olan bir şey tarafından var edilmiştir.[49]

Mîr Dâmâd'ın varlık teorisi, başlangıç ve varış arasında biri yukarıdan aşağıya bir südûr, diğeri aşağıdan yukarıya çıkan bir yükselme olan iki hareket arasında değişik merhaleler ve mertebeler öngören bir anlayışa dayanır. Yukarıdan aşağıya olan hareket varlığın aslından kopuşunu/düşüşünü ifade ederken aşağıdan yukarıya olan hareket ise, varlığın aslına geri dönüşünü ifade eder.[50]

Mîr Dâmâd'ın varlık şemasında daha önce Sühreverdî'nin iddia ettiği gibi[51] yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya doğru olan her mertebenin biri dikey (tûlî) diğeri yatay (arzî) olmak üzere iki yönünün olduğunu ve bu yönüyle sadece dikey süduru öngören Meşşailikten ve Plotinos'tan ayrıldığını görüyoruz. Ona göre dikey varlık zincirinin her birinin beş mertebede gerçekleşen aşağı ve yıkarı mertebeleri vardır. Bu mertebelerden aşağıya doğru olanların ilki, "salt akli cevherler" adını alır. Bunlar sayıca çok olup, dikey düzende Tanrı'ya en yakın olan varlıklardır. Ma'lûl varlıkların ilki ve mümkün varlıkların da ilk unsuru olan salt akli cevherler, "hükmedici aklî nurlar" veya "aklî nurlar" olarak isimlendirilir ve ilk akıldan faal akla kadar olan tüm akılları içine alır.[52] İkincisi, "semavi nefisler"dir. Bunlara idareci ışıklar anlamında "envar-ı müdebbire" adı verilmektedir. Üçüncüsü "tabiî nefisler" olup, felekler, gezegenler, dört tabiat ve dört unsur bu mertebede yer alırlar. Dördüncüsü, "cismanî sûretler" mertebesidir. En yakın felekten unsurların suretlerine kadar olan bu mertebede türlerde bulunan cevherler vardır. Beşincisi, feleklerin en yücesinden dört unsura, oluş ve bozuluş âlemine kadar olan "heyûlâ" mertebesidir. Mîr Dâmâd, dikey varlık mertebesinin yukarıdan aşağıya olan merhalelerini bu şekilde sıraladıktan sonra aşağıdan yukarıya olan mertebelerini de beş kısma ayırarak ortaya koymuştur. Buna göre aşağıdan yukarıya dikey varlık merhaleleri kemal ve yetkinliğe olan bir yöneliştir. Birincisi, en yüce felekten yeryüzüne kadar olan içinde feleklerin ve dört unsurun bulunduğu "mutlak cisim" mertebesidir. İkincisi, madenler gibi maddi unsurların bulunduğu "bileşik cisimler" mertebesidir. Üçüncüsü, "nebati nefisler" mertebesidir. Dördüncüsü, "hayvanî nefisler" mertebesidir. Ve son olarak beşinci mertebe de, "düşünen insanî nefisler" mertebesidir.[53]

---

49. Mîr Dâmâd, *Kabasât*, s. 385.
50. Seyyid Hüseyin Nasr, "The School of Ispahân", s. 917-8.
51. Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 138-148.
52. Mîr Dâmâd, *Kabasât*, s. 387; a.mlf., *Cezevât*, Bombay taşbaskısı, İntişarat-ı Behnam, 1304/1886, s. 8.
53. Mîr Dâmâd, *Kabasât*, s. 390; a.mlf., *Cezevât*,8-10; Seyyid Hüseyin Nasr, "The School of Ispahân", 918.

Mîr Dâmâd, son olarak ilk aklın diğer akıllara olan üstünlüğü gibi tüm varlık suretlerinin üstünde "müstefâd "akıl" olduğunu söyler. Ona göre müstefâd akıl vasıtasıyla varlık, başladığı yere geri döner. Aşağıdan yukarıya doğru olan mertebe zincirinde müstefâd aklın konumu ve seviyesi yukarıdan aşağıya olan hareketteki akılların seviyesine eşittir. İkisi, kemal ve yetkinlikte birbirine denktir. Çünkü ikisi de Tanrı'ya yakınlıkta ve maddeden uzaklıkta aynıdırlar.[54] Böylelikle Mîr Dâmâd, nübuvvet görüşünü de bu sistem içerisinde temellendirmek için zemin hazırlamıştır.

Özetle; Mîr Dâmâd varlığın meydana gelmesini biri aşağıya diğeri yukarıya doğru olan ontolojik bir döngü ile açıklamıştır. Bu yönüyle Plotinos, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılarak Sühreverdî'nin işrâk ontolojisine yaklaşmıştır. O ayrıca varlık mertebesinin dikey boyutunda söz konusu edilen akılların/nurların yanında ayrıca yatak düzlemde de nuranî varlıkların olduğunu ifade ederek yine Sühreverdî felsefesinin genel çerçevesi dışına çıkmadığını ortaya koymuştur.

HUDÛS-U DEHRÎ

Varlığın mutlak Bir'den südûr ederek ortaya çıkması ile ifade edilen Meşşai görüşün en önemli metafizik problemlerinden biri hatta en önemlisi yaratma konusudur. Bu konuda İslam düşüncesinin kelam ve felsefe (hususen Farâbî ve İbn Sînâ) ekolleri arasında görüş ayrılıkları olduğu bilinmektedir. Kelamcılar âlemin Tanrı'nın özgür iradesiyle yoktan yaratıldığını iddia ederlerken, söz konusu İslam Meşşaileri ise klasik hüdûs görüşüne itiraz ederek, Tanrı'nın âlemi eşsiz bir yaratma (ibda') ile zaman olmaksızın var ettiğini ve Tanrı-âlem arasında zaman açısından bir öncelik olmadığını iddia etmişlerdir.

Mîr Dâmâd, İslam filozofları ve kelamcıları arasındaki bu farklılığı hudus-u dehrî görüşüyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu çerçevede Tanrı'nın âlemi kelamcıların sandığı gibi zamanda yaratmadığını ve âlemin zaman üstü bir varlık olduğunu ancak filozofların iddia ettiği gibi zaman üstü olmasının onun ebedi olduğu anlamına gelmediğini özellikle ifade etmiştir. Bu görüşünü temellendirmek için öncelikli olarak varlıkları zaman açısından taksim etmiş ve âlemin zamanın hangi mertebesinde var edildiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre zaman bakımından varlıkları üç mertebeye ayırmıştır ki, bu mertebeler şu şekilde sıralanabilir:

Birincisi; *sermed* boyutudur. Bu mertebede, varlık hiçbir surette yoklukla öncelenmemiş ve değişime maruz kalmamıştır. Ayrıca salt fiil halinde olan bu mertebe, sabit varlıklar mertebesidir. Bu mertebede Tanrı bulunur.

---

54. Mîr Dâmâd, *Kabasât*, s. 391.

İkincisi, *dehr* mertebesidir. Bu mertebedeki varlıklar sabit arketipler yani akıllar, ruhlar ve semavi cisimler olup reel bir yoklukla öncelenmişlerdir. Ama bu, henüz değişimin, oluş ve bozuluşun olduğu zaman âleminden önce yani zaman üstü bir olayla vuku bulmuştur.

Üçüncüsü, *zaman* boyutudur. Bu mertebedeki varlıklar ölçülebilir, değişken ve akışkan varlıklar olup, Aristoteles'in hareketle birlikte andığı zaman mefhumu ile tanımlanırlar.[55]

Dâmâd'a göre bu varlık mertebeleri kendi içinde statik bir konumda iken aralarında dinamik bir ilişki vardır. Buna göre; sermed, dehr ve zaman mertebeleri birbirinden ayrı olup öte yandan aralarında bir ilişki de vardır. Sermed boyutu dehr boyutundan daha üstün ve geniş iken, dehr boyutu da zaman boyutundan daha üstün ve geniştir.[56]

Mîr Dâmâd, zamanla ilişkisi bakımından ele aldığı varlıkları yaratmanın temel kavramları ile ilişkilendirmek suretiyle de izah etmiştir. Ona göre yaratmanın temel kavramları olan *ibda'*, *halk* ve *tekvin* çerçevesinde dehr boyutunda var olan varlıkların ibda' ile yaratıldığını, zaman boyutundaki varlıkların ise tekvin ile yaratıldığını söylemek gerekir.[57] Burada "mutlak yokluktan sonra var etmek", "madde ve zamanla öncelenmeyen bir şeyi var etmek" ve "bir şeyi nesnesiz ve aracısız yaratmak" anlamlarına gelen ibda' kavramı önemlidir. Böylelikle Dâmâd'ın dehr boyutundaki varlıkları ibda' ile ilişkilendirdiği önem arz etmektedir. Bu açıklamalar çerçevesinde Mîr Dâmâd'ın hüdûs konusunda yaptığı esaslı ayırıma geçebiliriz.

Dâmâd, yukarıdaki açıklamalar ışığında temel olarak üç çeşit hüdûs kabul eder. Bu çeşitleri sıralayacak olursak:

a) *Hüdûs-u Zatî*: İlletten sonra gelen ma'lûl, failden sonra gelen fiil gibi zati bir sonralıkla bir şeyin mutlak yokluktan sonra var edilmesidir.

b) *Hüdûs-u Dehrî*: Zatî bir önceleme ile değil aksine ontolojik bir kopuşla yani bir illet-ma'lûl veya fail-fiil birlikteliği olmaksızın aksine arada ontolojik bir boşluğun/yokluğun olduğu hüdûstur.

c) *Hüdûs-u Zamanî*: Potansiyel bir imkânla ya da madde ile öncelenmiş zamansal hüdûstur. Bu tür hüdûs zamanın bir parçasında, başlangıcı ve sonu olan bir aralıkta vuku bulur.[58]

---

55. Mîr Dâmâd, *el-Kabasât*, s. 6-7; a.mlf., *Es-Sıratu'l-Mustakîm,* s. 106-7; a.mlf., *İmazât*, (Mîr Dâmâd, Musannefât-ı Mîr Dâmâd, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde), s. 5-6.
56. Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s. 7.
57. Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s. 26; *İmazât*, s. 18.
58. Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s. 4; a.mlf., *Es-Sırâtu'l-Mustakîm*, s. 224-5; a.mlf., *İmazât*, s. 24-5.

Mîr Dâmâd, hüdûs konusundaki görüşlerini büyük ölçüde İbn Sînâ eleştirisi üzerine inşa etmiştir. Bilindiği gibi İbn Sînâ'nın, konu ile ilgili görüşleri südûr teorisi ve illiyet problemleri etrafında şekillenmiştir. O, varlığın ortaya çıkmasını imkân halinden fiil haline geçiş olarak görür. İmkân halinden somut varlıklar alanına çıkan bir varlığın sebepli (ma'lûl) olduğu ortadadır.[59] Onun südûr teorisi dikkate alındığında, Tanrı'nın dışındaki tüm sebepliler total olarak âlem adını alır ve hâdis olur. Ancak İbn Sina, âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak ikiye ayırmış, ay-üstü âlemin sebepli olması ile ay-altı âlemin sebepli olması arasında bir fark olduğunu düşünmüştür. Ona göre ay-üstü âlemin sebepli olması ontolojik yani zatîdir. Başka bir ifadeyle Tanrı ve ay-üstü âlem arasında ontolojik bir kopuş söz konusu değildir. İlişki sebep-sebepli ve beraberlik (ma'iyyet) ilişkisidir. Bu düşüncesini elin ve eldeki anahtarın hareketi ile açıklayan İbn Sînâ, aralarındaki ilişkiyi de zamansal değil ama zatî öncelikle açıklamıştır.[60] Böylece Tanrı-âlem arasındaki ilişki, Tanrı'nın zaman bakımından değil ama zat bakımından önce geldiği ontolojik bir ilişkidir. İbn Sînâ âlemin bu şekildeki sonralığına *zatî hüdûs* adını vermektedir. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ, zaman bakımından eşit olan Tanrı ve ay üstü âlem arasında ezelilik bakımından bir fark görmemektedir. Tanrı ve ay-üstü âlem arasındaki ilişkiye de *sermed* adını verir.[61] Tanrı ile ay-altı âlem arasındaki ilişki ise, *zamansal hüdûs* olarak isimlendirilir. Geçmiş bir zamanda olmayan bir şeyin var olmasını ifade eden zamansal hüdûs, ay-üstü âlemdeki varlıkların aksine imkânları varlıklarından önce olan nesnelerin yaratılması ile ilgilidir.[62] *Dehrî hüdûs* ise, ay-üstü âlem ile ay-altı âlem arasındaki geçişi sağlayan faal akılla ilişkilidir. Başka bir ifadeyle İlk sebepten çıkan varlık hiyerarşisi akıllar, ruhlar ve semavi kürelerden sonra faal akıl aracılığıyla ay-altı âleme iner. Faal akıl, ay-üstü âlemden yardım alarak aşağıya varlık verir.[63] Bu da ezeli olanın sonlu olanla ilişkisi anlamında hüdûs-u dehrî'ye tekabül eder.

Mîr Dâmâd'a göre, İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem ilişkisini bir sebep-sebepli ve buna bağlı olarak bir ma'iyyet ilişkisi olarak görmesi, kabul edilemez. Çünkü ona göre âlem, Tanrı'dan ontolojik bir kopuşla yaratılmış olup, ikisinin beraberliğinden ve âlemin ezeliliğinden bahsetmek mümkün değildir.[64] Öte yan-

59. İbn Sînâ, en-*Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyât* Daru'l-Cil, Beyrut, 1992, s. 75; a.mlf., *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, c. 2, s. 266.
60. İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 285.
61. M. Nesim Doru, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sîna'ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü", *Felsefe Dünyası*, 2012/2, sayı:56, s. 258.
62. İbn Sînâ, *Risaletu'n-Neyruziyye*, (İbn Sînâ, *Tis'u Resail*, Daru'l-Arab, Kahire, t.y. içinde), s. 137; Ayrıca bkz: Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 217.
63. İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 317-8; a.mlf., *Et-Ta'lîkât*, thk: Abdurrahman Bedevî, Mektebu'l-İ'lami'l-İslamî, Kum, 1404, s. 129.
64. Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s. 75-6.

dan İbn Sînâ'nın sisteminde reel bir ayırım olarak öngörülen Zorunlu Varlık ile mümkün varlık ayırımı, onun zatî hüdûs görüşü karşısında tutarsız ve buharlaşmış bir konuma sürüklenmiştir. Ayrıca onun zatî hüdûsu reel olarak değil de zihnin itibarî bir yönelimi olarak gören ifadeleri[65] ile sermed ve dehr mertebesini birbirine yaklaştıran tutumlarına karşı, Mîr Dâmâd eleştirilerinin şiddetini arttırmıştır. Dâmâd, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin reel bir yokluktan (el-'ademu's-sarîh) sonra yaratma ilişkisi olduğunu ifade ederek, sermed mertebesinin dehr mertebesinden tamamen farklı olduğunu ikisi arasında bir beraberlik ilişkisinin düşünülemeyeceğini iddia ederek İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmiştir.[66] Dolayısıyla dehr mertebesinde olan sabit arketiplerin sermed mertebesinde olan Tanrı ile herhangi bir eşitliği söz konusu değildir. Tanrı, sermed mertebesinde yalnızdır. Akıllar, ruhlar ve semavi kürelerin hepsi İbn Sînâ'nın anladığı anlamda zihnî ve itibarî bir biçimde değil, yoklukla öncelenmiş bir hüdûs ile böylece yok olamaya ve çürümeye mahkûm varlıklar olarak yaratılmıştır.[67]

Dâmâd'a göre Tanrı, tüm yönelimleri ile dehr ve zamanın dışında olup, onların kategorilerinin tamamen dışındadır. Akıllar, ruhlar ve semavi cisimler ise, dehr mertebesinde olup, ne sermed ne de zaman boyutundadırlar. Zamansal varlıklar ise, zaman boyutunda olup sermed ve dehr mertebesinde değildirler.[68]

Mîr Dâmâd'ın bu açıklamalarından onun zatî hüdûsu reddettiği izlenimi ortaya çıkabilir. Bu sebeple ifade etmeliyiz ki, İbn Sînâ'dan farklı olarak onun düşüncesinde zatî hüdûs Tanrı ve âlem arasında değil Tanrı ile O'nun isim ve sıfatları arasındaki ilişkiyi ifade eder. Tüm varlıkların mahiyetleri olan Tanrı'nın isim ve sıfatları bu anlamda Tanrı ile beraberdir. Tanrı onların sebebidir, onlar da sebepli varlıklar olarak zatî bir hüdûsla var olmuşlardır. Onların yaratılmışlığı reel anlamda değil itibarî anlamda yani zihinseldir. Mantıken onların Tanrı tarafından yaratıldığı söylenebilir. Ama gerçekte onlar Tanrı ile beraberdirler.[69] Reel hüdûs ise, Tanrı'dan reel ontolojik bir kopuşla gerçekleşir. Sabit arketipler ve âlemin tüm varlıkları bu şekilde Tanrı'dan ayrı bir varlık biçimine sahiptirler. Bu sebeple reel olarak yaratılmışlardır. Onların varoluşları reel olarak yaratıldıkları için sermed mertebesinde değil dehr mertebesindedirler.[70]

---

65. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, c. 2, s. 266.
66. Fazlur Rahman, "Mîr Dâmâd's Concept of Hudûth Dahrî: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, Sayı:39/2, 1980, s. 139-51, s. 141-2 ve 147.
67. Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s. 1.
68. Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s. 17; a.mlf., *İmazât*, s. 7.
69. Fazlur Rahman, "Mîr Dâmâd's Concept of Hudûth Dahrî", s. 145.
70. Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s. 88.

Mîr Dâmâd'a göre imkân âleminin tüm varlıkları sermed boyutunda yokken dehr boyutunda var edilmişlerdir. Sabit arketipler ve maddi varlıklar arasında bu noktada bir fark yoktur. Ona göre tüm varlık bu anlamda Tanrı'dan bir defada "südûr" etmiştir. Böylece tüm varlıklar sermed boyutunun gölgesi gibidirler.[71] İbn Arabî'nin vahdet-i vücut görüşündeki tecellileri andıran bu görüş, Tanrısal isim ve sıfatların taayyün ettiği "a'yan-ı sâbite" düşüncesini anımsatıyor.[72]

Mîr Dâmâd'ın hüdûs ile ilgili görüşleri ve özel olarak hüdûs-u dehrî düşüncesini toplu halde aşağıdaki ifadelerde bulmak mümkündür:

"Bilmelisin ki, hüdûsun ilk anlamında [zatî hudûs] bir görüş ayrılığı yoktur. O halde nasıl oluyor da soyut akıllar, zamanın kendisi ve ibda' ile var edilenler için iddia edilebilir! Üçüncü anlamda da [zamansal hudûs]bir tartışma yoktur. Çünkü bu anlamdaki hudûs, bir şeyi imkân kölesinden azat etmektir. İkinci anlama [dehrî hudûs] gelince, tartışma konusu olan da budur. Çünkü ibda' ile var edilmiş varlıkları ezeli olarak görmeye pek hevesli cahil felsefeciler, dehrî hüdûs ve zamansal hüdûsun zihnî olarak beraber olup reelde beraber olmaması durumunda dehrî değil sadece zamansal hüdûsun ortaya çıkacağını zannettiler ve dehrî hüdûsun iki itibari manasını öne sürdüler.

O halde varolanlar, dehr boyutunda varolma durumuna göre, varlığı dehrî bir öncelikte salt yoklukla öncelenmiştir. Zamansal boyutta ise, zaman ve madde ile zamansal olarak öncelenmiştir. İbda' ile var olanlar ise, dehr boyutundaki sermedi varlıklardır. Ancak Yaratıcının zatı ile zati olarak [ontolojik] öncelenmiştir.

Şimdi aklın nurunu burhanla tamamlama zamanıdır. Hikmetin yücesinde ortaya çıkan şey şudur: Dehrî hudûs, zati hudutsan mana bakımından ayrı olsa da, nesnelerde gerçekleşme bakımından ona eşlik eder ve mutlak anlamda imkân âleminin temellerini yok etmede onunla benzeşir. Zamansal hudûs ise, anlamca onlardan farklı, nesnelerde araz olması hasebiyle onlardan daha spesifiktir. Her dehrî hâdis, elbette zamansal hâdis değildir ama her zati hâdis, dehrî hâdistir."[73]

---

71. Mîr Dâmâd, *İmazât*, s. 14.
72. M. Nesim Doru, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sîna'ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü", s. 265.
73. Mîr Dâmâd, *İmazât*, s. 3-4; Mîr Dâmâd'ın hudûs-u dehrî görüşü için bkz: T. Izutsu, "Mîr Dâmâd and his Metaphysics", s. 1-14; Fazlur Rahman, "Mîr Dâmâd's Concept of Hudûth Dahrî: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", s. 139-51; Sajjad H. Rizvi, "Between Time and Eternity: Mîr Dâmâd on God's Creative Agency", *Journal of Islamic Studies*, 17:2 (2006), s. 158-76; Mehdi Muhakkik, "Te'sir-i İbn Sina ber Mîr Dâmâd", (Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkik, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s. 144-56; M. Nesim Doru, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sîna'ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü", s. 249-273.

KAYNAKÇA

Abdulhalik, Eymen, *Asaletu'l-Mahiye evi'l-Vücûd beyne's-Seyyid Dâmâd ve Tilmizihi'l-Molla Sadrâ*, Basılmamış Doktora Tezi, Londra, 2006.

Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İst., 1996.

Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev:Ali Houshiary, YKY., İst., 2005.

Aştiyanî, Celaleddin, *Müntehabat-ı ez Âsâr-ı Hikema-i İlahi İran*, Kum, 1363; Muhammed Hamenei, *Mîr Dâmâd*, Binyad-i Hikmet-i İslamî, Tahran, 1384.

Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2001.

Atay, Hüseyin, "Mahiyet ve Varlık Ayırımı", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Başbakanlık Basımevi, Ank., 1984, s. 139-66.

Cürcânî, Seyit Şerif, *Ta'rifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1985.

Doru, M. Nesim, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sîna'ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü", *Felsefe Dünyası*, 2012/2, sayı: 56, s. 249-273.

Görgün, Tahsin, "Mâhiyet", *DİA*, Ank., 2003, c. 27, s. 336-8.

İzutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev: İbrahim kalın, İnsan Yay., İst., 2003.

Izutsu, T., "Mîr Dâmâd and his Metaphysics", (Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkık, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s. 1-14.

Debashi, Hamid, "Mir Dâmâd and the founding of the School of Isfahân", (*History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr&Oliver Leaman, Routledge, 1996 içinde), c. 1, s. 597-634.

Fârâbî, *Füsûsu'l-Hikem*, Thk: Muhammed Hasan Al-Yasin, İntişârât-ı Beydâr, Kum, 1405.

Fârâbî, *Ta'lîkât*, Thk: Cafer Al-Yasin, Daru'l-Menahil, Beyrut, 1988.

Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies*, Vol.4, London, 1958, s. 1-16.

Fazlur Rahman, "Mîr Dâmâd's Concept of Hudûth Dahrî: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, Sayı:39/2, 1980, s. 139-51.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (ma'a şerh-i Tûsî)*, thk. Süleymân Dünyâ, Kâhire, Dârü'l-Me'ârif, 1960.

İbn Sînâ, *En-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyât*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1992.

İbn Sînâ, *eş-Şifa-el-İlahiyyât*, nşr: G. C. Anawati & Saîd Zâyid, tsz.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ-el-Mantık*, nşr. G.C. Anawati & Mahmûd el-Hudayrî & Fuâd el-İhvânî, el-İdâretü'l-'Âmme li's-Sekâfe, Kahire, 1952.

İbn Sînâ, *Et-Ta'likat*, thk: Abdurrahman Bedevî, Mektebu'l-İ'lami'l-İslamî, Kum, 1404.

İbn Sînâ, *Risaletu'n-Neyruziyye*, (İbn Sînâ, *Tis'u Resail*, Daru'l-Arab, Kahire, t.y. içinde).

Kutluer, İlhan, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz yay., İst., 2002.

Mahmut Kaya, "Vücûd", *DİA*, İst., 2013, c. 43, s. 139-40.

Mîr Dâmâd, *Cezevât*, Bombay taşbaskısı, İntişarat-ı Behnam, 1304/1886.

Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkık, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988.

Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-Mübîn*, (Mîr Dâmâd, Musannefât-ı Mîr Dâmâd, nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde).

Mîr Dâmâd, *Es-Sırâtu'l-Mustakîm fi Rabti'l-Hâdis bi'l-Kadîm*, thk: Ali Ucibî, Miras-ı Mektub, Tahran, 1381/2002.

Mîr Dâmâd, *İmazât*, (Musannefât-ı Mîr Dâmâd, nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde).

Mîr Dâmâd, *Takdisât*, (Musannefât-ı Mîr Dâmâd, nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde).

Morewedge, Parviz, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, 90/3, 1972, s. 425-43.

Muhakkik, Mehdi, "Te'sir-i İbn Sina ber Mîr Dâmâd", (Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkik, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s. 144-56.

Mutahharî, Murtaza, *Felsefe Dersleri -1*, çev:Ahmet Çelik, İnsan Yay., İst., 1997.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "The School of Ispahân", (M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963 içinde), c. 2, s. 904-31.

Öz, Mustafa, "Dâmâd, Muhammed Bâkır", *DİA*, İst., 1993, c. 8, s. 435-6.

Platon, *Devlet*, çev: Sabahattin Eyüboğlu&M.Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yay., İst., 1999.

Rizvi, Sajjad H., "Between Time and Eternity: Mîr Dâmâd on God's Creative Agency", *Journal of Islamic Studies*, 17:2 (2006), s. 158-76.

Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, Mecmu'u Musennefat-i Şeyh-i İşrâk II, Tahran, 2001.

Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari' ve'l-Mutârahât*, Mecmu'u Musennefat-i Şeyh-i İşrâk I, Tahran, 2001.

Ucibî, Ali, "Kelimetu Muhakkik", (Mîr Dâmâd, *Takvimu'l-İman*, Nşr: Ali Ucibî, Tahran Üniv. Yay., Tahran, 1376/1998 içinde), s. 161-80.

Uluç, Tahir, *Sühreverdî'nin İbn Sina Eleştirisi*, İnsan Yay., İst., 2012.

İRAN İRFAN GELENEĞİ VE MOLLA SADRA

Alparslan Açıkgenç*

Hicri onuncu (Miladi on altıncı) yüzyılın başlarına kadar İran daha doğrusu Fars dünyasında hâkim olan düşünce İslam dünyasının her tarafında yaygın olan üç önemli geleneğin oluşturduğu bir yapıda gelişmiştir. Bu üç geleneği temsil eden düşünceler günümüze kadar devam eden Kelam Okulu, Helenistik geleneğin temsilcileri olan özellikle Aristoteles'e dayanan ancak Yeni Eflatunculukla yoğrulmuş olan Meşşâ'î felsefe okulu, üçüncüsü ise Tasavvuf okuludur. Bu gidiş Safevîler'in Fars dünyasında idareyi ele geçirmesi ile değişmeye başlamıştır. Şeyh Safiyuddin Erdebilî'nin (ö. 735/1335) kurduğu tarikat yavaş yavaş Şiî eğilimi geliştirmiş ve nihayet 907-930/1501-1524 yıllarında bu bölgeyi idare eden Şah İsmail ile Fars dünyasının resmi mezhebi olarak yerleşmiştir. Şah İsmail'in egemenliğini Batı'da yaymak istemesi onu Osmanlılarla karşı karşıya getirmiş ve Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran muharebesi ile son bulmuştur. Bunun üzerine Tebriz'e kadar gelen Osmanlı idaresi, Şah İsmail'in başkentini Kazvin'e alarak Osmanlı tehdidinden güvenli olmak için İran içlerine çekilmesine yol açmıştı. Ancak burayı da Osmanlı topraklarına yakın bulan ve ayrıca kuzeyden gelen Özbek tehdidinden güvenli bulmayan Şah Abbas başkenti daha sonra İsfehan'a taşımıştır (1007/1597).

İsfehan, I. Şah Abbas döneminde (996-1038/1588-1629) Fars dünyasının önemli bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Özellikle Şah Abbas'ın Şiî

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

mezhebini ve düşünce okulu olarak da güçlenmesini arzu etmesinden dolayı birçok önemli Şiî ilim adamlarını İsfehan'a getirtmiş ve burayı Fars dünyasının eğitim merkezine dönüştürmüştür. Şah Abbas şehrin her açıdan daha yeterli olması için birçok kervansaraylar, han ve hamamlar, yeni camiler inşa etmiştir. Bunun yanında yeni kurulan medreseler güçlü ilim adamlarını cezp etmiştir. Bu dönemde gelen ilim adamlarının bir özelliği de felsefeye olan eğilimleridir. Bunlardan ilk sayabileceğimiz Şiî düşünürler Şeyh Muhakkik-i Kereki olarak bilinen Ebu'l-Hasan Nûruddîn Alî ibn el-Hüseyn ibn Alî el-Kerekî 'Amili (ö. 940/1534),[1] Şeyh-i Bahâî olarak bilinen Şeyh Bahauddin Âmili (ö. 1030/1621), Mîr Ebu'l-Kâsım ibn Mîrzâ Findiriskî Hüseynî Esterâbâdî (ö. 1050/1640-41) ve kısaca Mir Damad olarak bilinen Mir Muhammed Bakır Dâmâd (ö. 1041/1631) gibi isimlerdir.[2] Bunlardan şüphesiz ki en önemlisi Mir Damad'dır. Mir Damad'ın öncülüğünü yaptığı ve bugün İrfan geleneği olarak anılan düşünce İsfehan Okulu olarak tanımlanmaktadır.[3] Bu yüzden İsfehan Okulunun kurucusu olarak da Mir Damad gösterilmektedir. Ancak bu düşünürlerin oluşturduğu felsefi gelişmeleri tam bir sisteme dönüştürerek İran İrfan geleneği içinde olgunlaştıran Molla Sadra olduğu için İsfehan Okulunun en önde gelen temsilcisi ve asıl kurucusunun onun olduğunu da belirtenler vardır.[4] İrfan geleneğinin temsilciliğini yapan İsfehan Okulu mensupları tasavvuf ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışarak yeni bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Şeyh-i Bahâî bu hususta öncülük yapmış ve Suhreverdi'nin tasavvufi İşrak felsefesini canlandırmaya çalışarak özellikle İbn Sina'nın görüşleriyle yeniden yorumlamaya ve her iki yaklaşımı mezcetmeye çalışmıştır. Fakat Şeyh Bahâî daha ziyade İşrakiliğe vurgu yapmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, İrfan geleneği olarak adlandırılan tasavvuf ve felsefenin terkibinden oluşan düşünce akımının tasavvuf kanadında öncülüğünü yapan düşünürler, bizim bildiğimiz İbn 'Arabi, Mevlana Celaleddin Rumi, Sadreddin Konevi, Davud el-Kayseri, 'Abdurrezzak Kaşani, 'Alauddevle Simnani ve 'Abdurrahman Cami gibi sufilerdir. Bunların bir kısmı, Konevi, Kayseri ve Kaşani gibi düşünürler zaten tasavvuf düşüncesini bir ölçüde felsefi bir yapıya büründürmüşlerdi. Ancak felsefe ka-

1. Cengiz Kallek, "Kerekî, Muhakkiki Sânî" maddesi, *DİA*.
2. Ayrıntılı bilgi için bkz. Seyyed Hossein Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, editör P. Jackson ve L. Lockhart (Cambridge: University Press, 1993), 6. Cilt, 656-697. Yine aynı yazarın *A History of Muslim Philosophy* içinde yer alan "The School of Ispahan" adlı makalesi, editör M. M. Sharif (Wiesbaden: Otto Harrassovitz, 1965), 904-932. Bu eser İnsan Yayınları tarafından 4 cilt olarak Türkçe tercümesi ile yayınlanmıştır.
3. "L'e´cole d'İsfehan" (İsfehan Okulu) tabirini ilk kullanan Henry Corbin olmuştur. Bkz. *En Islam Iranien* (Paris: Gallimard, 1971-2) adlı eserinin dördüncü cildini tamamen bu okulun görüşlerine ve düşünürlerine ayırmıştır.
4. Mesela bkz. Nasr, "The School of Ispahan", *a.g.e.*

nadında İbn Sina'nın sistemini büyük ölçüde bu tasavvufi yapıya büründürmeyi başaran Mir Damad'dır.

Bu gelişmelerin İsfehan Okulu olarak teşekkül etmesi birden bire olmuş bir olay değildir. Tasavvuf düşüncesine Şiî ulemasından önceleri çok büyük bir tepki vardı. Zaten Hicri on birinci (Miladi on altıncı) yüzyılda Fars dünyasında Sünni ulema arasında *selefiyye* olarak adlandırılan, özellikle Ahmed ibn Hanbel ve takipçilerinin temsil ettiği akıma benzer bir akım *ahbarî* adı ile temsil edilmeye başlamıştı. Ahbarîliğin bu sıralarda en önemli temsilcisi Molla Muhammed Emin Esterâbâdî (ö. 1033/1623-4) adında zâhirî bir Şiî âlim idi. Ahbarîlere göre akîde ile ilgili konularda ve özellikle gayba ait meselelerde akıl yürütmek dalalettir, yani sapıklıktır; insanı dinden çıkarabilir. Bunu ileri götürüp her türlü içtihada karşı çıkan Ahbarîler de olmuştur. Böylece Ahbarîler dini konularda sadece Kur'an, hadis ve Şiî imamlarının görüşlerinin esas alınmasını akıl yürütülmemesini savunuyorlardı. Ahbarîlerin diğer bir özelliği de tasavvufa şiddetle karşı çıkmaları ve sapık bir düşünce biçimi olarak yorumlamalarıdır. Bu zâhirî ulemanın tepkilerini yumuşatan düşünür şüphesiz ki Şeyh-i Bahâî'dir. Bir aşırılık diğer bir aşırılığı doğurduğu için Ahbarîleri reddederken tamamen aklı esas alan düşünürler de çıkmıştır. Umumiyetle Şiî gelenekte "Usulîyyun" (usulcüler) olarak bilinen bu akılcı düşünürler filozofların etkisinde kalmışlardır. Ancak her iki okula mensup olup daha ılımlı yorum ile akıl-vahiy ilişkisinde orta yola yaklaşanlar da vardır. Mesela Molla Sadra'nın en önemli öğrencisi olarak bilinen Molla Muhsin Feyz Kâşânî, Ahbarî okuluna mensup olmasına rağmen tasavvufa girmiş ve ilâhî ilham ve sezgiyi de bilgi kaynağı olarak savunmuştur. Aynı şekilde Usulî okuluna mensup bazı düşünürler aklın gaybî konularda yetersizliğini savunmuşlardır. Hatta bunlardan da tasavvufa karşı çıkanlar olmuştur.

Tasavvuf karşıtlığını yumuşatan önemli düşünürlerden birinin Şeyh-i Bahâî olduğunu belirtmiştik. Aynı zamanda İran irfan geleneğinin oluşmasında önemli katkıları olan ve Âmulî olarak da bilinen bu düşünür aslında günümüzde Lübnan'da bulunan Ba'lebek'de doğmuştur. Şiî bir aileye mensup olduğundan babası o zaman Safevilerin başkenti olan Kazvin'e gelip yerleşmiş ve eğitimini burada almıştır. İlk olarak babasından Arapça, hadis, tefsir, fıkıh gibi dini ilimlerde ders aldıktan sonra Mevlana Abdullah Yezdî gibi devrin tanınmış âlimlerinden kelâm, felsefe, riyâzî ilimler (matematik) ve tıp tahsil etti. Daha sonra Kudüs'e giderek Muhammed el-Makdisî gibi önemli âlimlerden Sahîh-i Buhari başta olmak üzere hadis ilimlerini ders aldı. Öğrenimini tamamladıktan sonra bir müddet Herat'a yerleşti ve bazı eserlerini burada telif etti. Kâzimiyye ve Necef'te ders verdikten sonra tasavvufa olan meylinden dolayı otuz yıl sürdüğü söylenen seyahatlerine başladı. Bu sırada çok zâhidâne bir hayat sürdürürken derviş kılığında Mısır, İrak, Hicaz, Su-

riye ve Anadolu'yu gezdi. I. Şah Abbas tarafından takdir edilerek kendisine "şeyhülislâm" unvanı verilince İsfahan'a yerleşti.[5] Burada ders vermeye devam etti ve bu sırada İsfehan Okulunun en önemli temsilcisi olan Molla Sadra da dini ilimleri kendisinden tahsil etmiştir.

Çok yönlü bir düşünür olan Şeyh-i Bahâî, İbn Sina gibi bütün ilim dallarında eser yazmış bir âlimdir. Aynı zamanda iyi bir şair olan bu düşünür özellikle Mevlana'dan etkilenerek mesnevi türünde şiirler yazmıştır. Böylece geçmişin tasavvuf geleneğini talebelerine aktarmayı başarmış bir sufi düşünür olarak Şeyh-i Bahâî'yi tavsif etmek yanlış olmaz. Zaten bu geleneğin aktarılması İrfan geleneği için önemlidir. Şeyhi Bahâî tasavvuf düşüncesinde bilgi elde etmede kalp ve ilhama dayalı epistemolojiyi akılcı yaklaşımlardan üstün görmekle savunmaya çalışmıştır. Bunun gibi birçok tasavvufi öğretiyi İsfehan'a taşımakta öncülük etmiştir. Aslında kendi çağdaşı olan ve İsfehan'da aynı tarihlerde faaliyet gösteren iki önemli düşünür de bu gelişmeye katkıda bulunmuşlardır. Bunlar yukarıda zikrettiğimiz Mir Findiriski ve Mir Damad'dır.

Mîr Ebu'l-Kâsım ibn Mîrzâ Findiriskî Hüseynî Esterâbâdî (ö. 1050/1640-41) tasavvuf eğilimi gösteren; diğer taraftan İbn Sînâ geleneğine sadık kalan İsfehan Okulunun öncülerindendir. Molla Sadra'nın onun sohbetlerine katıldığı hatta ondan ders de aldığı belirtilmekte ise de Sadra'nın ona eserlerinde atıfta bulunmayışından rahle-i tedrisinde bulunmadığını düşünmek daha doğru olur.[6] Findiriskî'nin bir özelliği de yaşadığı bölgede yaygın olan Zerdüştlük, Budizm ve Hinduizm gibi dinler hakkında bilgi edinmiş olması ve bunlar hakkında eserler telif etmiş olmasıdır. Nitekim Findiriskî bu çerçevede birçok defa Hindistan'a gidip araştırma ve incelemelerde bulunmuştur.[7] O da İsfehan'da ilim faaliyetleri sürdüren çağdaşları gibi tasavvufa eğilim duymuş ve aynı zamanda felsefe ile ilgilenmiştir. Kendisinin bizzat İbn Sina'nın *Şifâ* ve *Kânûn* adlı eserlerini ders verdiği belirtilmektedir.[8] Bu da demektir ki irfan geleneğinin oluşmasında hem tasavvufa vurgu yapması ve hem de felsefeyi bizzat öğretimin merkezine alması ile önemli katkıları olmuştur. Tekrar belirtmek gerekirse İran irfan geleneği olarak özellikle Corbin ve Nasr gibi düşünce tarihçilerinin adlandırdığı akım, sadece tasavvuf ile İbn Sina geleneğinde oluşan felsefenin birleştirilmesinden ibarettir. Bu açıdan burada daha ziyade vurgu, hem felsefe hem de tasavvufu esas alan düşünürler üzerine yapılmaktadır. Ancak tasavvufu felsefe ile birleştirmede yaklaşım ve yöntem her düşünürde farklı olmuştur. İsfe-

5. *DİA*, "Amili, Bahâeddin" maddesi.
6. Henry Corbin. *History of Islamic Philosophy*, İngilizce'ye çeviren Liadain Sherrard (Londra: Kegan Paul International, 1962), 342.
7. *DİA*, "Findiriskî" maddesi.
8. Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", *a.g.e.* 677.

han Okulu da irfanî yaklaşımın en önemli temsilcisi olarak İbn Arabi tarzında ve Mevlana yaklaşımında Davud el-Kayseri ve Sadreddin Konevi yorumlarıyla gelen tasavvuf düşüncesini Fahrettin Razi, Esirüddin Ebheri ve Nasiruddin Tusi gibi düşünürlerin oluşturduğu İbn Sina yorumunda teşekkül eden bir felsefe anlayışının mezc edilmesinden ibarettir.

Hint düşüncesine olan fazla ilgisi Findiriskî'nin bu kültürün ağır etkisinde kaldığını göstermektedir. Mesela dervişler gibi dağınık bir kıyafetle gezmesi ve canlı bir hayvanı kesmek endişesinden dolayı hacca gitmek istememesi bunu göstermektedir. Nitekim Hint düşüncesinin ve mistisizminin önemli metinlerinden olan Yoga Vasişta adlı esere Farsça olarak bir şerh yazmıştır. Bu da onun Sanskritçeyi de öğrendiğini göstermektedir. Yaşadığı dönemde ilim çevrelerinde tanınmasına rağmen kendisinden sonrakilere etkisinin eserleri aracılığıyla değil, daha çok vasıtasıyla olduğu anlaşılmaktadır. Mistik Hint eserlerini Suhreverdi felsefesine göre İşraki bir yorumla açıklamaya çalışmış olmasına rağmen asıl kendi felsefi görüşlerini savunduğu eserlerinde İbn Sinacı bir varlık felsefesi savunmuştur. Hareket nazariyesini işlediği *Risâlatu'l-Hareke* adlı eserinde İşraki ve İbn Sinacı Meşşâî geleneklerini birleştirici görüşler savunmuştur. Dolayısıyla Findiriskî'nin irfan geleneğine önemli katkıları olduğu gibi bu geleneği devralıp daha ileri götürecek olan Molla Rafia Geylânî (ö. 1082/1671-2), Molla Receb Ali Tebrîzî (ö. 1080/1669-70), Âğâ Hüseyin Hânsârî (ö. 1080/1669-70) ve Muhakkik-i Sebzevârî olarak bilinen Molla Muhammed Bakır Sebzevari (ö. 1098/1686-7) gibi talebeleri yetiştirmiştir.

İran irfan geleneğinin ilk belirgin örneğini İsfehan Okulunun Üstadı olan Mir Damad temsil etmektedir. Denebilir ki onun zamanına kadar olan gelişmeler onun eserleri ile belirginlik kazanmış ve yetiştirdiği talebesi olan Molla Sadra ile zirvesine ulaşmıştır. Şiirlerinde "İşrak" mahlasını kullanan Mir Damad Esterâbâd'da doğdu fakat eğitimini Meşhed'de yaptı. Eğitimi sırasında hem dini hem de akli ilimleri tahsil etti. Özellikle İbn Sina felsefesine ve Suhreverdi'ye duyduğu ilgiden dolayı bu filozofların eserlerini çok iyi inceledi. Dolayısıyla en çok etkilendiği filozoflar bunlardır. Meşhed'deki tahsilinden sonra bir müddet Kaşan ve Kazvin'de kalarak eğitimini pekiştirdi. Sonra İsfehan'a gelip yerleşti ve 1041/1631 yılında Irak'ta Şiîler için önem arz eden Kerbela ve Necef'i ziyareti sırasında ölümüne kadar burada kalıp eserler telif ederek öğrenciler yetiştirmiştir. Mezarı halen Necef'te önemli Şiî ziyaretgâhlarından biridir. Kırktan fazla eser telif etmiştir. Bunlardan felsefi açıdan en önemlisi, umumiyetle kısaca *Kabasât* olarak anılan *al-Kabasâtu'l-Hakki'l-Yakîn fî Hudûsi'l-'Âlem* adlı eserdir.[9] Ayrıca Farsça şiirlerini topladığı bir di-

9. Bu eser *Mir Dâmâd's Kitâb al-Qabasât* adıyla vr Toshihiku Izutsu'nun İngilizce olarak yazdığı Giriş yazısı ile Mahdi Muhaqqiq tarafından yayınlanmıştır. Tehran, 1977.

vanı ve Farsça olarak felsefi sistemini dile getirdiği *Cezevât* adlı bir eserini de zikretmek yerinde olacaktır.[10]

Mir Damad'ın felsefi sistemi, talebesi Molla Sadra'nın *Esfaru'l-Erba'a* adlı eserinde olduğu gibi düzenli bir şekilde tek bir eserinde ortaya konmamıştır. Birçok eserinden derlenerek felsefi görüşleri sistemleştirilebilir. Buna göre sisteminin yeni bir varlık felsefesi üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür. Bunun nedeni de kendisine özellikle âlemin yoktan var edildiğini şüphe götürmez bir biçimde delilleriyle ortaya koymasını talebelerinin arzu etmesi üzerine kaleme aldığı *Kabasât* adlı eserinden çıkarmak mümkündür. Çünkü *Kabasât*'ın amacı âlemin yoktan ve zamansal olarak yaratıldığını ortaya koymaktır. Mir Damad'ın denebilir ki en özgün yönü de buradadır. Buna göre varlık umumi manada üç sınıfta mütalaa edilebilir: Birincisi, mutlak ezeli varlık, bu sadece Allah'a ait olan varlık türüdür; ikincisi, belirsiz sonsuzluğa sahip olan varlık, bu da feleklerin (gök kürelerinin) varlık türüdür; üçüncüsü ise mümkün olan varlıkların bulunduğu zamansal varlıktır. Görüldüğü gibi Mir Damad'ın varlık felsefesi (ontology) tamamen zaman anlayışına kurgulanmıştır. Bunun nedeni Allah'ın kâinatı yaratmasının zaman içerisinde nasıl mümkün olabileceğini açıklamak için çok büyük bir gayret sarf ettiğini göstermektedir. Umumiyetle varlık felsefelerini filozoflar bilgi felsefesi ile paralel bir şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. Mir Damad'da ise durum biraz farklıdır. Varlık felsefesi yaratma eksenli geliştirildiği için zaman felsefesi ile paralel olarak geliştirilmiştir. Buna göre, Mir Damad, "*sermed*", "*dehr*" ve "*zaman*" kavramlarını bir birinden farklı bir şekilde yorumlayarak yeni bir zaman felsefesi ortaya koymuştur. Ona göre, 'sermed', mutlak ezeliyeti ifade eder, onun için 'sermed', "saf ezeliyet" demektir.[11] Sermediyet düzeyinde zaman kavramı olamaz; hatta dehr bile bu ezeliyeti ifade etmekte yetersizdir. Dehr de ezeliyeti ifade eder ancak dehrin ezeliyeti zamanla irtibatlı olan ezeliyettir. Sermed ise her türlü ilişkiden muaf olan ezeliyettir, dolayısıyla zamanla hiçbir irtibatı yoktur. Zaman ise aslında izafi olarak hareketin başlaması ile ortaya çıkan bir mevhumdur.[12] Bu üç kavram çok zengin bir öğreti içerisine yerleştirilerek âlemin yaratılması *hudûs-u dehrî* olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Onun için bu öğreti üzerinde biraz daha durmak yerinde olacaktır.

---

10. Hamid Dabashi eserlerinin kısa bir listesini verip ayrıntılı listelere atıfta bulunmuştur. Bkz. "Mîr Dâmâd and the Founding of the School of Isfahân", Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman'ın yayınladığı şu iki ciltlik eserde *History of Islamic Philosophy* (London, New York: Routledge, 1996, yeni baskısı 2003), 1: 597-634.
11. Fazlur Rahman bunu çok daha ayrıntılı olarak işlemektedir. Bkz. "Mir Damad's Concept of *Huduth Dahri*: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies* 39 (1980), 139-151.
12. *A.g.e.* 142.

Bir açıdan denebilir ki, Mir Damad'ın felsefi sistemi *hudûs-u dehrî* öğretisi üzerine kurulmuştur. Bu öğretide zaman, varlık, hareket, sebeplilik (*illiyet*) ve kâinatın yaratılması bir bütün haline getirilmiştir. Buna göre zaman içinde olan bütün varlıklar dehrin içindedir. Allah sermedi olduğuna göre dehir ile irtibatlı değildir. O zaman dehri nasıl yaratmıştır? Bunu açıklamak için İbn Sina ve diğer birçok filozofta olduğu gibi Mir Damad da kâinatta iki yönlü hareketin olduğunu savunmaktadır: birincisi, yukarıdan aşağıya doğru "inen hareket"; diğeri de aşağıdan yukarı doğru "yükselen hareket". Bunlardan birincisi, Allah'ın yaratması olduğundan aslında buna hareket denmesi doğru değildir; "sudûr" demek daha doğru olur çünkü bu inen sudûrda zaman yoktur. Onun için buna "hudus-u dehrî" denebilir. "Hudûs" İslam felsefe geleneğinde istisnasız "zamanda var etme" anlamında kullanılmıştır. Hem kelamcılar hem de Meşşâîler bunda hem fikirdirler. Mir Damad bu geleneğe karşı çıkarak çok özgün bir delil vermiştir. Ona göre şayet Allah kâinatı veya kendinden sonra ilk gelen varlıkları, her hangi varlık olursa olsun bir zamanda yarattı ise akla gelen ilk ve çok düşündürücü soru şudur: bu zamandan önce ne kadar zaman geçmişti? Buna verilebilecek tek mantıklı cevap hiç zaman geçmediği olacaktır çünkü Allah zamandan münezzehtir. Bu durumda ilk yaratılan varlığa kadar hiç zaman geçmedi ise o varlığın yaratılması da zaman içinde değildir. O halde hudûs, hudûs-u dehrî olarak tanımlanabilecek zamansız bir yaratmadır. Ancak bu şekilde yaratılarak var olanlar değişik biçimler alarak varlıkları oluşturduklarında yeni bir zaman üstü âlem meydana gelmektedir ki buna Mir Damad "dehr" demektedir. Buna göre dehr içindeki varlıkların sıraya dizilişleri geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde değildir. Fazlur Rahman, Mir Damad'ın dehr kavramını bu açıklamaya dayanarak İngilizceye "pure time" (saf zaman) olarak çevirmiştir.[13] Bunun yanlış anlaşılmaması için dehr âlemi içinde bizim bildiğimiz zamanın da yer aldığını belirtmek gerekir. Çünkü kâinat içerisinde ayrıca yükselen bir hareketten bahsetmiştik. Mir Damad'a göre bu yükselişte gerçek anlamda hareket olduğundan zaman olgusu yan ürün olarak çıkmaktadır. Nitekim zamanı harekete göre ölçebildiğimize göre bu hareketleri içeren ancak onları aşan ve "dehr" olarak adlandırılan bir âlemden söz edebildiğimize göre dehr aynı zamanda zaman ile irtibatlıdır. Bu açıklama bir bakıma "zamansız zaman" diye kendi içinde çelişkili bir kavrama yol açmaktadır. Zaten saf zaman kavramı da bunu ifade etmektedir. Buna göre pek alışık olmadığımız Mir Damad'ın "dehr" kavramı, "zamansız zaman" olarak anlaşılabilir. Sermed ise, saf zamansızlıktır. Bizim bildiğimiz maddi âlemdeki zaman ise hareketle irtibatlı olan uzamlı zamandır. Yani bu zamanın geçmişi, şimdiki durumu ve geleceği vardır; belli bir zamandan başka bir zamana kadar uzanabileceği için "uzamlı zaman" olarak tanımlanmıştır.

13. *A.g.e.*

Bu öğreti içerisinde karşımıza çıkan diğer bir husus da İbn Sina ile başlayan varlık-mahiyet ayrımında Suhreverdi'nin mahiyeti varlıktan önce asıl olarak kabul etmesidir. Mir Damad İbn Sina'ya Suhreverdi açısından bir yorum getirdiği için o da mahiyetin asıl olduğunu ve varlığın ona bir ilave gibi zihnimiz tarafından sonradan eklendiğini savunmuştur. Bu iki öğreti İrfan geleneği için önem arz etmektedir. Buna karşı çıkacak olan bir filozof yine İsfehan Okulunun en önemli düşünürü ve Mir Damad'ın da talebesi olan Molla Sadra'dır. Buna geçmeden önce kısaca Mir Damad'ın yetiştirdiği talebelerinden ve etkisinden bahsetmemiz yerinde olacaktır.

Şüphesiz ki, Mir Damad'ın en önemli talebesi Molla Sadra'dır, onun için Sadra'dan aşağıda daha ayrıntılı bahsedeceğiz. Seyyid Ahmed ibn Zeynel Abidin al-'Alevi (ö. 1054/1644 - 1060/1650 yılları arasında tahmin edilmektedir), akrabası ve damadı olarak aynı zamanda talebesi olmuş ve hocasının eserlerine şerh yazmıştır. Yine İrfan geleneğinin bir devamı olarak İbn Sina'nın eserlerine de şerhler yazmıştır. Bunun yanında tasavvufi yorumla Farsça olarak kaleme aldığı *Letâif-i Gaybi* adında bir tefsiri bulunmaktadır. Çok ilginç olarak sadece ismi bilinen bir öğrencisi de Muhammed ibn Ali Rıza ibn el-Ağacani. Bin iki yüz varaktan oluşan ancak baş kısmı da kaybolan henüz basılmamış bir el yazması *Kabasat Şerhi* bulunmaktadır. Kitabın sonunda 1071/1661 yılında şerhini tamamladığını belirtmektedir.[14] Bunun dışında Şerif-i Lahici olarak bilinen Kutbuddin Muhammed Aşkivari (ö. yaklaşık 1075/1664-5) İslam öncesi Zerdüşt döneminden başlayarak İslam'dan sonraki bütün düşünürleri içine alan bir felsefe tarihi yazmıştır. Bunun dışında âlem-i misal üzerine bir risalesi ve tasavvufi tevillere dayanan bir tefsiri vardır.

Sadreddin Muhammed ibn İbrahim ibn Yahya el-Kavâmî el-Şîrâzî veya Molla Sadra ya da kısaca Sadra olarak bilinen filozof, Mir Damad'ın en önemli öğrencisidir. Şiraz'da 979/1571 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Geliştirdiği felsefi sisteme bakarak klasik dönem sonrası İslam felsefesinin en önemli filozoflarından olduğunu belirtmek abartı olmaz. Şiî dünyasında, özellikle İran'da günümüzde çok etkili olmasına rağmen hayatı hakkındaki çok az bilgiye bakılırsa oralardaki etkisinin geçmişte sınırlı kaldığı söylenebilir. Babası, İbrâhîm ibn Yahyâ el-Kavâmî, Fars vilayetinde büyük ihtimalle yüksek bir devlet görevlisi idi. Bu açıdan Sadra çok iyi bir eğitim alarak yetişmiştir. İlköğrenimini Arapça, tefsir, hadis, fıkıh gibi geleneksel İslâmî ilimleri tahsil ile bir süre Şiraz'da sürdürdükten sonra İsfehan'a eğitimini devam ettirmek için gitmiştir. İsfehan'daki eğitiminin Mir Damad'ın tahtı tedrisinde daha ziyade felsefî ilimler yönünde olduğu anlaşılmaktadır. Burada gününün önemli düşünürlerinden Şeyh-i Bahâî ve Ebu'l-Kâsım Findiriskî gibi âlimlerin sohbetle-

14. Corbin, *A History of Islamic Philosophy*, 339.

rine katıldığı bilinmektedir. Bu düşünürleri de irfan geleneğinin temsilcileri olarak yukarıda zikrettiğimize göre Sadra'nın bunlardan da etkilendiğini belirtmek yerinde olacaktır. Ancak asıl felsefî tahsilinde onun asıl üstadı, şüphesiz ki Mîr Dâmâd'dır.

Molla Sadra'nın Gazali'ye benzer bir şekilde tahsilinden sonra ders vermeye başladıktan bir müddet sonra tarihini kesinlikle bilmediğimiz bir zamanda İsfahan'ı terk ederek uzlete çekildiği bilinmektedir. Sadrâ'nın hayatında buraya kadar olan yaşantısı, birinci devre olarak algılanmaktadır.[15] Sadrâ'nın *Esfâr*'a yazdığı Önsöz'den uzlete çekilmesinin iki sebebi olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, felsefe tahsili ile elde ettiği özellikle Meşşâ'î ve İşrâkî fikirlere, basit anlayışlı, zâhirî Şiî ulemasının şiddetle karşı koyması ve onu taciz etmesidir. İkincisi ise, bundan çok daha önemli olan Gazâlîvari bir hakikat arayışının ruhunda uyanmasıdır. Sadrâ *Esfâr*'da belirttiği gibi sadece fikren ve mantık yöntemleri ile elde ettiği felsefî hakikatlerle tatmin olmamıştı. Onun ruhunda mutmain olma arzusunun yattığını ifade eden bir eğilimin olduğunu görüyoruz. Nitekim bu arzusu ile uzlete ve derin bir riyazet hayatına başladıktan sonra birçok önemli felsefî görüşleri de değişmiştir. Mesela, felsefe tahsilinde asıl olanın mahiyet olduğunu kabul ettiği halde, riyazet hayatından sonra bunun böyle olmadığını yaşantısal olarak daha irfani geleneğe sadık kalarak ifade edecek olursak *hâlî* yaşantı içinde hissettiği gibi kalp gözüyle hakikatin "vücûd" (varlık) olduğunu bizzat müşahede ettiğini belirtmiştir. Böylece hakikatlerin sadece akıl yolu ile elde edilirse yanlışlar doğru gibi algılanabileceğini anlamıştır. O halde Sadra'ya göre hakikat sadece akıl ile öğrenilen bir mana olmayıp bizzat yaşantı ile manevi zevk ve ruhî sezgi ile müşahede edilmelidir.

Bundan sonra Sadrâ, Kum yakınlarında küçük bir köy olan Kehek'de insanlardan tamamen kendini tecrid ederek yaşamaya başlamıştır. Ne kadar uzlette kaldığı kesin bilinmemektedir. *Esfâr*'daki otobiyografik Önsöz'ünde Sadrâ, uzlette sadece "uzun bir süre" geçirdiğini belirtmektedir. Bu eseri yayına hazırlayan M. R. el-Muzaffer ise Takdim'inde Sadrâ'nın sonraki hayatında girişti̇ği faaliyetlerden bu sürenin on beş yıl olduğunu çıkarmaktadır. Uzlette iken, Sadrâ, seyr-i süluk ile tamamen tasavvufî bir yaşantı sürdürmüş ve çile çekerek derin tefekkür ve riyazet hayatı geçirmiştir. Gece ve gündüzü zikir, ibadet ve taatle geçirdiğini Allah'tan hakikatin kalbine indirilmesi için dualar ve niyazlar ettiğini belirtmiştir. Sadrâ'nın hayatındaki bu dönemin, onun ha-

15. Sadra'nın ayrıntılı hayatı için bkz. Alparslan Açıkgenç, "Molla Sadra" maddesi, *DİA*. Ayrıca bkz. *Esfâr*, editör M. R. El-Muzaffer'in takdim notu, cilt 1; dal sayfası. Ayrıca şu çalışmayı da verebiliriz: Hossein Ziai, "Mulla Sadra: His Life and Works", Nasr ve Leaman, *a.g.e. History of Islamic Philosophy*, 1: 635-642.

yatında ikinci devreyi temsil ettiğini söyleyebiliriz. Hayatının üçüncü devresi ise, uzlete son verip Şah Abbas'ın arzusu üzerine memleketi olan Şiraz'a gelerek ders vermeye başladığı yıllardır. Yine ölümüne kadar süren bu devrenin hangi tarihte başladığı kesin olarak bilinmemektedir. El-Muzaffer'e göre uzletten çıktıktan sonra Sadrâ'nın kaleme aldığı ilk eseri kısaca *Esfâr* olarak bilinen, *El-Hikmet'ul-Mute'âliye fi'l-Esfâr'il-'Akliyye el-Erba'e* adlı dokuz ciltlik kitabıdır. Bu süre zarfında birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu sırada yedi defa hacca gittiği söylenmekte ve yedinci defa hacdan dönerken Basra yakınlarında 1050/1640 yılında vefat ettiği anlatılmaktadır. Sadra'nın bu üçüncü devresinde geçirdiği hâlet-i ruhiyesinden ve düşüncelerini güçlü bir felsefî nizamla ortaya koymasından dolayı takipçileri tarafından kendisine "öncü metafizikçi veya ilâhiyatçı" anlamında "Sadr'ul-Müte'ellihîn" lâkabı verilmiştir. Ancak şunu da belirtmemiz yerinde olacaktır: bu unvanla anılmasının bir nedeni de Sadrâ'nın kendi felsefesini "hikmet-i müteâliye" (aşkın tasavvuf felsefesi) olarak adlandırmasıdır.

Molla Sadra hakkında yazılan eser sayısı gün geçtikçe artmasına rağmen Türkiye'de yeterince tanınmamaktadır. Hâlbuki felsefi sistemi incelendiğinde Sadra'nın son dönem İslâm felsefesinin en önemli filozofu olduğu görülecektir. Aslında İslâm felsefesinde sistem kuran nadir filozoflardandır. Sadra'nın etkisi, kendi zamanında ne yazık ki sadece Fars dünyasına has kalmış tüm İslâm âlemine gerektiği gibi yayılmamıştır. Bunun bence en önemli sebebi 17. yüzyılda İslâm düşüncesi eski ivmesini kaybetmişti. İslâm medeniyeti içerisinde özellikle Moğol istilasında birçok kütüphanenin yakılıp yok edilmesiyle bilginin yayılma düzeneğinde önemli kırılmalar olmuş ve toplumlar bilgi toplumu olmaktan artık gittikçe uzaklaşmaya başlamıştı. İşte böyle bir ortamda muazzam bir felsefi sistemle karşılaşıyoruz. Bu felsefenin en önemli özelliği kendinden önce gelen Meşşâ'î, tasavvuf, kelam ve İşrak geleneklerini uyumlu bir şekilde birleştirmesidir. Sadra'nın, kendinden önceki Fars dünyası irfan geleneğinin temsilcileri olan ve yukarıda zikrettiğimiz düşünürlerin hemen hepsinden ayrıldığı önemli bir husus vardır. Bu da onun Sadreddin Konevi ve Davud el-Kayseri gibi Osmanlı dünyası düşünürleri ile Fars dünyasına intikal eden İbn Arabi okulunu sıkı sıkıya takip etmesidir. Özellikle *Esfar*'da bu düşünürlere ve İbn Arabi'ye yaptığı atıflardan Ekberi gelenek olarak bilinen İbn Arabi okuluna bağlılığı anlaşılmaktadır.

Malumdur ki bu kadar değişik geleneklerin uyumlu bir sistem içerisinde birleştirilmesi derleme toparlama bir yaklaşımla mümkün olamaz. Bu yüzden Sadra bu okulların bazı nazariyelerini eleştirmiş ve reddetmiştir. İşraki geleneğin asaletu'l-mahiyye nazariyesi yerine *asaletu'l-vücûd* nazariyesini geliştirmesi gibi. Yine Sadra'nın çok özgün bir nazariyesi olan harektu'l-cevheriyye nazariyesini Meşşâ'î geleneğin cevherin değişmezliği ilkesini red ederek ge-

liştirmiş olması gibi. Bunun dışında yeni bir felsefi sistem geliştirmenin kendisi dahi başlı başına büyük bir özgünlüktür. Buradan çıkan sonuç Sadra'nın basit bir derlemeci olmadığı aksine kendinden önce gelen bütün düşünce sistemlerini gayet iyi incelediğini ve kendi oluşturduğu felsefe öğretileri ile uyumlu hale getirerek terkip ettiği ve böylece özgün bir felsefe sistemini kurduğudur. Bunu görebilmek için onun *Asfâr*'ının Fizik kitabının Altıncı Sanat, 18. Bölümüne dayanarak tüm Sadra sisteminin kısa bir özetini vermeye çalışalım. Ancak bundan önce onun nasıl bir yöntem geliştirdiğini kısaca ele almamız sistemini ve irfani geleneğin neden önemli bir temsilcisi olduğunu anlamamız açısından yerinde olacaktır.

Hakikate bakışın iki yolu olan akli ve kavramsal felsefi yaklaşım ile tasavvuftaki zevk-i sahihle ulaşılan keşfî yaklaşım Sadra'nın sisteminde uyumlu bir duruma getirilmiştir. Bu yaklaşım aynı zamanda Sadra'nın bilgi nazariyesinin bir ifadesidir. Ayrıntıları ise onun bilgi felsefesini (epistemolojisini) oluşturmaktadır. Zevk-i sahihle kalbe ulaşan keşif geçmiş urefânın seyr-i sulûkünde dört merhalede zâhir olduğundan Sadra, felsefi yaklaşımı da dört mertebede sunmaktadır. Onun için buna tam anlamıyla felsefe denmez; Sadra'ya göre bu Kur'ani ve keşfî varidât, kavramlarla ifade edilse dahi akıl kullanıldığı için artık sadece kalbî bir yakîn olarak kalmadığından buna "hikmet-i müteâliye" denmesi daha doğru olur. Onun için Sadra kitabının adını da buna uygun olarak seçmiştir: *El-Hikmet'ul-Mute'âliye fi'l-Esfâr'il-'Akliyye el-Erba'e*, "Aklî Dört Seferde Hikmet-i Müteâliye". Bunu şöyle açıklamaktadır:

> Bil ki, urefâ ve evliyadan sâliklerin keşifle ulaştığı dört sefer vardır: Bunların birincisi halktan (yaratılanlardan) Hakk'a olan sefer; ikincisi, Hakkla Hakk'ta olan sefer; üçüncüsü birinci sefere tekabül eder çünkü bu sefer Hakk'tan Halka Hakk ile yapılan seferdir. Nihayet dördüncü sefer de birinci sefere tekabül eder zira bu da Hakk ile halkta olan seferdir.[16]

Sadra yöntemini tasavvuftaki seyr-i sülûka benzeterek dört seferde veya manevi seyahatin dört durağından her birini felsefenin bir dalına veya alt dalı olarak gördüğü bilimlere ayırmıştır. Ancak aşağıdaki tabloda bu her bir seferin tekabül ettiği felsefi disiplini yazdığımızda gerçek bir tekabüliyetin olup olmadığı hususunda şüpheler uyanmaktadır. Bunu daha açık bir şekilde görebilmek için her bir seferi ve ona tekabül eden felsefi karşılığı şu tabloda gösterebiliriz:

---

16. *Asfar*, ed. by Muhammad Rida al-Muzaffar, 9 vols. (Tehran: Matba'at Haydari, 1383 A.H.; second ed. Qom: Maktabat al-Mustafwa, 1968; also Beyrut: Dar Ihya' Turath al-'Arabi, 1990, in all these editions pagination seems to have remained unchanged), 1: 13.

SEFERLER	SEYR-İ SÜLÛK (RÜ'YET)	FELSEFİ KARŞILIĞI
Birinci Sefer	Halktan Hakk'a	Varlık Felsefesi
İkinci Sefer	Haktan Hakk'a	Tabiiyyat ve İlm-i Kevn (Cosmology)
Üçüncü Sefer	Hakk'tan Halka	İlahiyat
Dördüncü Sefer	Hakk ile Halkta	Psikoloji ve İlm-i Âhiret (Eschatology)

Bu yöntemden hareketle ele alınan ilk mesele Varlık olmalıdır. Sadra'ya göre varlık bir bütünlük arz etmektedir. Bu bütünlük içerisinde birbirine ters yönde işleyen iki süreç müşahede etmek mümkündür. Bu süreçlerin her biri bir düzen oluşturmaktadır bu yüzden bunları zıt süreçler olarak algılamak yanlış olur. Aksine bir bütünlük oluşturan bu süreçlerin ayrılığını sadece bakılan değişik bakış açıları belirlemektedir. Bunlardan birincisi, aşağı tabakalardan bakılınca yükselen; ikincisi ise, mükemmele doğru uzanan yukarı tabakalarından bakılınca alçalan bir düzen oluşturmaktadır. Bu düzenlerin müşahede edilmesine yol açan birinci bakış açısına "imkânu'l-eşref", ikincisine de "imkânu'l-ehass" denmektedir.[17] Bu iki bakış açısı, Suhraverdi ve İbn Sina gibi filozoflar tarafından ilke olarak tespit edilmişti. Bu ilkeye göre varlık alanında her hangi varlık olursa olsun var olduğu sürece kendinden bir *önce*(*takaddüm*) bir de *sonra* (*taahhür*) vardır. Burada öncelik ve sonralık aynı zamanda daha mükemmel ile daha az mükemmeli temsil etmektedir. Bu anlayıştan hareket edilirse Sadra'nın âlem tasavvurunun tekâmüle dayalı bir varlık nizamı oluşturduğunu görebiliriz. Sadra varlık nizamı içerisinde zincirleme bir süreç işlemektedir. Varoluşsal olan bu süreç sonsuz olamaz, çünkü sonu olmayan bir gidiş bir bütün olarak düzen oluşturamaz. Mademki bu süreç her iki tarafında da, yani başlangıç ve bitiş yerlerinde bir son ile sınırlanmıştır; eğer birinci bakış açısından, yani iniş yönünden bakılırsa başlangıç ilk madde ile sınırlanır, son buluş ise Allah'a ulaşmakla biter. Şayet bakış açımız yükseliş yönünden olursa tekâmülî hareketin Allah ile başladığını ve ilk madde ile son bulur. Sadra'nın bu kevnî (kozmolojik) hareket anlayışı kendisinin geliştirdiği özgün bir varlık felsefesi ile temellendirilmiştir. Zaten onun felsefi sistemine bu yüzden "varoluşsal düzen" (ontological system) demek daha doğru olur. Kevnî hareketi anla-

17. Daha geniş bilgi için bkz. Bilal Kuşpınar, *Isma'il Ankaravi on the Illuminative Philosophy* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic thought and Civilization, 1996), 204–206.

yabilmek için onun varlık anlayışının biraz daha ayrıntılı işlenmesi gerektiğinden varlık felsefesini biraz daha açmaya çalışalım.[18]

Âlemdeki kevnî (kozmik) hareketin temel ilkesi varlıktır (*vücûd*). Bu anlamda varlık, daha önceki Suhreverdî gibi filozofların dediği gibi mahiyete tâbi değil, aksine asıl olandır. Gerçeklik ve hakikat bizzat varlıktır; zihnimizde dış âlemden soyutlama (tecerrüd) yoluyla elde ettiğimiz varlık, kavramsallaştırılmış sadece zihnî bir gerçekliktir. Ancak hakikat bundan ibaret değildir. Tam tersine asıl hakikat zihnimizin dışında cevval bir yapıya sahip olan varlıktır. Eğer biz varlığı, sadece zihinde kavramsallaşan bir gerçeklik olarak tasavvur edersek, bu mahiyet olur. Mahiyetler, zihinsel varlıklardır. Onların varoluş âleminde bir gerçekliği yoktur. Gerçeklik âleminde (var)olma özelliği varlığa aittir; zihin, tâbir yerinde ise, mahiyetlerin evidir; gerçeklik âlemi ise, varlığın yeridir. Varlık ve mahiyet bu açıdan birbiri ile ters orantılıdır; yani bir şeyde varlığın tezahürü arttıkça mahiyeti azalır; mahiyet arttıkça varlığın tezahürü eksilir. Bu durumda tüm âlemi, mahiyetten varlığa doğru tasavvur edecek olursak, saf mahiyetin olduğu taraf, neredeyse yokluk hükmünde olan saf madde olur; saf varlığın olduğu taraf, en yüce mertebe olur ki burada mahiyetin esamesi bile yoktur.[19] Ancak varlığın bu yüce mertebesi insan aklı tarafından hiçbir şekilde algılanamaz, çünkü bu mertebe Allah'a aittir. Saf ışığı görmeye gözümüz dayanamadığı gibi bu saf Varlığı algılamaya da aklımız dayanamaz.

Bir nesne, zihnimize herhangi bir şekilde aktarılması ile biliniyorsa ve bu nesne bir şekilde zihnimize aktarılamıyorsa o nesne akıl tarafından bilinemez. Aslında varlık, hiç bir şekilde, olduğu gibi zihne aktarılamaz; bunu Sadrâ evrensel bir ilke olarak şöyle vazetmektedir: *kullu mâ kânet hakîkatuhu fî'l-a'yân fe-yemteni'u en yekûne fî'l-ezhân* (hakikati, dış dünyada *varolmak* olan hiçbir şey zihinde mevcut olamaz).[20] Ancak tecrübî bir yaşantı ile varlığın dış âlemdeki tezâhürleri sezgisel olarak doğrudan algılanabilir; kendi varlığımızı algılamamız gibi. Sadrâ buna "ilm-i huzurî", yani bizzat huzura girerek elde ettiğimiz bilgi demektedir. İşte bu algıların zihne aktarılması mümkündür ve ancak bu nispette varlığı bilebiliriz.

Bu görüşten hareketle Sadrâ, varlık felsefesini özgün bir öğreti halinde sunmaktadır. Buna göre, varlık, külli ve soyut bir kavramdan ibaret değildir; aksine hakikatin bizzat kendisidir. Zira varlık, her durumda tek bir ferttir. Mahiyetler ise tek bir fert değil aksine külli fertlerin bütünlüğüdür. Böyle bir bütünlük, dış âlemde, Sadrâ'nın tasavvufî deyimiyle *a'yân*'da var olamaz. O halde gerçek

18. Sadra'nın varlık görüşü yukarıda zikredilen *DİA* maddesinden özetlenmiştir. Bkz. Açıkgenç, "Molla Sadra" maddesi, *DİA*.
19. *Esfâr*, c. 6, s. 15. Bu eserin bilgileri dipnot 21'de verilmiştir.
20. *Esfâr*, c. 1, s. 37.

hakikat varlıktır; mahiyet ise, bu hakikatten soyutlanmış zihinsel unsurdur. Bu yüzden mahiyetler durağan ve değişmeyen, varlığa tâbi olan durumlardır. Varlık ise cevval (dinamik) bir yapıya sahip olup *takaddüm* (önce gelme özelliği) ve *teahhür* (sonra geleme özelliği) eder. Yani, bir varlık mertebesinden diğerine geçmekle öncel ve sonral varlıklara yol açar. Varlığın bu özelliği Sadrâ tarafından "*teşkîk*" olarak adlandırılmaktadır. Bu yapısıyla varlık tüm âlemde cevval bir hareketlilik içerisinde değişik mertebeler sergilemektedir.

Bu durumda tüm âlemde değişik şekillerde tezâhür eden tek bir varlığın hareketi vardır. O halde varlık tektir. Tasavvuf felsefesinde vahdet-i vücud olarak bilinen öğretinin Sadrâ felsefesindeki yorumu budur. Ancak tek olan varlık, Sadrâ'nın *teşkîk* olarak adlandırdığı özelliğe sahiptir. Teşkîk, varlığın mertebeleşmesi anlamını ifade etmektedir. Bu özellik sayesinde neredeyse yokluk mertebesinde olan madde, *feyz-i vücûdî*ye müstaid bir durumda iken sûret-i cismaniyi giyerek bizim duyu organlarımızla algılayabildiğimiz unsurlar âleminde tezahür eder. Burada varlık âlemi maddi âlem olarak tezahür eder ve bu âlemi inceleyen bilim de "tabiat felsefesi" (ilm-i tabi'î), yani fizik'tir.

O halde Sadra'ya göre bu hareketlerden birinci düzeni Fizik inceler. Metafizik ise tekâmülî varoluşsal hareket olarak ikinci varlık düzeyini ele almaktadır. Aşağı doğru inen birinci varlık nizamı, en düşük mertebe olan ilk maddeden başlamaktadır. İlk madde bir açıdan yok hükmündedir. Bu durumda ilk maddenin varlık olarak bahsedilebilecek tek bir özelliği vardır ki o da bilkuvve var olabilme özelliğidir. Onun var olabilmesi için bir biçime (*sûret*) ihtiyacı vardır. Böylece maddenin elde ettiği ilk ve en düşük biçim (*sûret*) Sadra'nın *sûret-i câmidiyye* dediği dört elementin oluşmasını sağlayan özelliktir. Bu oluşum ile madde ilk mükemmellik mertebesine adım atmış olmaktadır. Bu basit elementlerin oluşumu Sadra'nın hareket-i cevheriye dediği süreçle mertebe mertebe mükemmellik aşamalarını önce mineralleri oluşturup buradan yükselişe geçer. Müterettip (hiyerarşik), yani mertebeler şeklinde bir nizam oluşturan bu zincir gibi diziliş, tekâmülî bir süreçle devam ederek Melekiyet Dairesinde son bulur. Bu daireye kadar ulaşabilen tek varlık insandır. Nitekim insan, bu dairede maddi âlemin temsilcisidir. Varoluşsal tekâmülî sürecin bu nihâî mertebesinde bütün varlıklar *teklenmiştir* (*yete'ehhed*). Bu mertebenin başı, sonu ile sonu da başı ile birleşerek "Dâiretu'l-Vücûd" denilen bir daire oluşturmuştur. Bu dairenin birinci yarısı, iniş kavsini, ikinci yarısı da çıkış kavsini oluşturmaktadır.[21] Bu varolşsal tekâmülî süreci aşağıdaki tabloda göstermek mümkündür.

---

21. *El-Hikmet'ul-Mute'âliye fi'l-Esfâr'il-'Akliyye el-Erba'e*, kısaca *El-Esfâr'ul-Erba'e* olarak bilinen bu eseri burada *Esfâr* olarak kısaca zikredeceğiz. Yayınlayan Muhammed Rıza el-Muzaffer, 9 cilt (Beyrut: Dâr İhyâ' el-Turâs el-'Arabî), 1981, 5: 347.

Bu anlayıştan hareketle ortaya konan Sadra felsefesinde önemli bir sorun gündeme gelmektedir: Evrim ile Sadra'nın tekâmülî âlem anlayışı arasındaki fark nedir? Zannedersem bunu RobertsAvens tek cümlede cevaplamıştır: "Âlem evrimleşmemektedir; aksine değişik varlık mertebelerinden geçerek yükselmektedir veya tekâmül etmektedir (Theworld is not evolving, but ascending through various levels of beings)."[22] Bu demektir ki, varlıklar mükemmellik ve şerefte mertebe mertebedirler. En düşük mertebe olan ilk maddeden âlem-i kudsiye kadar bir yükseliş mevcuttur.[23]

SADRA'NIN TALEBELERİ VE SONRASINDAKİ GELİŞMELER

Şüphesiz ki, Molla Sadra İran irfan geleneğinin zirvesini temsil etmektedir. Ondan sonra gelen düşünürler yine İslam geleneğinin önemli bir yolu olan şerh yolunu seçmişlerdir. Bu şerhlerin çoğu Sadra'nın eserleri üzerinedir. Burada belki şunu da söylemeliyiz; Sadra sonrası İran felsefe tarihi henüz tam manasıyla eşelenmiş değildir. Yazılan eserlerin çoğu henüz basılmamıştır; kütüphanelerde el yazması olarak incelenmeyi beklemektedir. Onun için belki çok erken hüküm vermemek gerekir. Ayrıca yazılan şerhlerde yeni fikirler ve nazariyeler de geliştirilmiş olabilir. Bu eserlerin ayrıntılı olarak incelenmeye ihtiyacı vardır. Sadra sonrasındaki önemli gelişmeler onun talebeleriyle sonraki nesillere aktarılmıştır. Şüphesiz ki Sadra'nın en önemli talebesi Molla Muhsin Feyz Kâşânî (ö. 1090/1680) ve Abdurrezzak ibn Hüseyin Lâhicî'dir (ö. 1072/1662). Bu iki düşünür irfan geleneğini Şiîlik çerçevesinden ifade etmeye çalışmışlardır. Mesela Feyz Kâşânî *El-Meheccetu'l-Beydâ fî İhy'a'i'l-İhyâ* adlı bir kitabında Gazali'nin *İhyâ' 'Ulûmu'd-Din* adlı eserini aynen taklid ederek bir bakıma Şiî ilmihali oluşturmaya çalışmıştır. Bu eserinde Gazali'nin zikrettiği hadisleri Şiî hadis kitaplarında geçenlerle değiştirmiş ve imamiye itikadı ile desteklemiştir.[24] Ayrıca bir tefsirine ilaveten *'Aynu'l-Yaqîn* adlı bir tasavvuf felsefesi yaklaşımı ile yazılmış eseri vardır.

Lâhicî ise pek hocasını takip edememiş veya onun görüşleri kendisini tam tatmin etmemiş olmalı ki bazen aykırı denebilecek görüşleri de ihtiva eden *Cevher-i Murâd* adlı bir eser yazmıştır. Diğer bütün eserlerinde irfan geleneğine sadık kaldığı ve tasavvufi eğilimi sergilediği söylenmektedir.[25] İlim adamı olarak yetiştirdiği oğlu Mirza Hasan Lahici (d. 1121/1709-1710) de aynı geleneği sür-

22. "Theosophy of Mulla Sadra", *Hamdard Islamicus* 9 (1986), 4.
23. *Asfâr*, cilt 5, 342.
24. Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", *a.g.e.* 689.
25. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, *a.g.e.* 345.

dürmüştür. Sadra'nın diğer bir talebesi de Hüseyin Tunakabunî'dir (1104/1692-1693). Bunların dışında Molla Sadra'nın talebesi Abdurrezzak Lâhicî'nin yetiştirdiği önemli bir düşünür olarak Kadı Sa'îd Kumî (ö. 1103/1691) sayılabilir. Seyid Hüseyin Nasr'a göre Kumî Şiî dünyasının İbn Arabi'sidir.[26]Bu düşünürler kendi çaplarında eserler üretmiş ve irfan geleneğini devam ettirmeye çalışmış olsalar da Sadra'nın gölgesinde kalmışlardır.

Sadra ve talebelerinden sonra yaklaşık 100-150 yıl kadar önemli bir gelişme göremiyoruz. Ancak on dokuzuncu yüzyılda bir takım kıpırdanmalar olduğunu söyleyebiliriz. Son dönem irfan geleneğinde İsfehan okulunun önemli temsilcileri olarak Molla Ali ibn Cimşîd Nûrî (ö. 1245/1830), Molla Hâdî Sebzevârî (ö. 1290/1873) ve Âğâ Muhammed Kumşe'î (ö. 1307/1889) gibi düşünürleri görmekteyiz. Özellikle Sebzevârî ve onun hocası Molla Ali Nuri Sadra üzerinde çok çalışmış ve hikmet-i müteâliye olan ilginin günümüze taşınmasına önemli katkıları olmuştur. Bunların oluşturduğu fikrî bütünlük bugün "İran İrfan Geleneğini" olarak anılmaktadır.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan. *Being and Existence in Sadrâ and Heidegger: A Comparative Ontology*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.

———, "Molla Sadra" maddesi, *DİA*. Molla Sadra'nın eserlerinin geniş bir listesi burada verilmiştir.

———, "Sadreddin Şirazî'de Hareket Nazariyesi", *İslamî Araştırmalar*, 1: 2 (1986), 63-70.

Avens, Roberts. "Theosophy of Mulla Sadra", *Hamdard Islamicus* 9 (1986), 4.

Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*, İngilizce'ye çeviren Liadain Sherrard, Londra: Kegan Paul International, 1992.

———, *En Islam Iranien*, 4 cilt, Paris: Gallimard, 1971-2.

Dabashi. Hamid. "Mîr Dâmâd and the Founding of the School of Isfahân", Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman'ın yayınladığı şu iki ciltlik eserde *History of Islamic Philosophy*, London, New York: Routledge, 1996, yeni baskısı 2003), 1: 597-634.

Kalın, İbrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition*, Oxfor: Oxford University Press, 2010.

26. Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", *a.g.e.* 692.

———, "Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge", *The Muslim World* 94 (2004), 81-106.

Kallek, Cengiz. "Kerekî, Muhakkiki Sânî" maddesi, *DİA*.

Kuşpınar, Bilal. *Isma'il Ankaravi on the Illuminative Philosophy*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic thought and Civilization, 1996.

Mir Damad, Muhammed Bakır.*Mir Dâmâd's Kitâb al-Qabasât*, Toshihiku Izutsu'nun yazdığı Giriş ile yayınlayan Mahdi Muhaqqiq, Tehran, 1977.

Molla Sadra, Şirazi. *El-Hikmet'ul-Mute'âliye fi'l-Esfâr'il-'Akliyye el-Erba'e*, yayınlayan Muhammed Rıza el-Muzaffer, 9 cilt, Beyrut: Dâr İhyâ' el-Turâs el-'Arabî, 1981.

Nasr, Seyyed Hossein. "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, editör P. Jackson ve L. Lockhart, Cambridge: University Press, 1993.

———, "The School of Ispahan", *A History of Muslim Philosophy* içinde yayınlayan M. M. Sharif, Wiesbaden: Otto Harrassovitz, 1965, 904-932.

Nasr, Seyyed Hossein ve Oliver Leaman. *History of Islamic Philosophy*, London, New York: Routledge, 1996, yeni baskısı 2003.

Rahman, Fazlur. "Mir Damad's Concept of Huduth Dahri: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies* 39 (1980), 139-151.

———, *The Philosophy of Mullâ Sadrâ*, Albany, New York: The State University of New York Press, 1975.

Rizvi, Sajjad H. "Time and Creation: The Contribution of Some Safavid Philosophies", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 62 (2006), 47-67.

MOLLA SADRA

İbrahim Kalın*

Tam adı Molla Sadra Sadreddin Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî'dir. Molla Sadra, İbn Sina sonrası felsefenin en önemli simalarından biridir. Hikmet-i müte'âliye akımının kurucusu olan Sadra'nın felsefesinin merkezi unsuru varlık mefhumudur. Literatüre "Cevherî hareket" teorisini kazandırırken, Tanrı ve alem arasındaki ilişki gibi kadim problemler hakkında da fikir serdeden Molla Sadra, Şii Kelam, doktriner Tasavvuf, İşraki ve Meşşai Felsefe gibi İslam Düşünce Geleneğinin ana kolları arasında bir terkip yapmaya çalışmıştır. Kendinden önce gelen Yunan ve Müslüman filozofları varlığın merkeziyetine vakıf olamadığı için eleştirmiştir. Rasyonel-diskursif felsefe ile mistik-tecrübi vizyonu birlikte benimsemesi, 17. yüzyıldan bu yana bir çok filozof ve ilim adamına ilham kaynağı olmuştur. Kendisi için kullanılan lakaplar arasında 'Sadru'l-müteellihîn'in olması (aşkın filozofların en büyüğü) ilim çevrelerinde gördüğü itibar hakkında fikir verebilir.

Sadra, Şiraz'da 1571/72 yılında doğduğu Şiraz'da edebî ve şer'î ilimleri tahsil etmiştir. Ömrünü ilim ve felsefeye vakfeden ve bu uğurda ilmî seyahatlerde bulunan Sadra'nın ilk durağı Kazvin, ikinci durağı ise Safavi İmparatorluğu'nun yeni başkenti İsfahan'dır. Döneminin önemli ilim adamlarının Mir Damat olarak bilinen Seyyid Bakır Muhammed Astarabâdi'nin ve Şeyh Bahâî lakabı ile ün salmış Bahaeddin Muhammed el-Âmilî'nin tedrisinden geçmiş-

* Doç. Dr., Cumhurbaşkanlığı, Genel Sekreterlik.

tir. Bazı kaynaklar Mir Ebu'l-Kasım Findiriskî'yi Sadra'nın ilk hocası olarak zikretse de ikisi arasında bir irtibat olduğunu kesin olarak gösteren bilgilere sahip değiliz.

Sadra, kaleme aldığı kısa otobiyografide, Yunan kaynakları çalışmış olmanın kendisini, bazı zahiri filozoflarca eleştiri oklarının hedefine koyduğunu söylerken, muhtemelen lafızcılığı ve anti-entelektüel yaklaşımları ile meşhur Ahbaris'e telmihte bulunmuştu. Sadra bu türden zahirî bakış açısından hareket eden münekkitlerinin hikmetü'l-müteâliye'yi idrak edemediklerini söyler. Molla Sadra belki bu muhalefetten, belki başka sebeplerden Kum şehrinin yakınlarında küçük bir köy olan Kahak'ta inzivaya çekilip eserlerinin büyük kısmını ana hatları ile ortaya çıkarmıştır. Pers Eyaleti'nin valisi İmrankuli Han'ın ricası üzerine Şiraz'a dönmüş ve Allahverdi Han tarafından yaptırılan Han medresesinde ders vermeye başlamıştır. Sadra, külliyatının en önemli parçalarını bu yıllarda meydana getirmiş, bir çok talebesini yine bu yıllarda yetiştirmiştir. Mekke'ye hac vazifesini yerine getirmek üzere yedi kez gitmiş ve bir hac vazifesi dönüşü Basra'da 1640 yılında vefat etmiştir. Irak, Necef'te Ali ibn Abi Talib'in türbesinin yakınında medfundur.

Sadra, aralarında Molla Muhsin Feyz el-Kâşânî, (ö. 1680) Abdurezzak ibn el-Hüseyin Lâhicî'nin de (ö. 1662) bulunduğu sayısız talebe yetiştirmiştir. Kâşani ve Lâhicî, Sadra'nın kızları ile evlenmiştir. Sadra'nın vefatından sonra da onu ve felsefesini takip eden çok öğrencisi oldu. Fikirleri Hint ve Fars entelektüel çevrelerini modern zamanlara kadar meşgul etti.

HİKMET-İ MÜTEÂLİYEVE VE METAFİZİK

Sadra, Hikmet-i müte'âliye teorisini inşa ederken İslam entelektüel geleneğindeki dört ana kola yaslanır: En önemli temsilcisi İbn Sina olan Meşşai felsefe, Sühreverdi tarafından kurulan İşrakilik, İbn Arabi ve okulu, Sünni ve Şii kelamı. Hikmet-i müte'âliye'nin üç bilgi türünden istifade ettiği kaydedilmektedir: Vahyi bilgi (Kuran), mantıksal-deneysel bilgi (burhan) ve keşfi-mistik bilgi (irfan).

Sadra'nın felsefesi, oldukça mufassal bir varlık felsefesi ve metodolojisi üzerine temellenmiştir. Sadra, varlığı eşyanın ne olduğunu tayin eden ana prensip olarak tarif eder. Asâletu'l-vucûd ismi ile bilinen bu görüşün Sühreverdi'nin asâletu'l-mâhiyye fikri ile arasındaki zıtlığa zaman zaman dikkat çekilir. Sühreverdi'ye göre 'vücut' münferit varlıklara isnat edildiğinden dolayı bir 'makul sâni'dir; dolayısıyla 'evrensel' ancak zihinde mevcuttur. Eşyaya hakikatini veren ise vücuttan ziyade özdür. Zira Sühreverdi'ye göre örneğin atın ve insanın var

olduğunu bilmek bizim onlar hakkındaki mevcut bilgilerimize bir katkı sağlamaz. Zira cinsleri farklı olsa da varlık insan ve at arasında ortak bir özelliktir. Onları birbirinden ayıran ise birini 'hayvan' diğerini ise 'rasyonel hayvan' olarak tanımlamamızı sağlayan özleridir.

Sadra ilmi hayatının başlarında, hocası Mîr Damad'tan etkilenerek bu türden bir özcü yaklaşımı benimsediyse de, daha sonra vücud'un önceliğini savunur olmuştur. Konuyu genişletecek olursak, Sadra varlığın mefhumu ve hakikati arasında bir ayrım olduğunu ilk söyleyen isimlerdendir. Bir kavram olarak vücut, vahdet, insanlık ve cins gibi diğer kavramlardan farklı değildir. Vücut, zihnin üzerinde tefekkür ettiği münferit varlıklar ve eşyadan aldığıdır, 'makul sâni'dir. Bu açıdan bakıldığında, vücut, tüm varlıklarda istisnasız mevcut olan, eşyanın evrensel bir değeridir ve nihai olarak soyut bir kavramdır. Vücudun hakikati ise tüm tavsiflerden beridir. Zira var olan herşey tamamıyla zihnin ürünü olmadığı gibi, bütünüyle soyut da değildir.

Vücut sair soyut kavramlara veya terimlere benzemez. Çünkü vücut için tam bir tarif (tasvir) veya mantıksal bir tanım (had) yapılamaz. Mantıksal tanım cins ve fasl bilgisinin varlığına bağlıdır. Örneğin insanın bu türden bir tanımını yapacak olursak cins bilgisini 'hayvan', fasl bilgisini ise 'mantık melekesi' olarak veririz. Fakat vücut söz konusu olduğunda böyle bilgilere sahip değiliz. Zira tanımın, efradını cami, ağyarını mani olması beklenir. Yine örneğin insanın akıl yürüten hayvan olduğunu söylediğimizde onun bir rakam, bir bitki veya bir geometrik sekil olmadığını söylemiş oluruz. Fakat vücudun tam bir tanımı yapılsa, tanım dışı bırakabileceğimiz hiç birşey kalmaz. Tanım yapmak daha çok bilinene referansla daha az bilinen hakkında bir şeyler söylemek olduğuna göre, varlığın tanımı da imkânsızdır. Zira varlık bilgisine vâkıf olan için varlığın kendisinden daha aşikâr ve bilindik başka birşey yoktur. Sadra'ya göre varlığın bilgisine ancak sezgisel bilgi yoluyla ulaşılır. Bu sezgisel bilgi Sadra'nın eserlerinde kimi zaman 'işrâkî huzur', 'kesif' ve 'aynî şuhûd' olarak geçer.

Münferit şeylerin varlık mertebesi onların sahip olduğu ontolojik hakikatların çeşitlerine göre artıp, azalabilir. Sadra kurduğu 'tedrici ontoloji' sistemi ile derece prensibini tüm eşyaya uygular. Bu sistem ile tüm mahlukat sonsuz şekillerin bir senfonisi ve tek bir vücudun tezahürlerine dönüşür. İnsandan Tanrı'ya tüm mevcudiyete nüfuz etmiş mutlak bir hakikati tarif için kullanılan ve Sadra metafiziğinin anahtar kavramlarından olan, 'varlığın ontolojik sadeliği' (basît-u hakîkat-i külli'l-eşya) aynı sistemin parçasıdır. Bu kabul, münferit varlıkları bir bütünün mütemmim cüzleri olarak ve onları bulduğumuz ontolojik ve mantıksal ilişkiler ağı ile beraber gören bir metafiziğe yol açar. Sadra'nın bu kavramsal alt yapısına, İbn Arabi'nin vahdet-i vücut formülasyonunda da rastlarız.

SADRA KOZMOLOJİSİ

Varlık kavramının statik evrenselliğine mukabil, varlık hakikatinin içkin ve sabit dinamizmi Sadra'nın dinamik ve akışkan bir kozmoloji geliştirmesine olanak vermiştir. Bu dinamik kozmos tahayyülünü delillendirmek için 'cevherî hareket' tabirini ilk defa o kullanır. Bu tabir onun doğa felsefesi ve kozmolojisinin anahtar kavramlarından da biridir. Tözsel (cevheri) değişimi eşyanın içgüdüsel bir özelliği kabul eder. Değişimi bir harici ilişkiler sistemi olarak tarif etmektense, tözsel (cevheri) değişimi eşyanın yaratılışına bağlar. Böylece tabiat değişirken aynı kalan bir varlığa dönüşür. Sadra için zahirdeki tüm değişimler, batının daha derinde vuku bulan bir dönüşümün alametidir Ârızî değişim dediğimiz şey cevherdeki dönüşümden başka birşey olamaz. Zira araz tanımı gereği cevherin bir uzantısıdır. Arazdaki değişim, derûnî bir devinimin tezahürü, yani cevherin hareketidir.

Bununla beraber, bir varlıkta cevheri bir değişim başladığında, onun asli unsurları ancak nicelik değiştirir, niteliği ayni kalır. Sadra değişimin ontolojisini tezyid ve tenkise bağlar. Cevheri bir değişime konu olan şeylerin niceliğini muhafaza etmesinin arkasında müselsel değişim hareketlerini buluruz. Kozmik nizam, bir taraftan aslını korurken, diğer taraftan evrensel telosuna kadar uzanan bir değişimin içindedir. Bu bakış açısının bir sonraki adımında evrendeki tüm varlıkları donuk fiziksel yapılar olmaktan çıkıp, yekpare bir varlığa dönüşür. Sadra'nın kozmolojisinin merkezi öğesi, katılaşmış nesneler değil, seyyal ilişkilerdir.

BEDEN VE NEFS ARASINDA RUH

Molla Sadra cevherî hareket teorisini geleneksel felsefenin ana meselelerine uygulamıştır. Sadra nefsin asli itibariyle fiziksel bir cevher olduğunu, fakat birbirini takip eden cevheri hareketler sonucu latifleştiğini ve ruhun menşei itibariyle cismani, varlığı itibari ile ruhani olduğunu söyler (cismâniyetü'l-hudût, rûhâniyetü'l-bekâ). Müslüman bir düşünür ve bir ortaçağ filozofu olarak, ruhu veya nefsi cisme indirgeyecek her tür materyalizmden imtina eder. Kainat gibi, insan nefsi de donuk varlık basamaklarından, misal alemine uzanan mufassal bir seferdedir. Edilgen ve statik bir nefs tahayyülüne sahip Meşşai filozofların aksine, Sadra nefsi epistemik, psikolojik ve manevi tesirlerin kesiştiği bir yerde konumlandırır. Nefsin cevheri, nefis gerçekleşmemiş potansiyel olma durumundan, eşyanın idrak edilen formuna doğru giderken, farklı mertebe ve hallerden geçtikçe cevherî değişimler geçirir. Nefis dahili veya harici her tesirde daha iyiye veya daha kötüye doğru evrilir. Nefis, aklî, cismanî ve hissî

etkilerin pasif bir alıcısı değil, onlar tarafından dönüştürülmeye müsait bir varlıktır. Sadra için nefsin kesiften latife yükselişi, nefis bedeni terk ettikten sonra da devam eder.

BİLGİ VE YÖNTEMLERİ

Sadra'nın bilgi tahayyülünü, onun kozmoloji, ontoloji ve psikoloji konusundaki önermelerinden bağımsız düşünemeyiz. Sadra, İbn Sina gibi burhanı, mantıksal analizlerle elde edilen sahih delillere dayandırır. İbn Sina'nin sezgiyi karşılamak için kullandığı 'hads' kavramını, Aristo'ya referansla 'acele idrak' olarak kabul eder. Fakat Meşşai filozofları, varlığı ile mevcut eşyayı soyutlaştırmak (tecerrüt) sureti ile bir bilgi tanımına ulaştırdıkları için eleştirir. Sadra'ya göre, bilinen nesneyi soyut özelliklerine indirmek suretiyle varılan bir bilgi tanımı, insan aklının sahip olduğu melekelerin de bir kısmını zımnen yok sayacağından, hakikatin ancak bir kısmını verir. Meşşai felsefesinin soyutlama teorisinin, bilen ile bilinen arasında yarattığı epistemik uçurum bir bilme değil, bilmeme durumuna yol açar. Aynı sebepten dolayı, Sadra bilgiyi zihnin bir ürünü olarak tanımlamaktan da imtina eder. Hakiki bilgi eşyanın hakikati ile doğrusal bir ilişki kuran, dolayısıyla kendi ontolojisi olan bir şeydir. Zihnin içsel mekanizmasının bir yansıması veya ürünü olamayacak kadar komplikedir.

Sadra'nın ontolojisinin zihnin tabiatı ve soyut mefhumlar dünyasından sonraki durağı, varlığın herşeyi kuşatıcı hakikatidir. Bilgi ise bu kuşatmanın dışında değildir. Bilginin nihai nesnesi Sadra'nın mertebe ve kiplerine ayırarak detaylandırdığı varlıktır. Kesin olarak biliyoruz ki, kavramsal soyutlama veya sezgisel bilgi, son tahlilde bilişsel tecrübenin nesnesinin, kendini izhar ettiği hallerden biridir. Bu bağlamda, Sadra bilgiyi 'varlık hali' (nahve'l-vucût) olarak tanımlar. Öyle ki, biz bir şeyi bildiğimizi söylediğimizde bir şeyin varlığını inkar veya reddetmiş oluruz. Ve bu 'bir şey' son tahlilde varlıktır.

Bilginin bir soyutlamadan veya zihnin mahsullerinden biri olmadığını, bunun ötesinde bir varlığa işaret ettiğini söyleyen Sadra bilginin, bilen ile bilinen arasındaki ilişki (izafe) seklindeki tanımına da itiraz eder. Çünkü varlık, bilinsin, bilinmesin; anlam ve anlaşılabilirlik ile iç içe geçmiştir. Bilen ile bilinen arasındaki ilişki ise bilgiyi aciz ve bağımlı hale getirir. Sadra, benimsediği tedrîcî ontolojinin bir gereği olarak, dünya ile epistemik karşılaşmalarımızın doğurduğu bilgilere temel bir önem izafe eder.

Sadra bilgiyi soyutlama ve ilişkilerin ötesine taşırken, onu bir cevher varsayar. Çünkü bir şeyi bilmek, onu idrak etmek ve onun idrak edilebilir sureti-

ni içselleştirmektir (es-sûretu'l-ma'kûla). İdrak edilebilir suretler, öte yandan kavram, fikir ve zihnin muhteviyatı ile sınırlı olmayıp idrak edilebilenler dünyasındaki herşeyi kapsar. Platonik geleneğin bir uzantısı olarak, Sadra idrak edilebilenlerin dünyasını, eşyanın suret ve arketipsel gerçekliklerinin bulunduğu bağımsız bir varlık alanı olarak kurgular. Sadra'nın deyimiyle, maddesel biçimler, bu idrak edilen formların sembol ve kalıplarıdır. Evrensel ve baki olan İdea'lar, ya da Sadra'nın deyimiyle idrak edilebilir formlar, cismanî alemin ötesinde değişmez bir alemde bulunur.

TEVHÎDÎ BİLGİ

Molla Sadra için bilme eylemi idrak edilenler dünyasına bir iştiraktir. Sadra bu tarifi yaparken, idrak edilen ile idrak melekesi arasında bir ittihad öngörür (ittihâdu'l-âkil ve'l-ma'kûl). Böyle bir birliğin mevcudiyeti daha önce İbn Sina ve Sühreverdi tarafından kabul edilmemişti. İbn Sina bu fikri Porfiri'ye isnad eder ve bunun 'gerçek bir safsata' olduğunun söyler. İbn Sina'ya göre herhangi iki şey arasında vuku bulan şey, bir birleşme (ittihad) değildir, ancak bir kavuşmadır (ittisal). Buna mukabil, Sadra tevhit argümanını hakiki bilginin tek şartı olarak müdafaa eder. Çünkü ona göre, eşyanın nihai bilgisi, idealar dünyasında değildir.

Sadra'nın bilgi tahayyülünün köşe taslarından biri de, Sühreverdi'den alıp 'tedrîcî ontoloji'si çerçevesinde geliştirdiği 'huzûrî' bilgi' kavramıdır. Bu kavram çoğunlukla, mütekabiliyet temelli bir bilgi teorisine yaslanan 'temsili bilgi' (el-İlmu'l-irtisâmî) ile kıyaslanır. Bu teori, algılananın kavramsal temsili ile onun biçimsel gerçeği arasında bir mütekabiliyet öngörür. "dışarıda yağmur yağıyor" önermesi, dışarıda gerçekten yağmur yağıyorsa doğrudur. Fakat benim yağmur tahayyülüm ile gerçek yağmur durumu birbirinden farklı şeylerdir. Onları birbirine bağlayan ise ikisi arasındaki sahih bir mütekabiliyettir

Fakat bazı durumlarda ikisi arasındaki farkı yakalamak kolay olmayabilir. Acı hissini ele alalım örneğin; "acı çekiyorum" dediğimizde Sühreverdi, ve daha sonra Ludwig Wittgenstein'in belirttiği gibi 'diyen ben' ile 'acı çeken' ben arasında bir fark yoktur. Buna mukabil, acı ifadesinin ikinci elden bir kavramsallaştırma olup, acının kendisinden farklı olduğu ise inkar edilemez bir hakikattir. Sadra, böyle durumlarda özne-nesne dikotomisinin işlevsel olmadığından bahseder. Bilginin, bilinenin temsil ile değil, mevcudiyeti ile inşa edildiği ilmu'l-huzûrî her ne kadar duyularla elde edilen bilgilere uygulansa ve bu sebeple Bertrand Russell'in 'tecrübi bilgi'sine benzese de, Sadra huzurî bilgiyi Allah'ın dünyayı bilmesini de içine alacak şekilde genişletir.

ESKATOLOJİ VE MANEVİ HERMENÖTİK

Sadra'nın en tafsilatlı eserler verdiği sahalardan biri de eskatolojidir. Sadra mezkur sahada insanın öldükten sonraki halleri ve ahirete dair oldukça detaylı tasvirlerde bulunur. Cismani haşrı, ruhani haşr ile birlikte savunurken, ölümden sonra insana bahsedilecek bedenin latif olacağından bahseder (el-Cismü'l-latîf). Tanrı'ya kurbiyeti belirleyen ise letafetle beraber kişinin bu dünyadaki amelleridir.

Felsefi eserlerine ilaveten Sadra tefsir ve hadis usulü üzerine de eserler vermiştir. Kur'an hermenötiginin dört ana akımının bir tertibi olarak kaleme alınan tefsiri, irfanî tefsir alanında bir şaheser kabul edilir. Bu dört akım şöyledir: En önemli temsilcisi İbn Arabi olan tasavvufi tefsirler; altıncı imam Cafer-i Sadık tarafından temsil edilen Şia tefsirleri; Fahreddin Razi ve Nasreddin Tusi'ye dayanan, Şii ve Sünni itikadını telif eden çalışmalar ve son olarak en meşhurları Farabi ve İbn Sina tarafından yazılan felsefi tefsirler. Sadra'nın tefsirlerinin eklektik olup, heteredoks bir tasavvuf anlayışını yansıttığını söylemek mümkün. Sadra bunun dışında kutsal kitap hermenötiginin kaynak ve kaidelerini irdelediği üç kitap daha yazmıştır: Mefâtîhu'l-gayb, Müteşâbihâtu'l-Kur'an, ve Esrâru'l-Âyât. Aynı zamanda Kuleynî tarafından derlenen, meşhur Şia hadis külliyatı Usulu'l-Kâfî üzerine de bir şerh kaleme almıştır.

MOLLA SADRA VE İLMİ MİRASI

Molla Sadra kendisinden sonraki kuşaklar üzerinde kalıcı izler bırakmıştır. Onun geleneksel İslam felsefesinin farklı ekollerini uzlaştırma çabası, onun takipçisi olsun olmasın bir çok düşünür ve filozofa ilham kaynağı ve referans noktası olmuştur. Onun, manevi bir pratik olarak felsefeyi müdafaası mantıksal felsefe, manevi metafizik, felsefi kozmoloji ve manevi antropoloji gibi bir çok farklı disiplin için kesişme noktası olmuş, farklı ilgi ve arka planlara sahip bir çok ilim adamını cezbetmiştir. Asreddin Ahbari'nin (ö. 1264) mantık konulu Kitâbu'l-hidâye isimli risalesi üzerine Sadra'nın yazdığı şerh 18. Yüzyıldan bu yana Hindistan medreselerinde okutulmaktadır. Modern İran'ın ve Batılı akademik çevrelerin Molla Sadra'yı keşfi, çağdaş İslam düşüncesi ve akademik İslam çalışmalarına yeni bir soluk getirmiştir.

Sadra'nın en meşhur iki talebesi Molla Muhsin Feyz Kâşânî (ö. 1680) ve Abdurrezzak el-Huseyin Lâhici'dir. (ö. 1662) Feyz Kâşânî, bir yandan Sadra düşüncesinin iki anahtar kavramı olan irfan ve felsefeyi, öte yandan felsefi düşünce tarzının tefsir ile irtibatını irdelediği el-Kelimâtü'l-meknûne'nin yaza-

rıdır. Sadra'nın felsefi akıl yürütme ile tefsir mantığı arasında kurduğu yakın ilişki, 18. Yüzyıldan bu yana İran ve Hint alt kıtasında çeşitli Müslüman ilim adamlarını etkilemiştir. Bu konuda modern İran'da yazılıp, Sadra'ya atfedilen eseler de mevcuttur. Lâhicî ise Sadra'nın eserlerine Farsça özetler yazıp, Sadra'nın fikriyatının Farsça konuşulan beldelerde yayılmasına yardımcı olmuştur. Şevârikʿu'l-ilhâm isimli eseri özellikle Molla Sadra'nın çağdaş öğrencileri tarafından okunmaktadır.

18. yüzyıldan bu yana, sadece İran değil, dünyanın farklı yerlerinde Sadra ve görüşlerini takip eden isimlerden en önemlileri şu şekildedir: Ağa Muhammed Bidabadi (ö. 1783), Kadı Said Kummî, Molla Ali b. Cemşid Nuri (ö. 1830), Molla Muhammed İsmail İsfehani (ö. 1860), Molla Abdullah Zununi, Molla Muhammed Cafer Langarudi, Molla İsmailKacûî, Molla Hadi Sebzevârî (ö. 1873), Molla Ali Müderris Zununi (ö. 1889), Ağa Muhammed Rıza Kumsai (ö. 1888/89) Mirza Mehdi Astiyânî ve Muhammed Hüseyin Tabatabai. İki yüz yılı aşkın bir suredir, bu alim ve filozoflar Sadra üzerine geleneksel usulle dersler vermiş, Sadra'nın eserleri üzerine haşiye ve şerhler yazmışlardır. Sadra'nın düşüncesi bu şekilde bir çok veçhesi ile gün ışığına çıkmış, felsefi yaklaşımları derinlikli analizlere konu olmuştur.

Sadra bu saydığımız isimlerin yanısıra farklı mecralara nüfuz etmiş, farklı düşünce ekolleri üzerinde de iz bırakmıştır. Meşhur Şii ilahiyatçısı ve Bihâru'l-envâr isimli önemli eserin müellifi Muhammed Bakir el-Meclisi (ö. 1699/1700), Zübdetü't-tesânîf'in yazarı Molla Haydar Hansârî (ö. 1688), Molla Salih Mazandarânî (ö. 1699) ve Seyh Ahmed Ahsâî (ö. 1826) bunlardan İlk akla gelenleridir. Ahsâî Sadra'nın Kitâbu'l-meşâir ve el-Hikmetü'l-arşiyye'si üzerine şerhler yazarken öte taraftan Sadra ontolojisini özellikle onun 'asâlete'l-vucûd' teorisini ve her varlığın mensubu olduğu cinse bağlı olarak gerçeğin farklı mertebelerini taşıması anlamına gelen 'basît-u hakikat-i külli'l-eşyâ' prensibini tenkit etmiştir. Ahsâî'nin fikriyatı, 1844 yılında Şiizmin kayıp imamının dünyaya açılan kapısı olduğunu iddia eden Şiraz'lı Seyyid Ali Muhammed'in kurduğu tartışmalı heterodoks şii haraketi Babizm'in de gelişiminde etkin olmuştur. Sadra'nın Hikmetü'l-müteâliye'si ile Babizm ve Bahaizm arasında tarihi bir bağ kuran alimler olduğu gibi, böyle bir irtibat olmadığını iddia eden yazarlar da olmuştur.

Molla Sadra, 20. yüzyılda, Allame Muhammed Tabatabai, Seyyid Celaleddin Estiyani, Henry Corbin ve Seyyid Huseyin Nasr gibi önemli ilim adamları tarafından tekrar çalışılmaya başlanmıştır. Comte de Gobineau'nun *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale* (1865) eseri Batı akademisinde Molla Sadra konulu ilk çalışma kabul edilir. Muhammed İkbal, doktora tezi *The Development of Metaphysics in Persia* (Iran'da Metafizigin Gelisimi) Sadra'nın fikriyatına yer vermiştir. Sadra üzerine müstakil bir eser oluşturan ilk Avrupalı

ilim adamı Max Horten'dir. Horten *Die Gottesbeweise bei Shirazi* (1912), ve *Das philosophische System von Shirazi* (1913) eserlerinde Sadra'dan tercümelere yer vermiş, Sadra'nın felsefesini analiz etmiştir.

Fransız İslam uzmanı Henry Corbin, kaleme aldığı edisyon kritik, tercüme, kitap ve makalelerde Sadra'nın düşüncesinin derinlikli ve ayrıntılı incelemesini Batılı ilim çevrelerinin istifadesine sunmuştur. Corbin'in Sadra üzerine yazdıkları Fransa'da da ilmi-felsefi tartışmaları tetiklemiş, Christian Jambet ve Cecile Bonmariage gibi Fransız ilim adamlarına ilham vermiştir.

İranlı alim Seyyid Celaleddin Estiyani Sadra üzerine çeşitli kitap ve şerhler yazmış, Sadra'nın edisyonlarını ilim alemine kazandırmıştır. Sadra çalışmalarının Avrupa ve Amerika akademik çevrelerinde bilinir olmasında en çok rol oynayan isimlerden biri de Seyyid Huseyin Nasr'dır. Nasr, Sadra'nın fikirlerini tahlil etmekle kalmamış ayni zamanda onların çağdaş felsefeyle ilişkisini de sorgulamıştır. Muhammed Kavajavi, Sadra'nın yedi ciltlik tefsir çalışmasının modern bir edisyonunu ve Sadra'nın bir kaç diğer eserini ilim dünyasına kazandırmıştır. Sadra üzerine çalışan çağdaş isimlerden Sadra'nın *Asfar*'i el-Hikmetü'l-müteâliyye fi'l-esf^ri'l-akliyyeti'l-erba'a'sı üzerine on ciltlik bir şerh yazmış olan Abdullah Cevadi Amuli halen Sadra üzerine dersler vermektedir. Son olarak Tahran merkezli Sadra Felsefesi Araştırma Enstitüsü (Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmiyy-i Sadra) Sadra'nın çalışmalarının edisyon kritiğini yayınlamıştır.

Sadra sadece ilim dünyası değil, çağdaş Iran politikası için de bir referans noktası, ilham kaynağıdır. 1979 İslam Devrimi'nin lideri Ayetullah Humeyni Sadra'nın fikirlerine duyduğu sempati ile bilinmektedir. Bazı düşünürler İran Devrimi'nin dinamiklerini, birey ve toplum bazındaki içsel dönüşümü izah etmek için Sadra'nın cevherî hareket kavramından istifade etmiştir.

Dünyanın çeşitli bölgelerinden çeşitli ilim adamları, gittikçe genişleyen Sadra çalışmalarına, İngilizce ve Farsça'nın yanısıra Japonca ve Arapça kaleme aldıkları tercüme, edisyon makale ve kitaplarla katkıda bulunmaktadır. Bu ilim adamlarından en öne çıkanları M. Abdulhak, Alparslan Açıkgenç, Reza Ahberiyân, S. K. Toussi Alaghebandi, Hasanzada Amuli, Muhammad Fana'i î Gulam Rıza A'Avani David Burrell, William Chittick, Mustafa Muhakkik Damad, Daniel De Smet, Janis Esots, Idris Hani Zaynab Ibrahim, Toshihiko Izutsu, Shigeru Kamada, Muhammad Kamal, Sayyid Muhammad Khamenei, Mahmoud Hatemî, Denis MacEoin, Zailan Moris, James W. Morris, LatimahParvin Pervani, Saj jad Rizvi, Muhammed Rustom, S. G. Safavi, Cafer Sajjadi, 'Abdulkerim Suruş, Cafer el-Yasin Mehdi Hairi Yazdi ve Hüseyin Zirâî.

KAYNAKÇA

Molla Sadra'nın Eserleri

Sadra'nın edisyon kritiklerinin tamamı şu adresten edinilebilir:

http://www. mullasadra.org.

El-Hikmetü'l-arşiyye, ed. Gulam Âhanî. İsfahan Kitāb-ı furūshīi Shahriyār, 1961; İngilizce'ye tercüme James W. Morris (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981). İlahiyatın ruh ve eskatoloji gibi kadim meselelerini ele alan önemli bir çalışma.

el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a 9 cilt. Beyrut Dâr-u İhyâi't-türâsi'l- Arabî 1981. Sadra'nın en önemli eseri olan bu çalışma aynı zamanda İslam Felsefesinin kült eserlerinden biridir. Asfar bu eserde, mantık ve matematik dışında geleneksel felsefenin tüm problemlerini irdeler.

Hudûsu'l-a'lâm ed. S. H. Mūsāwiyān. Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmiyy-i Sadra; [SIPRIn], 1958. Dünyanın cismani yaratılışı ile ilgili Sadra'nın kapsamlı çalışması.

İksîrü'l-Ârifîn ed., terc. William Chittick (The Elixir of the Gnostics.) Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2003. Afdaluddin Kaşhânî'nin (o. 1214) Farsça eseri Câvidân-nâme'nin bir uyarlaması olan bilgi ve ruh üzerine felsefi-mistik risale.

Kesr-u asnâmi'l-Câhiliyye, Ed. Muhsin Cihângîrî Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmiyy-i Sadra [SIPRIn], 1961. Sadra'nın mağrur Sufileri ve Safavi donemi münzevilerini tenkid ettiği eseri.

Kitâbu'l-Meşâir, [Molla Sadra]. Ed., terc. Henry Corbin as Le Livre des pénétrations métaphysiques. Tahran: Institut Français d'Iranologie de Téhéran, 1982. Varlık problemi ve bu problem ile ilişkilendirilen bazı felsefi bahislerle ilgili muhtasar bir çalışma. İngilizce tercümesinde Parvez Morewedge (The Metaphysics of Mullā Ṣadrā) (New York: SSIPS, 1992) oldukça ağdalı bir dil kullanmıştır. Seyyid Huseyin Nasr tarafından tekrar tercüme edilmiş, İbrahim Kalın'ın notları ile beraber Brigham Young University Press tarafından tekrar yayınlanmıştır. (2014)

al-Mabda' wa'l-ma'ād. Ed. S. J. Ashtiyānī. Tehran: Anjumani Shāhanshāhīi Falsafay-'i Īrān, 1976. Felsefe ve ilahiyat üzerine temel bir eser.

Mefâtîhu'l-gayb 2 cilt. Beyrut:Müessesetü't-tarîki'l-Arabî, 1999. Sadra'nın Kuran hermenötiği üzerine bir çalışma.

Mecmua-i resâil-i felsefey-i Sadru'l-müteellihîn, ed. Hamid Naci İsfehânî, Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1955. Sadra'nın klasik felsefenin temel meseleleri üzerine kaleme aldığı kısa ve uzun pek çok risaleyi ihtiva eden bir çalışma.

El-Mezahir'ul İlahiyye fi Esrari'l-'Ulûmi'l-Kemâliyye, Ed. S. M. Khamanei. Tehran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmiyy-i Sadra; [SIPRIn], 1999.

Sadra'nin felsefeyi manevi tekâmül olarak ele aldığı mistik-felsefi eserlerinden biri.

Risâletu'l-haşr, Farsça tercümeli edisyonu M. Khwājawī. Tahran: İntişârat-I Mevlevî 1984. Haşr üzerine felsefi bir şerh.

Şerh-i İlâhiyyât-i Şifâ, 2 cilt. Ed. Necefkali Habîbî. Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmiyy-i Sadra; [SIPRIn], 1962.

İbn Sina'nin Sifa'sinin metafizigi üzerine kapsamli bir serh. Şerh-i Usûli'l-Kâfî (Kitâbu'l-akl ve'l-cehl). 5 cilt. Ed. M. Khwājawī. Tahran, 1946. Şii hadis külliyatı Usûli'l-Kâfî üzerine tamamlanmamış bir şerh.

eş-Şevahid'ur-Rububiyye ed. S. J. Ashtiyānī. 2d ed. Meşhed, Iran: el-Merkezu'l-câmi li'n-nasr, 1981. Felsefi meselelerin bir derlemesi.

Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm,7 cilt. Ed. M. Khwājawī. Kum: Bidar Press, 1987–1990. Sadra'nın tamamlanmamış tefsiri.

İkincil Kaynaklar

Açıkgenç, Alparslan. Ṣadrā ve Heidegger'de Varlık ve Varoluş: Mukayeseli bir Ontoloji. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.

Kalın, İbrahim. Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition. New York: Oxford University Press, 2010.

Nasr, Seyyed Hossein. Sadruddin Şîrâzi and His Transcendent Theosophy: Background, Life, and Works. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997.

Fazlurrahman, The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Sadruddin eş-Şîrâzî). Albany: State University of New York Press, 1975.

Rizvi, Sajjad. Mullā Ṣadrā and Metaphysics: Modulation of Being. London: Routledge, 2009.

ŞAH VELİYYULLAH DEHLEVÎ: ÂLİM, MÜTEFEKKİR VE EYLEM ADAMI

İsmail Çalışkan*

HAYATI VE ESERLERİ

18. yüzyılın büyük alimlerinden Şah Veliyyullah ed-Dehlevî (Ahmet b. Abdurrahim b. Vecihuddin Ömer), Hindistan'ın Delhi civarındaki Muzaffernagar'ın Pult kasabasında h. 1114/m. 1703'de dünyaya geldi. Soyu baba tarafından II. halife Hz. Ömer'e, anne tarafından Hz. Peygamber'in neslinden olup on iki imamdan kabul edilen Musa Kazım (ö. 1294)'a dayanır. Dedeleri 13. yüzyılda Hindistan'a göç etmiş, Delhi yakınlarındaki Rohtak'a yerleşmiştir.

Hindistan'ın dînî, siyasî, ekonomik ve ahlakî bakımdan çalkantılı olduğu bir dönemde yaşayan Dehlevî, zamanın kıt imkanları ve kısır anlayışlarına rağmen çok iyi yetişti. Beş yaşında medreseye başladı, ilk tahsilini *Fetâvâyı Alemgiriyye*'yi hazırlayan ulema heyetinde yer almış olan babası Şah Abdurrahim (ö. 1719)'den aldı. Yedi yaşında hafız olduktan sonra on beş yaşına kadar zamanın ulemasından dersler alarak geleneksel eğitimin bütün aşamalarından geçti. Arapça, tefsir, hadis, fıkıh gibi dini ilimler yanında mantık, tıp, felsefe, kozmoğrafya, matematik ilimlerini tahsil etti ve çok iyi bir şekilde tasavvuf eserlerini okudu. Kur'an öğrenimi ve hıfzını Muhammed Fâzıl Sindî (ö. 1732), hadis eğitimini de Şeyh Muhammed Efdâl Siyâlkûtî (ö. 1733) gözetiminde tamamladı. On dört yaşında evlendi, oğlu Muhammed (ö. 1794) bu evlilikten oldu.

---

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

Kadirî, Çiştî ve Şeyh Ahmed Faruk Sirhindî (İmam Rabbanî) (ö. 1624) kolundan Nakşibendiyye tarikatlarında seyr-i sülûkünü tamamladı. İlk hanımının 1744'te vefatı üzerine Seyyid Hâmid Ali Sûnîpattî'nin kızı Bî İrade ile ikinci evliliğini yaptı, ondan da Şah Abdulaziz (ö. 1824), Şah Refiuddin (ö. 1818), Şah Abdulkadir (ö. 1813), Şah Abdulgani (ö. 1812) adlarında dört oğlu ve Emetü'l-Aziz adlı kızı oldu.

On yedi yaşında iken babasını kaybeden Dehlevî, küçük yaşına rağmen babasından boşalan ve onun adını taşıyan Delhi'deki Medrese-i Rahîmiyye'nin idaresini üstlendi. Burada hem hocalık yaptı hem de öğrendiklerini mütalaa imkanı buldu. Dört mezhebin görüş ve usullerini tetkikten sonra muhaddis fakihlerden yana tavır aldı. Bu sıralarda çeşitli manevi tecrübeler yaşadı. 1730-32 arasında on dört ay süren Hicaz yolculuğu sırasında birçok alimden ders aldı, araştırmalar yaptı ve birçok alimle fikir alış verişinde bulundu, Şâzelî, Şettârî, Kübreviyye tarikatları ile hemhal oldu. Ebu Tahir (ö. 1733), ona, bütün tarikatlara öncülük etme anlamına gelen hırkasını verdi. Böylece o, ilim için çok yönlü ve iyi bir altyapı oluşturdu. Mekke'de rüyada Hz. Peygamber'den ağır sorumluluğu aldığı için Delhi'ye dönüşünden sonra medrese talebelerinin idare ve denetimini kendisi üstlenmek kaydıyla hocalık vazifelerinin büyük bir kısmını asistanlarına bıraktı, kitap telifine ağırlık verdi. Delhi'deki medrese dar gelince zamanın Babür hükümdarı Mahmut Şah (ö. 1748) daha sonraları *Dâru'l-Ulûm* olarak anılacak olan bir binayı Dehlevî'ye tahsis etti, açılışını da bizzat kendisi yaptı. Bu eğitim faaliyeti kırk yıl kadar sürdü. Uzun bir ilmi mesai sonunda Dehlevî, büyük bir ıslahatçı, müceddid ve müçtehit alim vasfı kazandı. H.1176 / m. 1762 tarihinde vefat etti, Delhi'de toprağa verildi.

Dehlevî, Kur'an, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, felsefe, tasavvuf gibi ilim dallarında ve edebi konularda Arapça ve Farsça pek çok eser yazmıştır. Eserlerinin sayısı kırk ila iki yüz arasında değişmektedir. Haydarabad şehrinde (Pakistan) Dehlevî'yi bütün yönleriyle tanıtma ve eserlerini yayınlama amacıyla *Şah Veliyyullah Akademisi* (Shah Wali Allah Academy) kurulmuştur. Başlıca eserleri şunlardır:

1. *el-Kasîdetu'l-lâmiyye*
2. *el-Kavlu'l-cemîl fî beyâni sevâi's-sebîl.* Mürşidin vasıfları ve müritlerine dairdir.
3. *el-Mukaddimetu's-seniyye fi'l-intişâr li'l-firkati's-sünniyye.* İmam Rabbanî'nin *Redd-i Ravâfıd* adlı kitabının Arapça çevirisi.
4. *Fuyûdu'l-harameyn.* Harameyn'de ihsan edilen 46 rüyanın anlatımı.
5. *ed-Dürrü's-semîn fi mübeşşirâti'n-nebiyyi'l-emîn.* Bu kitap, rüyada Hz. Muhammed'den ve hadis alimlerinden aldığı kırk hadis yer alır.

6. *en-Nevâdir min ehâdîs-i Seyyidi'l-evâil ve'l-evâhir*
7. *el-Müselselât min hadisi'n-Nebî*. Diğer adı *el-Fadlu'l-mübîn fi'l-müselsel min hadîsi'n-nebîyyi'l-emîn*
8. *Erbâûne hadîsen muselseleten bi'l-eşrâf fî gâlibi senediha*
9. *el-İrşâd ilâ mubhemâti ilmi'l-isnâd*
10. *Şerhu terâcimi ebvâbi sahîhi'l-Buhârî*
11. *Eltâfu'l-kuds fî marifeti letâifi'n-nefs* (Farsça)
12. *Enfâsu'l-arifîn* (Farsça)
13. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*.[1] Daha çok hadis ve fıkhı ilgilendirmekle birlikte genel düşüncesini en iyi yansıtan eseri olup bu yüzden onun şaheseri olarak bilinmektedir.
14. *Heme'ât* (Farsça)
15. *el-İntibâh fî selâsili evliyâillâh ve esânîdu vârisî Rasûlillâh* (Farsça)
16. *Te'vîlu'l-ehâdis fi rumûzi kısâsu'l-enbiyâ*
17. *Fethu'r-Rahmân fî tercemeti'l-Kur'ân*. Kur'an'ın Farsça tercümesi ve yer yer kısmi tefsiri olup 1743'te basılmıştır. Mevlana M. Hayruddin Han Hindî tarafından *Tefsîr-i Cemâlî ale't-tenzîli'l-Celâlî* ismiyle Osmanlı Türkçesine çevrilmiş, 1294/1877'de Mısır'da 4. cilt olarak basılmıştır.
18. *Etyâbu'n-neğam fî medhi Seyyidi'l-'Arabi ve'l-'Acem* (Farsça şerhli Arapça şiir)
19. *el-Kasîdetu'l-hemziyye fi'l-medâihi'n-nebeviyye*
20. *Mukaddime der fenn-i terceme-i Kur'ân* (Farsça). Kur'an mütercimlerinin uyacağı kurallara dair bir kitapçık.
21. *Hevâmi'* (Farsça). Şazelî'nin *Hizbu'l-bahr* adlı eseri üzerine şerh.
22. *Sete'ât* (Farsça)
23. *el-Musavvâ min ehâdisi'l-Muvatta*
24. *el-Hayru'l-kesîr*
25. *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr* (Farsça). Tefsir tarihi ve tefsir usulü ile ilgilidir.[2]
26. *Fethu'l-habîr bimâ lâ budde min hafz fî ilmi't-tefsîr*. Daha sonra *el-Fevzü'l-kebîr*'e ilave edilmiştir.

---

1. Türkçesi: *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev.: A. Genceli - R. Nazlı, İstanbul 1971 ve M. Erdoğan, İstanbul 1994.
2. Arapça'ya Selman Huseynî en-Nedvî tarafından tercüme edilmiş Hindistan'da (1984) ve Beyrut'ta (1987) basılmıştır. Türkçesi, *Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, çev.: C. Sofuoğlu, İstanbul 1980.

27. *'Ikdü'l-cîd fî beyâni ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*[3]
28. *el-İnsâf fî sebebi beyâni'l-ihtilâf*[4]
29. *Kurretu'l-'ayneyn fî tafdîli'ş-Şeyheyn* (Farsça)
30. *Sarf-i Mîr manzûm* (Farsça)
31. *el-Makâletu'l-vadiyye fi'n-nasîha ve'l-vasiyye* (Farsça)
32. *Lemehât*
33. *el-Budûru'l-bâziğa*. Allah-insan ilişkisi hakkındadır.
34. *Tefhîmât-ı İlâhiyye*. Arapça ve Farsça kısa makaleler.
35. *İzâletu'l-hafâ 'an hilâfeti'l-hulefâ* (Farsça)
36. *el-Musaffâ* (Farsça)
37. *ez-Zehrevân fi Tefsîri Sûreti'l-Bakara ve Al-i İmrân*
38. *el-Cü'zü'l-Latîf fî Tercemeti'l-Abdi'z-Za'îf*[5]
39. *Şah Veliyyullâh key Siyâsî Mektûbât*[6]

DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMU VE YAPISI

Hayatını anlatırken de işaret ettiğimiz üzere Dehlevî, bir kimsenin 'İslam alimi' vasfını kazanacak bütün ilimleri almış, ilminin kemali için onların öğre-

3. Türkçesi: *İçtihat Risalesi: İslam Hukukunda Farklı Görüşlerin Sebepleri*, çev.: R. Yaran, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002.
4. Türkçesi: *Fıkhi İhtilaflarda Ölçü*, çev.-tah.: Musa Hub, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006.
5. Türkçesi: Özgür Kavak, "Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı", *Divan İlmi Araştırma Dergisi*, sayı 17, 2004/2, ss. 123-132.
6. Dehlevî'nin hayatı, görüşleri, düşünce sistemi, eserleri ve çevirileri, lehinde ve aleyhinde söylenenler hakkında geniş bilgi için bkz. J. M. S. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi -Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Din Anlayışı ve Düşünce Yapısı*, çev.: İ. Çalışkan, Ankara 2002, s. 15 vd.; Ö. Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtu'l Müfessirîn)*, İstanbul 1973, II,121 vd.; Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme -Makaleler II*, çev.: A. Çiftçi, Ankara 2004, s. 115 vd.; Hayrettin Karaman, *İçtihat, Taklit ve Telfik Üzerine Dört Risale*, İstanbul 1982, s. 139-49; Şükrü Özen, *Mezheplerin Doğuşu ve İçtihat Tartışması*, İstanbul 1987, s. 11-42; Mehmet Erdoğan, *Huccetullahi'l-Baliğa* (tercümesinin Önsözü), İstanbul 1994; Abdulhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 52-58; G. N. Celbâni, *Life of Shah Waliyyullah*, Lahore 1978; Mahmood Ahmad Ghazi, *Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867 -The Role of Shah Wali Allah and His Successors*, Islamabad 2002, s. 75-156; Kavak, "Zor zamanda Âlim Olmak...", s. 123, 133-145; Marcia Hermansen, "Shah Wali Allah Bibliography", www.academia.edu/2163744/Shah_Wali_Allah_Bibliography# (erişim 04.11.2013); Mehmet Erdoğan-M. Sait Özervarlı, "Şah Veliyyullah", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 260-276.

timini ve kitaplar yoluyla telifini de gerçekleştirmiş, manevi içsel gelişimini tamamlayacak bütün aşamaları geçmiş müstesna bir insandır. O, medresenin sırlı duvarları arasında sırf ilimle meşgul olmamış, kendisini fildişi kuleye hapsetmemiş, aksine ilmi faaliyeti yanında zamanının bütün dinî, sosyal ve siyasî mevzuları ile yakından ilgilenmiş, gerektiğinde bir önder olarak olayların bizatihi içinde yer almıştır. Doğduğu ve yaşadığı çevre, bir buhran içindeydi dersek yanlış olmaz. Birkaç dinsel sorun şöyle sıralanabilir: Taklitçiliğin aşırı boyutlara ulaşması, bidat ve hurafelerin artması, başka din ve kültürlerden düşünce ve inançların İslami yaşantıya taşınması, sufi yaşam adı altında birçok Hindu ve diğer dinlere ait uygulamalara yer verilmesi, Şii-Sünni çatışması, siyasi çekişmeler, sömürgeci güçlerin hegemonyası... İşte bu ahval her aklı başında vicdan sahibi insan gibi onu da arayışlara itmiştir. Onun bir alim, mütefekkir ve önder olarak yetişmesinde, tecdidi ön planda tutmasında bu etkenler ciddi rol oynamıştır. Yaşadığı bütün manevi halleri de bu çerçevede değerlendirmekte fayda vardır. Zira o, yaşamının normal akışı ile yetinmemiş hem zihinsel ve hem de manevi açıdan ufkunu genişletmeyi istemiştir. Eserlerine de yansıdığı kadarıyla doğumundan itibaren bir takım manevi işaretler ve haller adeta onu geleceğe hazırlamıştır. Bütün bu vasıfları güçlendiren ve bahsettiğimiz girişimlere atılmasına sebep olan daha öznel bir tecrübesi vardır ki o da bizzat kendisinin açıkladığı *önderlik ve irşat görevi* lütfedilmesidir. Onun hac yolculuğu sırasında Mekke ve Medine atmosferinin kışkırtıcılığında bir müddet kalmak ona bir yol gösterici ve hayatında ciddi bir dönüm noktası olmuş, böylece ülkesinin sosyal ve siyasi sorunlarına, dinin yeniden yorumlanmasına, teoride ve pratikte tasavvufu asli şekli ile temsiline girişmiştir. Bizzat belirttiğine göre bu yolculuk sırasında bahşedilen ilham ve rüya aracılığı ile gelen bir kaç ilahi işaretle irşad ve önderlik görevi almıştır.[7]

Hicaz'da iken İslam ülkelerinden gelen alimlerle kurduğu ilişki sayesinde elde ettiği etkileyici bir diğer sonuç, şunu düşünmeye ve sormaya başlamış olmasıdır: Gerçekte, geçmişten gelen farklı dinî fikirler ve değişik hukuk okulları arasında en doğru ve en güvenilir olanı hangisidir? Bu mahiyetteki düşünce problemleri, Mekke ve Medine'de kaldığı sırada gördüğü rüyalara bile yansımıştır. Bu rüyalarda bazen kendini sıkıntıya sokan ve çözemediği şüpheli meseleleri Hz. Muhammed'in huzurunda ortaya koyardı. Mesela bir keresinde şöyle sormuştu: "Hangi fıkıhmezhebini tercih edersiniz, söyleseniz, ben de böylece hangisini takip etmem gerektiğini bilebileyim?"[8] Kısaca bu uzun yolculuktan itibaren onun yaratıcı yetenekleri uyanmış ve faal hale gelmiştir. Bu neden-

7. Kavak, "Zor zamanda Âlim Olmak...", s. 131; Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, s. 31-36.
8. *Fuyûdu'l-Harameyn*, 10. Rüya (Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, s. 21'den naklen).

le, onun bilimsel faaliyetleri, ilmi üretimleri ile Müslümanları yeni bir anlayışa ve yaşama çağıran liderlik hareketi, eserlerinde sezgisel yolla aldığı bilgilere yer verişi Hindistan'a döndükten sonra daha da hızlanmıştır.

Bizzat kendisinin kaleme aldığı özgeçmişinde yer verdiği aşağıdaki cümleler, yukarıdan beri izah etmeye çalıştığımız hususları ve onun kurduğu bütün sistemini özetleyecek niteliktedir:

> "Bu zayıf (kul) üzerindekien büyük nimet şudur ki, bana *fâtihiyyet* hil'ati giydirildi, buâhir zamanın fethi bendenizin ellerine verildi ve irşâd ile emrolundum. Fıkıhla ilgili uygun bulunan şeyleri biraraya getirmeküzere fıkhı hadise dayalı olarak en başından binâ etmek, hadislerin sırlarını, hükümlerdeki maslahatları ve *terğibât* kabilinden ve diğer başka Hz. Peygamber (as)'in Hüdâ Tealâ'dan getirdiği şeyleri talim etmekle yükümlü kılındım. Bu öyle bir fendir ki, [bu konudaki] bütün zorluğa rağmen bu[nu gerçekleştiren] fakîrden öncehiç kimse bendenizin söylediklerinden daha dikkate değer bir söz söylememiştir, -eğer bir kişi bundan şüphe ederse *Kavâid-i Kübra* adlı kitaba baksın ki, Şeyh İzzeddin bütün çabalarına rağmen [bu kitabında] bu fennin yüzde birini dahi başaramamıştır- [bunu yalnız benbaşardım]. Hakk'ın râzı olduğu bu burhânın tasavvuf yoluyla bu devredenasıl elde edileceği bana ilham buyruldu ki ben bunu *Leme'ât* ve *Eltâfü'l-Kuds* adlı iki risâlede ele aldım ve ortaya koydum. Ve Ehl-i Sünnet'in kadîm kişilerinin akaidini delil ve hüccetlerle ispat ettimve [bu akideyi] aklı esas alan kişilerin ortaya koyduklarıçerçöpten temizledim ve bunu, artık bu konuda bir ihtilâfa sebebiyetvermeyecek kesinlikte gösterdim. Bana *kemâlât-ı erba'a*nın ilmi, yani bütün genişliği ve derinliğiyle *ibdâ'*, *halk*, *tedbîr* ve *tedellî*nin bilgisibahşedildi. Ve insan nefsinin [idrâk] kabiliyeti ve herkesin meâl(son) ve kemâlini feyiz olarak buyurdular. Bu iki yüce ilmin etrafındabu fakîrden önce hiç kimse dolaşmamıştı, [ilk defa bunu ben ele alıyorum].Ve amelî hikmeti -ki bu devrin salâhı ondadır- tam bir genişlikleifade ettim ve bunun Kitap, sünnet ve sahâbe âsârıyla tam bir uyumunu tedârik ettim. Hz. Peygamber'den menkûl olan dini ona sonradan dâhil olan ve tahrif edilen hususlardan ayırdım; neyin sünnet olduğunu ve neyin hangi fırkalar tarafından ihdâs edilmiş bid'at olduğunu ortaya koyup bunu ifade ettim."[9]

Şah Veliyyullah Dehlevî kendi düşünce sistemini oluşturmuş bir alimdir. Bir düşünce sistemi başta kavramlar olmak üzere ortaya konan fikirlerin orijinalliği kadar kendi içinde tutarlı bir bütünlük oluşturması, düşüncelerini cesaretle ortaya koyabilmesine bağlıdır. Dehlevî, bütün eserlerinde kullandığı kav-

9. Kavak, "Zor zamanda Âlim Olmak...", s. 131.

ramları, kendi sistematiği içinde bir yere oturtmuş, geleneksel anlayışlar yanında yeni ve özgün anlamlar yükleyebilmiştir. Allah, tevhid, nübüvvet, melek, zikir, vahdet-i vücut, âlemü'l-misâl, hazîretu'l-kuds, tecelliyât, velî, hakîm, halife, te'vîl, nesh, irtifâkât bunlardan bir kaçıdır. Onun Kur'an eğitimi, meal, tefsir, hadis, kelam, fıkıh, tasavvuf gibi hemen bütün İslami ilimlere dair eserlerinin her biri kendi içinde tutarlı olmakla birlikte birçok konu tekrar tekrar ele alınmış, en azından kısa değinilerde bulunulmuştur. Bu nedenle, onun düşünce yapısını sistematik bir şekilde görmek ve iyice anlamak için farklı çalışmalarında aynı konuyu tamamlayıcı bilgi ve yorumları bir araya derc etmek gerekir. Eserlerinde sadece İslami ilimler değil sosyoloji, psikoloji, siyaset vb. alanlara dair dikkate değer bilgiler vermiş, yorumlar yapmıştır. Ancak zor konulara eğilmiş olması, ele aldığı konuyu ilgili bütün noktaları ile açıklama yoluna gitmesi, karmaşık bir dil kullanmamakla birlikte kendine has anlatım tarzı ve özgün kavramlar kullanması bir takım zorluklar çıkarır.

Onun en çok dikkat çeken yönlerinden birisi, İslami ilimleri ele aldığında neredeyse her mevzuya tenkitçi yaklaşmasıdır. Müslümanların yaşam tarzları ve anlayışlarını incelerken de aynı yaklaşımı sergilemiştir. Onun tespitine göre müslümanların içinde bulunduğu problemler, hilafetin saltanata dönüşmesi ve içtihat ruhunun sönerek yerini taklit zihniyetine bırakmasıgibi iki temel sebebe dayanır. Devrinin yanlış tasavvuf anlayışlarını da sorgulayan Dehlevî, gerçek zühd yolu olan Tarikat-ı Muhammediyye'nin asli haline ircası için önemli teklifler getirmiştir. Bunları gerçekleştirme noktasında kendine güveni tamdır, vardığı kanaati açık bir şekilde ifade eden bir şahsiyettir. Nihai noktada o, başlangıçtan beri orta yolcu İslami yaşam ve düşünce biçimini benimsemiş birisidir: "Ben, Allah'ın kitabından bir ayete, Rasulullah'tan geldiği kesin olan bir sünnete, hayırlı olduğu kanıtlanmış asırların icmasına, müctehitlerin cumhurunun ve Müslümanların büyük çoğunluğunun seçtiğine aykırı gelen her düşünceden uzağım. Bu meyanda ortaya çıkan her şey hatadır. Beni uykumdan uyandıran ve gafletimden uyaran kimseye Allah rahmet etsin."[10] Bu yolu tercih ettiği için Kitap ve sünnetten sonra İmam Ebu Hanife, İmam Şafi, İmam Malik, İbn Arabî, Gazali, İbn Teymiyye ve İmam Rabbanî gibi pek çok ilim önderinden istifade etmiş, onların fikirlerine atıflar yapmıştır. Keza Şiî nüfusu göz önüne alarak ortak paydada buluşma çabası, Hanefi bir toplumda daha uygulanabilir bulduğu için Şafi'yi, benzer şekilde kelami mevzularda Eşari ya da Maturidi'yi seçmesi de böyledir.

Dehlevî'nin kendine vazife edindiği ve ortaya koymaktan son derece mutlu olduğu en başat işlerinden birisi, İslam'ın ilmî ve nazarî yorumunu yapma-

10. Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, tah.: Seyyid Sâbık, Dâru'l-cîl, Kahire 1426/2005, I, 37.

sı, teşrîî felsefesini anlatmasıdır. Bu önemli işi *Hüccetullâhi'l-bâliğa* ve *el-Budûru'l-bâziğa* adlı eserlerinde sergilemiş, böylece İslam'ı fikri, ahlaki, hukuki ve medeni yönleriyle bir tertib ve düzen içerisinde arz etmeyi denemiştir. Özü şöyle ifade edilebilir: İnsan hayatının düzenlenmesi için Allah tarafından tespit edilen kanunlar, bütün alemin düzeni için konulmuş olan evrensel kanunların bir parçasıdır. Nasıl ki alemdeki kanunların amacı düzenin devamını sağlamaksa, aynı şekilde insan hayatı için konulan kanunların amacı onların dünyada uyumlu yaşamasını ve ahirette mutlu kılmaktır. Bunun için Allah insana iki tür düzenleme hazırlamıştır: *İrtifâkât* ve *şerîat*.

Şeriat ve onun ilmini yapan fıkıh, Dehlevî tarafından detaylı izah edilmiştir. Evrenin bir parçası olan insan, Ahzab suresi 72-73. ayetlerinde belirtildiği üzere Allah tarafından teklife mazhar kılınmış, insanın istidat ve kabiliyetine uygun olarak yapılan teklif, onun itaati veya isyanı ile tezahür edecek ve ona göre de değerlendirilecektir. İnsan, teklife karşılık verebilecek meleki ve behimi güçlerle donatılmıştır. Onu diğer varlıklardan üstün kılan bu güçlerinin başında akıl gücü ve iş yapma gelir. Tarih boyu, peygamberler insanın yaşadığı yer ve zamana göre farklı şeriatlar tebliğ etmiştir. Yine bölgesel uygulamalarla uyumlu hale getirilmek için farklı hükümler konulmuştur. Hz. Muhammed, içinden çıktığı toplumun geleneklerini dikkate alarak bütün zamanlarda insanlığa model olma kabiliyetini haiz bir şeriatı yerleştirmiştir. Onun bütün hükümleri hikmetli ve insan yaşamına uygundur, önemli olan bu inceliği kavrayabilmektir. Fakat her hükmün altında yatan incelik ve hikmet kavranamayabilir, şari bunu bildirmemişse insanlar onu kabul etmek ve yerine getirmekle sorumludur. Öte yandan Hz. Muhammed ahkamda her zaman insanların kapasitesini aşacak aşırı dindarlıktan ve onları zorlayacak ağır hükümlerden imtina etmiştir. Orta yolu takip etmek onun adeti olmuş, Müslümanlık bu yönüyle ön plana çıkmıştır.

Dehlevî, yukarıda öz olarak verilen minval üzere başta iman ve ibadetler olmak üzere konulmuş olan ahkamın inceliklerini, kendi tabiriyle *esrârını* ve *makâsıdını*, dini yaşamın ahlaki yönünü, ahkamın insan hayatı için konulmasındaki hikmetleri geniş bir şekilde ele alır. Onun maksadı fıkhi kuralları ve ahkamı saymak değildir. Aksine şeriatın konulmasının amacı ile bunu gerçekleştirmenin insan ve toplum hayatı için önemini vurgulamaktır.[11]

Dehlevî, ahkamın yeniden ele alınması ve yeni hükümler konulması hususlarında cesur adımlar atmış, kendisini her hangi bir fakih değil de içtihat yapabilen bir alim, bir müçtehit gördüğü için hem hükümlerde hem de mezhepler arasında tercih yapmaktadır. Fıkıh mezhepleri konusunda, mutedil bir gö-

11. İzahat için bkz. Dehlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, I,39 vd.; Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, s. 201-214.

rüş ve tatbikat öngörmüştür. Bütün mezhepleri müçtehit nazarıyla tetkik edip usul ve delillerini incelemiş, herhangi bir mezhebin tarafını tutmak yerine, şeriatın maksatlarını en iyi ifade eden ve delili kuvvetli olan içtihadı tercihe yönelmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse Dehlevî, fıkıh mezhepleri konusunda eklektik bir sistemibeğenmekte, bunun için de hadislerin ve şeriatın maksatlarının esas alınmasını teklif etmektedir. Sisteminde belli şartlar altında ve sınırlı olmak kaydıyla taklide de yer vermekte, içtihadın canlı tutulmasına daha çok vurgu yapmaktadır. Bu meyanda o, kör taklit ve fıkıh kitaplarını kutsallaştırmak yerine, bütün içtihatların Kur'an, sünnet ve onların altında yatan derin anlamlara (*makâsıd*) arzedilmesini elzem görmektedir.

el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-ihtilâf ve *'Ikdü'l-câd fî Ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd* adlı eserlerinde İslam fıkıh tarihi boyunca sürüp gelen ihtilafların sebeplerini ve kendine göre çözümünü ortaya koymaktadır. Ona göre fıkıh meseleleri daima bir tekâmül içinde devam edegelmiştir. Örf ve adetler zaman zaman değiştiğinden, bunlara dayanan meseleler de değişmiştir. Nassa dayanan meseleler ise değişmez. Mevrid-i nassda içtihada mesağ yoktur. Taklide dinde yer verilmemelidir. Her ne kadar ilk dört asırda çok kuvvetli bir içtihat ameliyesi yürütülmüş ve sonraları bu ruh söndürülmüş olsa da İslam'da içtihad kapısı her daim açıktır. Alim ve fakih bir kimse, dilediği mezhebten dilediği kavli alır. Böyle vasıflı kimselerin başkasına uyması gerekmez, dilerse doğrudan Hz. Muhammed'ten doğrudan alır, bir hadis varsa onun hükmüne uyar. Mezheplerden bir mezhebi seçmek ve onu takip etmek mecburiyeti yoktur. İslam dini, müsamaha dinidir, onun yaşanması için azami gayret gerektiğ gibi ahkamda tadilat gerekirse ona da müsaade vardır, dolayısıyla şartları haiz olunca içtihad caizdir. Dehlevî bu fikirlerini serdederken taklitçiliğin sonraki asırlarda bir hayli yükseldiğinden sürekli şikayet etse ve kendi zamanında onunla mücadeleye koyulsa da taklit ile ittibaın arasını ayırarak normal halkın, bir imama tabi olması gerektiğini belirtmiştir.

O, bu anlayışı çerçevesinde kimin nerede taklid yapabileceğinin sınırlarını çizmeye çalışır. Onun içtihad ve taklid hakkında dile getirdiği düşüncelerinde dikkati çeken husus, bütün tartışmaların fıkıh ilmi sınırları içerisinde kalması ve klasik literatürün konu edindiği meseleler olmasıdır. Yani o bu iki hususu, fıkıh sahasının dışına taşırmamış, ilgisiz meselelere teşmil etmemiştir. Yaşadığı devirdeki hurafe ve bidatlere, toplumun yapısını bozmaya çalışan tasavvufi anlayışlara, artan mezhep taassubuna ve aşırı taklitçiliğe karşı verdiği mücadele bu çerçevede değerlendirilmelidir. Dönemin nazik konularından birisi olan Sünni-Şii geriliminde orta yolu tutmayı başarmış, Şia'nın İslam dairesinde olduğunu ilan etmiştir.[12] Bu mezhep mensuplarını tekfir etmeyi reddetme-

12. Şeriat ve fıkıh konusunda Özgür Kavak, "Tecdîd mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbal'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yakla-

si, onun kapsayıcı yaklaşımının ve mezhep ihtilafına bağlı toplumsal fitnenin önüne geçme çabasının bir parçası olarak okunabilir.

İrtifâkât ise, insanın hayatın her alanında başarılı olmasına ve düzenli bir yaşam tesis etmesine yardımcı olması için fıtratına yerleştirilmiş 'program' şeklinde tanımlanabilir. İnsanın irtifakât gibi bir niteliğe sahip oluşu onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerinden biridir. Görüldüğü gibi Dehlevî, bu kavrama özel bir anlam yüklemiş ve onun çerçevesinde bir sosyal felsefe ortaya koymuştur. Kavram, bütün insanlığın yaratılış icabı duyduğu sosyal ihtiyaçlar ve bunların karşılanma yollarını, ayrıca bir toplumdaki sosyo-ekonomik gelişme aşamalarını anlatır. Dolayısıyla irtifak kavramının onun sosyo-politik düşüncesinde önemli bir yeri vardır. İslam ilim-kültür tarihinde bu kelimeyi ilk defa bu manada kullanan ve kavramlaştıran Dehlevî'dir. O, bu kavram ile kişilerin birbirinden olumlu anlamda faydalanmalarını, yardımlaşmalarını, işbirliğine gitmelerini, dengeli ve ölçülü bir medeni hayatın kurulması için gerekli çalışmalar yapmalarını kastetmiştir.[13] Kavramın ayrıntıları şöyledir: Sosyo-ekonomik hayat, ilkel hayattan başlayarak insanlığın gelişimi dört evreye (*irtifâkât*) ayrılır. İlk evre insanın hayvanlardan ayrıldığı, aletleri keşfetmeye başladığı dönemdir. Ekonomik ihtiyaçların karşılanmasının öğrenildiği, köylerin oluşmasıyla sosyal organizasyonun şekillendiği evre ikincisidir. Sosyal organizasyonun en üst düzeye ulaştığı evre üçüncü devredir. Bu devrede sosyal hayatı devam ettirmek için ahlaki ve yasal düzenlemeler yapılmış, siyasal idare sistemi oluşmuş ve şehir hayatına geçilmiştir. Bağımsız şehirlerin ve krallıkların artmasıyla mücadeleler de çoğalmıştır. Dördüncü ve son evre, sosyal organizasyonun en yüksek şeklini aldığı, insanın uluslararası boyuta açıldığı dönemdir. Bu evrensel devlet aşamasıdır. Din, bu dönemde bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Dördüncü irtifaka geçilme sırasında Hz. Peygamber'in önderlik etme görevi vardır. Kur'an bu devrede, ev idaresinden şehir yönetimine kadar insanın tüm ihtiyaçlarını karşılayacak tekliflerle gelmiştir.[14]

Görüldüğü gibi, irtifâk anlayışı içinde insanlığın psikolojik ve sosyolojik gelişim aşamaları özetlenmiştir. İnsan fıtratına öyle kabiliyet ve yetenekler yerleştirilmiştir ki (*ilhâmâtu'z-zarûriyye*), onlar sayesinde o, her bulunduğu yeri mamur edebilir, dağınık yaşam biçimini düzene koyar, toplu yaşadığı her yerde kural, kaide ve kurumlarla işleyen bir sistem oluşturabilir. Nitekim

---

şımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı. 17, 2011, s. 196; İsmail Bulut, *Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Kelami Görüşleri*, (doktora tezi), Ankara 2007, s. 137; Özervarlı, "Şah Veliyyullah", XXXVIII, 264.

13. Murat Şimşek, "İslam Hukuk Felsefesi Açısından Şah Veliyyullah Dihlevi'de İrtifak (Sosyo-Ekonomik Gelişim Aşamaları) Teorisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, 2010, s. 386.
14. Dehlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, I, 82-101.

tarih boyu insanoğlu, basit yaşam tarzından sitelere oradan da büyük devletlere, nihayet halifeliğin yönetiminde çok daha büyük siyasi sisteme ve kurumsal toplum yapısına ulaşmıştır. Bu seviye insanlığın saadete ulaşacağı en ideal seviyedir. Hilafet Raşit halifeler devrinde en iyi şekilde temsil edilirken daha sonraları saltanata dönüşmüştür. Bu hal ümmetin başına gelebilecek en kötü işlerden birisi olmuştur.[15] Yeri gelmişken belirtelim ki, Dehlevî, gerek irtifakât ve gerekse diğer konular vesilesiyle, mevcut siyasi durum, olması gereken siyasi tutum ve davranışlar ile kurumlara ilişkin ciddi açılımlar getirmiştir.[16] Her ne kadar irtifakât, 'ibtidai sosyolojinin temelini oluşturan özgün bir fikir'[17] olarak değerlendirilse de daha geniş çerçevede bu teori siyaset, hukuk ve psikolojiyi ilgilendiren kapsamlı fikirleri içine alacak şekilde geniş bir perspektiften bakmaktadır.

Şah Veliyyullah'ın İslam düşüncesindeki öncülüğü tefsiri de içine almaktadır. Bu bağlamda o, hem Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik usûl ile hem de meal ve tefsir yazımı ile uğraşmıştır. Ona göre İslam'ın temeli prensip itibariyle Kitap, sünnet ve icma olmak üzere üçtür. Kıyasın dinin temeli olma açısından değeri yoktur. İcma ise özel şartlara bağlıdır ve belli bir zaman diliminde (ilk dört halifenin dönemi) oluşmuştur. Hadis de Kur'an'a raci olduğuna göre ana kaynak Kur'an'dır.[18] Onun bütün düşünce ve eylemini Kur'an ve hadis merkezli yürüttüğünü belirtmiştik. Eserlerinin çoğunu bu iki kaynağın şerhine ayırmış, düşünce ve ilmini onların üzerinde bina etmiştir. Bu iki kaynağı okuyarak fikir ve hüküm üretmekle yetinmemiş, alışılmış alim profilini aşan hamleler de yapmıştır. Bu minvalde yerli dili kullanan öğrencilerin ve normal halkın okuyabilmesi, onların da kaynaklara doğrudan ulaşma imkanı bulması için Kur'an meal ve tefsiri, hadis şerh ve tercümeleri yapmıştır.

Kur'an'ın insanların nefislerini ıslah etmek, toplumdaki batıl inançları ve zararlı fiilleri ortadan kaldırmak için gönderildiğine inandığından, Dehlevî'nin temel gayesi toplum katmanlarını Onunla tanıştırmak ve derinleşen inhirafın (İslam'dan sapma ve yozlaşmanın) önüne geçmeye çalışmak olmuştur. Kur'an dini, ahlaki ve sosyal bir yol göstericidir, onun bu hedefinin bilinmesi gerekir. O, biçim ve form olarak mele-i a'lâ ve âlem-i misâlde cümleler haline getirilmiş, dolayısıyla yaratılmamıştır. Fakat Hz. Muhammed'e inzal olurken yeniden başlamıştır. Forum ve içerik olarak inzal olduğu çağın şartlarına uygun ha-

---

15. Dehlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, I,83 vd. İrtifakât kavramının yorumu için bkz. Şimşek, "İslam Hukuk Felsefesi Açısından Şah Veliyyullah Dihlevi'de İrtifak Teorisi", s. 387-99; Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, s. 239-48; Ghazi, *Islamic Renaissance in South Asia*, s. 133-140.
16. Ghazi, *Islamic Renaissance in South Asia*, s. 140 vd.
17. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, s. 240.
18. Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 55.

le getirilmiş, fakat bu haliyle bütün insanlığa yol gösterici olmuş, Arap olanlar kadar Arap olmayanların da ıslahına yönelmiştir. "Bilindiği gibi, Kur'an'ın inişinin gayesi, insanlığın ruhunu ıslah etmek, Arap veya acem, kentli veya köylü farkı gözetmeden bütün insanların birbirleriyle olan münasebetlerini güzelleştirmektir."[19] Bu amaçla insanlara şu beş bilgi çeşidini sunmuştur: "*İlmu'l-ahkâm*: İbadet, muamelat, toplumsal ve siyasi konulardaki vacib, mendub, mübah, mekruh ve haramlardır. Bunların açıklanması ve şerh edilmesi fakihin işidir. *İlmu'l-cedel*: Yahudi, Nasara, müşrik ve münafıklarla tartışma ilmidir. Bunu açıklamak ve uygulamak kelam alimine düşer. *İlmu't-tezkîr bi âlâillâh*: Yeryüzü ve göklerin yaratılması, insanın muhtaç olduğu ilham ve ilahi sıfatların açıklanması gibi bilgilerdir. *İlmu't-tezkîr bi eyyâmillâh*: Allah'ın itaatkar kullarına inam, isyankar kullarına da ceza olarak meydana getirdiği bir takım olaylardır. Peygamberlerin ve onların toplumlarını anlatan kıssalar bu kabildendir. *İlmu'l- tezkîr bi'l-mevti ve mâ ba'de'l-mevt*: Haşr, hesap, mizan, cennet ve cehennem hakkında anlatılanlar bu gruba dahildir. Son üç bilginin açıklanması ve anlatılması vaiz ve uyarıcıya aittir."[20]

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması için yeni bir usul geliştirme çabasına giren Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr* isimli eserini telif etmiştir. Dakik ve tahkiki bir çabanın ürünü olan bu eser, çok kapsamlı bir Tefsir Usûlü ortaya koymamakla birlikte Kur'an'ın anlaşılması için bir kılavuz, kendisinden sonra tefsir usulünün geliştirilmesinde ciddi bir adım olmuştur. Zaten o, bu eserde belirlediği kaidelerle öğrencilerin Kur'an'ı anlamalarında önlerine geniş bir yolun açılmasını hedeflemiştir. Kendi zamanının ihtiyaçlarını dikkate alarak *el-Fevzü'l-Kebîr*'i şu muhteva ve amaçlarla yazmıştır: Kur'ân'ın nass olarak açıkça delâlet ettiği beş bilgi çeşidine yer vermek; Kur'ân nazmının, asrın insanlarının anlayışlarına kapalı gelen yönlerinin en açık biçimde izahı; Kur'ân nazmının inceliklerinin ve eşsiz üslûbunun açıklanması; tefsir metotları, tefsirde ihtilâf sebepleri, sahabe ve tabiilerin tefsir metotlarının anlatımı; müfessirin mutlaka bilmesi gereken garibu'l-Kur'an ve esbâb-ı nüzulün izahı.[21] Kitap bütün Kur'an ilimlerini kapsamaz, ihtilaflı meselelere fazla yer vermez, verse de çözer.

Dehlevî, manasını anlamadan yapılan tilavetin yetersizliğini düşündüğü için Kur'an'ın tercümesinden de anlaşılabileceğini göstermek amacıyla Farsça'ya tercüme etmiş, yer yer izahlar eklemiştir. Böylece İslam'ı kaynağından anlatmış olacaktı. O zamana kadar Kur'an-ı Kerim'i, derin Arapça ve edebi sa-

19. Şah Veliyyullâh ed-Dehlevî, *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut 1407/1987, s. 19, 40.
20. Dehlevî, *Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-tefsîr*, s. 19, 40-47.
21. Dehlevî, *Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-tefsîr*, s. 17-19.

natları öğrenmiş kimselerin anlayabileceği kanaati vardı. Bu yüzden olsa gerek, Dehlevî'nin dört yılda tamamladığı meal, bazı mutaassıp ve inhisarcı kimselerin hoşuna gitmemiştir. Ona ve medresesine hücum edenler, onu bidat ve sapıklıkla itham etmiş, hatta öldürtmeye bile kalkışanlar olmuştur. Bütün bu hasmane tutumlara karşı o, Allah'ın inayetiyle çalışmalarına devam etti. Kendi zamanında Kur'an'ın tercümesi böyle karşılanırken, aradan elli yıl geçtikten sonra onun oğulları Kur'an-ı Kerim'i Urdu diline tercüme ettiler. Bu defa onların bu işi takdir edilerek çok iyi karşılandı.[22]

Dehlevî, yöntemlerini esas alarak tefsiri hadisçilerin, kelamcıların, usûlcü fakihlerin, dilcilerin, edebiyatçıların, kıraat âlimlerinin ve sufilerin tefsiri olmak üzere yediye ayırmış, kendisini ise ayrı bir kategoriye yerleştirmiştir. Kendisinden bekleneceği gibi, tenkitçi yaklaşımını burada da göstermiş ve müfessirleri (n en azından bir kısmının) eserlerine gerekli gereksiz şeyleri doldurmak ve yerli yersiz yorumlar yapmak suretiyle ayetlerin asıl maksadını ihmal ettiklerini belirtmiştir. Tefsirlerin sayısız olmasının sebebi de böylesi yaklaşımlardır.[23] Kendisine gelince, 'tefsir çeşitlerine ait ilimlerin hepsini kapsayıcı ilme sahip olduğu ve onların usûlünü bildiği için, her bir ilim dalında mezhepte içtihada benzer şekilde tahkik ve farklı açıklamaya ehil, olduğunu, tefsir için gerekli kavrayışının ilahi bir lütuf olarak verildiğini, Kur'an'ın vasıtasız öğrencisi olduğunu'[24] ilan etmiştir. Böylesi bir temelden hareketle geleneksel yorum yöntemine uymakla beraber yorumlarının biçimi, içeriği, derinliği ve sonuçlarının özgünlüğü tahmin edilebilir. Yani yorumlarında önceki tefsir külliyatını aradan kaldırmış, tamamen bağımsız ve kendi içtihadı egemen olmuştur. Yorumda önce bir teori geliştirir, ardından bu teorinin ayetle nasıl örtüştüğünü izah eder, sonra da tarihi delilleri sunarak sonuca varır. Diğer bir ifadeyle ele aldığı ayete önce teorik boyutuyla yaklaşır, getirmiş olduğu yorumdan sonra da alabildiğine akli çözümler üretmeye çalışır. Bu arada rivayetten de müstağni kalmaz. Rivayet kaynağı olarak en fazla itimat ettiği kişi İbn Abbas'tır, fakat onu da mutlak otorite görmez.

Şah Veliyyullah'a göre doğru bir tefsîr için temel hareket noktası, 'Kur'an söylemlerinin bizzat kendisinin konuşmasına meydan vermek ve kişisel düşünceleri dışarda bırakmaktır'. Onun öğretmenlere tavsiyesi, talebelerine Kur'an'ı ilk okuyuşlarında tefsire bakmadan okumayı öğretmeleri, bu esnada ayetlerin tercümelerini yapmaları, Kur'an dersi bittikten sonra öğrenilen kısmın tefsir-

22. Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 55; Aziz Ahmed, "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Dini ve Siyasi Görüşleri", çev.: K. Özköse, *İslami Araştırmalar*, cilt 14, sayı 3-4, 2001, s. 538; Özervarlı, "Şah Veliyyullah", XXXVIII, 262.
23. Dehlevî, *Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-tefsîr*, s. 104-105.
24. Dehlevî, *Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-tefsîr*, s. 106.

den okutulmasıdır. Gerçek imanı elde etmek isteyen kişi, Kur'an'ın 'kendi kendisini açıkladığı şekilde' okumalıdır. Kur'an, kendi kendisinin tefsircisi olduğunda en iyi şekilde anlaşılacağı ilkesinin bir uygulaması şu örnektir: Hicr suresi 9. ayette bahsedilen Kur'an'ın 'korunması' sahabe'den İyâd b. Himâr'ın bir yorumuna göre 'bozulmadan uzak tutmak'tır. Bu yorumun aksine Şah Veliyyullah, ayetin Kıyamet suresi 16-19. ayetleri ile birlikte değerlendirildiğinde iyice anlaşılacağını söyler. Şu halde Hicr suresi 9. ayetteki 'Kur'an'ın korunması', onun 'tefsiri'dir. Kıyamet suresi 16-19 ayetlerindeki 'toplama', (Ebu Bekir ve Ömer zamanında) 'Kur'an'ın kitap halinde bir araya getirilmesi'ne; 'okunma' ise, 'Peygamber ümmeti içinde Kur'an okuyucularının bulunacağına dair ilahi inayet'e; 'onun açıklanması bize aittir' ifadesi de 'her bir ortamda onun izah edilme imkanının sağlanacağı'na işaret eder.[25]

Birbirine zıt görüşleri ve konuları uzlaştırmada mahir olan Şah Veliyyullah'ın bir diğer orijinal ve özgün bir yaklaşımı nesh ile ilgilidir. O, bu konuya problematik yaklaşmış, mensuh edilmiş ayetler için yirmi sayısını bile çok bulmuş, klasik nesh teorisini eleştirmiştir. Zira klasik anlayışta kabul edilen mensuh ayet sayısı çok abartılmıştır ve bu haliyle nesh Kur'an'ın büyük bir kısmını ortadan kaldırmaktadır. Sonraki bazı alimlerin yirmi ayetin nesh olduğuna dair vardıkları görüşü de eleştiren Dehlevî, neshol duğu söylenen ayetleri tek tek incelemiş ve nesih vaki olmadığını göstermiştir. Bu minvalde o, Kur'an'da neshin olmadığına dair daha radikal bir çözüme varamasa da mensuh ayet sayısının beş olduğunda karar kılmıştır. Bunlar şöyledir: Nisa 12. ayetiyle neshedilen Bakara 180. ayet; Bakara 234. ayetiyle neshedilen Bakara 240. ayet; Enfal 66. ayetiyle neshedilen aynı surenin 65. ayeti; Ahzab 50. ayetiyle neshedilen aynı surenin 52. ayeti ve Mücadele 13. ayetiyle neshedilen aynı surenin 12. ayeti.[26]

Hasılı o, Kur'an-tefsir bağlamında iki önemli işi gerçekleştirmiştir. Kapsamlı olmasa da bir anlama ve yorumlama usulü geliştirmeye çalışmış, ikincisi ve daha önemlisi, zamanı için oldukça cesur sayılabilecek bir hamle ile Kur'an'ı tercüme ve tefsir etmiştir.

İslamî düşünce ve eylem alanlarında yeni bir açılım ve renk getirmeyi amaçlayan girişimler, kuruluş dönemindeki orijinal halinden, meydana gelen hadiselerden, bizatihi yaşananlardan ve ana kaynaklarından müstağni ka-

---

25. Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 55-58, 60-62; Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, s. 179.
26. Dehlevî, *el-Fevzu'l-Kebîr*, s. 112-13; Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, s. 184-89. Değerlendirmeler için bkz. Hüseyin Kocakulak, *Nâsih ve Mensûh Ayetlerin Tarih İçerisindeki Yorumu (Şah Veliyyullah ed-Dihlevî Tasnifi Çerçevesinde)*, (y. lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2009; Güneş Öztürk, *el-Fevzü'l-Kebir Bağlamında Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Ulûmu'l-Kur'an Anlayışı*, (y. lisans tezi), Konya 2006, s. 52-68.

lamaz. İki ana kaynaktan hadis, Dehlevî'nin düşünce sisteminde birçok öncü alimdekinden daha etkin bir rol üstlenmiştir. İman ve ahkamı, İslam hukuk felsefesini, maslahatı bütün incelikleri ile izah ederken sünnet ve hadise çok müracaat etmiştir. Zira Hz. Peygamber birçok hadisinde dinin ve dini konuların esrarını açıklamıştır. Bu bağlamda *Hüccetullâhi'l-bâliğa*'nın mukaddimesinde hadisin, en az Kur'ân-ı Kerîm kadar önemli olduğunu belirtmekte ve çeşitli hadis ilimlerini sıralamaktadır. Ona göre ilimlerin en incelikli olanı, ahkâmın hikmetlerini, amellerin özellik ve inceliklerini araştıran *esrâr-ı dîn* ilmidir. Dinin en iyi koruyucusu hadis ve hadis rivayetidir, o bozulursa telafisi mümkün olamaz. Bütün hükümler, *sünnet*le test edilir, sünnete uymayanlar reddedilir. Fakihlere güvenilebilmesi için hadisi iyi bilmeleri gerekir.[27] Bu açıklama onun düşünce sisteminde hadisin yeri ve eserlerinde hadisin ne derece etkin olduğuna dair önemli bir işarettir. Ayrıca bu eserinde dinin herkes tarafından kavranamayan veya herkese 'açık olmayan' bilgi ve yorumlara yer vereceğinin de işaretidir.

Ona göre akılla çelişen bir hadis, sağlam senetle gelmişse sahihtir ve buna uymak gerekir. Hadis ve sünnete bu kadar önem verme düşüncesinin altında, dini, sübjektif değerlendirmelerden kurtarıp, sahabe dönemindeki saflığına ve netliğine iade etme çabası yatmaktadır. Her ne kadar Dehlevî'nin yozlaşmış dini düşünceyi, klasik dini düşünceye kavuşturma gayreti nedeniyle yenilikçi olmaktan ziyade geriye götürücü olduğu iddia edilse[28] de onun bu masum çabası takdire şayandır.

Dehlevî'nin hadis nosyonu iki açıdan değerlendirilebilir. İlk olarak her alim gibi, o da hadis ilmine dair çeşitli eserler kaleme almış, bu ilmin birçok konusunu incelemiş ve görüşlerini belirtmiştir. *Şerhu terâcimi ebvâbi sahîhi'l-Buhârî* ve *el-Musavvâ min ehâdisi'l-Muvattâ* adlı eserleri hadisler üzerindeki en ayrıntılı çalışmasıdır. Ona görebütün mezhepler, *Muvattâ*'ın şerhi mesabesindedir, içtihad kapısının açılma yolu da bu hadis mecmuasından geçer. Bu yargısınabinaen *Muvattâ*'ı şerh etmiş, herbabla ilgili âyetlere yer vermiş, Şâfiî ve Hanefî mezheplerinin görüşlerini de ilave etmiştir.[29]

Onun hadis nosyonunun ikinci yönü, rüya ve müşâhede yoluyla hadisler aldığını iddia etmesidir. Sezgisel yolla aldığı bilgiler kısmına dahil ettiğimiz bu hadisleri topladığı eseri *ed-Dürrü's-semîn fi mübeşşirâti'n-nebiyyi'l-emîn*'dir. Bu kitapta tamamını rüyada aldığı kırk hadise yer vermiştir. Hadislerin bazılarını doğrudan Hz. Muhammed'den bazılarını da hocaları aracılığı ile almıştır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Dehlevî'nin bu yönü güçlü olup, sade-

27. Dehlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, s. 28-38.
28. Bulut, *Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Kelami Görüşleri*, s. 137.
29. Kavak, "Zor zamanda Âlim Olmak...", s. 139.

ce hadisle sınırlı değildir. Hac ifası sırasında birçok rüya görmüş bunların bir kısmında da Hz. Peygamber'le görüşerek muhavere ve müşaverede bulunmuştur. Burada gördüğü kırk altı rüyayı da *Fuyûdu'l-harameyn* adını verdiği eserinde anlatmıştır. Bilindiği üzere bazı alimler, ki İbn-i Arabî (ö. 638/1240) ve Konevî de bunlardandır, rüya yoluyla hadis aldıklarını iddia etmiş, gördükleri bazı rüyalarla amel etme yoluna gitmiştir. Bunun dini yönünü, rüya ile özellikle vücubiyet derecesinde hükümler çıkarıp ibadet ve amel edilip edilmeyeceğini tartışacak değiliz. Ancak Dehlevî bu öznel tecrübesini çok ciddiye almış ve buradan elde ettiği bilgileri bazı konuların yorum ve çözümünde kullanmıştır. O, *el-İnsâf fi Beyâni Esbâbi'l-ihtilâf* adlı eserinde de hadislerden kaynaklanan fıkhi ihtilafları çözme ve onlardaki sırları keşfetme yetkinliğine ulaştığını, bunun bir mevhibe olduğunu öne sürer.[30]

Şah Veliyyullah'ın eserleri okunduğunda felsefecilere ve kelamcılara yönelik sert eleştirilerle karşılaşılabilir. Bölgede felsefi ve akılcı hareketlerin insanları derinden etkilemesi önceden beri süregelen bir vakıaydı. Her ne kadar ilim ve tasavvuf çevreleri, karşı tedbirler alsa da etkiyi kıramamıştı. Dehlevî'nin kelamcılara ve felsefecilere karşı şiddetlitavır sergilemesinin ve onları reddetmesinin ardında böyle bir gerçeğin olduğu anlaşılmaktadır. O, felsefenin ne olduğunu, nasıl yapılacağını insanlara idrak ettirmeyi hedefledi ve sadece peygamberlerin öğrettikleri hakikatlerin felsefeolabileceğini ileri sürdü. Kelamcıları, Ehl-i Sünnet ve diğerleri olarak iki kategoriye ayırmış, ekoller içerisinde en fazla Mutezile'yi tenkit etmiştir. Onların nassların zahiri manalarını terk ederek akli te'vile tabi tuttuklarını, dolayısıyla filozoflara benzediklerini ve söylediklerine inanmamak gerektiğini belirtmiştir.İtikadî görüşlerini ise genellikle Eş'arî merkezli geliştirmiştir.[31] Burada hemen belirtelim ki, her ne kadar o, ilmi sistemini Kur'an, hadis ve onların pratiği olarak fıkıh üzerine bina etmiş, kelam ve felsefeye karşı durmuş gözükse de kendisi, kelamın (ve bazen de felsefenin) ilgi alanına giren bütün mevzularda hem de onların yöntemlerine benzer şekilde fikir belirtmiştir. Yine her ne kadar Mutezile'yi eleştirse de olayların ve mevzuların telifi, çözümü ve yeni bir biçimde sunumunda bu mezhep gibi akli çıkarsama yöntemini benimsediği görülür. Yani o, aynı zamanda iyi bir kelam yapmıştır. Bu yüzden kendisi de tabiri caizse dikenli mevzularda serdettiği bazı görüşleri nedeniyle eleştirilmiştir.[32]

---

30. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, s. 191-99.
31. Bulut, *Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Kelami Görüşleri*, s. 5, 138; Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, s. 168-72.
32. Zahid Kevserî'nin bazı eleştirileri için bkz. Mehmet İlhan, "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Bazı Kelâmî Görüşlerine Tenkidleri", *S. Demirel Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2009/1, sayı 22, ss. 71-81. Karşı eleştiriler için bkz. Özervarlı, "Şah Veliyyullah", XXXVIII, 266.

Dehlevî'nin düşüncelerini hem kelamı, hem felsefeyi, hem ahlakı, hem de tasavvufu bir arada mezcederek sunduğu söylenebilir.[33] Esasında onun dikkat çekilmesi gereken yönünün, ilimleri kesin çizgilerle birbirinden ayırmayı uygun bulmayarak birinin diğeri ile iç içe girmesine müsaade eden ve diğerinin alanına müdahale imkanı sunan, birbirlerinden istifade eden bir zihniyeti benimsediği söylenebilir. Böylesi bir tutum, eklektik, karmaşık vs. nitelemelere maruz kalsa da onun özgün yanlarından birinin bu olduğu inkar edilemez.

Kendisi iyi bir sufi olan Dehlevî, tasavvufi yaşamın esasları, sırlarına ilişkin görüşlerini ve tarikatların murakabe metotlarını, onların değeri hakkındaki düşüncelerini açıkça dile getirmiştir. Bu konuları tasavvuf üzerine yazdığı *ed-Durru's-semîn*, *el-İntibâh fî selâsili evliyâillâh*, *Fuyûdu'l-haremeyn*, *et-Tefhîmâtu'l-ilâhiyye*, *el-Kavlu'l-cemîl*, *Leme'ât* adlı kitaplarında anlatır, mukayeseler yapar, gerek gördüğü yerde tarikatlardaki ve sufi yaşamdaki yanlış algı ve uygulamaları eleştirir. Aynı şekilde sufiyye ile ulema arasındaki ihtilafı kaldırmak için de çaba sarfeder. Ona göre iki nazariye arasında ciddi farklılık yoktur, sadece farklı anlatımlar vardır. Görünür alemdeki tezahürleri hem gerçek varlıklar hem de temsili varlıklar olarak ele almak mümkündür. Alemdeki tezahürler, tıpkı bal mumundan yapılan çeşitli şekillerin görünüşlerinin farklı fakat hepsinin aslının bal mumu olması gibidir. Böylece Dehlevî, ihtilafları en aza indirmek amacıyla fikirler arasındaki uzlaştırıcı maharetini burada da sergileyerek, İbn-i Arabi'den miras kalan vahdet-i vücûd ile İmam Rabbani'nin vahdet-i şuhûd anlayışlarını birleştirmeye çalışmış, ancak istediği kadar başarılı olamamıştır.[34]

Uzun sözün kısası, zorlu bir ilmi mesai sonunda Şah Veliyyullah, müçtehit, ıslahatçı, müceddid bir alim olmuştur. Nitekim onu Gazalî (ö. 505/1111) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ayarında bir alim olarak görenler yanında başlı başına bir imam diye değerlendirenler de olmuştur.[35] Kanaatimizce şayet bir kıyas yapılacaksa, hukuk felsefesi bakımından Şatıbî, irtifakât teorisi bakımından İbn Haldun gibi bir ilim ve fikir adamı olarak da değerlendirmek lazımdır. Lakin her şeyin ötesinde o, kendi öz nitellikleri, öz yaşamı ve kişisel tecrübeleri ile Şah Veliyyullah Dehlevî'dir. Buna karşın 'görüş ve düşüncelerinde hadislere sıkı bağlılığı ve tasavvuf kültürünün etkisinden kurtulamamış olmasını gerekçe göstererek onun müceddit ya da reformist olarak görülemeyeceği' veya 'her ne kadar yenilikçi olma gibi bir uğraş içerisinde olsa da bunu başaramadığı' yolundaki iddialar tutarlı değildir. Yine onu, sadece içinde yaşadı-

33. Özervarlı, "Şah Veliyyullah", XXXVIII, 263.
34. Muhammed Kızılgeçit, "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Bazı Tasavvufî Görüşlerine Felsefî Bir Bakış", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7, 2006, sayı: 16, s. 201; Özervarlı, "Şah Veliyyullah", XXXVIII, 264.
35. Kavak, "Zor zamanda Âlim Olmak...", s. 118-22.

ğı toplumun dinsel sorunları karşısında arayış çabasına girmiş biri olarak görülmesi[36] küçümseyici bir tavırdır.

Yukarıdaki nitelemelerin aksine ona 'reformist' yakıştırması amacını pek fazla aşmıştır. Belki şu tavsif daha uygun bir dille hakikatin ifadesidir: Şah Veliyyullah büyük bir alimdir, rasyonalizmi savunmadığı gibi Arap ögelerini de İslam'dan çıkarmaya çalışmamıştır. O yeni bir mezhep kurmayı değil var olan dört mezhepten ortak bir görüş ortaya koymayı denemiş ve önermiştir.[37] Hemşehrileri ise onun faaliyetini 'rönesans (*reneissance*)' ya da 'İslami rönesans (*Islamic reneissance*)' gibi nitelemelerle anmaktan[38] hoşnut olsalar da bu, mütevazı alimin hayal bile edemediği bir görev olmalıdır. Sözü onun üzerine yapılmış en ciddi çalışmalardan birisine bırakalım: "Dehlevî'nin nihai amacı, dinin temel hakikatlerine (*esrâru'd-dîn*) kendi bakış açısının hakim olduğu bağımsız bir araştırma yapmaktı. Sahih iman, namaz, zekat, hacc ve orucun esrarı üzerine *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde ayrıntılı ve ince söylemler getiren meşhur üstadı Gazalî'nin izlerini takip ederek bunu gereçekleştirdi. Her ikisi de dindaşlarının çekinmeden İslam'ın ilkelerine razı olmalarını ve onun emirlerine gönülden uymalarını sağlamak amacıyla dinin çeşitli konu ve kurallarının mantıkiliğini anlatmaya ve aydınlatmaya can atmaktadır. Bu azametli girişimde onun ulaştığı etkileyici başarı ve eserlerin izini takip etmek, onun düşüncesini benimseyen her tilmiz için bir imtiyazdır."[39]

ÇIĞIR AÇAN MİRASI

Şah Veliyyullah'ın etkisi kendi devriyle sınırlı kalmamıştır. Tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, felsefe vb. alanlarda ortaya koyduğu görüşler, getirdiği bakış açısı, sergilediği zihniyet ve nihayet misyonu, başta oğulları ve öğrencileri olmak üzere çok sayıda alim tarafından benimsenmiş ve özenli bir çabayla sonrakilere aktarılarak günümüze kadar taşınmıştır. Kitapları birçok dile çev-

36. İsmail Bulut, "Dehlevi Düşüncesinde Mistik Yapı ve Rüya Kavramının Önemi", *Kelam Araştırmaları*, 9:2 (2011), s. 88; Bulut, *Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Kelami Görüşleri*, s. 137, 139.
37. Mevdudi'nin ifadeleri için bkz. *Correspondence Between Abi-l-A'ala Al-Maudoodi and Maryam Jameelah*, Abul-Qasim Publishing House, Saudi Arabia, 1413 (18. mektup), http://www.islamunveiled.org/eng/ebooks/maryamj/maryamj.htm (erişim: 20.11.2013).
38. Ghazi, kitabının ismini *Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867 -The Role of Shah Wali Allah and His Successors* (Güney Asya'da İslami Rönesans -Şah Veliyullah ve Takipçilerinin Rolü) şeklinde koymuş ve konuya ayrı bir bölüm (s. 157-188) ayırmıştır.
39. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, s. 253.

rilmiş, bazı üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmuş, hakkında çok sayıda ilmi çalışma yapılmıştır. Onun fikirleri, Müslümanlara ilham vermeye devam ediyor. Öyle ki bu fikri bünyeye, 'Veliyyullahi ekolü, Şah Veliyullah geleneği, Şah Veliyullah akımı, Şah Veliyullah hareketi, Dehlevilik'[40] gibi adlandırmalar bile yapılabilmektedir.

Dehlevî'nin çabalarının en bariz sonucu, Hindistan Müslümanları açısından o dönemde tehlike arz eden Sihler ve İngilizler gibi dış mihraklarla, Müslümanlar arasında ruhi ve ahlaki çöküntü gibi iç tehlikelerle mücadele edecek güçlü bir akımın ve cihad ruhunun meydana gelmesidir.[41] Bu noktadan hareketle özellikle İslam düşüncesinde yenilenmenin veya modern İslam düşüncesinin Dehlevî ile başladığı ileri sürülmektedir. Yine 'buhran dönemi düşünürü ve İslami yenilenmenin kurucusu',[42] 'Hindistan'da modern İslam anlayışı ile geleneksel İslam anlayışı arasında köprü',[43] 'modern çağın habercisi',[44] çağdaş tefsirin başlangıcı[45] diye takdim edilmektedir. Batılı araştırmacılar da benzer gözlemleri dillendirmiştir. Buna göre Şah Veliyyullah, çağdaş dönem müfessir nitelemesi ile isminden en çok bahsedilen Seyyid Ahmed Han'ın 'rasyonel süpernaturalizm'inden gelenekçi girişimlere kadar hemen her hareketin temel fikirlerini oluşturan isimdir.[46] Bunlara ilaveten, 'Şah Veliyyullah'ın ihyacı muhafazakarlığın ve akılcı modernizmin yolunu açtığı, liberalist ve fundamentalist fikirleri ile Hint İslamı'ndaki modernist eğilimlere zemin hazırladığı'[47] türünden açıklamalardan öyle anlaşılıyor ki, son iki yüzyılın fikri hareketlerini ona nispet etme ısrarı devam edecektir. Doğrusunu söylemek gerekirse, övgüde ve yergide ölçü kaçmış olsa da nihayetinde vakıayı tespit eden tarafları da vardır. Zira Dehlevî, Hindistan-Pakistan bölgesinde İslamî yenilenmenin başlangıcı olarak sayılmayı çoktan hak etmiştir. Aşağıdaki ifadeleri de bu çerçevede değerlendiriyoruz:

---

40. Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 63; Ghazi, *Islamic Renaissance in South Asia*, s. 238; Ahmet Aydın, *Şah Veliyyullah Dihlevî ve Dihlevîlik*, (doktora tezi), İstanbul 2013.
41. Ghazi, *Islamic Renaissance in South Asia*, s. 189-219; Meryem Cemile, *İslam ve Çağdaş Öncüleri*, çev.: S. Ayaz, İstanbul 1986, s. 179.
42. Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme*, s. 115-16.
43. Ahmed, "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Dini ve Siyasi Görüşleri", s. 536.
44. A. J. Halepota, 'Shah Walyullâh and Iqbâl, the Philosophers of Modern Age', *Islamic Studies*, Islamabad, XIII, December 1974, pp. 225-34.
45. J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev.: Ş. A. Düzgün, Ankara 1994, s. 15; Kızılgeçit, "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Bazı Tasavvufî Görüşlerine Felsefî Bir Bakış", s. 206.
46. Annamarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden 1980, s. 206.
47. İbrahim Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İstanbul 2004, s. 82-84, 94, 235.

> "On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar siyasal ve toplumsal dünyanın çalkantısını yansıtan son derece acı ve heyecan verici tinsel dönem olmuştu... Çekicilikten uzak bir devir olarak batılı araştırmacılarca genellikle kolayca bir yana bırakıldı ve Avrupa Aydınlanmayı sürdürürken İslamiyetin gerilediği düşünüldü. Son zamanlarda, yine de bu bakış açısına fazla kolaycılığı nedeniyle meydan okundu. İngiltere 1767'de Hindistan'ın idaresini ele geçirdiyse de Müslüman dünyası Batı'nın benzeri görülmemiş meydan okuyuşunun tam olarak farkında değildi henüz. Delhili sufi Şah Veliyyullah yeni ruhu anlayan ilk kişiydi belki de. Kültürel evrensellikten kuşku duyan ama Müslümanların miraslarını korumak için birleşeceklerine inanan etkili bir düşünürdü. Şiilerden hoşlanmamakla birlikte Sünnilerin ve Şiilerin ortak bir zemin bulmaları gerektiğine inanıyordu. Hindistan'ın yeni koşullarına daha uygun hale getirmek için Şeriatı yenileştirmeye çalıştı. Veliyyullah'ın sömürgeciliğin sonuçlarına ilişkin bir önsezisi var gibiydi. Torunu İngiltere'ye karşı bir cihada önderlik edecekti. Dinsel düşüncesi çok tutucuydu ve Muhiddin Arabi'ye fazlasıyla bağlıydı: İnsan Tanrı olmadan tüm gizil gücünü geliştiremezdi. Müslümanlar, dinsel konularda geçmişin zenginliklerine bağlılıktan hala memnundular ve Veliyyullah, sufizmin hala esin verebildiği yüce bir örnekti."[48]

Dehlevî vefat ettiğinde oğlu Şah Abdulazîz, Medrese-i Rahîmiyye'demüderris olarak onun yerine geçmişti. Diğer oğullarının da katılımıyla mezkûr medresede devam eden faaliyet, bir sonraki nesil tarafından sürdürülmüştür. Aralarında Mevlânâ Abdulhay, Mevlânâ Muhammed İshak, MevlânâMuhammed Yakub, Mevlana Murad Ali Kalkutî, Müfti İlahi Bahş, Mirza Hasan Ali Sağîr, Seyyid Ahmed Şehid (ö. 1831) ve Dehlevî'nin torunu Şah İsmail Şehîd (ö. 1831)'in de bulunduğu bu nesilvasıtasıyla devam edegelen ilmî faaliyet, Medrese-i Rahîmiyyc'nin 1857 yılındaİngiliz ordusu tarafından yıkılışıyla görünürde son bulmuştur. Fakat bu yıkım ilmi ve fikri bir hareketin durmasına engel olamamıştır. Dehlevî'nin tilmizleri ve talebeleri arasında oğullarından başka *Tâcu'l-'arûs*'un müellifi Seyyid Murtaza Bilgrâmî ez-Zebîdî (ö. 1790), yeteneği ile Hindistan'da büyük bir ün kazanmış olan *Tefsîr-i Mazhârî* ve Hanefi fıkhına dair *Mâ lâ budde minhu* gibi eserlerin yazarı Kadı Senâullah Penipâtî (ö. 1810), Mevlânâ Mahdûm Muîn Sindî (ö. 1748), Mevlânâ Muhammed Âşık (ö. 1773), Muhammed Emin Keşmirî (ö. 1773), Refiuddîn Murâdâbâdî (ö. 1808), Mevlânâ Mahdûm Leknevî (ö. 1813), Mevlâna Şerifuddin, Nurullah b. Muinuddin, Mahdûm Muiniddîn Settavî gibi pek çok isim vardır. Onun medresesine intisab eden ve oğlu Abdülaziz'den dersler alarak ye-

48. Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev.: O. Özel, H.Koyukan, K.Emiroğlu, Ankara 1998, s. 424-25.

tişen Seyyid Ahmed Şehid özellikle anılmalıdır. O, ülkesini İngiliz tahakkümden kurtarmak ve tam anlamıyla İslam'ın hakim olduğu bir devlet kurmak için ülke çapında bir cihat başlatmış ve bunun bir parçası olan Sihlerle yapılan savaşta Dehlevî'nin torunu Şah İsmail ile birlikte şehit olmuştur.[49] Daha sonrakilerden Şibli Numani (ö. 1914), Muhammed İkbal (ö. 1938), Mevlana Ebu'l-Kelam Azad (ö. 1958), Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Ubeydullah b. İslam es-Sindî (ö. 1944) gibi pek çok isim[50] Şah Veliyyullah'ın gayesine hizmet etmiştir. Dehlevî'nin düşünce ve felsefesinin yaşatılmasında Ubeydullah Sindî'nin özel bir yeri vardır. O, Dehlevî'nin Kur'an anlama ve yorumlama tarzını ve hayat felsefesini ihya için çok sayıda eser yazmış, yine onun görüşleri doğrultusunda *İlhâmu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân alâ usûli'l-İmâm Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî*[51] adlı bir tefsir yazmıştır.[52] Mevlana Mahmud Hasan (Şeyhu'l-Hind) da *Darululûm Diyûbend*deki hadis öğretimini Şah Veliyyullah ve Şah Abdulaziz'in hadis metodolojisini takip ederek sürdürmüş, Şah Abdulkadir'in Kur'an mealini yeniden düzenlemiştir.[53]

Medresenin yıkılması ile bölgedeki İngiliz hâkimiyeti perçinlenerek Hint Altkıtası Müslümanlarıiçin bir dönüm noktası olmuştur. Buradaki esas amil ise modernitenin artıkbütün veçheleriyle müslümanlar üzerinde etkili olmaya başlamasıdır. Altkıtabaşta olmak üzere bütün bir İslâm dünyasında sömürge hâkimiyeti neticesindeortaya çıkan bu yeni olgu ile birlikte klasik dünya yerini yabancıolduğu bir başka dünyaya devredecektir. Bu gelişmeler kaşısında, Şah Veliyullah ve oğullarının teklifi, hem Hindistan'da hem de diğer İslam memleketlerinde kabul görmüştür. Dahası Dehlevî bir otorite haline gelmiş ve halefleri arasında paylaşılamaz olmuştur. Böylece 1857'den sonra, bölgede birbiriyle farklılık arz eden üç ana akım ortaya çıkmıştır: Seyyid Nezir Hüseyin (ö. 1902) önderliğindeki *Ehl-i hadis* ekolü; Medrese-i Rahîmiyye'den mezun olan ve medresenin yıkılmasından yaklaşık on yıl sonra Dehlevî'nin ilim geleneğini devam ettirmek amacıyla bir araya gelenlerden Muhammed Kasım Nanevtevî (ö. 1880) ve Reşid Ahmed Gangôhî (ö. 1905) önderliğindeki *Darululûm*

49. Cemile, *İslam ve Çağdaş Öncüleri*, s. 179-81.
50. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, s. 22, 24, 249; Zaferullah Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 111; Ghazi, *Islamic Renaissance in South Asia*, s. 238-252; Özervarlı, "Şah Veliyyullah", XXXVIII, 266.
51. Eser Musa Carullah'ın tahkik ve imlası ile Karaçi'de basılmıştır.
52. Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 62. Dehlevî ve Sindî'nin Kur'an anlayışı ve tefsir tarzının karşılaştırılması için bkz. J. M. S. Baljon, "A Comparison Between the Qur'ânic Views of 'Ubayd Allah Sindhî and Shâh Walî Allâh", *Islamic Studies*, XVI,3, Islamabad 1977, pp. 179-88; Abdulhamit Birışık, *Sosyalist Müfessir Ubeydullah Sindi'nin Dini-Siyasi Düşüncesi ve Tefsiri*, Bursa 2012, s. 199-246.
53. Ghazi, *Islamic Renaissance in South Asia*, s. 250.

Diyûbend ve Sir Seyyid Ahmed Han önderliğindeki *Aligarh* ekolü.[54]Dehlevî'nin mezkûr akımlar üzerinde şu ya da bu şekilde mutlak bir etkisi vardır. Buna göre bütüncül bakış açısıyla ortaya koyduğu düşüncenin geleneksel yönü, Diyobendî ekolünde vücûd bulur. *DiyûbendDarululûmu* Medrese-i Rahîmiyye'nin metoduna, misyonuna ve fikrine en yakın duran harekettir. Zira onlar, 'canlı bir şuura sahip olup yüreği İslâm medeniyetini oluşturma heyecanı ile dolu Hindistanlı Müslüman bir gençlik yetiştirmeyi', geleneksel kültürü korumayı ve Hanefi mezhebine bağlılığı savunmuştur. İçtihad kapısının kapandığını ileri sürmeleri[55] ise en önemli ayrım noktasıdır. Hadiseatfettiği değer ve onu delil olarak kullanma tarzı, *Ehl-i hadis Ekolü*'nce sahiplenilir ve onlara yeni bircanlılık getirir. İçtihada verdiği önem, Kur'an'ı tercüme faaliyetleri veyenilik arayışları, modernist eğilimleri güçlü *Aligarh Ekolü*'nün teşekkülüyleaçığa çıkar. Esasında 'modernist' kapsamına alınan kişi ve hareketler, Kur'an ve diğer İslami ilimlerde dolayısıyla topyekün İslam düşüncesinde ortaya koyduğu yenilenme iradesi nedeniyle Dehlevî'ye sahip çıkmaktadırlar.[56]

Görüldüğü gibi Dehlevî'nin fikri mirasından çok sayıda insan nasiplenmiştir, fakat Seyyid Ahmed Han'ın ve Muhammed İkbal'in durumu biraz daha özeldir. Her ikisi de ona olan şükranlarını gönülden itiraf ederler.[57] Esas vazifesini İslâmiyet'i 'bir düşünce sistemi olarak ele almak' şeklinde belirleyen İkbal, onu kendisinin öncüsü diye ifade eder. Dehlevî, 'kendinde yeni bir kimlik ortaya çıkarmayı başarmış ender bir Müslümandır'. Ona göre Dehlevî, mazisinden koparmaksızın İslam'ın bütün sistemi üzerinde yeniden düşünme arzusu duymuş ilk Müslümandır.[58]

En farklı çizgiyi tutturan ve adından en çok bahsettiren ise Seyyid Ahmed Han'dır. O, Dehlevî'nin takipçisi olmaktan ziyade, onun bazı konulardaki görüşlerini kendi düşünce sistemine adapte ettiğini söylemek daha doğrudur.[59] Tabii ki o, manevi üstadının çizgisinde ama zaman zaman ondan çok uzakta 'İslam'ı ve Kur'an'ı geleneksel bozulmalardan arındırma' gayretiyle Kur'an'ın akılcı bir yorumuna girişmiştir. Çağının çevresel şartlarını gözlemlemiş bir entelek-

54. Kavak, "Tecdîd mi, Yeniden İnşa mı?...", s. 194, 204; Aziz Ahmed, "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Dini ve Siyasi Görüşleri", s. 541.
55. Kavak, "Tecdîd mi, Yeniden İnşa mı?...", s. 204.
56. Aziz Ahmed, "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Dini ve Siyasi Görüşleri", s. 538; Kızılgeçit, "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Bazı Tasavvufî Görüşlerine Felsefî Bir Bakış", s. 206; Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 52.
57. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, s. 253.
58. Kavak, "Tecdîd mi, Yeniden İnşa mı?...", s. 198; Bulut, *Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Kelami Görüşleri*, s. 135; Aziz Ahmed, "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Dini ve Siyasi Görüşleri", s. 538.
59. Kavak, "Tecdîd mi, Yeniden İnşa mı?...", s. 197.

tüel olarak, eğer Müslümanlar taklitten kurtulmayıp iki ana kaynağı (Kur'an ve hadis) modern bilimin verileriyle telif etmezlerse İslam'ın Hindistan'da yok olacağı endişesini taşımıştır. Onun, İngiliz işgali altındaki müslüman toplumun hangi yöne gitmesi, nasıl bir toplum düzeni kurması gerektiği arayışlarında bir İngiliz taraftarı olarak aktif rol aldığını unutmamak lazımdır. Seyyid Ahmed Han, 1850'de yazdığı *Râh-ı Sünnet ve Reddi Bid'at* adlı eserinde İbn Teymiyye ve Şah Veliyyullah'tan devralınan tecdid ve ıslah konularına eğilerek Müslümanların geleneklerini özellikle de kelam anlayışlarını yeniden gözden geçirmelerini vurgulamıştır. Kur'ân'da hiçbir şey tabiat kanunlarına aykırı değildir. Kur'ân, Hz. Peygamber'in mucize getirdiğini de söylemez, onun sadece bizim gibi bir insan (ölümlü) olduğunu belirtir. Ahmed Han, bu açıklamalarının ardından Şah Veliyullah'ın mucize ve kerametlerin nedensellik ilkesi çerçevesinde gerçekleştiğini bu yüzden tabiat kanunlarıyla çatışmayacağını savunur.[60]

Şu hususu da belirtelim ki, Dehlevî'ye birçok akımın/şahsın sahiplenmesi onun yarattığı etkiyi karmaşık bir hale sokmaktadır. Açıklığa kavuşturulması zor ve çok kimsenin de net bir netice elde edemediği bu mevzuda, kanaatimizce, onun İslam düşüncesi ve İslami ilimlerin hemen her alanında farklı, yeni ve özgün fikirler ve yorumlar ileri sürmesi, farklı zihniyete sahip insanların kendisine dayanak bulabilecek fikirler meydanı haline gelmiştir. Bu Dehlevî'nin suçu değil düşünce ve ufkunun genişliğine gösterirken onu takip edenlerin de alabilecekleri çok şey olduğu anlamına gelir.

Etki meselesinde farklı düşünceler de ileri sürülmüştür. Örneğin yukarıdaki paragraftaki görüşlere aykırı bir açıklama şöyledir: "Şah Veliyyullah hareketinin Vahhabi hareketi ile bir olduğunu söyleyenler ne derece yanlış ise onun Seyyid Ahmed Han gibi modernistlerin öncüsü olduğu ve onlara ihtiyaç duyabilecekleri bütün karineleri hazırladığı, böylece onların, Batı medeniyetini İslam'a dahil etmelerine yardımcı olduğu iddiası da aynı derecede yanlıştır."[61]

Burada Türkiye'ye de kısa bir değini gerekmektedir. Bilindiği gibi Türkiye'de dini düşüncenin dönüşmeye ve yeni boyutlar kazanmaya başladığı 1970'li yıllar, aynı zamanda Şah Veliyyullah ile tanışma yıllarıdır. Müzmin ilerleme ve gelişme, İslam'ın toplumsal ve siyasi yapıdaki yerinin ne olduğu, İslam düşüncesinin yenilenmesi, taklitçilik ve mezhebi bağnazlığın terkedilmesi tartışmalarında artık onun eserlerinden de referanslar başlamıştır. Zira onun eserleri bu sıralarda tercüme edilerek kamuoyunun istifadesine sunulmuştur.

---

60. İsmail Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2204, s. 43-84; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev.: A. Küskün, İstanbul 1990, s. 41-72; Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 82-84, 94, 235.
61. Cemile, *İslam ve Çağdaş Öncüleri*, s. 178.

SONUÇ-DEĞERLENDİRME

Şah Veliyyullah Dehlevî'yi konuşmak, İslam coğrafyasının son üç asırlık eğitim, fikir, siyaset ve sosyal hareketliliğini konuşmak demektir. O ve benzerleri, sadece ilim ehli bir insanı değil, her yönüyle Müslümanların kritik süreçlerini yönetmiş öncülerdir. Tarihi seyrine bakıldığında İslam dünyasında Kur'an'ı merkeze alan ve İslam'ın daha iyi anlaşılmasına çalışanların hep var olduğu, etkisini günümüze dek sürdüren yeni fikir akımlarının ortaya çıkışının ise 17-18. yüzyıllarda başladığı görülür. Böylesi hareketlerin ortak özelliği, İslam'ı sonradan eklenen yozlaştırıcı geleneklerden arındırarak başlangıçtaki uygulamasıyla topluma egemen kılmayı ve içtihat kapısının açılmasını önermeleridir. Bu bağlamda Hindistan'da önce İmam Rabbanî, ardından da Dehlevî'nin başlattığı ve *ihyâ*, *tecdîd*, *ıslahat* gibi adlarla anılan hareket dikkat çekicidir.

Dehlevî, insani vasıfları yüksek, zeki ve kıvrak zekaya sahip biridir. Bu niteliklerini kapsamlı bir eğitimle taçlandırarak, özgüveni yüksek bir şahsiyet olmuştur. Onun büyük bir alim, mütefekkir olduğunda şüphe yoktur. İlmi yetkinliğine ilaveten sufi derinliği de kuşanmış bir şahsiyet, toplumuna büyük bir önderdir. Böylesi nadir insanların doğumdan önce başlamak üzere bir takım olağanüstü tecrübelerin hayatına girmeye başladığı, yaşamı boyunca da bu tür hadiselerin devam ettiği görülür. Onların bir diğer niteliği de dinin yeniden yorumuna, onun koruyuculuğuna ya da kendi din mensuplarına yol gösterme ve liderliğe odaklanmış olmalarıdır. Bu bakımdan hem yaşadığı bölgenin anlayış ve zihniyeti hem de mevcut dini-sosyal buhran Dehlevî'nin, adeta olağanüstü tecrübelerle hazırlanmasına zemin teşkil etmiştir. O, kendisinin üstün vasıflarla donatıldığını, birçok olağanüstü tecrübeyle (rüya, ilham) 'lider ve kurtarıcılık' görevini bizzat Hz. Peygamber'in elinden aldığını iddia etmektedir. Böylece metafiziksel yönü düşünce ve yaşamında çok güçlü bir şekilde hissettirmiş, eserlerindeki dinsel söylemin tamamına aksetmiştir. Bu yanı bir tarafa o, müslüman dünyanın yetiştirdiği nadir alimlerden birisi olarak tarihsel konumuna yerleşmiştir. Dolayısıyla şayet o, bütün fikirlerini, metafiziksel alanla ilişkilerinin ürünü olarak takdim etmeseydi ya da onları *alem-i misal* gibi kavramlarla mezcetmeseydi, daha fazla itibar görebilir ve fikileri daha dikkate alınabilirdi. Sonuçta onun, birçok alimden, mütefekkir ve önderden geride kalmadığı kesindir.

Dehlevî'nin biyolojik ve fikri gelişiminde dönemin ve çevrenin büyük etkisi olmuştur. Hayatı süresince sadece beş iktidarın yönetimine şahit olmamış aynı zamanda sosyal ve fikri değişimleri hissetmiştir. Toplumsal bünyede bozulmalar meydana gelmiş, siyasi otorite boşluğundan kaynaklanan zulüm ve çatışmalar bitmek bilmemişti. Müslümanlarda gerek siyasi etki açı-

sından, gerekse ilim ve orijinal düşünce üretme açısından bir gerileme görülüyordu. O ise dönemin dini, siyasi, sosyal ve ekonomik problemlerini gözlemlemiş, dinin gerçek şekliyle anlaşılmasına, dört halife zamanındakine benzer adil bir idarenin tesisine, Müslümanların birlik ve beraberliğini sağlamaya uğraşmış, bunları kitaplar yazarak, medresesinde bizzat eğitim faaliyetine katılarak, öğrenciler yetiştirerek, irşat ve ıslah çalışmaları yaparak gerçekleştirmeye çalışmıştır. Kur'an ve Sünnet'in çağın insanının seviyesine hitap eder tarzda yeniden yorumlanması, İslam prensiplerinin ortaya konulması, hukuk felsefesinin inşaı ve sağlam bir inanç sisteminin kurulması için ilm-i Kelam'ın yeniden tespiti gibi emek ve gayret isteyen çalışmalara imza atmıştır. Onun Kur'anî düşünceye büyük katkılar sağladığını ve sünnetin onunla olan sıkı ilişkisini ispat ettiğini söylemek yanlış olmaz. İçtihat ve yeni yorumlarında uyduğu ana ilke, Allah'ın dininin, gökten inen yağmurun yeryüzüne indiği yerdeki özelliklere bürünmesi misali her toplumda, oranın şartları ve yapısına göre şekillendiği ve yaşandığı ilkesidir. Son olarak Dehlevî'nin manevi tilmizleri sayılabilecek olan Muhammed İkbal, Mevdudî, Fazlur Rahman ve diğerlerinin temsil ettiği hareket hala varlığını güçlü bir şekilde devam ettirmektedir.

Uzlaştırmacı tabiatı ve çözüm üretmedeki mahir yaklaşımı teoride ve pratikte sergilemiştir. Teoride zıt fikirleri ve yine dini metinlerdeki ve onların yorumlarındaki çelişkileri makul ve orta bir noktaya çekmede; pratikte ise itikadi ve siyasi ihtilaflar ile farklı mezheplere özellikle Şia ve Ehl-i Sünnet'e mensup insanları, farklı sufi akımları birbirine yakınlaştırmada gözükür. Bir adım ilerisi ise Hindistan'ın kendi bünyesinde mevcut farklı dinlerin en azından birbirini anlayarak yaşamalarına yönelik bir uzlaştırma, daha doğrusu diyaloğa yanaştırma çabası vardır. Bu bağlamda onun hem kadim Hint geleneklerinin hem de diğer kültürlerin müslüman dini ve ahlaki yaşantısına sızmasını önlemek için mücadele ettiğini unutmamak lazımdır. Uzlaştırmacı yaklaşım, büyük görev üstlenmiş kimselerin benimsediği belki benimsemek zorunda kaldığı bir yöntemdir. Öte yandan bu yaklaşım, muhaliflerin elinde iyi bir eleştiri malzemesi olmaya da adaydır.

Sonuç olarak Dehlevî, Müslümanlar arasında başlangıçtan beri var olan ihya ve tecdid damarının güçlü adaylarından birisidir. Ondan önce zincirin halkalarına dizilmiş olan Muhasibi, Gazali, Şatıbî, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye, İbn Haldun, İmam Rabbani vs. kritik dönemlerde bu vazifeyi ikmal etmişler, sıra ona geldiğinde kendi imkanlarıyla bir eser ortaya koymuştur. Ondan sonra da bu damar varolmaya devam edecektir. Dehlevî işte budur, ne fazla ne eksik.

KAYNAKÇA

Ahmed, Aziz, "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Dini ve Siyasi Görüşleri", çev: K. Özköse, *İslami Araştırmalar*, cilt 14, sayı 3-4, 2001, ss. 536-541.

Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev.: A. Küskün, Yöneliş yay., İstanbul 1990.

Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2204.

Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev.: O. Özel, H.Koyukan, K.Emiroğlu, Ankara 1998.

Aydın, Ahmet, *Şah Veliyyullah Dihlevî ve Dihlevîlik*, (Doktora tezi), İstanbul 2013.

Baljon, J. M.S., "A Comparison Between the Qur'ânic Views of 'Ubayd Allah Sindhî and Shâh Walî Allâh", *Islamic Studies*, XVI,3, Islamabad 1977, pp. 179-88.

Baljon, J. M. S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev.: Ş. A. Düzgün, Fecir Yayınevi, Ankara 1994.

Baljon, J. M. S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi -Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Din Anlayışı ve Düşünce Yapısı*, çev.: İ. Çalışkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

Bilmen, Ö. Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtu'l Müfessirîn)*, İstanbul 1973.

Birışık, Abdulhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

Birışık, Abdulhamit, *Sosyalist Müfessir Ubeydullah Sindi'nin Dini-Siyasi Düşüncesi ve Tefsiri*, Emin Yayınları, Bursa 2012.

Bulut, İsmail, "Dehlevi Düşüncesinde Mistik Yapı ve Rüya Kavramının Önemi", *Kelam Araştırmaları*, 9:2 (2011), ss. 77-92.

Bulut, İsmail, *Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Kelami Görüşleri*, (doktora tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2007.

Cemile, Meryem, *İslam ve Çağdaş Öncüleri*, çev.: S. Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul 1986.

Correspondence Between Abi-l-A'ala Al-Maudoodi and Maryam Jameelah, Abul-Qasim Publishing House, Saudi Arabia, 1413 (18. mektup), http://www.islamunveiled.org/eng/ebooks/maryamj/maryamj.htm (erişim: 20.11.2013).

Daudî, Zaferullah, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah, *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut 1987

ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, tah.: Seyyid Sâbık, Dâru'l-cîl, Kahire 1426/2005.

Erdoğan, Mehmet - Özervarlı, M. Sait, "Şah Veliyyullah", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII,260-276.

Erdoğan, Mehmet, "Önsöz", *Huccetullahi'l-Baliğa,* Şah Veliyyullah Dehlevi, çev.: M. Erdoğan, İstanbul 1994.

Erdoğan, Mehmet, "Şah Veliyyullah", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII,260-276.

Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme -Makaleler II*, çev.: A. Çiftçi, Ankara 2004.

G. N. Celbâni, *Life of Shah Waliyyullah*, Lahore 1978.

Ghazi, Mahmood Ahmad, *Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867 -The Role of Shah Wali Allah and His Successors*, Islamabad 2002.

Halepota, A. J., "Shah Walyullâh and Iqbâl, the Philosophers of Modern Age", *Islamic Studies*, XIII, Islamabad December 1974, pp. 225-34.

Hatipoğlu, İbrahim, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İstanbul 2004.

Hermansen, Marcia, "Shah Wali Allah Bibliography", www.academia.edu/2163744/Shah_Wali_Allah_Bibliography# (erişim 04.11.2013).

İlhan, Mehmet, "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Bazı Kelâmî Görüşlerine Tenkidleri", *S. Demirel Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2009/1, sayı 22, ss. 71-81.

Karaman, Hayrettin, *İçtihat, Taklit ve Telfik Üzerine Dört Risale,* İstanbul 1982.

Kavak, Özgür, "Tecdîd mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbal'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı. 17, 2011, ss. 193-206.

Kavak, Özgür, "Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı", *Divan İlmi Araştırma Dergisi*, sayı 17, 2004/2, ss. 117-145.

Keskioğlu, Osman, "Ahmed Şah Veliyyullah Dehlevi -Hayatı, Hizmetleri, Eserleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi,* cilt 5, sayı 12, Aralık 1966, ss. 359-362.

Kızılgeçit, Muhammed, "Şah Veliyullah Dihlevi'nin Bazı Tasavvufi Görüşlerine Felsefi Bir Bakış", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7, 2006, sayı: 16, s. 191-210.

Kocakulak, Hüseyin, *Nâsih ve Mensûh Ayetlerin Tarih İçerisindeki Yorumu (Şah Veliyyullah ed-Dihlevî Tasnifi Çerçevesinde)*, (yüksek lisans tezi), Ankara Ü. SBE, Ankara 2009.

Özen, Şükrü, *Mezheplerin Doğuşu ve İçtihat Tartışması*, İstanbul 1987.

Özervarlı, M. Sait, "Şah Veliyyullah", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII,260-276.

Öztürk, Güneş, *el-Fevzü'l-Kebir Bağlamında Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Ulûmu'l-Kur'an Anlayışı*, (yüksek lisans tezi), Konya 2006.

Schimmel, Annamarie, *Islam in the Indian Subcontinent,* Leiden 1980.

Şimşek, Murat, "İslam Hukuk Felsefesi Açısından Şah Veliyyullah Dihlevi'de İrtifak (Sosyo-Ekonomik Gelişim Aşamaları) Teorisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, 2010, ss. 385-400.

DEHLEVİ VE KELAM

İsmail Bulut*

GİRİŞ

Dehlevî'nin soyu Pakistan'dan gelmektedir.[1] Ataları, Pakistan'dan Hindistan'a göç ettikten sonra, süregelen medrese ekolünü babadan oğula geçen bir silsile şeklinde devam ettirdiler. Dehlevî de bu ekol içersinde Delhi'de hem babasından hem de bazı âlimlerden, medrese eğitimi görmüş ve tarikat terbiyesinden geçmiştir. Babasının vefatından sonra da bu medreseyi kendi liderliği altında devam ettirmiştir. İlminin temelini aldığı babasından çok etkilenmiştir. Kur'an ve sünneti ondan öğrenmiştir.[2] Görüşlerinde Hadis ve Kuran'a büyük önem vermesi, bu ilk temel ilmi birikiminden dolayıdır. Bununla birlikte, fikirlerindeki mistik yapı, babasının tarikat lideri olmasından ve tarikat kültürüyle yetişmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Müslüman geleneğinde Dehlevî'nin bir düşünür ve âlim olarak özel bir yer edinmesi, yaşadığı toplumun buhran içerisinde olması ile bu toplumu bu-

---

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü.

1. Dehlevî'nin ataları, Pakistan'dan Hindistan'ın Delhi kentine göç etmiş ve O, yaşamını ölünceye kadar burada sürdürmüştür. Manevi rehberi olan babası Şah Abdurrahim (ö. 1719), Delhi'de kendi kurduğu medresesinde, tanınmış bir tarikat lideri idi. 15 yaşında babasının Nakşibendî tarikatına girdi. En-Nemr, Abdu'l-Münim, *Tarîhu'l İslam fi'l-Hind*, 524

2. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Vol., IV. New York, 1995, 312

lunduğu durumdan kurtarmaya çalışmasıyla yakından ilişkilidir. Hindistan'daki Müslümanların siyasal hâkimiyetlerinin çözülmesi, siyasi, toplumsal, ahlaki ve dini bir karmaşa yaşamalarına neden olmuştur. Bu ortamda Dehlevî, Müslümanlığı tüm yönleriyle ele almış, bozulmaya yüz tutan din anlayışını aslına döndürmeye çalışmıştır. Sosyal hayatın her alanında rehberlik faaliyetine soyunmuş, ülkenin siyasi durumunu kurtarma çabasına girmiş bir kişi görünümündedir.

Dinin aslî yapısına sadık kalarak yeni bir yorum getirmiş, Modernizm öncesi dönemde yaşamış olmasına rağmen, bir anlamda Müslüman modernizminin kurucusu sayılmıştır.[3] Nitekim Hindistan'da Müslüman Modernist anlayışının ilk büyük düşünürü olarak kabul edilen Seyyid Ahmet Han, Dehlevî'nin manevi soyundan gelmişti.[4]

O dönemdeki tüm olumsuz gelişmelerden etkilenen Müslümanları içine düşmüş olduğu siyasi ve dini buhrandan kurtulmaları için, zaman zaman liderler çıktı. Bu hareketlerin öncüsü sayılacak Şeyh Ahmed Sihrindi'dir. O, başlattığı öze dönüş hareketi ile büyük başarı elde ettiği gibi, kendinden sonraki Müslümanlara da örnek teşkil etti. Din anlayışına, özellikle de tasavvuf anlayışına, yeni bir ivme kazandırdı. Tasavvuf anlayışını ıslah ederek, sûfî doktrininin ve uygulamalarının öğretilmesi ve yayılması için çok sayıda mürit yetiştirdi. Benzer yolu takip eden Dehlevî ve onun takipçileri, Hindistan'da ıslahat hareketlerini sürdürdüler.[5]

ŞAH VELİYYULLAH'IN YAŞADIĞI VE YETİŞTİĞİ ORTAM

Dehlevî'nin ortaya koyduğu dini ve sosyal görüşleri, fikirlerinin teoriden uygulamaya geçmesine, Şah İsmail Şehid ve Seyyid Ahmed Barelvi liderliğinde toplumsal hareketlerin doğmasına ve toplumsal örgütlenmeye neden olmuştur. Bu, Hindistan'daki Müslümanların dinlerini hurafelerden temizlemeye, doğru dini yaşamaya ve dini yayma faaliyetlerinin canlanmasını sağlamıştır.

19. yüzyılda İngilizlerce "*vehhabi*", Müslüman Hindistan'da ise "*mücahidin*" hareketi olarak adlandırılan Müslümanların büyük hareketi, Dehlevî'nin dini-siyasi düşüncesinin uygulamadaki zirveye ulaştığını göstermektedir.[6] Bu ha-

---

3. Bkz. Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, Ankara Okulu, Ankara, Eylül 2004, 116
4. En-Nemr, Abdu'l-Münim, *Tarîhu'l İslam fi'l-Hind*, el-Müessesetü'l-Camiiyyetü'd-Dirasâti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', trz., 524
5. Ez-Zaman, Waheed, "*Shah Wali Ulah and his Impact*", 81
6. Ahmed, Aziz, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, İnsan yay. İstanbul-1995, 293

reketin lideri Seyyid Ahmed Barelvi, Dehlevî'nin medresesinde yetişmiş, onun oğlu ve halefiydi.[7]

Mücahidin hareketi, Hindistan tarihinde önemli bir yere sahiptir. Onlar, Hindistan'ı İngilizlerden, Hindu ve Sih müttefiklerden kurtarmaya çalışmışlardır. Bu dönemde başlayan mücadeleler, ilerleyen zaman içerisinde Pakistan'ın doğuşuna sebep olmuştur.[8]

Hindistan'da İngilizler ve dış güçlere karşı isyanlar ve bağımsızlık mücadelelerinde, insanların sömürgeciliğe karşı bilinçlenmesi ve örgütlenmesinde Dehlevî'nin düşünce ve öğretilerinin büyük katkısı olmuştur. Bu dönemde başlayan direnme hareketleri, sadece Hindistan'da değil tüm Güney Asya'da dini hareketlerin öncüsü niteliğindedir.[9] Dehlevî, oğulları ve Deoband medresesinde yetişen talebeleri, başlattıkları mücadelede büyük ölçüde başarı elde ederek o bölgedeki siyasi-dini hareketlere ilham kaynağı olmuşlardır.[10]

Dehlevî'nin fikirlerinde, yetişmiş olduğu tarikat kültürünün etkisi büyüktür. Bölgenin siyasi ve sosyal durumu zaman zaman bu anlayışın etkisinden uzaklaşmasına ve olumlu yansımalara neden olmuştur. Çünkü o dönemdeki mistik hayat ve dini anlayıştaki çözülme tarikat kültüründe görüleni de aşmış durumdaydı. Böyle bir ortamda, her ne kadar tarikat kültüründe yetişmiş olsa da, kendini toplumun önderi olarak insanları kurtarma, doğru din anlayışını yerleştirme zorunluluğunda görüyordu. Bu nedenle yaşadığı kültürü ile var olan yozlaşmış hayat tarzını kıyaslama sonucunda doğru olanı görme fırsatını az da olsa elde etme imkânını bulmuştu. Kendini kurtarmaya yönelik tarikat kültüründen, toplumu kurtarmaya yönelik siyasi ve ideolojik kültüre kaymıştır.

Din, Müslümanlar için güç ve iktidar kaynağı olduğundan, Müslümanların çöküşü dine karşı kayıtsız kalmalarından kaynaklanmıştır. Bu tespiti nedeniyle, İslam prensipleri tam olarak uygulandığı takdirde, insanların huzurlu ve müreffeh olacağını vurgulamış ve Müslümanları dine sahip çıkmaları için çağrıda bulunmuştur. Hayatı boyunca da dini bidatlerden ayıklamaya çalışmış, İslami idealleri, yeniliğe açık, sağlam bir fikri zemin üzerine kurmaya gayret etmiştir. İkbal'e göre O, mazisinden koparmaksızın İslam'ın bütün bir sistemi üzerinde yeniden düşünme arzusu duymuş olan ilk Müslümandır.

Dehlevî, toplumdan kendisini tecrit etmiş ve sadece kendi kurtuluşunu düşünen bir tavırda olan kimsenin kâmil manada maneviyata ulaşamayacağını belirtmektedir. O, İslam'ın bireyler arası ilişkiye büyük önem verdiğini, insanı bir

---

7. En-Nemr, Abdu'l-Münim, *Tarihu'l İslam fi'l-Hind*, 529
8. Şerif, M.M., *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul–1981, 365
9. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, 312
10. En-Nemr, Abdü'l-Munim, *Tarihu'l-İslam fi'l-Hind*, 525

ailenin veya cemaatin üyesi olarak görmektedir. Toplumun maslahatı için bireyin gelişimi önemlidir. İyi bir Müslüman olabilmek için Allah'la ilişkisinin yanında, insanlarla ilişkisinin seviyesi de önemlidir. Dengeli ilişkiler, toplumsal barışın ve Allah ile doğru ilişkinin yansımasıdır.

Tarikat kültürüyle yetişen biri olmasına rağmen, 'kırk lokma bir hırka' felsefesine karşı çıkarak, Müslümanın zengin olup diğer insanlara faydalı olması gerektiğine inanmaktadır. Kanaatkârlık asla sefalet değildir. Bazı insanların sefaleti toplumun huzuruna zarar vermekte ve bu fazilet değil suç olmaktadır. İslam, ancak toplumda sınıf ayrımı olmamasını, herkesin yetenek ve gücü oranında pay almasını, yani, sosyal adaleti sağlamasını amaçlamaktadır. Din, sadece bireysel dürüstlüğü değil, bütün sosyal ve bireysel etkinliklere bir çerçeve sağlamayı amaçlayan bütün bir hayat sistemini oluşturmayı hedefler.

Tasavvufun bilinen yaygın, şüpheli şekillerinden sıyrılamamış, tasavvufa ilişkin eserlerinde hurafelere ve İslam'a uymayan birçok hikâyelere yer vermiştir.[11] Bazılarının, O'nu reformist, modernizmin kurucusu gibi birtakım nitelendirmelere rağmen, kendisinin de çoğu zaman şiddetle eleştirdiği sûfîlerle aynı zihniyete sahip olduğu görülmektedir. Eserlerinin genelinde, muhaddis ve fakih olarak ayrı bir kişi, sûfî olarak ayrı bir dünyada, farklı iki zihniyeti sergilemektedir.

Dehlevî, eserlerinde bir müceddid misyonu ile *şeriatın* tüm yönleriyle yaşanması düşüncesinden hareketle, sadece din alanında değil, sosyal, ekonomik birçok konuyu da ele aldığını görüyoruz. Bunda yaşadığı dönemin sosyal, siyasal ve ekonomik istikrarsızlığın da rolü büyüktür. Hatta zaman zaman dönemin yöneticileriyle görüşmüş ve onlara kendi ürettiği sosyal ve ekonomik programlar sunmuştur.[12]

Modernist olarak anılan Dehlevî'nin dini bakış açısı, gerçekte sünni bir karaktere sahiptir. O, Ortaçağ ile Modern çağ arasında bir geçişin simgesiydi.[13] Ancak, O'nun yolunu takip eden modernistler, Dehlevî'nin fikirlerini alıp geliştirmişlerdir. Dehlevî'nin, Modernist olarak anılmasının nedenlerinden birisi de budur. Klasik İslam sonrası yozlaşmayı reddeden sadeleşme hareketlerinin önde gelenlerinden biridir. O reddetme yerine canlandırma taraftarıydı. Değişen şartlara göre düşünsel bir dönüşüm ihtiyacının gerekliliğini ortaya koydu.[14]

---

11. Daudi, Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 146.
12. Islahi, Abdul Azim, *"Shah Wali Allah's Concept of Al-Irtifakat (Stages of Socio-Economic Development)"*, Journal of Objective Studies, vol. 2, January 1990.
13. Abbot, Freeland, *"The Decline of Mughul Empire and Shah Waliullah"*, The Muslim World, c. 12, U.S.A., 1968, 117.
14. Düzgün, Ş.Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ, Ankara, 1997, 19.

Görüşleri Hindistan ve Pakistan bölgelerinde etkili olmuştur. Düşünceleri ve dini ilimleri bütünsel olarak ele alması nedeniyle bölgenin Gazzalisi olarak isim yapmıştır. Döneminde, hurafe ve bidatlere, toplumun yapısını bozmaya çalışan tasavvufi anlayışlara, artan mezhep taassubuna karşı takdire layık mücadele örneği sergilemiştir. Dinin bütün bir sistemi üzerinde, geçmişten koparmadan yeniden düşünmeyi hedeflemiştir. Bu yeniden düşünmeyle, Müslüman Tarihi'ne bir ivme kazandıran Veliyyullah'ın Kelam sahasında da farklı yaklaşımlarının olduğu görülmektedir.

Dehlevî'nin Müslümanlar arasında önemli bir yer edinmesi, Onun dini konulardaki görüşlerinden ziyade, o dönemdeki Müslümanların verdiği siyasi mücadele sonucunda doğru inancı kazandırma gayretinden dolayıdır. Tarikat kültürü ile yetişmiş olması nedeniyle, hayatında bazı olağanüstü olaylar göz önünde tutularak, müceddid, büyük âlim sıfatlarıyla nitelendirilmiştir. Zamanında dini ve sosyal alanda yaptıklarından dolayı, reformist, müceddid olarak bilinmektedir. Hayatı boyunca, özellikle de dini alanda ortaya koyduğu çalışmalar, Müslümanlıktan uzaklaşan vatandaşlarına, eskiye yeniden sahip olma ve onu canlandırma mahiyetinde olmuştur. Hadislere sıkı sıkıya bağlı kalmış ve tarikat kültürünün etkisinden kurtulamamıştır. İçinde yaşadığı toplumun dinsel sorunları karşısında arayış çabası içerisine girmiş ve çözümler ortaya koymuştur.

ALLAH VE ÂLEM İLİŞKİSİ

Allah'ın Varlığı ve Sıfatları

Dehlevî'ye göre, Allah'a inanmak insanın fıtratında mevcuttur. Akıl sahibi ve ergenlik çağına gelmiş her insan, kâinattaki her şeyin yaratıcısı, her şeyi bilen, düzene koyan ve idare eden, yerde ve gökte ne varsa hepsi kendisine muhtaç olan ve kendisi hiçbir şeye muhtaç olmayan, tek, ezeli ve ebedi bir tanrıya inanması gerekir. Her insan kendisine verilmiş olan akıl ile Allah'ın var ve bir olduğunu idrak edecek, kavrayacak durumdadır.[15] İnsan fıtratında var olan inanma duygusu ile Allah'a inanır.[16] Ancak, onun Allah'ı tam olarak kavraması ve tüm özelliklerini bilmesi mümkün değildir. Çünkü O'nun özellikleri insan aklının alamayacağı kadar yücedir.[17]

---

15. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, thk. Eş-Şeyh Muhammed Şerif Sükker, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut–1990, 77.
16. Dallal, Ahmad, "*The Originals and Objectives of Islamic Revivalist Thought*", 1750–1850, Journal of the American Oriental Society, 113/3, 1993, Michigan, 345.
17. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 189.

"Allah düşünülebilir ve hissedilebilir olanla benzetme yapılamayacak kadar çok yücedir".[18] Her ne kadar Allah, akıl ve duygularla kavranılan herhangi bir şeye mukayese edilmekten, akılla kavranılmaktan ve halk arasında kullanılan lafızlarla ifade edilmekten münezzeh ise de, O'nun insanlara tanıtılması da gereklidir. Bu, insanların mümkün olan kemal mertebesine ulaşabilmeleri için zorunludur. Allah'ın zatı, insanın kavrama alanını aşar. Ancak insanın sezgisi sayesinde O'nun isimleri hakkında birtakım bilgiler elde etmesi mümkündür. Bu bilgiler genellikle yüzeyseldir. Allah'ın isimlerinin derin anlamını ve vukufiyetini ancak *arifler* idrak edebilir.[19] Allah, sıfatlarını anlayabilmesi için akla kendi yeteneğini kullanmasına biraz imkân vermiştir. İnsanın olgunluğa ulaşabilmesi sıfatları tanımasına bağlıdır. Özellikle *Rububiyet* ile ilgili sıfatlar insanın ıslahına yardımcı olur.[20]

Dehlevî, sıfatları analiz etmede bazı sınırlayıcı noktalara dikkat etmek gerektiğini vurgulamaktadır. Bu sıfatları anlatmak için, bir kralın devletini idare etmesini anlatan terimler seçilmelidir. Çünkü Allah, bütün yaratılmışları kendine itaatkâr varlıklar olarak idare etmektedir. İnsanlarda da olan sıfatları açıklarken benzetme yapılabilir. Ancak bu konuda Allah'ın zatının insani duygulara sahip olduğu izlenimini vermemek gerekir. Mesela O 'görür' ve 'duyar' denilebilir, ancak, O 'dokunur', 'tadar' denilemez. Allah için küllü terimi kullanılmamalıdır. Bütün olmak O'nun birliği içinde zaten mevcuttur. Evrensel ve kısmi kavramlar, aklın kullandığı kategoriler ve idrakin ürünüdür. İnsani sıfatları Allah'ın benzer sıfatlarını teyit maksadıyla kullanmaktan kaçınmalıdır.[21]

Sıfatların yaratılmış ve sonradan olmasını kabul etmeyen Dehlevî, sıfatlar üzerinde tefekkür etmenin Yüce Allah'ın onlarla nasıl muttasıf olduğunu düşünmek olduğunu ifade etmiştir.[22] O'na göre, her konuyu açıklığa kavuşturan Yüce Allah'ın "*Bugün size dininizi tamamladım...*"[23] buyurup sonra da sıfatlar konusunu muğlâk bırakması mümkün değildir. Dehlevî, müteşabihata iman etmek gerektiğini, O'nu yaratıklara benzer olmaktan tenzih etmenin vacip olduğunu bildirmektedir. Aksini iddia edip sıfatları tevil etmenin gerekli olduğunu savunanlar ise selefin yoluna muhalefet etmiş olur.

Sıfatların zahir manalarını almak yerine, sonuçları itibariyle değerlendirmek daha doğrudur. Mesela, Rahmet sıfatını, acımak, şefkat göstermek anlamıyla değil, Allah'ın yeryüzüne nimetlerini bahşetmesi şeklinde anlamak ge-

18. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, 1, 189.
19. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, 1, 15.
20. Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebir fi Usuli't-Tefsir*, el-Fevzü'l-Kebir fi Usuli't-Tefsir, Çev. Mehmed Sofuoğlu, Çağrı yay, İstanbul, 1980, 13
21. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, 1, 63
22. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, 1, 191
23. Maide 5/3

rekir. Aynı şekilde, hayvani sıfatları O'na isnat etmemelidir. Allah görür, işitir denilebilir ama tadar, dokunur denemez.

Sıfatlar konusunda klasik Ehli Sünnet anlayışına sadık kalmış, felsefeci ve kelamcıları, yersiz yorumlar getiren, sıfatları ortadan kaldırma noktasına kadar götüren, selefe aykırı hareket eden kişiler olarak değerlendirmiştir. Onların yorumlarında herhangi bir nass ya da kesin bir aklî delil de olmadığını iddia etmektedir.[24]

Âlem Anlayışı

Dehlevî'nin düşünce sisteminde en önemli unsurlardan biri de âlem anlayışıdır. O âlemi ruhani, dünya âlemi ve her ikisi arasında bulunan gizemli ortam olan bir başka âlem olarak üç kategoride incelemektedir.

Dehlevî'nin düşünce sisteminde *âlem-i misal* kurgusunun önemli bir yeri vardır. Genel olarak *âlem-i misal*[25], yüksek ruhani varlıkların somut suretlere büründüğü, maddi dünyanın kaba cisimlerinin latif cisimler ve suretlere dönüştüğü bir yer olarak tanımlanmaktadır. Merkezinde hayal dünyasının bulunduğu bu çok katlı realite fikri, Ortaçağ İslam dünyasına özgü bir anlayıştır. Sûfîlerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiş, tasavvufun ana özelliklerinden ve önemli bölümlerinden birini oluşturmuştur. Bu görüş, 17. yüzyılda Sadreddin eş-Şirazi tarafından akli zeminine ve felsefi niteliğine kavuşturulmuştur.[26]

Âlem-i Misal, ruhani âlem ile dünya arasında yer almaktadır. Bu âlemde, manalar, kendilerine uygun bir surette tecessüm etmekte ve varlıklar yeryüzünde gerçekleşmeden önce burada varlığa gelmektedir.[27] Âlem-i Misal'de eşya ve olaylar, yeryüzünde gerçekleşmeden önce adeta bir mimarın binayı yapmadan önce projesini, maketini yapması gibi planlanır ve karara bağlanır.[28] Bu konumuyla âlemi-i misaldeki olay ve eşyalar, cismani âlemden yansıyan suretler kadar âlem-i ervahın tezahürüne de neden olur. Bu âlem Kur'an'da[29] sembolik olarak tasvir edilmiştir. Olaylar önce akisler şeklinde görülür, maddi varlığı olmamakla beraber sonradan somut olarak gerçekleşir. Dolayısıyla, maddi dünyanın ötesinde, maddi sınırları aşan bir başka dünya daha vardır. Bu dün-

---

24. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 190-191.
25. "Âlem-i misal" için bkz. Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 102, Rehber yay., Ankara, 1997
26. Fazlur Rahman, *İslam*, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın) İstanbul–1991, 176.
27. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 52.
28. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, Akademiyyetü'ş-Şah Veliyullahü'd-Dehlevî, Haydarabad. trz., 224.
29. Nur, 24/35.

ya, zaman ve mekân içerisinde somut şekiller halinde tezahür etmeden önce Allah'ın planlayıcı iradesin göstermektedir.

Âlem-i misal, tecrübî ve ilahi âlem arasında berzah da denilen orta bir alandır.[30] Bu alan, varlıkların maddi sıfat içinde cisimsiz bir sıfata veya ruhani varlıktan cismani varlığa dönüştüğü yerdir. Bu âlem aynı zamanda, Allah'ın sıfatlarının benzerlerinin temsil edildiği kabul edilen geniş sahadır. Bu orta alan olmazsa insan formu maddi şekle bürünemez ve hiçbir maddi şekil de tamamen ruhani olan Allah'ın Rahman isminden meydana gelemez. Yüce Allah, bir şeyi yaratmak istediği zaman, onun varlığını ilk önce bu ara alanda belirler.[31] Olgular dünyasındaki her şey ilk önce burada belirlenir.[32] Cisimsiz ruhani varlıklar bu âleme indikleri için onların yapı ve ayrıcalıklı özellikleri algılanabilir duruma gelir.

Dehlevî'nin âlem-i misal kurgusu, Eflatun'un idealar nazariyesiyle örtüşmektedir. Eflatun'un idealar nazariyesinde, idealar âlemi ile maddi nesneler âlemi,[33] kesin olarak birbirinden ayrı iki âlemden oluşmaktadır. Bu âlemlerden birincisi ezeli ve ebedi; ikincisi sonludur. Dehlevî'nin âlem-i misali ile Eflatun'un ezeli ve ebedi olan, her şeyin var olmadan önce planlandığı âlem hemen hemen aynıdır. Eflatun'a göre, asıl olan idealar yani külli kavramlardır. Madde bir hiçtir ve ideaların sadece gölgesinden ibarettir. Bilgi de, maddi olan tek nesneler değil, onların iştirak ettiği ideaları bilmektir. İdealar ezeli ve ebedidir. Bunlar adeta piramit gibi üst üste dizilmiştir. En üstteki idea, iyi ideasıdır.[34]

Eflatun'un idealar nazariyesi, İdeaların gerçek mahiyetler olmadığı, insan zihnin verisi olan ve gerçek olmayan kavramlar olduğu gerekçesiyle, kendi sağlığından itibaren eleştirilmiştir. Bu eleştiriler sonucunda, ideaların, şeyin ken-

---

30. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I., 220.
31. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I., 163.
32. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II., 180.
33. Eflatun, iki âlem anlayışını şöyle açıklamaktadır: Görünüşler âleminde yaşayan insanlar, bir mağarada bulunan ve arkaları mağaranın kapısına dönük olan varlıklara benzerler. Bu varlıklar, güneşli bir havada, mağaranın duvarında kapısı önünden gelip geçen ve ellerinde bir şeyler taşıyan kimselerin gölgelerini görürler. O'na göre bu dünyadaki insanlar da tıpkı mağarada yaşayan varlıklar gibi, gerçek gerçekliklerin kendilerini değil, yalnız, bu dünyaya akseden gölgelerini görebilirler. İçinde bulunduğumuz bu gölgeler âlemi, idealar âleminin sürekli biçimde etkisi altındadır. Maddeler bu idealara göre şekillenir. İdealar, duyular âlemi ile ilgili olan bütün varlıkların, öncesiz ve sonsuz örnekleridirler. Âleme, idealara göre düzen veren, bir hiç olan maddeyi şekillendiren bir tanrı vardır. Görünüşler dünyasındaki varlıkların, idealara az çok benzeyen sıfatlar taşımaları, bunların, ideaların modeline göre, işlenip meydana getirilmelerinden dolayıdır. Bu nedenle, yalnız fizik dünyadaki olgular değil, topluluk hayatındaki manevi olgular da idealara göre meydana gelmiştir. Birand, Kamıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Ünv. İlahiyat Fak. Yay. Ankara, 2001, 56–57.
34. Keklik, Nihat, *Felsefe*, Çağrı yay., İstanbul-1978, 217-218

disi olmaktan çıkıp, teolojik ve ontolojik önemlerini kaybederek yalnız metodolojik bakımdan bir önem taşıdığı kanaati ortaya çıkmıştır.[35]

Vahdet-i Vücut

Dehlevî, İbn Arabî'nin vahdet-i vücut doktrinini, Şeyh Ahmed Sirhindi'nin öğretilerindeki *vahdet-i şuhud*[36] öğesiyle uzlaştırma girişiminde bulunmuştur.[37] İki görüş arasındaki ihtilafın lâfzî olduğunu, aslında her iki teorinin de aynı amacı taşıdığını ortaya koymaya çalışmıştır. Her insan, ilahi âlemde belli bir yere sahiptir. İnsanın bireysel 'ben'in var olmaya devam etmesi önemlidir. Ancak, 'Evrensel Ben' de kaybolarak kurtuluşa erebilir. Bu iddiasıyla Dehlevî, tasavvufi metafiziğe önemli ve temel bir fikir getirmiştir.[38]

Dehlevî düşüncesinde vahdet-i vücut kadar *tecelliyât* da önemli bir kavramdır. Bu kavramı 'Allah'ın kendini ifşa etmesi sebebiyle ateşten çıkan parıltılar' şeklinde açıklamaktadır.[39] O'na göre tecelliyât değişik manalara gelmektedir. Kişi, rabbinin sureti diye tahayyül ettiği suret üzerine yoğunlaştığında, kendi inancına uygun bir suret ortaya çıkar. Bu suret de rabbini gördüğü bir araç haline dönüşür. İnsanların veya meleklerin üstün bir özellik kazanmak ve buna ulaşmak için çaba gösterdikleri manevi yoğunlaşma, insanın nefsini yok etmek suretiyle kendini bu noktaya odaklaması durumunda tecelli gerçekleşir.[40] İnsan, dünyevi isteklerden kendini kurtarıp Allah'a verdiği zaman, kişinin Allah hakkında bilgisi oranında, ona farklı formlar ve haller tecelli adı altında görünür. Ruhu tecelli dünyasının boyası ile boyanır.[41]

İnsan, Allah'ı zikrettiği, nimetleri üzerinde düşündüğü zaman, mükâfat olarak Allah, O'nun yolunun üzerindeki perdeleri kaldır ve hazretü'l-kuds'te var olan tecelliye ulaştırır.[42] O'na göre amellerin en üstünü zikirdir. Hatta bir kimse, Allah'ı zikretmek suretiyle, kalp huzuruna ulaşır, kalbinden perdeler kaldı-

---

35. Birand, Kamıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 57
36. Arapça, görmenin birliği demektir. Kulun cem ve vecd durumunda, masivanın yok olması ile her yerde sadece Bir'i görmesi. Bu durumda kul, her yerde Allah'ın tecellisini görür, müşahede eder. Bu şekilde müşahedesinde birliğe ulaşır. Ancak vecd hali geçtikten sonra, kendisinin farkına varan kul, Hak ile halkı ayrı görür. Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 741
37. Ansari, M. Abdul Haq, *"Shah Waliy Allah Attempts to Revise Wahdatu'l-Wujud"*, Islamic Quarterly, vol. XXVIII, no.3, 1984, 153
38. Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme II*, Ankara Okulu, Ankara, Eylül 2004, 121
39. Dehlevî, *Sataat*, (Translated by G. N. Jalbani), Kitab Bhavan, New Delhi–1981, 36
40. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 66
41. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 261
42. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 187

rılır, Allah'ı baş gözüyle görüyormuş gibi olur.[43] Bir kimse nefsini yok etmek suretiyle kendisini tamamen, çok küçük bir zerre anlamına gelen *dakika*, *rakika* olarak adlandırdığı[44] esrarengiz temas noktasına adarsa nihai hakikati görebilir.[45] Bu görme eylemi aynada veya bir olgu olarak görmeye benzemez, bizzat O'nu olduğu gibi görmek demektir.[46]

Dehlevî'nin düşünce sisteminde vahdet-i vücut bir temel oluşturmaktadır. İleri sürdüğü tezleri ve fikirleri bu temel nokta etrafında seyretmektedir. Anlatılan rüyalar, vahdet-i vücut hakkındaki düşüncesine bir dayanak teşkil etmektedir.[47] O aslında vahdet-i vücut ve vahdet-i şuhut arasında bir denge kurmak suretiyle yeni bir kuram getirmeye çalışmıştır. Vahdet-i Vücut ile Vahdet-i Şuhud arasındaki farkın sadece terminolojik açıdan olduğunu ileri sürmektedir.[48] Rüyalarda bazı olağanüstü halleri yaşadığını, bazı ilhamlar aldığını, dolayısıyla Allah ile iletişim kurduğunu iddia etmektedir. O, zaten insanın, Allah yolunun üzerindeki perdelerin kaldırılarak hazretü'l-kuds'te[49] var olan tecelliye ulaşacağını söylemektedir.[50] Aynı zamanda, Allah'ın peygamberleri görevlendirmesi ve insanların dünya ve ahirette mutlu olmaları için onlara gönderdiği vahiyler de bir tür tecellidir.[51] Bu bağlamda, rüyalarda yaşadığı olaylar, vahdet-i vücut tezine delil olmaktadır.

MELEKLER ÂLEMİ

Dehlevî'ye göre, meleklerin kendilerine has en önemli özelliği, onların aracı işlevi görmeleridir. Melekler, mutlak ve mukayyet, zorunlu ve mümkün varlık gibi iki ontolojik düzey arasında bir köprü vazifesi görmektedirler.[52]

---

43. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 190.
44. Baljon, J.M.S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, Ankara Okulu, Çev. İsmail Çalışkan, Ankara-2002, 49.
45. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 66.
46. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 262.
47. Ansari, M. Abdul Haq, "*Shah Waliy Allah Attempts to Revise Wahdatu'l-Wujud*", 152.
48. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 189.
49. Hazretü'l-kuds, Tasavvuf terimi olarak, kutsal âlem anlamındadır. Yaratılışa ait hükümlerden ve kevni noksanlıklardan yüce ve mukaddes olan İlâhî manalar âlemi. Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvufi Terimleri ve deyimleri Sözlüğü*, 101.
Dehlevî'nin düşüncesinde, çok özel anlamı olan bir kavramdır. Âlemdeki tüm varlıklar ve olaylar meydana gelmeden önce bulunduğu, planlandığı ve ilk halinin şekillendiği yerdir. Hazretü'l-kuds, bir hadiste cennetin ismi olarak geçmektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned* V, 257.
50. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 187.
51. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 193.
52. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 192.

Melekler toprak ve sudan yaratılmış varlıklar gibi maddi bedene sahip değillerdir. İnsan gibi hayatı boyunca bedensel gelişimleri yoktur. Bu nedenle onların ruhları insanlarınkinden daha mükemmel ve saftır. Ruhlarının bu özelliği nedeniyle, kesin bilgiye sahiptirler. Allah, insanların maslahatının, ancak temiz nefislerle kemale ulaşabileceğini, bunlar olmazsa eksik kalacağını bilmiştir. Bu yüzden insanlara gösterdiği inayetin bir sonucu Melekler ruhani varlıklar olarak şekillenmiştir.[53]

Meleklerin en önemli özelliği aracı varlıklar olmasıdır. İnsanlardan kendisini düzelten, nefsini olgunlaştıran ve bütün insanların hayrına çalışan kimselere dua ederler. Diğer taraftan, Allah'a isyan edenlere, fitne fesat çıkaranlara lanet ederler ve bu lanetleri, asi insanların içinde pişmanlığın doğmasına neden olur. Meleklerin var oluş sebebi, insanların hayrına çalışmak ve işlerini düzenlemektir. İnsanın sinirsel sisteminin bedeni ayakta tuttuğu gibi, melekler de bütün insanlığın işlerini düzene koymada önemli bir görevi üstlenmişlerdir.[54]

Melekler, İnsanların hayrına ve hidayetine sebep olacak ilimlerin, o kişinin vahiy, rüya ya da gaybi ses halinde kalbine doğmasını, ya da onunla direk konuşmayı gerçekleştirirler. Aynı zamanda Allah'a isyan eden ve düşmanlık yapan kimseleri lanetlerler. Melekler, peygamberlere de destek verirler. Onların gösterdikleri mucizeler bu yardımlardandır.[55]

Meleklerin insanlardan üstün olmalarının nedeni onların ruhlarının daha saf ve mükemmel olmasıdır. Onların bu özellikleri, kesin bilgiye sahip olmalarını sağlamıştır. Hatta en üst seviyede bulunan meleklerin bilgileri *tecelli-i azam*dan aldıkları bilgilerdir.[56] Melekler, insanlar gibi zihinsel yeteneklere sahiptirler. Bu nedenle, insanlara oranla Allah hakkında daha çok ve net fikirler edinirler.[57] Meleklerin insanlara üstünlükleri, insanın akli kuvvetinin bedenine üstünlüğü gibidir.[58]

KAZA VE KADER

Dehlevî'ye göre, yaratılacak olan her şeyin tamamı, gök ve yeryüzü yaratılmadan önce yazılmıştır.[59] Yüce Allah, bütün varlıkları, ezeli inayetiyle, *ha-*

53. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 72.
54. Dehlevî, *Sataat*, 41
55. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 61
56. Dehlevî, *Sataat*, 20
57. Dehlevî, *Sataat*, 21
58. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 80
59. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, 480

yalu'l-arş'ta, yani alem-i misalde yaratmış ve şekil vermiştir. Dünyaya gelmeden önce varlıklar ve olaylar önce bu âlemde planlanmıştır.[60] İnsanların suretleri de bu âlemde yaratılmıştır. Yeryüzündeki tüm insanlar, o zamanda yaratılan suretlerin gölgesidir. Allah, insanların fıtratına Allah'ın bilgisini, teslimiyet duygusunu ve sorumluluk bilincini vermiştir.[61] Bu özellikler dünyaya geldiği günden itibaren içinde gizli olarak mevcut bulunacak ve sorumlu tutulacaktır. O'na göre, insanların yaşantılarını düzenlemek için şeriatlar da önceden yazılmıştır. Bazı şeyler haram, bazı şeyler helal, ya da vacip kılınmıştır. Bunlara uyan bir kimse Allah'ın nizamına uymuş olur. Bunun sonucunda itaatkâr sevaba, isyan eden de azaba müstahak olur.[62]

O'na göre, kader imanın temel bir şartıdır. Kadere inanmayan kimse Müslüman olarak adlandırılmaya müstahak değildir. Allah'a olan iman, ilahi takdir ve emirlere olan imanla yakından ilgilidir. Bu emirler, semavi varlıkların hareketini düzenleyen kanunlar gibidir. Onlara inanmak, İslam'ın esasını teşkil eder.[63]

Her ne kadar olaylar önceden biliniyor ve yazılıyorsa da, insanlar işleyecekleri fiilleri seçebilirler. Ancak bu seçim gerçek bir seçim olamaz ve sebeplere bağlıdır. Çünkü bu seçim, kişinin değil Allah'ın istediği şeyin olması, fayda vermesi, gibi sebeplere bağlıdır. Bu görüşünü de *"Şüphesiz kalpler, Allah'ın iki parmağı arasındadır, onları dilediği gibi çevirir."*[64] hadisine dayandırmaktadır.[65] O'na göre ihtiyar illete bağlıdır, dolayısıyla illetin bulunması anında bulunmazlık etmez, irade olunan fiili, illetler gerekli kılar. İnsan, bir fiilin işlenmesi ve terk edilmesini eşit görür ve fiili seçer. İhtiyar, o fiilin işlenmesinin illetidir.[66]

---

60. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 197
61. *"Hem Rabbin Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini alıp onları nefislerine karşı şahit tutarak: "Rabbiniz değil miyim?" diye şahit gösterdiği zaman "Evet Rabbimizsin, şahidiz!" dediler. Kıyamet günü "Bizim bundan haberimiz yoktu!" demeyesiniz."* Araf, 172. ayeti göz önünde bulunduran Dehlevî, insanlar yaratılmadan önce, ruhlardan bir söz aldığını ve böylece insanların sorumluluğunun ta o zaman başladığını belirtmektedir. Dehlevî'nin bu görüşü Eflatunun ruh hakkındaki düşüncelerine benzemektedir. Eflatun'a göre ruh da ezelidir. Sonradan madde dünyasına inmiş ve bir bedene girmiştir.
    Ruh ezeli olduğundan, kendisi gibi ezeli olan ideaları da ezelden bilmekteydi. Fakat madde âlemine inince onları unutmuş ve hatırlamaya başlamıştır. Ruh ideaları hatırlamaya başlayınca bilgi sahibi olmaya başlamıştır. İnsan, kendisine düşünme imkânı veren kavramları, bu dünyadaki hayatından daha önceki varlığında tanımıştır. Birand, Kamıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 53, Keklik, Nihat, *Felsefe*, 218)
62. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 64
63. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 196.
64. Müslim, Kader, 17.
65. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 478.
66. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 203.

İnsanlar Allah'a karşı sorumludurlar. Allah'ın adaleti, insanın kötü yoldan kaçınma, kendisini mutluluğa ulaştıracak yolu tutma özgürlüğüne sahip olmasını gerektirir. Tüm insanlarda melekî ve hayvani iki eğilim vardır. Bu iki eğilimden birini seçmek insanın inisiyatifindedir. Herkes ilahi olarak karakteriyle mütenasip bir şekilde yönlendirilmektedir. Allah'ın insanı zorladığını söylemek O'na zulüm isnat etmek anlamına gelir.[67]

Allah'ın önceden ilahi irade ile planladığı kader asla değişmez. Ancak, henüz belirlenmemiş kader için dua ve insanın aldığı tedbir etkili olabilir.[68] Bu kader, kabul edilen dua ve alınan tedbir doğrultusunda gerçekleşebilir.

Dehlevî'ye göre, takdir, hem özel bir insan şekli olan ideal insanı temsil eder, hem de bir birey olması nedeniyle kendisinin güç ve imkânlarını yerine getirmesi ve gerçekleştirmesi anlamına gelir. Bireysellik insani değerlerin vasıtasıdır ve bu, kişiliği oluşturur. Şahsiyetin ideallerini gerçekleştirmesi onun takdirindedir. Takdir ise deterministik bir ilkedir. Çünkü bireyin ve toplumların gelişiminin her aşamasında, kişi belli bir çevrede, belli imkânlar ve güçler ölçüsüyle hareket etmek durumundadır. Ancak bu tamamen değişken bir determinizmdir. Çünkü belli bir merhalede imkân ve güçlerin gerçekleştirilmesi yeni imkân ve güçlerin yaratılmasına götürür. O, tabiattaki evrim fikrini benimseyerek, yeni bir dönemin gelmesiyle takdirin de değiştiğini belirtir. İmkân ve güçlerin yerine getirdiği her tekâmül aşamasında Yaratıcı, doğaya yeni imkânlar ve yeni güçler bahşeder.[69]

Müslüman kültürde, kader konusunda hâkim olan anlayış, kaderin önceden belirlendiği ve insan fiillerinin yaratıldığı şeklindedir. Özellikle de Eş'ariler, Allah'ın mutlaklığını başka özelliklerinden soyarak, O'nu güç, irade ve ilme indirgemişlerdir. Bunun sonucunda Allah ile insanı fiiller konusunda, karşı karşıya getirmişlerdir.[70] Dehlevî'nin kader anlayışı Eş'ari kader yaklaşımına paralel bir konumdadır.

İnsan sorumluluğu anlayışı, kaderi hem bir problem haline getirmekte ve hem de bu problemin çözülmesini sağlamaktadır. Kaderi belirleyen aynı zamanda sorumluluk sahibidir. Kader inancında yaygın olan anlayış, insan fiillerinin önceden belirlenmesidir. Bu anlayışa göre, insan, zor ve yorucu yol olan olayların sebeplerini araştırma zorunluluğundan da kurtulmuş olmaktadır. Olaylarda kişinin sorumluluğunu düşünüp çözüm üretmek yerine, kendisini olayların akışına bırakmak daha kolay gelmektedir. Sorumluluktan uzak bir düşünce tarzı, var olanı ve yapılanı meşru görmeyi sağladığından, yapılacak eleştiri-

67. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 48.
68. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 108.
69. Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme*, 122.
70. Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 114.

leri de ortadan kaldırmaktadır.[71] İnsanın karşılaştığı olaylarda, menfaatine göre kader anlayışı da değişebilmektedir. Kendisine zor gelen olaylar karşısında kaderci bir anlayışa sahip kimse, eksikleri ve hataları sonucu zarara uğradığında sorumluluğu Allah'a izafe etmektedir. Hatta davranışını imanla özdeşleştirmekte, bu düşünceyi imanın şartlarından biri saymaktadır.

Ecel konusu fiiller kapsamında değerlendirildiği için mezheplerin fiillerle ilgili düşünceleri, eceli değerlendirmedeki ortaya koydukları tavırla örtüşmektedir. Dehlevî'nin ecel ile ilgili yaklaşımı da bu çizgide yer almaktadır. Kaderi ve fiilleri Allah'ın yarattığı düşüncesi çerçevesinde ecelin de Allah tarafından belirlendiğini ifade etmektedir. Ölüme neden olan sebepler ve sonuçlarını da "Allah'ın kaderi cümlesinden"[72] olduğunu söylemektedir. İnsanların fiillerinin seçimi ve ömürlerinin uzaması ya da kısalması konusunda gerçek bir seçimin söz konusu olmadığını ileri süren Dehlevî, Allah'ın insanlar için en doğruyu ve en güzeli seçeceğini, insanların seçiminin, Allah'ın seçimi yanında bir değeri olmadığını belirtmektedir.[73] Kaderin ve insan iradesinin yaratıldığını belirten Dehlevi, her ne kadar insanı yaptıklarıyla sorumlu tutmaya çalışsa da iradesi ve kaderi yaratılan bir varlığın sorumlu ve özgür olması mümkün gözükmemektedir.

İMAN KAVRAMI

Dehlevî, imanı "Allah'ı ve Peygamber'i tasdik, ilahi şeriatlara boyun eğip teslim olmaktır." şeklinde açıklamıştır. İmanın tasdiki kadar ikrarı ve uygulamasını da devreye sokarak imanın kapsamını genişletmiştir.[74] O'na göre, imanın dört anlamı vardır: Kalbin inanılması gereken şeyleri tasdik etmesi, kalp huzuru ve güven, İslam ve ihsan.[75]

Dehlevî'ye göre, imanın özü ve hedefi, kendisiyle insanın olgunlaşmış bir şahsiyet haline gelmesidir. İnanan bir kimse kendisini ilahi âleme adamalıdır. Böylece uzaktan Allah'ı görme konumuna yükselir, onun üzerine Allah'ın nuru ve emniyeti iner.[76] Dehlevî, imanın ikrar ve uygulama bölümünün son halkası-

71. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, Ankara Okulu yay., Ankara-1998, 305–306.
72. Bu söz hadisten alınmıştır. Peygamberimiz, insanların kullandıkları ilaçlar ve afetlerden korunmak için sığındıkları sığınakların, takdir-i ilahiyi geri çevirip çevirmediğini soran sahabelere, "Bunlar Allah'ın kaderi cümlesindendir" cevabını vermiştir. Bkz. İbn Mace, *Sünen-i İbn Mace*, Tıbb, 1.
73. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 199.
74. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 470.
75. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 468.
76. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 86.

nın ihsan olduğunu belirtir. İhsanı da dua ve zikir, ibadetler ve Allah'ı düşünme, O'na yoğunlaşma sonunda Allah'ın rengine boyanma şeklinde özetlemektedir.[77]

Dehlevî, Peygamberimiz'in, İslam'a davetinden sonra her türden insanın Müslüman olduğunu, gerçekten İslam dinine girenlerle, diğerlerini birbirinden ayırmak için imanın iki kategoride değerlendirmek gerektiğini ileri sürmektedir: Birincisi, can ve mal dokunulmazlığının sağlanması gibi dünyevi hükümlerin belirlenmesinde esas alınan ve boyun eğme konusunda açık belirtileri olan imandır. Onun şartı, şeklen itaattir ve karşıtı küfürdür. İkincisi, ebedi kurtuluşa ulaşma ve yüce dereceler elde etme gibi ahiret hükümlerine esas teşkil eden imandır. Bunu zıddı nifaktır. Şartı da iman sahibi olduğuna ilişkin her doğru açıklama, övgüye değer her fiil ve erdemli her davranıştır. Bu iman, hak olan inançları, amelleri, üstün melekeleri içine alır; artar ve eksilir.[78] O'na göre, birinci grupta olanlar kalplerine imanın aydınlığı girmemiş olanlar, ikinci gruptakiler ise gerçek hidayete eren kimselerdir.

İslam'ı ise şöyle açıklamaktadır: "Kişinin İslam'a tam bir teslimiyet içinde olması, onun gereğini yapması, ters düşecek şeylerden de kaçınmasıdır."[79] İmanın özü ve hedefi, kendisiyle insanın olgunlaşmış bir şahsiyet haline geldiği ihsana ulaşmaktır.[80]

Dehlevî, imanı, Ebu Hanife gibi "İman dil ile ikrar, kalp ile tasdikten ibarettir."[81] şeklinde tanımlamaktadır. Kelamcılar genelde imanın sözlük anlamının kalp ile tasdik olduğu konusunda hemen hemen aynı görüştedirler.[82] Kur'an'da da imanın kalp ile tasdik olduğu ve kalpte bulunduğu vurgulanmaktadır.[83] O, imanı geniş manada tutarak, imanda bir derecelendirme yapmaktadır. İlk derece kalp ile tasdik, son nokta ise ihsan seviyesine ulaşmaktır. İlk önce iman kalpte tasdik edilir, dil ile ikrar edilir, imanın gerektirdiği ameller yerine getirilir, son noktada ise, mümin olmanın en üst düzeyi ihsan derecesine ulaşılır.

Dehlevî'nin iman çerçevesini geniş tutması ve amelleri de bu kapsama almasının nedeni, iman ile islam kavramlarını aynı anlamda kullandığı içindir. Kelime anlamı olarak her iki kavramın farklı manalara geldiği ifade edilirken, söz konusu inanmak fiili olunca, islam kavramıyla eş tutulmuş, iman ile islamın hakikatlerinin aynı olduğunu ileri sürmüştür.[84]

---

77. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 469.
78. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, 465–466, Krş. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 63.
79. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, 472.
80. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, II, 218.
81. Ebu Hanife, *Fıkhı Ekber*, 12.
82. Bkz. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, Nşr. Dr. Fethullah Huleyf, İstanbul, trz., 495, Eş'ari, *Kitabu'l-Luma*, 75.
83. Bkz. Tevbe, 9/125, Maide, 5/41.
84. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 511.

PEYGAMBERLİK

Peygamberin İnsan Oluşu

Yüce Allah, insanlara dini tebliğ etmek ve yaşamlarında da onlara rehber olmak amacıyla peygamber göndermiştir. Dehlevî'ye göre, Allah, zaman zaman hak ve hakikat bilgisine sahip üstün insanlardan birini göndermeyi gerekli kılar. İnsanların karanlıktan aydınlığa çıkmaları için bir sebep yaratır ve kullarına, hem kalplerini hem de yüzlerini ona çevirmelerini farz kılar. Allah bu durumu insanlara haber verir ve gönderdiği elçilere uymalarını emreder. İşte bunlara peygamber denir.[85]

Dehlevî, peygamberlerin gönderilmesinde bir sebebin olduğunu ve bu sebebin de Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmektedir. Bu anlayış insan faktörünü devre dışı bırakmaktadır. Çizilen bu çerçeveye göre Allah, önceden ne zaman peygamber geleceğini planlamış, gelmesine yakın zamanda da bir sebep ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla insanların yaşam biçimleri peygamberlerin gönderilmesinde etkin gözükmemektedir. Oysa tarihte peygamberlerin gönderilmeden önce toplumların iyice yozlaştığı, Allah'ın buyruklarından uzaklaştıkları, bunun sonucunda bozulan bu düzenin yeniden inşası için peygamberlerin gönderildiği bilinmektedir. Dehlevî'nin bu yaklaşımı insan fiillerini devre dışı bırakmakta ve bir tür cebrî anlayış olarak gözükmektedir. Elbette peygamberlerin ne zaman gönderileceği Allah tarafından belirlenmektedir. Ancak peygamberlerin gönderilme sebeplerinin içerisinde, insanların davranışları ve yaşam biçimlerinin de ortamı hazırlama açısından büyük payı vardır.

Dehlevî'ye göre Allah, ebedi lütfunu devam ettirmek ve iyi bir düzen kurmak amacındadır. Bu sebepten dolayı peygamberler göndermiştir.[86] O'na göre, Allah, vahye kabiliyetli elçileri, insanlar arasından seçmiş ve peygamber olarak görevlendirmiştir.[87] Peygamberlerin gönderilmesindeki amaç, her iki dünyada mutluluğa ulaşmak, kolay olandan başlamak, tüm insanlığı yararına olan şeyleri yapmayı gerçekleştirmektir.[88]

Allah ile insanların, vahiy yoluyla iletişim kurmasının mümkün olamayacağından hareketle peygamberlerin gönderildiğini vurgulamaktadır. Çünkü O'na göre, yeni bir din ancak aracı yoluyla insanlara iletilebilir. İnsanlar bu konuda yeterli değildir, ancak Allah'ın seçtiği ve vahiy gönderdiği peygamberler bunu

85. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 249.
86. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I., 179.
87. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 81.
88. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 160.

başarabilirler. Peygamberlerin sahip olduğu bilgi, kendi kazanımları değil, Allah tarafından bağışlanmış vehbî ilimdir.[89]

O'na göre insan ne melek ne de hayvandır. Melekle hayvanın bileşimidir. Melekî temayüllere ve hayvani arzulara sahiptir.[90] Tarih boyunca zaman zaman insanlar insanlıktan saparak hayvani arzulara meyletmişlerdir. Bu noktada insanların gidişatını düzeltmek, onları doğru yola ulaştırmak için çeşitli devirlerde uyarıcılar, elçiler gönderilmiştir.

Dehlevî, peygamberlerin gönderilmesinde belli bir zamanlama olduğunu ileri sürmektedir. Bir devletin ortaya çıkması ve onun aracılığıyla diğer devletleri hizaya getirme vaktinde veya Allah'ın bir milletin devamlılığını istemesi ve o milletin diğer insanlara üstün kılmasını dilediği zamanda peygamber göndermiştir. Ayrıca bir millete gelen dinin sürekliliğini sağlamada ve insanlara karşı getirilen delillerin tamamlanması için elçiler göndermiştir.[91]

Peygamberin Günahsızlık Sıfatı

Dehlevî'ye göre, insanlar, fıtratlarına uygun bir yaşam tarzına ulaşabilmek için, hataya düşmesinden emin oldukları hak ve hakikat bilgisine sahip bir önderе ihtiyaç duyarlar. Böyle bir önder, masum olmalı ve insanlar onun hakkında, hak yolu bildiği ve söylediği şeylerde hataya düşmekten ya da saptırıcı olmaktan korunduğu, ıslah için gerekli hususlara vakıf olduğu inancında olmalıdırlar.

Peygamberin hatadan korunmuşluğu, ancak Allah'ın onun içinde, idrak ettiği her şeyin hak ve hakikat olduğuna dair zorunlu bir bilgi yaratması yoluyla olur. Bu zorunlu bilginin yanında, peygamberde bir meleke de vardır. Bu meleke sayesinde, vicdan yoluyla aldığı bilgileri, doğru bir şekilde alır. Bilgilere tabi olması ve tecrübe etmesi nedeniyle de vicdanının doğruluğunu test eder.[92]

Peygamberlerin günahsız olmalarının sebebi, peygamberlerin, şehevi süfli arzulardan arındırılmış, mutedil mizaçta yaratılmış nezih insanlar olması, Yüce Allah'ın arzuları ile kendilerinin arasına girip bu gibi süfli arzulara meydan vermemesidir.[93] Peygamberlerin hayal yeteneğinin mele-i alaya benzemesi sonucu, oradan bilgi almalarını ve günahlardan masumiyet, doğruluk, takva ve iffet özelliklerine sahip olmalarını sağlamıştır.[94]

---

89. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 253.
90. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 105.
91. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 250.
92. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 245–246
93. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 252
94. Dehlevî, *Sataat*, 29, Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 15

Peygamberler farklı soydan gelmiştir. Bu soy diğer insanlardan farklı olarak, Allah'a bağlılıklarından dolayı O'nun zatının tecellisine ulaşırlar. Kendilerini Allah'a yoğunlaştırdıklarında dünyevi özellikleri kaybolur ve melekî niteliğe bürünürler.[95] Peygambere, Allah ile iletişimi, melekî yönünün varlığı, üstün insani yetenekleri gibi birtakım sıfatlar yükleyerek insanüstü bir varlık konumuna yükseltmektedir.[96] Fiziksel yönüyle dünyaya, manevi üstünlükleriyle de Âlem-i misale hitap eden bir aracı varlık gibi değerlendirmektedir. Bu tür sıfatlar, peygamberin günahsız olmasına getirilen deliller olarak görülmektedir.

Peygamberler çeşitli safhalardan geçmektedir.[97] Liderlik, ismet ve hikmet sıfatlarını kendinde toplanmasıyla vahiy almaya hazır bir konuma gelirler. Bir yıldız olarak başlayan peygamberlik süreci, ay, güneş ve nihayetinde, insani kusurlardan kurtulup, yeryüzünde en parlak şekilde tecelli etmiş olan bir ilahi nur[98] özelliğine kavuşur.

Dehlevî, Ehl-i Sünnet görüşüne aykırı olarak, ismet sıfatını sadece peygamberlere has bir özellik olarak görmez. İsmet kavramı O'na göre, diğer insanların da doğruluğa, itidale, kendine hâkimiyete ve salih amelleri yapmaya fıtraten vergili olabilecekleri anlamını içerdiğini iddia etmektedir.[99]

Dehlevî, insanların uyanıklık, uyuşukluk, bazı hareketlere karşı duyarlılık gibi özelliklerin yaratılıştan gelen özellik olduğunu ileri sürmektedir. İnsanların iyi ya da kötülüğe yönelmeleri de fıtrattan gelen yapı nedeniyledir. Kimi insanlar yaratılışları gereği, diğer insanlardan farklı olarak, peygamberler gibi ismet sıfatıyla koruyucu elbise giymiş gibi korunmuşlardır.[100] Bu insanlardan haksızlık, adaletsizlik gibi olumsuz davranışlar görünmez.

Peygamberlik ve Vahiy

Gayr-i Metlu' Vahiy ve İlham

Dehlevî, vahyi peygamberlere has bir özellik olarak görmekle beraber, Allah'ın insanlarla hem gizli hem de açık olarak ilişki kurabileceğini düşünmektedir. Bunun sonucunda insanın davranış tarzı, ilahi hikmete uygun bir şekilde gelişir. Allah'ın peygamber haricindeki insanlarla iletişimi Hz. Meryem'de

95. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 15
96. Baljon, J.M.S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, 138
97. Baljon, J.M.S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, 141
98. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 84
99. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 21
100. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 108

olduğu gibi[101] fiili konuşma yerine imalarla gerçekleşir. O, bu iddiasına yaşadığı bir cezbe anını örnek vermektedir: Bir anında,[102] Peygamberimiz'i gördüğünü, kendisinin ilahi kılığa büründüğünü, Hak diye haykırdığını ve ilahi yağmur damlalarının üzerine yağdığını, bu olaydan çok zevk aldığını ve etkilendiğini ifade etmektedir.[103]

İlham ve ismetin peygamberler dışında bazı insanlarda da görülebileceğini iddia etmektedir. İnsanları peygamberden sonra, fazilet hiyerarşisi adı altında çeşitli gruplara ayırmaktadır. Peygamberlerden hemen sonraki grupta sıraladığı Hâkimlerin vecd halinde iken, peygamberler gibi olabileceğini, ancak vahiy alamayacaklarını ileri sürmektedir.[104]

İnsan, sosyo-ekonomik gelişiminin ikinci aşamasına ait olan ahlak ve bilgide en iyi bilirkişi konumundadır ve pratik bilgiye sahiptir. Hâkimlere Allah'a yakınlığı kazanma imkânı lütfedilmiştir.[105] Bir reformist olarak rüyalar vasıtasıyla görevlendirilmiş olan Dehlevî, kendisini hâkim sınıfında görmektedir.[106]

Veliyi ilhamın, peygamberi ise vahyin alıcısı olarak gören Dehlevî, vahiyle ilhamı karşılaştırmıştır. Vahiyde kesinlikle yalanın olmadığını ve kesin doğru olduğunu ifade ederken, ilham vasıtasıyla oluşan sözlerde sapıklıkların olabileceğini söylemektedir. Vahiy, kişiyi önceden hazırlamadan ilahi tedbirin tezahürüdür. İlham, bir kimsenin fıtratının özel bir tarzda Allah'ın bilgisi için hazırlanmasıdır. Vahiy, Allah tarafından bildirilen itaat eylemlerin-

---

101. Meryem, 19/29.
102. Dehlevî, hayatı boyunca yaşadığı değişik mistik tecrübeleri sırasında peygamberle iletişim kurduğunu iddia etmektedir. Yaşadığı değişik tecrübelerinde peygamberimizin kimi zaman bir kalem, kimi zaman da elbisesini verdiğini ileri sürmektedir. Kendisine peygamberimizin hayali görüntüsünün gösterildiğini söylemektedir. Bu durumdan hareketle, peygamberin vekili, halifesi olduğunu iddia etmekle kalmayıp, kendisine kalem verilmesini, Hz. Peygamberin ümmi olmadığına yorumlamıştır. Daha da ileri giderek peygamberliğin Hz. Muhammed ile sona ermediğini, peygamberin elbisesini kendisine vermesini delil olarak gösterip bu görevin henüz bitmediğini, sonraki nesiller tarafından tamamlanacağını iddia etmiştir. O'na göre, Peygamberin başarılarının tamamlanmasına katkıda bulunma görevi kendisine verilmiştir. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II., 248.
103. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 70.
104. Dehlevî, insanların görevleri ve manevi üstünleri kapsamında bir fazilet hiyerarşisi oluşturmuştur. Bu dizinin en başında Peygamberler gelmektedir. Peygamberlerden hemen sonraki grupta Peygamberlerle veliler arasında köprü görevi yapan Hâkimler sınıfı gelmektedir. Peygamberler Allah'tan doğrudan hükümler, vahiy alırken, Hâkimler dolaylı yoldan kendi ayn-ı sabitesi aracılığıyla elde ederler. Dehlevî'nin fazilet hiyerarşisi, Veli, Halife, Muhaddes, Ferd, Müceddid, Âlimler, Filozoflar ve Kelamcılar olarak devam etmektedir. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 23.
105. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 23.
106. Baljon, J.M.S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, 155.

den her biri, ilham ise, velilere bildirilen, Allah'a yakınlaşmayı sağlayan yollara ilişkin şeylerdir.[107]

Dehlevî, peygamberlere gelen vahyin benzer şeklinin diğer insanlara da gelebileceğini çeşitli örneklerle ortaya koymaktadır. "*Allah sana olayların yorumunu öğretecektir.*"[108] ayetinde geçen "*te'vîlü'ehadis*" ibaresinden yola çıkmış ve bunu kitabına isim vermiştir. "*Ey Allah'ım bu dünyada ve ahirette benim koruyucum sensin.*"[109] ayetindeki *veli* kelimesini de kendine yorumlayarak *Veliyyullah* olarak değerlendirmiştir.[110] Hz. Yusuf ile kendi arasında benzerlik kurarak, Veliyyullah sıfatı sayesinde, Hz. Yusuf'a rüyaları yorumlama ve olacak olayların izahları uykuda öğretildiği gibi, kendisine de kıssaların derin anlamlarını keşfetme yeteneğinin verildiğini iddia etmektedir. Tefsir ilminde de kendisine, bazı kapıların açıldığını, birtakım ilhamlar geldiğini ileri sürmektedir. Ayrıca, Kur'an'ı Farsça'ya tercüme etme, Kur'an'ın inceliklerini ortaya çıkarabilme ilmi de verildiğini ileri sürmektedir. [111]

Rüya-Vahiy İlişkisi

Dehlevî'nin, sûfî kültürü içerisinde yetişmesi ve kendisinin de bir sûfî olması nedeniyle, rüyaya ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Ailesi ve kendisiyle ilgili menkıbelerin çoğu rüyalarda görülen hikâyelere dayanmaktadır. O'na göre, rüyalar içe doğan düşünceler gibidir. Nefis onlar için soyutlanır ve rüya suret halinde kendisine görünür. Rüya üç kısımdır: İçten geçen düşünceler, şeytan korkutmaları ve Allah'tan gelen müjdeler.[112] Bu sınıflama, rüyanın bir ilham gibi Allah tarafından insana verilen bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesi anlamına gelmektedir. Tasavvufta rüya, düş görmek manasına geldiği gibi, kalbe gelen manevi hitap ve muhayyile ile tasavvur edilen bir hal olarak tanımlanmaktadır.[113]

Dehlevî, ailesine ve kendisine gösterilen rüyaların doğmadan önce başladığını ve bu rüyalarda kendisinin önemli bir şahsiyet olacağına işaret edildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, Dehlevî'nin gelecekteki konumu da önceden bildirilmiş oluyordu. Hatta kendisine Veliyyullah ismi, babasına gösterilen ilahi işaretlerden dolayı konmuştur.[114]

---

107. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 28
108. Yusuf, 12/6
109. Yusuf, 12/101
110. Baljon, J. M. S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, 145
111. Dehlevî El-Fevzü'l-Kebir, 117
112. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 92
113. Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, 131
114. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 154

Annesinin, kendisi henüz çocuk iken gördüğü rüya çok iddialıdır. Söz konusu rüyada anlatıldığına göre, bir kuşun babasına bir kâğıt getirdiği ve kâğıtta Allah isminin altın harflerle yazıldığı ifade edilmektedir. İkinci defa gelen kuş bu sefer ayrı bir kâğıt taşımakta ve bu kâğıtta "eğer peygamberlik Hz. Muhammed ile sona ermeseydi, Veliyyullah'ı peygamber yapardık" yazısının bulunduğu bildirilmektedir. Dehlevî, bu rüyayı şöyle yorumlamaktadır; birinci kağıt babasının tam kamil bir insan olduğuna, diğer kağıt parçasının ise kendisine kemal mertebesinin ve peygamberlerin üstünlüklerini analiz etme kapasitesinin ihsan edildiği işaret edilmektedir.[115] J.M.S. Baljon, rüyada geçen olaylardan, babasının tipik bir veli örneği, oğlun ise peygamber vekili olarak işaret edildiği sonucunu çıkarmaktadır.[116]

Hayatının dönüm noktalarından sayılabilecek Hicaz döneminde gördüğünü iddia ettiği rüyalar da çok dikkat çekicidir. Orada gördüğü eğitim ve öğretim sürecinde, adeta düşünce keşmekeşliği yaşamıştır. O dönemde, içine düştüğü düşünce problemlerinde, kendisini sıkıntıya sokan ve çözümünü bulamadığı muğlâk konuları rüyasında Hz. Peygamberle mütalaa edip sonuca gitmiştir. Yaşadığı bu tecrübeler, bilimsel altyapısının oluşmasına ve yaratıcı yetenekleri ortaya çıkmasına vesile olmuştur.[117]

Toplumun içinde bulunduğu siyasi, dini durumun ıslahı için, özel yetenekler ve maharetlerle donatılarak, ilahi bir görev ile yükümlü tutulduğunu yine rüyalarla ortaya koymaktadır. Dehlevî'ye göre, kendisine ilahi bir görev verilmiştir. Peygamber'i örnek alarak, halkın dini gidişatında birliği sağlayıp manevi hayatlarını bir düzene sokacaktır.[118] Kendisine bu görevin Peygamberimiz'in torunları Hasan ve Hüseyin tarafından iletildiği, onun sayesinde yeryüzünün tamamen aydınlanacağı, sömürünün kalkacağı, hatta Mehdi'ye bile gerek kalmayacağı yine rüyalarda bildirilmiştir.[119] En önemli eserlerinden Hüccetullahi'l-Baliğa'nın ortaya çıkmasını sebebi de yine rüyalardır.

Rüya insanın şuuraltından ortaya çıkmaktadır. Çağdaş psikolojinin çalışmalarına göre, insanın üzerinde yoğunlaştığı meseleler, birtakım senaryolarla rüyasında gerçekleşmektedir. Bu çeşit rüya hemen her insanda var olagelen bir durumdur. Rüyanın bir başka çeşidi de vardır ki Allah'ın emri ile meleklerin gabya ait bazı bilgilerin sembolik olarak insanlara bazı senaryolarla verilmesidir.[120]

---

115. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 154.
116. Baljon, J. M. S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, 18.
117. Dehlevî, *Fuyudu'l-Harameyn*, 33.
118. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 121.
119. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 120.
120. Güler, İlhami- Özsoy, Ömer, *Konularına göre Kur'an*, Fecr yay. Ankara, 1996, 77.

Rüyalarda anlatılan bu olaylar rüyanın ötesinde gerçek vahiydir. Kur'an'da anlatılan rüyalarla normal rüyaları birbirinden ayırmak gerekir. Dehlevî'de görüldüğü kadarıyla, ayetlerde sabit olan bu rüya çeşidi, insanlarda görülen normal rüyalarla aynı kategoride değerlendirilmiştir. Bu normal rüyalar, vahiy düzeyinde olan rüyalara mukayese edilerek değerlendirilmiş, bir bilgi kaynağı olarak görülmüştür. Dehlevî, rüyayı sorgulamadan sadece gelişini ve sonuçları açısından değerlendirmiştir. Ancak bilgi kaynağı olarak değerlendirilen söz konusu bu rüyalarda Dehlevî'nin olağanüstü bir insan olduğuna işaret edilmiş ya da bu şekilde yorumlanmıştır.

Peygamberlik ve Mucize

Mucize ve Keramet

Kelamcılar, mucizeyi, peygamberlerin, kendilerine inanmayanların meydan okumalarına karşı gösterdiği, tabiat olaylarına aykırı, olağanüstü olay şeklinde tanımlamışlardır.[121] Mucizeler Allah tarafından peygamberlerin iddialarını desteklemek için gerçekleştirilmiştir. Mucize, inanmayanlara karşı Allah'ın bir güç gösterisi şeklinde değil, peygamberi desteklemek ve onun doğru söylediğini belirtmek için ortaya konulmuştur. Dehlevî de mucizeyi peygamberliğin bir parçası değil, onun ispatı için gerekli bir araç olarak tanımlamaktadır.[122]

O'na göre, mucize şöyle gerçekleşir. Melekler, bir kimsenin işinin gerçekleşmesi için himmetlerini bu yönde birleştirirler. O kimse için, daha önce örneği görülmemiş ilhamlar, dönüşümler ve amaca yaklaştırıcı harikuladelikler meydana getirirler. Bunun sonucunda söz konusu kişi ve dostlar yardım görür, düşmanları da zarar görür.[123]

Dehlevî, peygamberlere verilen hissi mucizelerin olduğunu da ima ederek, peygamberin yaşadığı hemen hemen her şeyi mucize kapsamında değerlendirmektedir. Kerameti de kabul etmesi nedeniyle mucize görüşü, kerametin alt yapısını teşkil etmektedir. Çünkü kerameti izah edebilmek, ancak hissi mucizelerin olduğunu kabul etmekle mümkün olabilir.

Mucize, Kelamcılar tarafından, her asırdaki akıl sahibi insanlara hitabeden aklî mucize ve gerçekleştiği dönemdeki insanların müşahede ettikleri hissi mucize olmak üzere genelde iki kategoride incelenmiştir. Kur'an, Peygam-

121. Sabunî, *Mâturîdiyye Akâidi*, 105.
122. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, 1, 251
123. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, 1, 252

berimiz'e verilmiş bir akli mucizedir. Peygamberlerin bazı özellikleri ve yaşadıkları bazı olaylar hissi mucize kapsamında değerlendirilmiştir. O'na göre, Hz. Muhammed'in hissi mucizelerinin bir kısmı Peygamberimiz'in zatında, bir kısmı da zatının dışında mevcuttur.[124] Dolayısıyla, Onun kişiliği, ahlakı, fiziksel özellikleri, gelecekle ilgili tahmin ve yorumları mucize olarak görülmüştür.

Peygamberlerin insanlardan ayrı olarak hak ve hakikat bilgisine sahip olmaları, olayların içyüzünü bilmeleri, dualarının kabul edilmesi, kıtlık anında bereket olması gibi olgular mucize olarak değerlendirmiştir.[125] Böylece Dehlevî, Hz. Muhammed'in Kur'an'dan başka mucizelerinin olduğunu da kabul etmektedir.

Ayrıca, geleneksel mucize anlayışının ötesine giderek, eşyanın normal seyrini değiştiren mucizelerin dikkatle incelendiği takdirde normal fenomenler olduğunu iddia etmektedir.[126] Bu görüşünü ayın yarılması hadisesiyle desteklemeye çalışmıştır. O, aslında ayın ikiye ayrılmadığını, su taneciklerinin bir araya gelmesiyle, yansıtma özelliğinden dolayı göz aldanması olduğunu ve insanların ayı iki parça halinde gördüklerini söylemektedir.[127] Dehlevî, klasik mucize anlayışından farklı düşünmeyi amaçlamış gözükmektedir.[128] Miraç olayını açıklarken de, geleneksel Müslüman anlayışına eleştirel bir yaklaşımla,[129] Peygamberimiz'in Mescid-i Aksa'ya oradan da sidre-i müntehaya yaptığı yolculuğu bedenle ve uyanıkken yaptığını, bu olayın âlem-i misal ile âlem-i şuhut arasında bir alanda gerçekleştiğini, orada ruhi manaların bedensel şekle büründüğünü ileri sürmüştür.[130]

Dehlevî, veli ve hâkim olarak isimlendirdiği bazı seçkin insanları peygamberin mirasçısı olarak kabul etmektedir. Bu mirasçılık, hem dinin tebliğ edilmesi hem de mucizelerin devamı niteliğindeki kerametlerin gösterilme şeklindedir.[131] Veli, kendi doğasında manevi kuvvete sahiptir. Hem dua hem de manevi güç ile Allah'ın isimleri ve sıfatlarından yardım isterler, bu istekler keramet olarak geri döner.[132]

Velilerin keramet gösterebildiklerini, bu yeteneğin Allah vergisi olduğunu, öldüklerinde bu gücü kaybettiklerini, ancak dünyada iken ulaştıkları kemal-

---

124. Sabunî, *Mâturîdiyye Akâidi*, 109
125. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 251
126. Dehlevî, Te'vilü'l-Ehadis, 8
127. Dehlevî, Te'vilü'l-Ehadis, 103
128. Baljon, J. M. S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*,., 138-139
129. Baljon, J. M. S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, 139
130. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 200
131. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 75.
132. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 46.

den daha evrensel kemale ulaştıklarını iddia etmektedir.[133] Peygamberlere verildiği iddia edilen hissi mucizeler ve Kur'an'da geçen peygamberler dışındaki insanlarda görülen diğer olağan üstü durumlar,[134] keramet düşüncesinin altyapısını oluşturmaktadır. Mucize ile karşılaştırma yaparak kerametin dayanağını oluşturmaya çalışmıştır.

Şefaat

Dehlevî'ye göre, şefaat, peygamberliğin en önemli konularındandır. Her peygamber, kendi konumu ve Allah'a yakınlığı itibariyle şefaat etmeye yetkilidir. İnsan peygambere ne kadar yakın olursa o kadar şefaat görme şansını elde eder. Bu nedenle şeriat, peygamberlere salât ve selam getirmeyi emretmiştir. Peygamber'e salât selam getirmek ona yakın olmaya ve şefaatine layık olamaya vesile olur.[135]

O'na göre, Peygamberimiz'in risaletinin asıl hedefi, Müslümanlara şefaatçi olmak ve ahirette zor durumda kalanlara şefaatiyle yardımcı olmaktır. Bu nedenle O, en büyük duasını ahirete saklamıştır.[136] Bu düşüncesini "*Her peygamberin kabul edilen bir duası vardır ve her peygamber duasını evvelce yapmıştır. Fakat ben duamı kıyamet gününde ümmetime şefaat etmek için sakladım. İnşallah ümmetimden hiçbir şeyi ortak koşmadan ölenlere nasip olacaktır.*"[137] hadise dayandırmaktadır. O'na göre Peygamberimiz'in gönderiliş amacı; insanlar için şefaatçi olması ve mahşer gününde özel bir rahmetin inmesine vasıta olmasıdır. Bunun için de peygamberliğin temeli olan rahmetten kaynaklanan en büyük duasını o güne saklamıştır.[138] Peygamberimiz'in, ümmetine olan merhameti ve şefkati, onların üzerine titremesi nedeniyle, onlar hakkında önceden Allah'tan söz aldığını belirtmektedir.[139]

İsa peygamber ve Hz. Muhammed kendi inananlarına eşit değerde şefaat edeceklerdir. Her iki peygamber de aynı çalkantılı nehrin fışkıran suyu ve aynı sedalı flütün ahenkli sesleridir.[140]

---

133. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 75.
134. Ashab-ı Kehf olayı; Kehf, 18/10-26.Hz. Meryem'in yanında yazın kış, kışın yaz meyvelerinin bulunması; Al-i İmran, 3/37, Hz. Musa'nın annesine ilham edilmesi; Kasas, 28/7, Taha, 20/37-38.
135. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 151.
136. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 151.
137. Müslim, İman, 338.
138. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 200.
139. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 201.
140. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 118.

AHİRET

Kabir Âlemi

Dehlevî, ölümden sonraki süreci dört aşamaya ayırmıştır: Dünya ile Ahiret arasında berzah denilen orta devre, Büyük Kıyamet, Hesap Günü, Cennet ve Cehennem. O'nun kabir hesabı ile ahiretteki hesabı ayırması, ölümden sonraki sürecin tasnifinden dolayıdır. Ölümden sonraki hayatın ilk aşaması kabirde geçmektedir. Kıyametten sonra tüm insanlar yeniden dirilinceye kadar, dört evrenin birincisi, berzah denilen orta devrede süreci yaşarlar. O'na göre, kabir hayatı, insanların hesaba çekileceği, dünyadaki yaşamlarının durumuna göre azap ya da ödüle kavuşacağı niteliktedir. Bu yönüyle kabir hayatı Ahiret hayatının kopyası gibidir.

O'na göre, kabir âlemi, dünyanın devamı, uzantısı şeklindedir. Burada her insan, kendisine ait hükümleri gözlemler.[141] Bu âlem, rüyaların bir uyandırıcı tarafından hiç kesilmediği rüya âlemine benzetilebilir. İnsan öldüğü zaman onun ruhu görünmeyen bedenine *nesemeye* sımsıkı bağlanır. Kabirde ceza ve ödülü hissedebilmesi için bu *nesemeye* ihtiyaç vardır.[142] İnsan kabirde ahlaki davranışları ve huylarından hesaba çekilecektir. Yeniden dirildikten sonra ise, amellerinden ve inançlarından sorgulanacaktır. Melekî karakteri hayvani karakterinden zayıf olan Müslüman kişi kabirde, daha fazla ceza çekecek ve hesap günü yükü hafif bir şekilde dirilecektir.[143]

İnsan kabirde kaldığı sürece karakterinin ve bedeninin tipik özelliklerinden kurtulur ve yeniden dirildiği esnada insani yapıya özgü zihinsel bir kuvvet ve bedensel bir yapıya sahip olarak çıkar. Böylece aklı ve duyguları kusursuz olacak, oradaki olayları ve Allah'ı net bir bilgi ile kavrayabilecektir.[144]

Dehlevî, kabir âlemini kavramayı, ona, imanın esaslarına inandığımız gibi inanarak açıklığa kavuşturmak istemiştir. Bu düşüncesini de, sahabelerin görmediği halde, Peygamberimiz'e Cibril'in gelmesine inanmalarını dayanak olarak göstermiştir. O'na göre, Cebrail'e nasıl inanıp tasdik ediyorsak, benzer bir şekilde ölü ve kabir âlemine de inanmak gerekir. Nasıl ki melek insana ve hayvana benzemiyorsa, kabirde ölüyü sokan akrepler, yılanlar ve orda çekilen azaplar, bu dünyadaki türden değildir. Bunları beş duyu ile değil, başka yollarla algılanabilir.[145]

---

141. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, 1, 113.
142. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, 1, 166.
143. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, 1, 234.
144. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, 1, 253.
145. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, 1, 55.

Kabir Azabı

Dehlevî'ye göre, cennet ve cehennem gibi kabir azabı da âlem-i misal ile anlaşılabilir.[146] Âlem-i misal, soyut ve maddi dünyanın ötesinde bir kavram olduğu gibi, kabir âlemi ve orada yaşananlar bu dünyaya benzemez. Bizim organlarımız ve duyularımız, kabir âleminde yaşananları idrak edemez.

O'na göre, imanı güçlü olan kimseye haşir âlemiyle ilgili tezahürler daha kolay olacağından, Müslümanlar için azabın çoğu kabir âleminde gerçekleşecektir.[147] Zayıf hayvani karaktere ve hafif meleki bir tabiata sahip olan Muhammed ümmetinin çoğu kabirde uzun süre azaba maruz kalacaklardır. Güçlü hayvani tabiata sahip olan önceki ümmetlerin çoğu, ahirette kabirdekinden daha çok azap göreceklerdir. Hatta belki kabirde hiç azap görmeyip sadece ahirette göreceklerdir.[148]

Kabir azabının olmadığını iddia edenlerin, bu azabın akla uymadığı gerekçesini ileri sürdüklerini ya da tevile başvurarak böyle bir kanaate vardıklarını ifade etmektedir. Kabirle ilgili bilgileri, duyu ve akla uymadığı için inkâr etmekte ve uzak tevil yapmaktadırlar. O'na göre, kabirle ilgili açık hadisler vardır ve buna inanmak gerekir.[149]

Kabir hayatının ve orada yaşanan olayların delilini hadislerden vermektedir.[150] Dehlevî, kabrin yetmişe yetmiş zira genişletildiği ya da ölünün kaburgalarını birbirine geçirecek şekilde daraltıldığı, meleklerin ölüye demir tokmaklarla vurduğu ve bunun sonucunda doğu ile batı arasında bulunan her şeyin işiteceği bir çığlığın yükseldiği şeklinde hadisler olduğunu ve bunların kabirde gerçekleşeceğini iddia etmektedir.[151]

Dehlevî kabir âlemi ile ilgili Kur'an'dan sadece İbrahim Suresi 27. ayeti[152] delil olarak göstermektedir. Hz. Peygamber'in sözlerini vahiy düzeyinde gördüğü için[153] hadisleri de delil açısından Kur'an'la eşdeğer bulmaktadır.

---

146. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 55.
147. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 118.
148. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 234.
149. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 39.
150. Dehlevî'nin kabir hayatı ile ilgili zikrettiği hadislerden bazıları: "*Kâfire karşı doksan dokuz ejderha musallat edilir; onlar kıyamete kadar onu emerler, sokarlar*" Darimi, Rikak, 94.
"*Ölü kabre konulduğu zaman, ona güneş batıyor halde gösterilir. Bunun üzerine o, gözlerini silerek oturur ve: 'Bırakın beni namaz kılayım' der.*" İbn Mace, *Sünen-i İbn Mace*, Zühd 32.
151. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 53.
152. "*Allah iman edenleri hem dünyada, hem de ahirette değişmeyen sözle sağlamlaştırır. Haksızlık edenleri ise şaşırtır ve Allah, ne isterse onu yapar.*"
153. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 486.

Kabir hayatı ile ilişkilendirdiği ayetleri yorumlayarak kabir azabına delil göstermektedir. "*Ateş; onlar, sabah akşam ona karşı sunulur dururlar. Kıyamet kopacağı gün de: "Tıkın Firavun ailesini en şiddetli azaba!" denilir.*"[154] ayeti kabir azabına gösterilen delillerdendir. Ayette geçen sabah akşam ibaresinin dünyaya ait olduğu ve süreklilik ifade ettiği ileri sürülmektedir.[155] Delil olarak gösterilen ayetlerden biri de; "Biz, onları iki kere azaba uğratacağız. Sonra da büyük bir azaba itilecekler."[156] ayetidir. Bu ayette bahsedilen iki azabın birincisi kabir azabı, ikincisinin de ahrette gerçekleşecek azap olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Ayetin sonunda geçen büyük azabın da kabir azabından sonra gerçekleşecek olan azap olduğu ileri sürülmüştür.

Kabirde görüldüğünü iddia edilen azabın duyularla algılanması gerekir. İnsanın ölümü gerçekleştiği için duyuları da hissetme özelliğini kaybetmiş demektir. Dehlevî, bu açmazı aşmak için, kabirde gerçekleştiğini iddia ettiği azap ya da ödüllendirmenin, bir tür ruhi duyular aracılığıyla hissedilebileceğini ileri sürmektedir. O'na göre, ızdırap ve hoşnutluk duyularını hissedebilen sinir merkezlerine sahip olan bir *neseme* vardır. İnsan bu yolla ceza ve ödülü hissedebilir.[157]

Kıyamet

Dehlevî'ye göre kıyamet alametleri, fitne türünden olaylar olup pek çok ve yaygındır. Zinanın artması, kadın nüfusunun çoğalması, içki tüketiminin artması, cehaletin çoğalması, kıyamet yaklaştığında insanların Şam'da toplanması kıyametin alametlerinden bazılarıdır.[158]

Kıyametin ne zaman kopacağının bilinmediği, bu bilginin sadece Allah katında olduğu, Kur'an'da açık bir şekilde belirtilmektedir.[159] Peygamberimiz'e kıyametin ne zaman gerçekleşeceğine dair ısrarlı sorulara karşı, açık bir şekilde "kıyamet hakkında bilginin ancak Allah katında olduğu vurgulanmıştır."[160] Kur'an, kıyamete herhangi bir zaman tayin etmemişken, hadisler dayanak gösterilerek Cuma günü gerçekleşeceği iddia edilmiştir. Dehlevî de bu düşünce çerçevesinde, Cuma gününün fazilet ve üstünlüklerini anlatırken,

154. Mümin, 40/40.
155. Gazzali, *el-İktisad*, 109.
156. Tevbe, 9/101.
157. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 166.
158. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, II, 581.
159. Bkz. Vakıa, 56/1-10, Kıyamet, 75/1-15, Mümin, 40/59, Muhammed, 47/18.
160. Ahzap, 33/63, Fussilet, 41/47.

Peygamberimiz'in hadisini[161] naklederek, kıyametin de Cuma günü kopacağını söylemektedir.[162]

Kur'an'da yoruma gerek kalmadan kıyametin ne zaman gerçekleşeceğine dair bir bilginin olmadığı vurgulanmasına rağmen, ona gün tayin etmek bir tezat oluşturmaktadır. İnsanlar tarih boyunca büyük afet ve savaş gibi olayları kıyametle ilişkilendirmişler ve zamanının geldiğini iddia etmişlerdir. Bu iddiaların üzerinden yıllar geçmesine rağmen dünyadaki hayat devam etmektedir. İnsanın ölümü küçük kıyamet olarak kabul edilmiştir. İnsan ölünce onun için bu dünyadaki hayat son bulmuş ve kıyameti yaşamış demektir. Kıyametin zamanını bu çerçevede değerlendirmek daha gerçekçi olacaktır.

Yeniden Dirilme

Dehlevî, şeriat lisanında haşr kelimesinin iki anlama geldiğini belirtmektedir. Birincisi, insanların kıyametten önce azaldığında yeryüzünde gerçekleşecektir. Buna göre ortaya çıkacak bir ateş, insanları birbirlerine yaklaştıracak ve Şam'da toplayacaktır. İkincisi ise, ölümden sonra insanları yeniden diriltecek ve bir araya geleceklerdir.[163]

Dünyadan sonraki hayatın berzahtan sonra başlayacağını belirtmektedir.[164] Ölüm sonrası hayatın bir bölümünün geçeceği âleme berzah âlemi adı verilmiştir. İki şeyin arasını ayıran nesne anlamına gelen bu deyim, Kur'an'da "*Ötelerinde dirilecekleri güne kadar bir berzah vardır.*"[165] ayetinden alınmıştır. Ahiret hayatıyla dünya hayatı arasındaki kabir hayatına da berzah denmiştir. Dehlevî, berzah âleminin harici âlem olarak adlandırılmasının daha doğru olacağını belirtmiştir.[166]

Berzah âlemini bir rüya âlemi olarak nitelendirmektedir. Bu rüya her insanın ahirette hak edeceği karşılığa uygun bir seyir içinde geçer. Dünyada Allah'ın kurallarına uygun bir şekilde yaşayanlar tatlı bir rüya içerisinde yaşarken, kötü davranış sahibi kimseler ise azap dolu rüyalar içinde sıkıntı çeker-

161. "*Üzerine güneş doğan en hayırlı gün Cuma günüdür. Âdem o gün yaratıldı, o gün cennete konuldu ve o gün cennetten çıkarıldı. Kıyamet de ancak Cuma günü kopacaktır. O gün hayvanlar, kıyametin kopacağı anda her tarafı saracak uğultuya korku içerisinde kulak kesilirler.*" Müslim, Cuma, 19.
162. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, II, 72.
163. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, II, 581.
164. Dehlevî dünyadan sonraki hayatı dört bölümde incelemiştir: Orta devre (*berzah*), dünya ile ahiret arasındaki hayat, Büyük Kıyamet, Hesap Günü ve Cennet Cehennem.
165. Müminun, 40/100.
166. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 110.

ler. Berzahtaki rüya hayatı, dünyada görülen rüyalara benzemez ve kıyaslama yapılamaz.

Dehlevî'nin düşünce sisteminin dayandığı temellerden en önemlisi ruh anlayışıdır. O, insanı ruh ve beden olarak iki kısma ayırmakla birlikte asıl onanın ruh olduğunu belirtmektedir. İnsan, kendisini hayvani kirlerden arındırır ve bunun sonucunda Hazreti Kuds'e katılır. Bunun sonucunda ruh, beden olmadan da bazı fonksiyonları yerine getirebilir. Hz. Peygamber'den gelen bazı rivayetlere[167] dayanarak, Salihlerin ruhlarının *"ulu ruh"* yanında toplantı yaptıklarını ileri sürmektedir.[168]

İnsanın yapısını ruh ve beden olarak görmekte, her suretin bir maddesi, bu maddenin de surete has bir özelliği olduğunu söylemektedir. Suret ve madde arasındaki ilişkiyi de heykel halindeki mum ile onunla var olan insan suretine benzetmektedir. Mum olmadan insan şeklinin olamayacağını ileri sürmektedir. Bunun sonucunda da insanın ruhunun ölüm anında bedeni mutlak suretten terk etmediğini iddia etmektedir.[169]

Dehlevî'ye göre insanı oluşturan ruh ve beden ikilisinde öncelikli ve önemli olanı ruhtur. Beden, sadece ruhun isteklerine ve yönlendirmelerine aracılık yapmaktadır. Beden ruhun kontrolünde olan binit, kalıp niteliğindedir.[170] İnsanlar görüntü olarak birbirlerine benzerler, beden olarak aynı forma sahiptirler ama ruhları farklı olduğu için düşünce, hareket ve kişisel özellikleri açısından birbirlerinden farklıdır.

Dehlevî'nin bu tezi, geleneksel Müslüman kültüründeki ruh-beden ilişkisin kabulü ve tekrarı niteliğindedir. Ayrıca, kabir azabını da kabul eden anlayışın ortaya koyduğu bir delildir.

Diriliş günü ve ruhların tekrar bedenlere dönüşü, yeniden başlamış bir hayat değil, o sadece daha önceki oluşumun tamamlanmasıdır. Eğer insan için, yeni başlayan bir hayat olsaydı, dünya hayatından farklı olur ve yaptığından dolayı hesaba çekilemezdi.[171]

Diriliş gününde insan bedeni, ruhun kısmen maddi elementler ve kısmen de âlem-i misalin bileşenlerinden oluşarak mükemmel bir biçime kavuşacaktır. Sonuçta dünyadaki bedenden daha üstün bir bedene kavuşacaktır. Bu aynı zamanda cennete Allah'ı görebilmek için bedenin yeni bir forma kavuşması gerektiğini de hazırlayıcı özelliktir.[172]

---

167. Dehlevî'nin Hz. Peygamberden rivayet edildiğini ileri sürdüğü *"Âdem ve Musa, Rablerinin yanında toplandılar."* hadisinin kaynağı bulunamamıştır.
168. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 116.
169. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 107.
170. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 106.
171. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 115.
172. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 118

Mahşer, Hesap

Dehlevî'ye göre, insanın yaptıklarının karşılığı ahirette olduğu gibi dünyada da verilebilir. İnsanın ödüllendirilmesi salih amellerine göre, cezalandırılması da kötü fiillerine göredir. Yüce Allah'ın dünyaya koyduğu nizam gereği, hiçbir asi cezasız kalmayacaktır. Sürekli günah işleyen kimseye telafi için süre verilir. Salih olan kişi ise birtakım sıkıntılara maruz bırakılır. Bu sıkıntılar sonucu kendisini eğitir ve olgunlaşır. İnsanların işlediği salih amel-ler, günahlarının affedilmesine, üzerindeki sıkıntıların kaldırılmasına vesile olur.[173]

Mümin yaptığı kötülüklerden dolayı ahirete bir şey kalmaması için dünyada iken, çeşitli sıkıntılara maruz kalarak cezalandırılır.[174] Amellere verilecek karşılık bazen, kişinin nefsi üzerinde genişlik, huzur ya da sıkıntı ve korkuyla gerçekleşir. Bazen de bedeni üzerinde, gam veya korkunun bastırması sonucu ortaya çıkan hastalıklar yoluyla olur.[175]

Kolay ya da zor hesaba çekilmek, selametle veya yaralı bereli olarak sırattan geçmek, tabi olduğu kimsenin peşine düşmek ve bunun sonucunda kurtulmak ya da helak olmak, ellerin ve ayakların tanıklık etmesi, amel defterlerinin okunması, esirgeyip cimrilik ettiği şeylerin ortaya çıkması ve sırtına yüklenmesi, yaptıklarının karşısına çıkması sırayla gerçekleşecektir.[176]

Cennet ve Cehennem

Dehlevî'ye göre, insanlar cennette derecelerine göre ödüllendirilecektir. İnsanın arzusu nimet şeklinde gerçekleşecektir. Bunun altında da bazı arzular bulunur. Bütün bu arzular ve onların nimet şekline bürünmesiyle insanlar orada derece itibarıyla birbirinden ayrılırlar.[177]Müslümanlar cennette, lezzetli yemek ve içecek, arzu duyulacak eş, beğenilecek elbise, değerli ev şeklinde çeşitli nimetlerle ödüllendirileceklerdir.[178]

Bazı insanlar cennette ödüllendirildikleri gibi, bazıları da dünyada yaptıkları kötü ameller nedeniyle cehennemde cezalandırılacaktır. Cezalarının sonunda cennete gireceklerdir. Dehlevî bunu, karanlıktan nimete çıkma şeklinde de-

---

173. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 103
174. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 227
175. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 105
176. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 117
177. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 118
178. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 118

ğerlendirmekte ve bunda da tedricilik olduğunu ifade etmektedir.[179] İnsanlar yaptıkları amellere göre ceza veya mükâfat göreceklerdir.

O'na göre, cennette Allah'ı görmek nimetlerin en yücesidir. İnananlar o gün toplanacak ve arada hiçbir engel olmaksızın O'nu göreceklerdir. O, Allah'ın cennette görülmesinin iki şekilde gerçekleşeceğini ileri sürmektedir. Birincisi, Yüce Allah'ın kendisini, aklın inanılır zannettiğinden daha ikna edici olacak bir tarzda göstermesi. Görme olayı, fiziksel göz ile görülen bir görünüm gibi olacak, karşıda durma, mekân, renk veya kavranabilir biçim sorunu olmayacaktır. Cennet halkı ile Rableri arasında tek engel, ilahi azamet perdesidir. İkincisi, hayali olarak görülecek, bu görüntülerden her biri kişinin kendi inancına uyacak şekilde gerçekleşecektir. Bu bir kişinin gözünün önünde kırmızı bir cam tuttuğunda her şeyi kırmızı, yeşil bir cam tuttuğunda ise yeşil görmesi gibidir. Aslında her iki durumda da görünen şey aynı objedir.[180]

SONUÇ

Dehlevî, yorumlarında genel olarak, Allah'ın ve insan fiillerinin alanları arasındaki ince farklılıklar üzerinde odaklaşmıştır. Onun düşünce sisteminde, kozmik, ilahi, dünyevi ve insani güçlerin karşılıklı ilişkisi ve etkileri ön plana çıkmıştır. Evrendeki her şey karşılıklı ilişki içerisindedir.[181]

Kelamcıları, Ehli Sünnet ve diğerleri olarak iki kategoriye ayırmıştır. Kur'an ve sünnetin zahirini tercih eden, selefin inancına bağlı olup, onların akli esaslara bağlı olup olmadığına aldırmayanları Ehli Sünnet olarak nitelendirmiştir. Diğerlerini ise, zahiri manalarını terk ederek nasları akli esaslara göre tevil edenler olarak tanımlamıştır.[182] Kelamcıları, ilk nesillerin sözlerinden ne demek istediklerini, münazara ve mücadele yolunu prensip ederek, bir sonuç çıkarmaya çalışan araştırmacılar olarak tarif etmiştir. O'na göre kelamcıların her söylediğine inanmak gerekmez, çünkü kendisi de onlar kadar âlimdir ve kendisiyle onların arasında fark yoktur.[183]

O dönemde cereyan eden felsefi ve akılcı hareketler insanları derinden etkilemiştir. Tarikat kültürüne sahip insanlar buna şiddetle karşı çıkarak muhafazakâr tutumlarını ortaya koymuşlardır. Dehlevî ise, gerçek felsefenin nasıl yapılacağını insanlara idrak ettirme isteğini dile getirerek, sadece peygamberle-

179. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 117
180. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 118.
181. Baljon, J. M. S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, 142.
182. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 43.
183. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 45.

rin öğrettikleri hakikatlerin felsefe olabileceğini ileri sürümüştür.[184] Dehlevî'nin Kelamcılara ve Felsefecilere karşı şiddetli tavır sergilemesinin altında böyle bir ortamın olduğu görülmektedir.

Kelamcılara bakışı Felsefecilere bakışı gibi olumsuzdur. Kelamcıların yanlışlarını temelsiz ve kabul edilemez olarak değerlendirir. Kelamcılardan özellikle Mu'tezile'ye yüklenerek Mu'tezile'yi ayrıksı, fırsatçı ve bidat ehli[185] olarak nitelemiştir. Doğrusu O'nun Mu'tezile'yi tehlikeli sapıklar olarak tanımlaması ve onları Şia ile veya filozoflarla eşit tutması oportünist bir davranıştır.[186] İtikadi görüşlerinde Eş'arî mezhebine daha yakın durmaya çalışmıştır. Bu mezhebin görüşlerini merkeze yerleştirerek savunma gayreti içerisine girmiştir. O'na göre, Mu'tezile, İsrailiyattan alınma hikâyeleri ve hadis bilginlerinin referans olarak kabul etmedikleri, güvenirlik bakımından oldukça düşük hadisleri, kendi doktrinleri için delil olarak göstermişlerdir.[187]

Ancak Dehlevî'nin bazı konularda Mu'tezile ile aynı kanaatte olduğunu görülmektedir. Mesela, Allah'ın sıfatlarının zatının aynı olduğunu ve zatına ilave olmadığını savunurken de Mu'tezile'nin yolunu takip etmektedir.[188] Mu'tezile'yi hem bu kadar eleştirip hem de birçok konuda onunla ittifak içinde olmasının nedeni, büyük bir ihtimalle, geleneksel Müslüman anlayışındaki Mu'tezile'ye aykırı duruşun bir yansımasıdır. Mu'tezile düşünce tarzına uygun olarak Kur'an ayetlerine neshi uygulamada tereddütlü davranmıştır. Çünkü Mu'tezilî düşünceye göre nesh, ilahi iradenin değişebilirliği ilkesini ortaya çıkarmaktadır.[189]

Yüce Allah'ın kıyamet gününde suret ve şekillerle tecellisi, kaçınılmaz kader anlayışı gibi bazı konularda Kelamcılardan farklı düşündüğünü iddia etmektedir. O'na göre, ayetlerin, hadislerin, sahabe ve tabilerin sözlerinin birbirini teyit etmesi nedeniyle böyle sonuçlara ulaşmıştır. Ayrıca ilm-i ledün sahibi seçkin âlimlerin görüşlerinin de bu doğrultuda olması ve sistemlerini bu temel üzerine oturtması, böyle sonuçlar elde etmesinin temel kaynağıdır. Dehlevî de bu yöntemi benimseyerek farklı olduğunu iddia etmektedir.[190]

Farklı şekilde ortaya koyduğu kelamî meseleleri şöyle sıralamaktadır: Allah kıyamet gününde suret ve şekillerle tecelli edecektir. Maddi olmayan bir âlemin vardır ve o âlemde manaların ve fiillerin kendine has özellikte gerçekleşecektir. Maddi âlemin dışında, varlıkların ve olayların yeryüzünde yaratıl-

184. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 82, 208.
185. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 391.
186. Baljon, J. M. S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, 171.
187. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 133, 391.
188. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, II, 18.
189. Baljon, J. M. S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, 172.
190. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 41.

madan önce, ilk örneğinin oluşturulduğu manevi bir âlem de bulunmaktadır. Bu âleme *âlem-i misal* denir. Varlıklar için kaçınılmaz bir kader vardır. Bu kader de âlem-i misalde belirlenmiştir.[191]

Dehlevî, meselelerin değerlendirilmesinde akıl-nakil önceliği ve akıl nass çatışması gibi bir açmaza girmiştir. Peygamber'in sünnetinin ve sağlam bir rivayetle gelen hadisin akıldan üstün olduğunu söylemektedir.[192] Bazı âlimlerin, aklı nakilden ön planda tuttuklarını, bu yüzden, kabir suali, sırattan geçme, Allah'ı görme, velilerin kerameti gibi konuları inkâr veya kendi kuruntularına göre tevil ettiklerini belirtmiştir. Bu konuda kendisinin izlediği yolu, iman ve aklı, Allah'tan gelenlerle yani nakli destekleyen unsur olarak açıklamıştır.[193] İhtilaflar karşısında kendisinin uç noktalara kaymadığını, Ehli Sünnet yolunu takip ettiğini, orta ve güçlü olanları araştırdığını ve ayrıntılara girmediğini belirtmiştir.[194]

Dehlevî'nin düşünce sisteminin temeli hadislere dayanmaktadır. İlmi çalışmalarının büyük kısmını da teşkil eden hadis ilmiyle çok uğraşmasının yanında, üstün yeteneği sayesinde hadisler üzerindeki esrarı keşfettiğini, batınî yönünü ortaya koyduğunu ifade etmektedir.[195] Eserlerinde hadisleri farklı yorumlamasını birçok kez görülmektedir.

Her konuda ortaya koyduğu tezlerde, Kur'an ve Hadis temel kaynağıdır. Özellikle sünnete büyük önem vermektedir. Hatta akılla çelişen bir hadis, sağlam senetle gelmişse hadis sahihtir ve buna uymak gerekir. Hadis ve sünnete bu kadar önem verme düşüncesinin altında, dini, sübjektif değerlendirmelerden kurtarıp, sahabe dönemindeki saflığı ve netliğine iade etme çabası yatmaktadır. O'nun yozlaşmış dini düşünceyi, klasik dini düşünceye kavuşturma gayreti içerisinde olduğu söylenebilir.

İlham, keramet, rüya gibi tasavvufta sık rastlanan bilgi kaynakları, Kur'an ve Hadis'ten sonra O'nun düşünce sisteminde hatırı sayılır önemi vardır. Ortaya koyduğu eserlerinde konuları ayrıntılarıyla ele almış, düzenli bir sistem oluşturmaya çalışmıştır.

Sufî olması nedeniyle, İslam akidesi ve sünnete yeni bir yorum getirerek, kelamî görüşleri sünnî akideyle uzlaştırmaya, teolojik meseleler karşısında aklın sınırlarını belirlemeye çalışmıştır.[196] Bu yönüyle, Gazzali'nin benzeri bir konumda bulunmaktadır. O'na göre, peygamberî vahiy dönemini, Hz.

---

191. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 41.
192. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 33.
193. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 42.
194. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, I, 44.
195. Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, II, 38.
196. Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme*, 118.

Ali ile başlayan ve İbn Arabî'yle zirvesine ulaşan tasavvufî ilham devri izlemektedir.[197]

Dehlevî, Hindistan ve Pakistan'da çok etkili olmuştur. O'nun görüşleri Deoband Medresesi'nde somut hale gelmiştir. "Hindistan Vahhabiliği" denilen hareketin ortaya çıkmasında ana rol oynamıştır. Onun görüşleri, on dokuzuncu asırda bütün Hindistan'ı sarmış ve Hindistan Müslümanlarına kendi ayakları üstünde durma yolunda büyük bir ivme kazandırmıştır.[198]

KAYNAKÇA

1. Şah Veliyullah Dehlevî'nin Eserleri

Dehlevî, Ahmed b. *Abdirrahim, el-Fevzü'l-Kebir fi Usuli't-Tefsir*, Çev. Mehmed Sofuoğlu, Çağrı yay., İstanbul, 1980.

———, *Huccetullahi'l-Baliğa*, thk. Eş-Şeyh Muhammed Şerif Sükker, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut–1990.

———, *Ikdu'l-Cid fi Ahkami'l-İctihad ve't-Taklid*, nşr. Muhammed Münip.

———, *el-İnsaf fi Beyani Sebebi'l-İhtilaf, Ta'lik*: Abdulfettah Ebu Gudde, Daru'n-Nefaviz, Beyrut 1993 8. Basım.

———, *el-Mesva (el-Müsevva) Şerhu'l-Muvatta'*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut–1983.

———, *Mukaddimetü fi Usuli'l-Hadis*, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Matbaatu Nedvetu'l-Ulema, Hindistan, 1986.

———, *Sata'at*, (Translated by G. N. Jalbani), Kitab Bhavan, New Delhi–1981.

———, *Şerhu Teracimi Ebvabi Sahihi'l-Buhari*, Daru Kutubi'l-Hadisi, Kahire trz.

———, *Ta'wil al-Ahadith*, Rendered into English by G.N.Jalbani, sh. Muhammed Ashraf, Lohore–1973.

———, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, Akademiyyetü'ş-Şah Veliyullahü'd-Dehlevî, Haydarabad. trz.

2. Kitaplar

Ahmet, Aziz, *Studies in İslamic Law in the Modern World*, Londra–1959.

———, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, İnsan yay. İstanbul-1995.

197. Dehlevî, *Tefhîmâtü'l-İlahiyye*, I, 122.
198. Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme*, 119.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.

———, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara–1992.

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF. Yay. Ankara, 1991.

Arberry, A.J. (ed), *Religion in the Middle East*, I-II, Cambridge–1969.

Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Atay yay., Ankara–1995.

———, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay yay., Ankara-1998.

el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991.

Bayur, Hikmet, *Hindistan Tarihi*, TTK. Ankara 1947.

Baljon, J.M.S., *Modernist Düşüncenin Şekillenişi*, Ankara Okulu, Çev. İsmail Çalışkan, Ankara 2002.

Birışık, Abdülhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan yay., İstanbul 2001.

Canan, İbrahim, *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, c. 1-16, Akçağ yay., Ankara 1994.

Celbani, G. N., *Şah Veliyyullah Dehlevî Hayatı ve Eserleri*, Çev. Hasan Nureddin, Gelenek yay. İstanbul 2002.

Chaubey, Kata, Muslims and Freedom Movement İn İndia, Allahabad 1990.

Daudi, Zaferullah, *Şah Veliyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan yay. İstanbul 1995.

Erdoğan, Mehmet, *Şah Veliyyullah Dehlevî Hayatı ve Eserleri*, İz yay., İstanbul 1994.

Eşref Ali, *Khilafat Movement: A Factor in Muslim Seperatism, Comunal and Pan-İslamic Trends in Colonial India*, ed. Mushirul Hasan, Delhi 1981.

Fazlu'r-Rahman, *İslâm*, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), İstanbul 1991.

———, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu yay., Ankara 1996.

———, *İslami Yenilenme Makaleler II*, Ankara Okulu, Ankara, Eylül 2004.

Freud, Sigmund, *Rüyaların Yorumu (1)*, Öteki yay., Ankara 1998.

Fromm, Eric, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, Arıtan yay., İstanbul 1990.

Garasî, Muhammed Salih b. Ahmed, *el-Fikru'l-İslamî inde'l-İmami* Veliyullahi'd-Dehlevî, Konya 2001.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul 1979.

———, Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin yay., 2. Baskı, Konya 1991.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara Okulu yay., Ankara 1998.

Han, Rahat Nebi, *Modern Muslim Thinkers of Indian Sub-continent* (Unesco Pr. Islam, Philosophy and Science 1981 içinde).

Hunter, W.W., *The Indian Muslims*, Lahore 1968.

İbn. Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed (230/844), *el-Tabakat el-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut 1985.

İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Dr. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay. İstanbul trz.

İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul 1993.

İzutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Anka yay., Ankara 2001.

Kam, Ömer Ferit, *Vahdet-i Vücud*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara 2003.

Karaman, Hayrettin, *İçtihat, Taklit ve Telfik Üzerine Dört Risale* (*Şah Veliyullah ve İkdu'l-Cîd Risalesi*), İz yay., İstanbul 2000.

Keklik, Nihat, *Felsefe*, Çağrı yay. İstanbul 1978.

Mâturîdi, İmam Ebî Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, Nşr. Dr. Fethullah Huleyf, İstanbul, trz.

———, *Te'vilat-ü Ehli's-Sünne*, Matbaatü'l-İrşad, Bağdat 1983.

Marshalli Feemld, *An Eye Withness Account of Indian Munity*, London 1894.

En-Nemr, Abdu'n-Münim, *Tarîhu'l İslam fi'l-Hind*, el-Müessesetü'l-Camiiyyetü'd-Dirasâti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', trz.

Noss, John B.- David S. Noss, *Man's Religions*, New York 1984.

Özcan, Azmi, *Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere*, İsam yay., İstanbul 1992.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut, İstanbul 1993.

Ragıb el-İsfehani Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed b. *el-Fadl, el-Müfredat fi Garaibi'l-Kur'an*, Kahire 1328.

Reginald, Wilberforce, *An Uncrecorded Chapter of The Indian Munity*, London 1894.

Sabık, Seyyid, *Dehlevî'nin Huccetullahi'l Baliğasına yazdığı mukaddime*, Dehlevî, Huccetullahi'l-Baliğa thk. Seyyid Sabık, Daru'l-Kutubi'l Hadisi, Kahire trz.

Sabûnî, Nureddin, *Mâturîdiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Emel Matbaacılık, Ankara 1995.

Şerif, M. M, *İslam Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1981.

Sükker, Muhammed Şerif, *Dehlevî'nin Huccetullahi'l Baliğasına yazdığı mukaddime*, Ahmed b. Abdurrahim b. Dehlevî, Huccetullahi'l-Baliğa thk. Muhammed Şerif Sukker, Daru İhya-ü Ulum, Beyrut 1992, 2. Baskı.

Taftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi Şerhu'l-Akaid*, Hzr. Süleyman Uludağ, Dergah yay., 3. Baskı, İstanbul 1991.

———, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., 1980.

Taher, Mohamed, *Muslim in India*, Anmol Publications Pvt. Hd., New Delhi-1996.

The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World, Vol., IV. New York, 1995.

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, İstanbul 1991.

Tritton, A.S., *İslâm Kelamı*, (çev. Mehmed Dağ), Ankara 1983.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. Ruhi fığlalı), Ankara 1981.

———, *İslâm Felsefesi ve Kelamı*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara 1968.

———, *Islâm and the Intergration of society*, London 1970.

———, *İslami Hareketler ve Modernlik*, İz Yay., İstanbul 1998.

Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay. İstanbul 2001.

Yar, Erkan, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu, Ankara 2000.

Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Yenda, İstanbul Trz.

ez-Ziriklî, Hayreddin, el-A'lam, *Kamus-u Terâcim*, I-X, Kahire 1954-59.

3. Makaleler

Abbot, Freeland, *The Decline of The Mughul Empire and Shah Waliullah*, The Muslim World c. 52, U.S.A., 1968.

Al-Faruque, Muhammad, *Some Aspects of Muslim Revivalist Movements in India During The 18th Century: The Activities of Shah Wali-Allah of Delhi*, Islamic Culture, c. 63/3, s. 1-41, Haydarabad.

Ahmad, Aziz, *Political and Religious Ideas of Shah Wali-Ullah of Delhi*, The Muslim World, (c. 52. 1962), A.B.D., 1968.

Ansari, M. Abdul Haq, *Shah Waliy Allah Attempts to Revise Wahdatu'l Wujud*, The Islamic Quaterly, vol. XXVIII, no.3, 1984.

Atay, Hüseyin, *Allah'ın Halifesi: İnsan*, A.Ü.İ.F.D. c. 18, Ankara 1970.

Baljon, M. S., *Prophetology of Shah Wali Allah*, Islamic Studies, vol. IX, no.1 1970.

Dallal, Ahmad, *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750–1850*, Journal of the American Oriental Society, 113/3, 1993 Michigan.

El-Elvaî, Muhyiddin, *el-Müellefâtü'l-Arabiyye li-Ulemâi'l-Hindi'l-Müslimîn,* Mecelletu'l-Ezher, c. 38, s. 7, Kahire 1966.

Hermansen, Marcia K., *Shah Wali Allah's Theory of the Subtle Spiritual Centres (Lataif): A Sûfî Model of Personhood and Self-Transformation,* Journal of Near Eastern Studies, Chicago-1998.

———, *The Current State of Shah Wali Allah Studies,* Hamdard Islamicus, vol. XI no.3 Karachi 1988.

Islahi, Abdul Azim, *Shah Wali Allah's Concept of al-Irtifaqat (Stages of Socio-Economic Developtment),* Journal of Objective Studies, c. II, sayı 1, Aligarh 1990.

Khan, Ahmad, *A Unique Ms. of Fath al-Rahman by Shah Wali Allah,* Hamdard Islamicus, vol. V, no.1 Karachi 1982.

Khan, Kabir Ahmad, *A Select Bibliography of Writings by and about Shah Wali-Allah Dihlavi in English and Urdu,* Muslim World Bk. Rev., 7 no.1, Leicester-1986.

Rizvi, S. A. A., *The Political Thougts of Shah Wali Allah,* Abr-Nabrain, vol.XVI, 1975-1976.

Zaman, Waheed-uz, *Shah Vali Ulah and His Impact on the Muslim Freedom Movement,* Edt. Ahmad hasan Dani, Proceeding of the First Congress of Pakistan History and Culture, vol. I, Islamabad 1975.

ŞAH VELİYYULLAH ED-DİHLEVÎ VE HUKUK

Ahmet Aydın*

GİRİŞ

On sekizinci yüzyılda İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde ortaya çıkan ihyâ/tecdîd hareketlerinden birini Hint Alt Kıtası'nda Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1762) temsil eder. Kendisini on sekizinci yüzyılın müceddidi olarak gören[1] Şah Veliyyullah'ın ihyâ düşüncesini fıkıh, kelâm ve tasavvuf ilimleri olmak üzere üç ana eksen etrafında incelemek mümkündür. Onun ilmî faaliyetinin en esaslı boyutunu ise fıkhın teşkil ettiği söylenebilir. Fıkıh disiplini içerisinde yaşadığı toplumun sorunlarını tartışan Şah Veliyyullah'ın tenkitleri yaşadığı yüzyıl ile sınırlı kalmamakta taklid döneminin başlangıcı kabul ettiği hicrî dördüncü asra kadar uzanmaktadır.

Fıkıh düşüncesini müceddidlik iddiası bağlamında tasavvuf ilmi zemininde temellendiren Şah Veliyyullah, fıkhı hadise dayalı olarak yeniden inşâ etmek, hadislerdeki sırları, verilen hükümlerdeki maslahatları ve Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'dan getirdiklerini müslümanlara öğretmekle yükümlü kılındığını söyler.[2] Söz konusu inşânın mezhep geleneği içerisinde yapılacağını vurgulayan Şah Veliyyullah bu sahadaki faaliyetini, amellerin Sünnet'e uy-

---

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*, Haydarabad: Akademiyyetü'ş-Şah Veliyyullah, ts., I, 54; II, 160.
2. Özgür Kavak, "Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı", *Dîvân Dergisi*, sy. 17, 2004, s. 131.

gun hale getirilmesi ve mezhepler arasındaki ihtilafların ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmak olarak tanımlar.[3] Hint alt kıtasında yaygınlık kazandığı tespitini yaptığı Hanefî ve Şâfiî mezheplerini birleştirme düşüncesi, onun müslümanlar arasındaki ihtilafı gidermeye yönelik çalışmalarının merkezinde yeralır. On sekizinci yüzyıl ihyâ hareketlerinin fıkhî yaklaşımlarını içtihat, taklid ve intisap kavramları merkezinde incelemek mümkündür. Hint alt kıtasında Şah Veliyyullah, Yemen'de Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (v. 1834) ve Kuzey Afrika'da Muhammed b. Ali es-Senûsî (v. 1859) gibi bu hareketlerin merkez simaları ictihada yaptıkları vurgu ile öne çıkmaktadır. Mamafih sözü edilen isimlerin ortak bir içtihat vurgusuna sahip olmalarına rağmen ortak bir ictihad telakkilerinin bulunduğu söylenemez. İçtihada tayin ettikleri sınırlara bağlı olarak söz konusu hareketler farklı taklit tasavvurları geliştirmişlerdir.[4]

Kendisini mutlak müntesip müçtehit olarak gören Şah Veliyyullah görüşlerini mezhep geleneği içerisinde temellendirme yolunu seçmiştir. Mutlak müstakil müctehidlik iddiasında bulunan Şevkânî ise mezhep geleneğine karşı çıkarak mezhep içi tercihi ve müntesip müçtehidin faaliyetini ictihadın sahası dışında tutan bir yaklaşımı benimsemiştir. Mezhep geleneğini reddetmemekle birlikte Şah Veliyyullah'ın intisap düşüncesinin alanını genişletmesi, sahih hadisle amele yaptığı vurgu çerçevesinde mezhepler arasında intikali savunması gibi görüşlerine dayanarak onun modern dönem öncesinde fıkıh geleneğini eleştiren son isimlerden biri olduğu söylenebilir.[5] Şah Veliyyullah'ın fıkıh düşüncesinin temel karakteristiklerinden biri mezhep geleneğine karşı çıkmaması ve ilmî faaliyetinde bu geleneğin dili, sistematiği ve kavramlarını kullanmasıdır. Mezhep geleneği içerisinde ihyânın nasıl mümkün olacağı sorusu bu çalışmanın problematiklerinden birini teşkil eder. Bu çalışma Şah Veliyyullah'ın içtihat düşüncesini tanımlamayı ve bir mezhebe mensubiyete çizdiği sınırları tespit etmeyi hedeflemektedir.

Babasının Babürlü Devleti'nin başkenti olan Delhi'de kurduğu Rahimiyye Medresesi'nde eğitim alan ve devrinin medrese geleneğinde kabul gören ilimleri tahsil eden Şah Veliyyullah gençlik yıllarında Hanefî muhiti içerisinde yetişmiştir. Babası Şeyh Abdürrahîm döneminin tanınmış Hanefî fakihlerinden biri olup Babürlü Hükümdarı Evrengzîb Âlemgir'in hazırlattığı *el-Fetâva'l-Âlem-*

3. Şah Veliyyullah, *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*, I, 7-8, 111.
4. Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", *Journal of the American Oriental Society*, 113: 3 (1993), s. 341-359; Rudolph Peters, "Idhtihad and Taqlid in Eighteenth and Niteenth Century Islam", *Die Welt des Islams*, XX: 3–4 (1980), s. 131–145.
5. Ahmet Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 1-2.

gîriyye'yi kaleme alan komisyondaki isimlerdendir.[6] Şah Veliyyullah, babasının vefatının ardından medresenin hocalığını ve idareciliğini üstlenmiştir. Hocalığı ile eş zamanlı olarak mezheplerin dayandıkları hadise dair delilleri incelemeye başlamış ve kendi ifade ile muhaddis fakihlerin yolundan gitmeye karar vermiştir.[7] Onun eğitim aldığı çevreler ve ilmî serancâmı çalışmada fıkıh düşüncesindeki tekâmülün tespit edilmesine yönelik olarak ele alınacaktır.

Şah Veliyyullah'ın fıkıh tasavvuru üzerinde yaşadığı toplumda onu çevreleyen ilmî ortamın, siyasî ve ekonomik şartların tesirinden bahsedilebilir. Tarihin her döneminde bölgede azınlık olarak kalan müslümanlar başta Hinduizm olmak üzere diğer dinlerin tesiri altında kalmışlardır. Bunda Müslüman olan Hindûlar'ın eski inanç ve âdetlerini devam ettirmeleri de önemli bir etkendir. Şah Veliyyullah öncesinde başta İmâm-ı Rabbânî olmak üzere dindeki bu bozulmayla mücadele eden isimlere ulaşılabilmektedir. Bu hususta onun Nakşibendî-Müceddidî geleneğinin izinden gittiği söylenebilir. Babürlü Devleti'nin çöküş dönemine tanıklık eden Şah Veliyyullah fıkıh disiplini içerisinde devletin siyasına dair bir takım teklif ve öneriler de getirmiştir. Mamafih Şah Veliyyullah'ın yaşadığı dönemde devletin politikasına yön veren siyasî bir kişilik olarak öne çıktığını söylemek mümkün değildir. Dihlevîlik kavramı ile tanımlanan ilmî çevresi Şah Veliyyullah sonrasında Hint alt kıtasında İngilizler'e karşı verilen mücadelede öncü isimler olmuşlardır.[8] Şah Veliyyullah ilmî şahsiyeti, eserleri ve yetiştirdiği öğrenciler ile temayüz etmiştir. Fıkıh düşüncesi çerçevesinde Şah Veliyyullah'ın fıkıh usûlünün tüm mevzularını tartışma konusu etmediği ve incelediği meseleleri de aynı yoğunlukla tartışmadığı görülür. Fıkıh usûlüne dair Şah Veliyyullah ictihad, taklid ve makâsıd (maslahat) konuları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Furu'i fıkıh sahasında ise mezheplerin ahâd haber anlayışlarını simgeleyen meseleler de buna dahil olmak üzere çok sayıda konuyu tartışmıştır.

Bir mezhebe intisabı yaşadığı dönemin gereği olarak gören Şah Veliyyullah'ın mezhep geleneği içerisinde üretilen telif türlerinden herhangi birine dair eser vermemesi dikkat çekicidir. Mezheplerin teşekkül sürecini araştırmayı ve

---

6. Muhammed İkram, *Rûd-i Kevser*, 3. bs., Lahor: İdâre-i Sekâfet-i İslâmiyye, 1992, s. 536; A. Ditta Muztar, *Shah Wali Allah A Saint-Scholar of Muslim India*, Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1979, s. 27-35; Muhammed Beşîr es-Siyalkûtî, *el-İmâmü'l-Müceddid el-Muhaddis eş-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî Hayâtuhu ve Da'vetuhu*, Beyrut: Dâru İbn Hazın, 1999, s. 21-23; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999, II, 747.
7. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, "el-Cüz'ü'l-latîf fî tercemeti'l-abdi'z-za'îf", *Şah Veliyyullah key siyâsî mektubât* içerisinde, trc. Hâlik Ahmed Nizâmî, Lahor: İdâre-i İslâmiyât, 1978, s. 197.
8. Dihlevîlik kavramı hakkında bkz. Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, s. 366-453.

izah etmeyi kendisine mevzu edinen ve bu bakımdan mezhepleri bir inceleme sahası haline getiren Şah Veliyyullah, fıkıh disipliniyle ilgili görüşlerini mezhebi ifade eden fıkıh usûlü ve furu'i fıkha dair bir eserde ortaya koymamaktadır. Görüşlerini *Hüccetullahi'l-Bâliğa*'sı ve *el-Muvatta*'ya yazdığı şerhlerde dile getirmiştir. Erken dönem tartışmalarına geri dönülmesi gerektiğini savunan Şah Veliyyullah, mezheplerin ortaya çıkışı öncesindeki meseleleri, mezhep disiplini içerisinde gelişmemiş bir eser olan *el-Muvatta* üzerinden incelemiştir. Bu çalışmanın temel hedeflerinden biri de onun fıkıh düşüncesinin temel tasavvurlarını söz konusu çalışmaları merkezinde tespit etmektir.

FIKIH DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜLÜ

Yetişmesinde kendisine en önemli desteği veren babası Şeyh Abdürrahîm'in gözetiminde eğitim alan Şah Veliyyullah'ın[9] fıkhî görüşlerinin şekillenmesinde onun derin etkisinden bahsedilebilir. Şah Veliyyullah Delhi'deki temel eğitimini babasından almış ve Hanefî fıkhına dair eserleri bu süreçte ondan tahsil etmiş[10], yalnızca kıraat ve hadis ilmi sahalarında farklı âlimlerin talebesi olmuştur. Babasının muhakkik bir Hanefî fakihi olduğunu söyleyen Şah Veliyyullah, çoğu meselede bu mezhebin görüşüyle amel ettiğini ve İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457) gibi müntesip müctehid mertebesine ulaştığını belirtir. Bazı konularda ise sahih hadisler ile amel ettiğini ya da Ehl-i Sünnet mezheplerinden birinin isâbetli saydığı bir görüşe uyduğunu belirten Şah Veliyyullah, onun fukâhanın görüşleri arasında Sünnet'e en fazla uygunluk arz edenleri, hadisin zâhirine ve ma'rufuna en yakın olanları araştırdığını dile getirir.[11] Bu anlayışın Şah Veliyyullah'ın mezhepleri birleştirme ve mezhepler arasında intikal konusundaki tasavvurunun temelini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Babasının söz konusu yaklaşımına imama uyan kimsenin kıraat etmesi (kırâe halfe'l-imâm) meselesinde Şâfiî fıkıh âlimleri gibi kıraâtı tercih etmesini ve cenâze namazında Hanefîlere muhalif olarak Fâtiha okumasını örnek verir.[12] Söz konusu yaklaşımları furu'i fıkha dair konularda

9. G. N. Jalbani, *Life of Shah Waliyullah*, Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1980, s. 5.
10. Şah Veliyyullah, *el-Cüz'ü'l-latîf*, s. 193.
11. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Enfâsü'l-ârifîn*, çev. Muhammed Fâruk el-Kâdirî, Lahor: Farid Book Stall, 2007, s. 167; a.gmlf., *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*, II, 285; Ubeydullah es-Sindî, *et-Temhîd li ta'rifi eimmeti't-tecdîd*, çev. Ebû Saîd Gulâm Mustafa Kâsımî, Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Edebi's-Sindî, 1972, s. 111.
12. Şah Veliyyullah, *Enfâsü'l-ârifîn*, s. 167-168. Ayrıca bkz. Ebû'l-Hasen Ali el-Hüseynî en-Nedvî, *el-İmâmü'd-Dihlevî*, Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1985, s. 73; Ubeydullah es-Sindî, *et-Temhîd*, s. 111; Muhammed İbrahim es-Siyalkûtî, *Tarih-i Ehl-i Hadis*, Lahor: Mektebetu Kuddisiyye, 2004, s. 460.

Şah Veliyyullah'ı tesiri altında bırakmıştır.[13] Onun fıkıh sahasındaki asıl hocasının babası olduğu rahatlıkla söylenebilir. Babasından fıkıh ve hadis sahalarında günümüze ulaşan bir eserin tespit edilememesi bu hoca-talebe ilişkisinin boyutları ve derinliğinin ortaya çıkarılmasının önündeki en büyük engeldir.

Şah Veliyyullah'ın Delhi'de Nakşibendî-Müceddidî geleneğine mensup bir çevre içerisinde yetiştiği görülür. Hadis ilmi sahasında babasından aldığı derslerin yanı sıra Şah Veliyyullah, dönemin önde gelen hadis hocalarından biri ve Nakşibendî-Müceddidî bir mutasavvıf olan[14] Muhammed Efdal es-Siyalkûti el-Hanefî'ye (v. 1146/1733) talebelik etmiştir.[15] Bu dönemde medreseler hadis eğitimine ağırlık veren kurumlar olmamışlar ve müfredatlarında sınırlı sayıda hadis ilmine dair esere yer vermişlerdir. Şah Veliyyullah'ın hadis ilmini medrese dışında müstakil bir hocadan tedris etmesi bunun bariz bir göstergesidir. Medrese müfredatı içerisinde hadis tedrisine büyük önem veren bir geleneğin Şah Veliyyullah ile oluştuğu söylenebilir.[16] Onun aldığı eğitimde devrindeki hâkim temâyülün aksine felsefe ve mantık ilimleri üzerinde yoğunlaşmaktan kaçınması dikkati çeker.[17]

Yetiştiği ilmî çevre, Şah Veliyyullah'ın ihyâ düşüncesinin doğuşunu hazırlayan bir zemin olarak görülebilir. Bu çevredeki ilmî temâyüller onu hadis ilmini merkeze alan bir faaliyete sevk etmiştir. Şah Veliyyullah, medresenin hocalığını üstlenmesi ile birlikte dört mezhebin geleneğini incelemeye başlamış, bu mezheplerin dayandıkları hadisleri araştırmış ve çalışmaları neticesinde kendi ifadesi ile muhaddis fakihlerin yolundan gitmeye karar vermiştir.[18] Muhaddis fakih kavramı onun fıkıh telakkisinin merkez kavramlarından biri olup Ehl-i Hadis temayülünün açık bir ifadesidir. Nakşibendî-Müceddidî geleneği başta olmak üzere Şah Veliyyullah'ın yetiştiği ilmî ortamda Sünnet'e uymaya yapılan vurgu ve yaşadığı bölgede hadis ilmine olan ilginin artmaya başladığı bir dönemde[19] eğitim al-

---

13. Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, s. 27, 123.
14. Muhammed İkram, *Rûd-i Kevser*, s. 542; Mahmood Ahmad Ghazi, *Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867: The Role of Shah Wali Allah and His Successors*, Islamabad: International Islamic University Islamic Research Institute, 2002, s. 221.
15. Şah Veliyyullah, *el-Kavlü'l-cemîl*, s. 59; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, II, 806, 858; Ubeydullah es-Sindî, *İlhâmü'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Karaçi: Beytü'l-Hikme, ts., II, 28; Siyalkûtî, *eş-Şah Veliyyullah ed-Dihlevî*, s. 29.
16. Şah Veliyyullah okudu eserlerden *el-Cüz'ü'l-latîf* adlı otobiyografisinde ayrıntılı olarak bahseder. Geniş bilgi için bkz. Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, s. 23-25.
17. Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, s. 28-29.
18. Şah Veliyyullah, *el-Cüz'ü'l-latîf*, s. 197.
19. Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 266; Ghazi, *Islamic Renaissance in South Asia*, s. 89; Halid Zaferullah Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 78; Daniel W. Brown, *Rethinking*

ması onun sahih hadisle amel düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir etkendir.

Şah Veliyyullah eğitimini tamamlamak ve haccetmek üzere Hicâz'a gitmesi (1143/1730-1145/1733) dışında Delhi'den ayrılmamıştır. Hicaz'da bulunduğu sırada Ehl-i Hadis Şâfiîliği çizgisini temsil eden isimler ile görüşmesi onun ilim hayatının dönüm noktalarından biri kabul edilebilir. Hicâz'da kaldığı yaklaşık on dört aylık sürecin Şah Veliyyullah'ın ilmî şahsiyeti üzerinde derin bir etki yarattığını iddia eden araştırmacıların onun hayatını Hicâz seyahati öncesi ve sonrası olmak üzere iki ana dönemde inceledikleri görülür.[20] Batı'da Şah Veliyyullah'ın da içerisinde yer aldığı on sekizinci yüzyıldaki ihyâ hareketlerinin dönemin Medine'sindeki ilim çevresinden neşet ettiğine dair geniş tartışmalara ulaşmak mümkündür.[21] Hicâz'da Şah Veliyyullah'ın dahil olduğu ilmî çevre, onun Şâfiî mezhebinin birikimine ulaşmasını sağlaması cihetinden önemlidir.[22]

Mekke ve Medîne'de kaldığı süre boyunca Şah Veliyyullah bir yandan hadis merkezli bir ilmî faaliyeti sürdürürken diğer yandan tasavvufî tecrübeler yaşadığını söyler. Hicâz'dan döndükten sonra yazdığı ilk eserlerden biri olan *Füyûzü'l-Harameyn*'deki[23] müşahedeler, Hanefî mezhebi içerisinde kalınarak mezhebin görüşlerinin ma'ruf hadislere uygun hale getirilmesi düşüncesi üzerinde temerküz eder. Bu durum Şah Veliyyullah'ın gerek Hicâz yolcuğu öncesinde gerekse buradan dönerek eserini telif ettiği zamana kadarki dönem-

---

Tradition in Modern Islamic Thought, Cambridge: Cambridge University, 1996, s. 23. Geniş bilgi için bkz. Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, s. 30-32.

20. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yusuf el-Kâdî*, y.y.: Ratıb Hâkimî, 1968, s. 117-118; J. M. S. Baljon, *Religion And Thought of Shah Wali Allah Dihlawi*, Leiden: E. J. Brill, 1986, s. 5-6, 16-19; Muztar, *Shah Wali Allah*, s. 102; Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 135-136.

21. Örneğin bkz. Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought", s. 341-359; Azyumardi Azra, "Networks of the Ulama in the Seventeenth Century Haramayn", *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* içerisinde, Honululu: Allen Unwin and University of Hawai'i Press, 2004, s. 8-31; a.gmlf., "Reformism in the Networks", *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* içerisinde, Honululu: Allen Unwin and University of Hawai'i Press, 2004, s. 32-51; Basheer M. Nafi, "Tasawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrahim al-Kurani", *Die Welt des Islams*, 42: 3 (2002), s. 307- 355. Sözü edilen çevrenin mahiyeti ve bu konudaki tezler hakkında geniş bilgi için bkz. Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, s. 47-57.

22. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *İthâfü'n-nebîh fimâ yehtâcu ileyhi'l-muhaddisu ve'l-fakîh*, Lahor: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969, s. 120-121.

23. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Füyûzü'l-Harameyn, Delhi: el-Matbau'l-Ahmedî, ts.*, s. 30-31, 48-49. Şah Veliyyullah *ed-Dürrü's-semîn*'de merfû bir rivâyet olarak bu olayı zikreder. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *ed-Dürrü's-semîn fî mübeşşirâti'n-Nebiyyi'l-Emîn*, Hindistan: Dâru'l-Kitâbi Diyobend, 1418/1997, s. 158.

de kendisini Hanefî mezhebi müntesibi olarak gördüğüne işaret etmektedir. Şah Veliyyullah geç dönem eserlerinde Hanefî ve Şâfiî mezhebini birleştirmeyi amaç edinmiştir.[24] Onun zaman içerisinde, Hanefî mezhebini esas almak yerine dört mezhep birikimini dikkate alan bir anlayış geliştirdiği söylenebilir.[25] Fıkıh disiplini cihetinden onun ilmî gelişimine bakılacak olursa mezhepte müçtehidimken mutlak müntesip müçtehidime doğru tekâmül eden bir sürecin yaşandığı görülür. Sözü edilen bu tekâmül ihyâ projesinin hedeflerinin de değişmesine yol açmıştır.

MEZHEP İÇİ BİR FIKHÎ FAALİYET OLARAK İCTİHAD

İçtihat, fıkıh tarihinin her döneminde aynı yoğunlukta tartışılan bir mesele olmamıştır. On sekizinci yüzyılda bilhassa ihyâ hareketleri arasında yoğun tartışmaların yaşandığı bu konuda Şah Veliyyullah mezhep geleneği içerisindeki bir fıkhî faaliyet olarak ictihadı öne çıkarır. Onun ictihadı, sahih hadisle amel düşüncesi ve maslahat kavramları ekseninde tartıştığı görülmektedir. Şah Veliyyullah'ın fıkıh sahasındaki tecdîd faaliyetinin temelinde mezheplerin dayandıkları rivâyetlerin sahih hadis kitaplarına arz edilmesi düşüncesi yer alır. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin birikimini ilmî çalışmalarının merkezine alan Şah Veliyyullah, fıkıh sahasındaki ihyâ faaliyetini bu iki mezhebi tek bir mezhep haline getirmek olarak belirlemiştir.[26] Şah Veliyyullah aynı zamanda bu düşünceyi mutlak müntesip müctehidin fıkhî faaliyetinin merkezine yerleştirir.[27] Hedefini gerçekleştirmek üzere bu iki mezhebin görüşlerinin *el-Muvatta*, *Sahîhu'l-Buhârî*, *Sahîhu'l-Müslim*, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin *Sünen*'leriolmak üzere müdevven hadis kitaplarına arz edilmesini teklif etmektedir. Bu faaliyet neticesinde sahih rivâyetlere dayandığı anlaşılan görüş kabul edilecek, diğerleri ise terkedilecektir. Şah Veliyyullah, sahih rivâyetlere dayanan mamafih birbirine muhalefet eden görüşlerin varolması halinde her iki görüşle de amel edilmesini isâbetli bulur.[28] Bu düşüncesini müceddidlik iddiasıyla irtibatlandırarak Allah'ın, müceddidlere yaptığı ihsan neticesinde farklı temâyüllerin ortadan kalkacağını ve mezheplerin görüşlerinin bir ara-

24. Marcia K. Hermansen, "Shah Wali Allah's Hujjat Allah al-Baligha", *Shah Waliullah (1703-1762): His Religious and Political Thought* içerisinde, Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005, s. 543.
25. Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, s. 125-126.
26. Şah Veliyyullah, *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*, I, 279; a.gmlf., *el-Kavlü'l-cemîl*, s. 51.
27. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *İkdü'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1398/1978, s. 27-28.
28. Şah Veliyyullah, *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*, I, 279-280.

ya geleceğini söyler. Öyle ki müceddidin mezhebi dışında bir mezhebe ittiba etme imkânı kalmaz.[29]

Şah Veliyyullah içtihat düşüncesi çerçevesinde mezhebin görüşüne muhalif kalsa da sahih hadis ile amel edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.[30] O, mezhep geleneğinin dilini kullanarak içtihat tasavvurunu, bir meselede sahih hadisle amel eden mezhebi tercih etmek olarak ifade eder. Şah Veliyyullah doğrudan sahih hadisle ameli değil, bu hadisle amel eden mezhebin görüşüne uymayı savunmaktadır.[31] Fıkhî faaliyet tarzı olarak Şah Veliyyullah, yaşadığı dönemde geçmiş mezhep birikimini dikkate almadan fıkhî meselelerin delillerini inceleyerek bunları değerlendirecek bir metot inşa etmeyi mümkün görmediğinden, mutlak müntesip müctehidin faaliyet tarzını benimsemeyi teklif eder. İctihadı mevzû ettiği *İkdü'l-cîd* risâlesinde bir mezhebe intisap cihetinden müctehidleri tabakalara ayıran Şah Veliyyullah, bilhassa mutlak müntesip müctehidlik mertebesi üzerinde durur. Bu risâlenin kaleme alınmasındaki temel hedefin mutlak müntesip müctehidin faaliyet tarzını ortaya koymak olduğu söylenebilir.[32] İctihadın her dönemde farz-ı kifâye olduğunu savunan Şah Veliyyullah, içtihat farizasının yerine getirilebilmesi için bir mezhep imamının fıkhî faaliyet tarzını benimseyen mutlak müntesip bir müctehidin varlığını yeterli sayar.[33] İctihad anlayışı bağlamında bir mezhebe intisap etme cihetinden mezhepte müctehid ve fetvada müctehidlik kategorilerini kastederek, birçok meselede mezhep imâmıyla aynı görüşte olan fakat amel ettiği her hükmün delilini bilen ve bu konuda kalbi mutmain olan fakihin de müctehid sayılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu seviyeye ulaşan fakihleri müctehid kabul etmeyen anlayışı Şah Veliyyullah, bunu savunan isimleri zikretmeksizin tenkit eder. Tenkit ettiği çevrelerin içinde dönemindeki âlimler de yeralır.[34]

İhyâ projesi çerçevesinde Şah Veliyyullah mezhepleri birleştirme faaliyetini fıkıh usûlü ve ictihad tartışmalarının diliyle ifade etmektedir. Fıkıh usûlü sistematiğinde ictihad bahsi altında işlenen hata-isâbet meselesi ve taklid kavramı çerçevesinde ele alınan intikal ve telfik konuları[35] sözü edilen gâyenin temellendirilmesi için müsait bir zemin olarak görülmüştür. Şah Veliyyullah ictihad

29. Şah Veliyyullah, *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*, I, 109.
30. Şah Veliyyullah, *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*, I, 283.
31. Şah Veliyyullah, *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*, II, 242.
32. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 27-28.
33. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Müsevvâ şerhu'l-Muvatta*, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, I, 29; a.gmlf., *Musaffa,* Delhi: Matbau Fârukî, ts., I, 12.
34. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 5.
35. Muhammed İbrahim Hafnavî, *Tabsîru'n-nücebâbi hakikati'l-ictihâd ve't-taklîd ve't-telfîk ve'l-iftâ,* Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995, s. 270.

ve taklid kavramlarını fıkıh usûlünde incelenen tüm yönleri ile tartışmamakta, bir takım meselelere vurgu yaparken bazı meseleleri ise göz ardı etmektedir.

Fıkıh ilmi çerçevesinde Şah Veliyyullah'ın ilmî faaliyetinin en dikkat çekici yönlerinden biri, mezheplerin teşekkül süreci ve mezhep geleneğinin oluşumu üzerinde yoğunlaşmasıdır. Fıkıh tarihçiliği yapmak Şah Veliyyullah'ın da içerisinde yer aldığı on sekizinci yüzyıl ihyâ hareketi önderlerinin fıkıh disiplinine dair mesâilerinin önemli bir yönünü teşkil eder. Yaşadığı döneme kadarki fıkıh tarihini incelediği *el-İnsâf* risâlesi, öncesinde görülmeyecek derecede sistematik bir biçimde, fıkıh ilminin tarihî serüvenini ve mezhepleşme olgusunu ortaya koymaktadır.[36] Şah Veliyyullah'ın eserinde ictihad ve taklid kavramlarını merkeze alan bir fıkıh tarihi inşa ettiği görülmektedir. Bu çerçevede aşağıda onun ictihad kavramına tayin ettiği sınırlar ve ictihadda hata-isabet gibi meseleler konusundaki yaklaşımları üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

İctihadın Tanımı

İctihad kavramını ele alan âlimlerin yaptığı tanımlardan hareketle Şah Veliyyullah ictihadı "Fer'e dair Şer'î hükümleri, tafsilî delillerden çıkarmak için (idrâk) bütün gücü sarf etmek"[37] olarak tanımlamaktadır. Onun açıkça dile getirmemekle birlikte, yapılan tanımlarda kabul görmeyen "idrak" kelimesini merkeze alarak Beyzâvî'nin (v. 685/1286) tanımına meylettiği anlaşılmaktadır.[38]

İctihadın Sahası ve Mevzuu

Şah Veliyyullah ictihadın mevzuunu belirlemek üzere hükümleri sarih ve hafî hükümler olarak ikiye taksim etmektedir. Kitap, Sünnet, icma ve celî kıyas

---

36. Muhammed İkram bu risâlenin Asr-ı Saâdet'ten bu yana fıkıh ve hadis ilimlerinin tarihini inceleyen ve bu ilimlerin tedvin sürecini konu alan bir eser olduğunu belirtmektedir. Şah Veliyyullah'ın eserlerini yazıldıkları sahaya göre tasnif eden Muhammed İkram bu eseri fıkıh usûlüne dair eserler arasında zikreder. Muhammed İkram, *Rûd-i Kevser*, s. 558.
37. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 5. Şah Veliyyullah *Huccetullahi'l-bâliğa*'da ictihadı delil kavramını merkeze alarak "Delile ittiba etmek için bütün gücü sarfetmek" olarak tanımlamıştır. Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-bâliğa*, II, 506.
38. Beyzâvî ictihadı "استفراغ الجهد فی درك الاحكام الشرعية" olarak tarif eder. Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 2006, s. 124. Şah Veliyyullah ise Beyzâvî'nin tanımına ictihadın fer'î konularla ilgili olduğuna yönelik bir kayıt koyarak ictihadı "استفراغ الجهد فی إدراك الاحكام الشرعية الفرعية" olarak tanımlar. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 5.

yoluyla tasrih edilen ve insanların bunlar ile mükellef kılındıkları kesin olarak bilinen hükümler sarih hükümler kategorisini teşkil etmektedir. Şah Veliyyullah sarih hükümlere yapılan muhalefetin dikkate alınmayacağını, muhalefette bulunan kimselerin görüşlerinin taklid edilemeyeceğini savunur. Hanefî usûl âlimleri hakkında kat'î delilin bulunduğu meseleleri ictihadın sahası dışında bırakmaktadır. Sözü edilen bu delilleri Kitap, mütevâtir ve meşhûr sünnet ile icma oluşturmaktadır.[39] Mamafih Şah Veliyyullah'ın hakkında sarih ahâd bir rivâyetin bulunduğu konuları da ictihadın mevzuu dışında tuttuğu anlaşılmaktadır.

Hafî hüküm kategorisini ise hakikati beyan olunmayan, kulların mükellef kılındığı meselenin vazıh bir biçimde ortaya konulmadığı hükümler oluşturur. Hakkında ihtilaf bulunan hadisler yahut da sarih olmayan nasslar vasıtasıyla hükmüne ulaşılan konular bu kategoride yer almaktadır. Şah Veliyyullah mezheplerin istinbat ve kıyas yaparak hükme vardığı bu meselelerde ictihadın caiz olduğunu söylemektedir. O, hafî hükümlere dair bir meseleyi tartışan müctehidin sika bir râviden gelen sahih bir rivâyete ulaşması durumunda musib olduğunu kabul eder. Bu konuda diğer müctehidler mazurdurlar. Müctehidler arasında sahih hadisleri cem etmeleri yahut da kıyas konusundaki farklı yaklaşımlarından kaynaklanan ihtilaflarda ise ihtilafın tüm tarafları musib sayılmaktadır. Şah Veliyyullah'a göre bu durumda tüm müctehidler Şâri'nin muradına ulaşmaya çalışmaktadır.[40] Hafî hüküm kategorisine bakılarak hakkında birbirine muhalif hadislerin varid olduğu konulardaki ihtilafı gidermenin de ictihadın sahasına girdiği anlaşılmaktadır. Şah Veliyyullah sözü edilen faaliyeti tatbîk olarak adlandırmaktadır.

Müctehidlerin Tabakaları

Şah Veliyyullah, Râfiî-Nevevî çizgisini[41] takip ederek mutlak müctehidi mutlak müstakil müctehid ve mutlak müntesip müctehid olmak üzere ikiye ayırmakta[42] ve müctehidleri, mutlak müctehidle birlikte mezhepte müctehid, fetvada müctehid olmak üzere üçe taksim etmektedir. Bir mezhebe intisap etme cihetinden ise fakihleri mutlak müntesip müctehid, mezhepte müctehid

39. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, II, 142; Bilal Esen, *Hanefi Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 142.
40. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *er-Râidü'l-ukalâ ilâ fehmi esrâri hilafeti'l-huleſâ*, çev. Mustafa Muhyiddin el-Hüdevî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, I, 215.
41. Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts., I, 75-76.
42. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 7.

(muharric), mezhepte mütebahhir (fetvada müctehid) ve mukallid olmak üzere dört sınıf altında değerlendirir.[43] Yaptığı tasnife bakılarak Şah Veliyyullah'ın Hanefî fıkıh âlimlerinin bu konudaki yaklaşımını benimsemediği söylenebilir. Hanefî usûl eserlerinde mutlak müctehid-mukayyed müctehid ayrımı[44] mevcut olmakla birlikte Şah Veliyyullah'ın benimsediği mezhepte müctehidlik kategorisi ve bu kavram bağlamında bilhassa üzerinde durduğu mezhepte müctehidin sahih hadisle amel etmesi durumu yoğun tartışmalara konu olmamıştır.[45] Mutlak müntesip müctehid ve mezhepte müctehidin fıkhî faaliyeti bağlamında Şâfiî fıkıh âlimleri, müctehidin mezhebin görüşüne muhalif bir rivâyetle ameli meselesini konu edinmektedir.[46]

Müctehidler arasında yaptığı taksimde Şah Veliyyullah kendisini mutlak müntesip müctehid mertebesine yerleştirmektedir. Mutlak müntesip müctehid Şah Veliyyullah'a göre hadis ilmini, mezhep müntesibi âlimlerden nakledilen görüşleri ve fıkıh usûlünü bilen[47], imamının usulünü benimseyen, delilleri ile birlikte hükümleri bilen ve delillerden istinbat etme gücüne sahip, delillerin incelenmesi ve hükmün elde edileceği kaynaklar hususunda çoğu defa imamının görüşlerinden istifade eden kimsedir.[48] Mutlak müntesip müctehidin temel karakteristiği her konuda tek bir âlimin mukallidi olmamasıdır. Şah Veliyyullah mutlak müntesip müctehidliğe çizdiği bu çerçeveden hareketle yaşadığı zaman da dâhil olmak üzere her dönemde müctehidlerin varolduğunu kabul etmektedir.[49] Geliştirdiği intisap çerçevesi için (el-câddetü'l-kavîme) gerekli görülen fıkhî faaliyet ile mutlak müntesip fakihin fıkhî faaliyetinin tamamen örtüşmesi dikkati çeker.[50]

---

43. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 26-33.
44. Örneğin bkz. Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, Dersaâdet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1321/1903, s. 366.
45. Klasik dönem sonrasında Üsmendî, Abdülazîz el-Buhârî gibi Hanefî usûl âlimlerinin ictihadın tecezzisi bağlamında yukarıda zikredilen şartların mutlak müctehidde aranacağını belirterek mutlak müctehid ve bu mertebeye erişemeyen meselede müctehidleri teferik ettikleri görülür. Muhammed b. Abdilhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1992, s. 692; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, IV, 23. İbnü'l-Hümâm da mutlak müctehidlik mertebesine erişemeyen fakihin taklid ile yükümlü olduğunu söyleyerek müctehidleri mutlak müctehid ve meselede müctehid olarak ayırmıştır. Kemâleddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebi, 1932, s. 549.
46. Örneğin bkz. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâilu İbni's-Salâh*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986, I, 53-59.
47. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 27.
48. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 8.
49. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 5, 28.
50. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 27-28.

İctihada Hata-İsabet

Tasvibu'l-müctehidîn kavramı altında geniş olarak işlenen[51] ictihadda hata-isâbet meselesini Şah Veliyyullah, usûl eserlerindeki tüm yönleriyle incelememektedir. Ayrıca onun meselenin kelâmî yönünü teşkil eden Allah katında tek bir doğru ve muayyen bir hükmün var olup olmadığı sorusu çerçevesinde de Şah Veliyyullah bu konuyu tartışmadığı görülür. Şah Veliyyullah'ın tasvibu'l-müctehidîn konusundaki anlayışı ne ictihâdî konularda Allah katında muayyen bir hükmün bulunmadığını ve doğrunun müctehidin zannından ibaret olduğunu benimseyen musavvibe ile ne de ictihâdî bir meselede Allah katında muayyen bir doğrunun varolduğunu kabul ederek sadece tek bir müctehidi musib sayan muhattienin[52] görüşü ile tam olarak örtüşmektedir. Şah Veliyyullah her iki tarafın yaklaşımını taayyün ve muhayyerlik kavramları çerçevesinde yeniden değerlendirmiştir. O, doğrunun taayyün ettiği durumları da delilin katîliği ve gâlib-i re'ye dayanması bakımından muhattie ve musavvibeyi savunan âlimlerde bulunmayan bir anlayışla tasnif etmiştir. Bilgi değeri bakımından zan ifade eden sahih bir rivâyete dayanan ictihadlar musib, diğerleri hatalıdır. Galib-i re'ye dayanan ictihadlarda ise bütün müctehidler musibtir. Şah Veliyyullah muhayyer kılınan konularda farklı ictihadların her birini isâbetli sayarak muhattie görüşünden ayrılarak musavvibenin yaklaşımını benimser. Buna göre muhayyer kılınan hususlarda Allah katında muayyen bir doğru bulunmamaktadır. Bu konuyu tartışmasındaki temel gâye geliştirdiği intisap anlayışını fıkıh usûlünün diliyle temellendirmektir. Zira Şah Veliyyullah Hanefî ve Şâfiî mezheplerini tek bir mezhep haline getirmek için mezheplerin dayandıkları rivâyetlerin sahih hadis kitaplarına arz edilmesi gerektiğini söyler. Bu faaliyet neticesinde sahih hadise dayanan mezhebin görüşü tercih edilecek şayet her iki tarafın da sahih rivâyetlerle amel ettiği tespit edilirse ilgili konuda isâbet eden iki farklı görüşün varolduğu kabul edilecektir. Onun doğrunun kat'î olarak taayyün ettiğini söylediği duruma hükmün ahâd bir rivâyet ile sabit olmasını örnek vermesi sahih hadisle amele yaptığı vurgunun bir tezâhürüdür. Şah Veliyyullah'ın müctehidin hata ve isâbetini temelde sahih bir rivâyete aykırı amel edip etmeme-

51. Örneğin bkz. Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillah el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, Doha: Câmiatu Katar, 1978, II, 1316, 1353; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Semânî, *Kavâtiü'l-edille fi'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, II, 324; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 1992, VI, 33-36; Ebû Abdillah Bedreddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 2. bs., Kahire: Dâru's-Safve, 1992, VI, 238.

52. M. Rahmi Telkenaroğlu, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 13.

sini kıstas alarak tayin ettiği söylenebilir. Bununla birlikte geliştirdiği ictihadda hata-isâbet anlayışı bağlamında, sahih rivâyetlere dayanan iki mezhebi de musib saymasına bakılırsa sahih rivâyetlere dayanan bir görüşü her durumda Allah katındaki muayyen tek hüküm saymadığı anlaşılmaktadır. Ne muhattie ne de musavvibe anlayışı içerisinde Şah Veliyyullah'ın bu yaklaşımını izah etmek mümkündür. Şah Veliyyullah Hanefî ve Şâfiî fakihlerinin bu eserlerde yer alan sahih rivâyetlere dayanmaları durumunda o meselede iki isâbetli görüşün bulunduğunu ileri sürerek ictihadda hata-isâbet anlayışında bir iç tutarlılık tesis etmiştir. Müctehidlerin maslahat, örf gibi bir delile dayanmalarından yahut da muhayyer bırakıldıkları konularda bir tercih yapmalarından ileri gelen ihtilaflarda Şah Veliyyullah'a göre görüşlerden herhangi biri tercih edilebilir. Bu tür meselelerde müctehidlerin hepsi musibtir. Bu yaklaşım farklı mezhepler arasında intikal yapmaya ve mezhepleri birleştirmesine zemin hazırlamaktadır.[53]

TAKLİD VE MEZHEPLER ARASINDA İNTİKAL

Taklid Şah Veliyyullah'ın fıkıh tarihi tasavvurunda hicrî dördüncü asır sonrasındaki durumu ifade eden ana kavramdır. Şah Veliyyullah'ın mukallidi, mezhep müntesibi âlimlere fetva sorup, bu fetvanın gereğince amel eden kişi olarak tanımlamasından[54] hareketle taklidi, bir meselenin delillerini değerlendirme yeterliliğine sahip olmayan bir kimsenin faaliyet tarzı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Naklettiği tanım ve bu tespitten hareketle Şah Veliyyullah'ın taklid kavramına bakışının, bu kavramın "bir görüşü delilini bilmeksizin kabul etmek"[55] olarak genel kabul gören tarifine uygunluk arz ettiği söylenebilir. Bir mezhebe intisap cihetinden yaptığı derecelendirmede Şah Veliyyullah en alt sırada mukallidi görmektedir. O mukallidi bir fakihe fetva sorup bu fetvaların gereğince amel eden kimse olarak tanımlamaktadır.[56] Sahih bir hadisi tespit et-

53. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 20.
54. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 26.
55. Cüveynî ve ardından Şirâzî taklidi "قبول قول الغير من غير حجة" olarak tanımlamaktadır. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1357; Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *Şerhu'l-lüma'*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, II, 1016. Bu tarif Mâlikî ve Hanbelî usûl âlimleri tarafından da benimsenmiştir. Ebû Bekir İbn Arabî el-Meâfirî el-Mâlikî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Beyârik, 1999, s. 154; Ebû'r-Rebi' Süleymân b. Abdilkavî b. Saîd et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987, III, 250, 251. Semânî'nin de bu kavramı "قبول قول المرء في الدين بغير دليل" olarak yakın bir ifadeyle tanımladığı görülür. Semânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 340.
56. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 26.

me ve ulaştığı bir hadisin sıhhati konusunda hüküm verme yeterliliğine sahip olmaması bir kimseyi mukallid derecesine indiren temel nedenlerden biridir. Şah Veliyyullah'ın mukallid için yaptığı tanımda da görüleceği üzere, ictihad yeterliliğine sahip bulunmaması onu fetva sormaya mecbur bırakmaktadır. Şah Veliyyullah taklid kavramının sınırlarını çizerken ittiba ile taklidi birbirinden ayırmaktadır. Şah Veliyyullah taklide cevaz vermekle birlikle fıkhî faaliyeti çerçevesinde ittibaya vurgu yapmaktadır.

Şah Veliyyullah'ın taklid ile ittiba arasında bir ayrıma gitmesi mezhep sınırları dâhilinde faaliyet göstermeye yönelik yaklaşımının çerçevesini oluşturur. O bir mezhebe bağlanmaya karşı çıkmamakla birlikte, mezhep müntesibi fakihlerin görüşlerinin delillerini araştırmaları ve kuvvetli delillere sahip olmaları sebebiyle mezhep imamlarından birini taklid etmeleri gerektiğini savunmaktadır. Bu düşüncesini Şah Veliyyullah ittiba kavramıyla ifade eder. Öte yandan bu yaklaşım, fakihin bir meselede isâbetli saydığı başka bir imamın görüşüyle de amel edebileceği düşüncesini içerisinde barındırmaktadır. Şah Veliyyullah bu konudaki anlayışını mezhepler arasında intikal kavramı zemininde temellendirir. Kendisinin mezhep sistematiğine karşı çıkmamakla birlikte bir mezhebi savunma gâyesiyle de hareket etmediğine bu bağlamda işaret edilmelidir. Ebû Hanîfe gibi bir mezhep imamının görüşü olarak âyet ve hadislere atıf yapmamakta bilakis onların görüşlerinin hadislere arz edilmesi gerektiğini savunmaktadır.[57]

Şah Veliyyullah taklidin vacip ve haram olmak üzere iki hükmü bulunduğunu ileri sürmektedir. Hükmü vacip olan taklidi Şah Veliyyullah, Kitap ve Sünnet'i bizatihi inceleme, istinbatta bulunma, hadisler arasındaki ihtilafları cem etme yeterliliğine sahip olmaması bakımından câhil sayılan bir kimsenin, fakihin verdiği hükme riâyet etmesi olarak açıklamaktadır. Bu kimsenin görevi fakihe ilgili meseleyi danışmaktır. Fakihin hükme sarih nasslara dayanarak ya da istinbat ederek yahut da kıyas yaparak ulaşması o kimsenin bu fakihi taklid etmesi üzerinde belirleyici değildir. Şah Veliyyullah bu faaliyeti hükme delâlet yoluyla ulaşmak olarak tanımlar.[58] Delâleten de olsa Şah Veliyyullah'ın taklidi bir tür delile tâbi olma yolu olarak mütalaa etmesi, onun ittibaya yaptığı vurgunun bir tezahürüdür. Âmmînin taklidini vacip sayarak Şah Veliyyullah taklidin gerek itikatta gerekse ibâdet ve ahkâma dair meselelerde haram olduğunu ileri süren İbn Hazm'a karşı çıkmaktadır.[59]

Hükmünü haram saydığı taklidi Şah Veliyyullah mukallidin, taklid ettiği fakihin ulaştığı ilmî seviye sayesinde hiç hata etmeyeceğini düşünerek onu

57. Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, s. 155.
58. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 25, 42.
59. İbn Hazın, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts., VI, 150.

taklid etmesi olarak tanımlamaktadır. Şah Veliyyullah, takldin bu türünü geçmiş milletlerin dinlerini tahrif etmelerine neden olan yaklaşımları ile eş tutar[60] ve Zuhrûf sûresinde atalarının dini üzere amel ettiklerini ve edeceklerini savunan geçmiş kavimlerin[61] tavrına benzetir.[62] Ayrıca o hükmü haram olan taklidi dini tahrif eden sebepler arasında zikretmektedir.[63] Şah Veliyyullah'ın gerek vacip gerekse haram olduğunu söylediği taklidin iki türü bağlamında mukallidin gücü yettiğince sahih hadislere ulaşmaya çalışması gerektiğine yaptığı vurgu dikkati çeker.[64]

Taklid kavramı bağlamında Şah Veliyyullah bir meselede bir mezhepten diğer bir mezhebe intikal edilmesi konusunu tartışmaktadır. Onun fıkhî faaliyetinin mezhepler arasında intikal konusu üzerinde temerküz ettiği, telfik konusunu tartışmadığı söylenebilir.Mezhepte intikal konusu üzerinde mesâi harcayarak Şah Veliyyullah, mezhebin tüm görüşleriyle amel edilmesi düşüncesi üzerinde temerküz eden bir mezhebe intisap anlayışını eleştirmektedir.[65] İntisabın çerçevesinin bu yönde çizilmesi Şah Veliyyullah'ın mezhepleri cem etme iddiasıyla doğrudan alakalıdır. Fıkıh usûlü eserlerinde mezhepte intikal konusu mukallidi merkeze alarak tartışılmakla birlikte Şah Veliyyullah bu konuyu fetvada müctehid fakih ve mukallid cihetinden iki farklı bağlamda inceler. Şah Veliyyullah gerek fetvada müctehid gerekse mukallid cihetinden mezhepler arasında intikali savunan bir isimdir. Şah Veliyyullah, müctehidlik yahut da meselede müctehidlik şartlarını taşıyan bir fakihin yaptığı araştırma neticesinde mezhebin görüşüne muhalif sahih bir rivâyete ulaşması halinde bu hadisle amel etmesi gerektiğini savunur.[66] Şah Veliyyullah bir mezhep müntesibinin bir meselede kendi imamı dışında bir imamı taklid edebileceği kanaatindedir. Mukallidin intikalinin caiz olması için ise Şah Veliyyullah onun bütün meselelerde yahut bir meselede imamını taklid etmeye kesin karar vermemiş olması gerektiğini ileri sürer. Mukallidin kesin bir karara varmaması halinde muayyen bir meselede başka bir müctehidin görüşüyle amel etmesi caizdir. Şah Veliyyullah bu durumun taklid edilen imama itaatsizlik sayılmayacağını, zira taklid edilen diğer imamın o meselede onun imamı haline geleceği-

60. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 43.
61. Zuhrûf 43/23.
62. Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-bâliğa*, I, 504.
63. Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-bâliğa*, I, 404.
64. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 42-43; a.gmlf., *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*, I, 211; a.gmlf., *Huccetullahi'l-bâliğa*, I, 404.
65. Hafeez Malik, "Şah Veliyyullâh'ın Vasiyetnâmesi: el-Makâletü'l-vad'iyye fi'n-Nasîha ve'l-Vasiyye", çev. İbrahim Hatiboğlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, 2002, s. 163.
66. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 36-37.

ni söylemektedir.[67] İntikal meselesi bağlamında Şah Veliyyullah Hanefî mezhebi müntesibi bir mukallidin Şâfiî bir fakihten fetva isteyebileceğini savunur.[68]

MAKASID DÜŞÜNCESİ

Şah Veliyyullah maslahat delili konusundaki yaklaşımını *Huccetullahi'l-bâliğâ*'sını hasrettiği esrâru'l-hadîs ilmi bağlamında ortaya koymaktadır. Hadislerdeki sırları ve hikmetleri ortaya çıkarmayı hedefleyen bu ilim, Şeriat'ın koyduğu hükümlerin maslahatlar içerdiği ve ameller ile bunlara karşılık verilen ceza ve mükâfatın arasında bir münasebetin bulunduğu düşüncesini temel alır. Şah Veliyyullah *Huccetullahi'l-bâliğa*'daki ilmî faaliyetini esrâru'l-hadîs ilmini tedvin etmek, usûlünü ve fer'î meselelerine dair kendisine kadar ulaşan birikimi sistematik olarak ortaya koymak, Hz. Peygamber'in dikkate aldığı maslahatları açıklamak ve bu ilmin kâidelerini tespit etmek olarak belirler.[69] Makâsıdü'ş-şeria dinî hükümlerin gâyelerini ifade eden bir kavramdır[70] ve bu kavramın çerçevesini maslahat delili oluşturmaktadır. Fıkıh âlimlerinin makâsıd konusundaki yaklaşımları üzerinde ta'lîl konusundaki anlayışları belirleyici olmuştur. Ta'lîlin bir türü olan hikmetle ta'lîl meselesi makâsıd konusunun önemli mevzularından birini teşkil etmektedir.[71] Şah Veliyyullah'ın makâsıd anlayışının da bu mesele üzerinde temerküz ettiği söylenebilir. Onun makâsıd düşüncesi, maslahat deliline bakışı çerçevesinde Şâri'nin koyduğu hükümlerde müsebbeb ile sebepler arasında irtibat kurulabileceği ve hükümlerin bir takım garazlar ile illetli olduğu düşüncesine dayanır.[72] Şah Veliyyullah, bir hükmün konulmasında ve ona sevap yahut da ceza ile karşılık verilmesinde fiilin bir maslahata dayanmasının bir sebep olduğunu dile getirmektedir. Benzerleri içerisinde bir hükmün ta'yin edilmesi ilimde derinleşmiş insanlar tarafından anlaşılabilecek hikmet ve sebeplere dayanır. Şah Veliyyullah hüsun ve kubûhun belirlenmesinin tamamen aklî olmadığını kabul etmekte ve bu yaklaşımıyla Mu'tezile'den ayrılmakta[73], aklın hüsün-kubûha dair bilginin bir kısmını izhar edebileceğini söylerek de müntesibi bulunduğu Eş'arî mezhebini eleştirmektedir.[74]

---

67. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 42.
68. Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd*, s. 25.
69. Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-bâliğa*, I, 54, 57, 63-64.
70. Bkz. Ertuğrul Boynukalın, "Makâsıdü'ş-Şerîa", *DİA*, XXVII, 423.
71. Boynukalın, "Makâsıdü'ş-Şerîa", *DİA*, XXVII, 425.
72. Şah Veliyyullah, *er-Râidü'l-ukalâ*, II, 308.
73. Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-bâliğa*, I, 50, 299.
74. Şah Veliyyullah, *el-Hayru'l-kesîr*, s. 143-144.

Sahih bir hadise ulaşılması halinde Şah Veliyyullah, o hadisle amel etmek için ilgili maslahatı bilmeye lüzum bulunmadığını söyleyerek, maslahatların hakkında sarih bir nass bulunmayan konularda dikkate alınacağını zımnen dile getirir.[75] Ona göre maslahatın alanını nasslarda doğrudan bir çözüme ulaşılamayan ve Şeriat'ın kesin sınırlarını çizmediği konuların oluşturduğu söylenebilir. Mamafih hakkında sahih bir rivâyet bulunan konularda da o, hükümleri maslahatlarla ta'lîl etmektedir. *Huccetullahi'l-bâliğa*'da bunun çok sayıda örneğini görmek mümkündür.

Şah Veliyyullah'ın maslahata yaptığı vurgunun iki ana hedefi olduğu söylenebilir. Birincisi sahih hadislerdeki hükümlerin Şeriat'ın muteber maslahatlarına uygun olduğunu göstermektir. Şah Veliyyullah, küllî kâidelere dayanarak (kıyas) sahih hadisle amel etmemekle tenkit ettiği Hanefî fıkıh âlimlerine onların dilini kullanarak bu hadislerin Hz. Peygamber'in dikkate aldığı küllî kaziyyelere (maslahat) uygun olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Zira fer'î meselelerin küllî maksatlar altında değerlendirilerek çözüme kavuşturulması Hz. Peygamber'in ictihadının bir vechesini teşkil eder.[76] Ona göre bu faaliyet söz konusu hadislerle amel etmeyen fakihleri ilzam edecektir. Esrâru'l-hadîs ilmi çerçevesinde Şah Veliyyullah nassların sahih hadisler çerçevesinde uygulanması düşüncesini hikmet zemininde izah etmektedir. Şah Veliyyullah'ın maslahat konusu üzerinde yoğunlaşmasının ikinci hedefi ahkâmın değişmesi konusundaki yaklaşımını temellendirmektir. Şah Veliyyullah tecdîd düşüncesi bağlamında dinin aslından ve tecdidâttan olan hükümleri ayırmaktadır. Maslahat konusu çerçevesinde Şah Veliyyullah maslahatların değişmesi ile birlikte maslahata binâen konulan hükümlerin değişmesinin imkânını tartışmaktadır. O, ictihadî olan meselelerde maslahatın değişmesi ile birlikte hükmün de değişeceğini kabul eder. Hz. Peygamber'in kesin bir hüküm koymadığının anlaşıldığı durumlarda Şah Veliyyullah, hikmetin, halkın o günkü durumuna ve örfüne bakılarak amel edilmesini gerektirdiğini düşünmektedir.[77] Maslahata yaptığı bu vurgunun temelinde yaşadığı toplumun problemlerini çözme ve ihtiyaçlarını giderme düşüncesinin yattığı söylenebilir.[78]

YENİ BİR İNTİSAB ÇERÇEVESİ: EL-CÂDDETÜ'L-KAVÎME KAVRAMI

Şah Veliyyullah mezhebe intisab kavramını, yeniden tanımlamak ve içerik kazandırmak suretiyle ele almıştır. O, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri gibi be-

75. Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-bâliğa*, I, 50-51.
76. Murat Şimşek, "Hukûkî Tasarruflarının Kaynağı Olarak Hz. Peygamber'in İctihadı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14, 2009, s. 115.
77. Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-bâliğa*, I, 57; II, 402-403.
78. Nizami, "Shah Waliullah of Delhi: His Thought and Contribution", s. 143, 147.

lirli bir mezhep geleneği içinde kalarak, mezhebin kaynak anlayışını tenkit etme ve mezhebi hadis merkezli olarak yeniden ifade etme yolunu seçmemiştir. Mezhebe intisap kavramı, onun sahih hadisle amel düşüncesini izah edebileceği müsait bir zemin olarak görülmüştür. Bunun için Şah Veliyyullah mezhep geleneğinde varolmayan yeni bir intisap çerçevesi geliştirmiş ve buna el-câddetü'l-kavîme adını vermiştir. Kendi yaşadığı dönem de dâhil olmak üzere mezheplerin teşekkülü sonrasında bir mezhebe intisap etmenin ve mezhep geleneği içinde fıkhî faaliyette bulunmanın zorunluluğunu Şah Veliyyullah, mevcut imkânların sınırlı olmasıyla izah etmektedir. Zira fer'î meselelere dair tüm delilleri ihata etmek büyük zorluluklar içermektedir. Şeriat'ın nakil ve istinbat yollarıyla öğrenilebileceğini belirten Şah Veliyyullah, her neslin seleflerinin bu hususta bilgisine muhtaç olduğunu belirtir. Usta-çırak ilişkisi içerisinde öğrenilen meslek dalları gibi fıkıh ilmi de mevcut birikime dayanmak suretiyle öğrenilebilir. İstinbat etmek için de fakihin önceki fakihlerin görüşlerini bilmesi gerekir.[79] Mezhep mantığı ve sistematiğini devam ettirerek Şah Veliyyullah, mevcut mezhepler üzerinden çözüme ulaşmaya çalışmaktadır. O mutlak ictihadı değil mukayyed ictihadı savunmaktadır.

Şah Veliyyullah, el-Câddetü'l-kavîme'nin tek mezhep olarak benimsenmesini istemektedir. El-Câddetü'l-kavîme kavramının temelinde dört büyük Ehl-i Sünnet mezhebinin görüşlerini dikkate alma düşüncesi yatmaktadır. Şah Veliyyullah, onların mezhep içindeki farklı kaviller karşısındaki bu anlayışını, geliştirdiği el-câddetü'l-kavîme için de kullanmayı teklif eder. Nasıl bir mezhep geleneği içinde farklı görüşler yine o mezhebe ait kabul ediyor ise, dört mezhep müntesibi ulemâ arasındaki ihtilaflar da el-Câddetü'l-kavîme'ye intisap çerçevesinde tek bir çatı altında toplanabilir. Şah Veliyyullah'ın mezhep müntesibi âlimlere yönelik en önemli tenkidi, sahih bir rivâyete ulaşmaları halinde mezhebin imamının ictihadını yahut da tahrîce ve istihsana dayalı görüşlerini bu rivâyete takdim etmeleridir. Şah Veliyyullah, mezhebin görüşüne muhalefet etmesi durumunda dahi sahih rivâyetler ile amel edilmesi gerektiğini vurgulamakta ve bu hususta âlimlerin görüşlerinin yol gösterici olacağından bahsetmektedir. El-Câddetü'l-kavîme anlayışı çerçevesinde temelde dört mezhebin sahih rivâyetlere dayalı görüşleri bir araya getirilecektir. İhyâ faaliyetinde Şah Veliyyullah bölgesel farklılıkları göz önüne aldığından, el-Câddetü'l-kavîme'nin merkezinde Hanefî ve Şâfiî mezheplerine ait görüşlerin yer aldığı söylenebilir. El-Câddetü'l-kavîme, Şah Veliyyullah'ın bu iki mezhebi tek bir mezhep kılma düşüncesinin kavramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Hanefî ve Şâfiî mezheplerini seçmesini bu iki mezhebin bölgesinde yaygınlık kazanmış ol-

79. Şah Veliyyullah, *el-İnsâf*, s. 42-43.

masına dayandırır.[80] Şah Veliyyullah'a göre el-câddetü'l-kavîmenin mahiyetini anlayabilmek için hadis sahasında mesâi sarf etmek gerekir.[81] Ona göre bu çalışma müceddidin faaliyetini izlenecek diğer yollardan ayıracak en temel farktır. Âlimler nezdinde meşhûr olması ve kısa süre içerisinde tahsil edilebildikleri için mezkûr eserler tercih edilmiştir.[82] Geliştirdiği intisap düşüncesi onu on sekizinci yüzyılın merkez simalarından ayıran temel karakteristiklerden biridir.[83]

SONUÇ

Şah Veliyyullah'a göre müceddidin faaliyet göstermesi gereken temel sahalardan biri fıkıh ilmidir. On sekizinci yüzyılın müceddi olarak Şah Veliyyullah'ın fıkhî faaliyeti Sünnet'in ihyâsı düşüncesi üzerinde temerküz eder.Onun fıkıh ilmi sahasında bir mezhep içi fıkhî faaliyet olarak ictihada vurgu yaptığı görülür. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin birikimini ilmî çalışmalarının merkezine alan Şah Veliyyullah, fıkıh sahasındaki ihyâ faaliyetini bu iki mezhebi tek bir mezhep haline getirmek olarak belirlemiştir. İhyâ düşüncesi bağlamında mezhebin görüşüne muhalif sahih hadisler ile amel edilmesi gerektiğini vurgulayan Şah Veliyyullah doğrudan sahih hadisle ameli değil, bu hadisle amel eden mezhebin görüşüne uymaya savunmaktadır. *Huccetullahi'l-bâliğa* ve *el-Musaffa*'sında söz konusu fıkıh telakkisi çerçevesinde mezheplerin görüşlerini incelemektedir. Onun söz konusu meseleleri incelerken tartışmanın taraflarından birini temsil eden bir tavırla hareket etmemesi ve mezheplerden birini savunmaması dikkati çeker. Bir mezhebi savunma gâyesiyle hareket etmemesi, kendisini mutlak müntesip müctehid olarak görmesinin bir tezahürüdür.

Şah Veliyyullah, mezheplerin teşekkülü sonrasında bir mezhebe intisap etmeyi ve mezhep geleneği içinde fıkhî faaliyette bulunmayı zorunlu saymaktadır. Bir mezhebe bağlanmaya karşı çıkmamakla birlikte mezhep müntesibi fakihlerin, görüşlerinin delillerini araştırmaları ve kuvvetli delillere sahip olmaları sebebiyle bir mezhep imamını taklid etmeleri gerektiğini savunmaktadır. Bu düşüncesini ittiba kavramıyla ifade eder. Onun ittiba telakkisi, fakihin bir meselede isâbetli saydığı başka bir imamın görüşüyle de amel edebileceği düşüncesini içerisinde barındırmaktadır. Fıkıh usûlündeki intikâl kavramı zemininde Şah Veliyyullah, bu konudaki anlayışını temellendirir. İntisabın alanını genişleten Şah Veliyyullah, Hanefî ve Şâfiî mezheplerini birleştirme düşüncesini

80. Şah Veliyyullah, *el-İnsâf*, s. 49.
81. Şah Veliyyullah, *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*, I, 211.
82. Şah Veliyyullah, *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*, I, 211-212.
83. Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, s. 166-167.

izah edebilmek için mezhep geleneğinde varolmayan yeni bir intisap çerçevesi geliştirmiş ve buna el-câddetü'l-kavîme adını vermiştir. Müceddidin mezhebini de el-câddetü'l-kavîme adını verdiği intisap çerçevesi zemininde bir araya getirilen Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşleri oluşturur. Onun İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini isabetli bulduğu az sayıda meseleye de ulaşılabilmektedir. İntisap anlayışını Şah Veliyyullah, intikal kavramı ve ictihadda hata-isâbet meselesi çerçevesinde temellendirmektedir. Onun fıkhî faaliyeti çerçevesinde maslahat kavramı üzerinde de yoğun mesai sarfettiği görülür. Sahih hadislere dayanan görüşlerin Hz. Peygamber'in dikkate aldığı küllî kaziyyelere (maslahat) uygun olduğunu göstermek ve maslahata binâen konulan hükümlerin değişmesi konusundaki yaklaşımın temellendirmek üzere onun bu delili tartıştığı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Abdülhay el-Hasenî, Abdülhay b. Fahrüddin b. Abdilali, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzır*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

Aydın, Ahmet, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Azyumardi Azra, "Networks of the Ulama in the Seventeenth Century Haramayn", *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* içerisinde, Honululu: Allen Unwin and University of Hawai'i Press, 2004, s. 8-31.

——— , "Reformism in the Networks", *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* içerisinde, Honululu: Allen Unwin and University of Hawai'i Press, 2004, s. 32-51.

Baljon, J. M. S., "Şah Veliyyullah Dehlevî'ye Göre Hak ve Batıl Din", çev. İsmail Çalışkan, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3: 1 (1999), s. 291-298.

——— , *Religion And Thought of Shah Wali Allah Dihlawi*, Leiden: E. J. Brill, 1986.

Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Minhâcü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 2006.

Boynukalın, Ertuğrul, "Makâsıdü'ş-Şerîa", *DİA*, XXVII, 423-427.

Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University, 1996.

Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillah, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, Doha: Câmiatu Katar, 1978.

Dallal, Ahmad, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", *Journal of the American Oriental Society*, 113: 3 (1993), s. 341-359.

Daudî, Halid Zaferullah, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Ebû Bekir İbn Arabî, Kâdı Ebû Bekir el-Meâfirî el-Mâlikî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Beyârik, 1999.

Erdoğan, Mehmet, "Şah Veliyyullah", *DİA*, XXXVIII, 260-262.

Esen, Bilal, *Hanefi Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Ghazi, Mahmood Ahmad, *Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867: The Role of Shah Wali Allah and His Successors*, Islamabad: International Islamic University Islamic Research Institute, 2002.

Hafnavî, Muhammed İbrahim, *Tabsîru'n-nücebâbi hakikati'l-ictihâd ve't-taklîd ve't-telfîk ve'l-iftâ*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.

Hermansen, Marcia K., "Shah Wali Allah's Hujjat Allah al-Baligha", M. Ikram Chaghatai'nin *Shah Waliullah (1703-1762): His Religious and Political Thought* adlı eseri içerisinde, Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005, s. 529-552.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebi, 1932.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Abdirrahman, *Fetâvâ ve mesâilu İbni's-Salâh*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.

İkram, Muhammed, *Rûd-i Kevser*, 3. bs., Lahor: İdâre-i Sekâfet-i İslâmiyye, 1992.

Jalbani, G. N., *Life of Shah Waliyullah*, Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1980.

Kavak, Özgür, "Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı", *Dîvân Dergisi*, sy. 17, 2004, s. 117-145.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *Hüsnü't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yusuf el-Kâdî*, y.y.: Ratıb Hâkimî, 1968.

Malik, Hafeez, "Şah Veliyyullâh'ın Vasiyetnâmesi: el-Makâletü'l-vad'iyye fi'n-Nasîha ve'l-Vasiyye", çev. İbrahim Hatiboğlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, 2002, s. 157-173.

Metcalf, Barbara Daly, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton: Princeton University Press, 1982.

M. Nafi, Basheer, "Tasawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrahim al-Kurani", *Die Welt des Islams*, 42: 3 (2002), s. 307- 355.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Mirâtü'l-usûl şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, Dersaâdet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1321/1903.

Muztar, A. Ditta, *Shah Wali Allah A Saint-Scholar of Muslim India*, Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1979.

Nedvî, Ebû'l-Hasen Ali el-Hüseynî, *el-İmâmü'd-Dihlevî*, Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1985.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Kitâbu'l-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.

Peters, Rudolph, "Idhtihad and Taqlid in Eighteenth and Niteenth Century Islam", *Die Welt des Islams*, XX: 3–4 (1980), s. 131–145.

Semânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, *Kavâtiü'l-edille fi'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Siyalkûtî, Muhammed Beşîr, *el-İmâmü'l-Müceddid el-Muhaddis eş-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî Hayâtuhu ve Da'vetuhu*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

Siyalkûtî, Muhammed İbrahim Mîr, *Tarih-i Ehl-i Hadis*, Lahor: Mektebetu Kuddisiyye, 2004.

Şah Veliyyullah, Ahmed b. Abdirrahim b. Vecihüddîn ed-Dihlevî, *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*, Haydarabad: Akademiyyetü'ş-Şah Veliyyullah, ts.

———, "el-Cüz'ü'l-latîf fî tercemeti'l-abdi'z-za'îf", *Şah Veliyyullah key siyâsî mektubât* içerisinde, trc. Hâlik Ahmed Nizâmî, Lahor: İdâre-i İslâmiyât, 1978, s. 191-201.

———, *ed-Dürrü's-semîn fî mübeşşirâti'n-Nebiyyi'l-Emîn*, Hindistan: Dâru'l-Kitâbi Diyobend, 1418/1997.

———, *el-Müsevvâ şerhu'l-Muvatta*, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

———, *Enfâsü'l-ârifîn*, çev. Muhammed Fâruk el-Kâdirî, Lahor: Farid Book Stall, 2007.

———, *er-Râidü'l-ukalâ ilâ fehmi esrâri hilafeti'l-hulefâ*, çev. Mustafa Muhyiddin el-Hüdevî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

———, *Füyûzü'l-Harameyn*, Delhi: el-Matbau'l-Ahmedî, ts.

———, *Huccetullahi'l-baliğa*, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2010.

———, *İkdü'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1398/1978.

———, *İthâfü'n-nebîh fimâ yehtâcu ileyhi'l-muhaddisu ve'l-fakîh*, Lahor: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969.

———, *Musaffa Müsevvâ*, Delhi: Matbau Fârukî, ts.

———, *The Conclusive Argument From God : Shah Wali Allah of Delhi's Hujjat Allah al-Baligha,* çev. Marcia K. Hermansen, Leiden: E. J. Brill, 1996; Islamabad: Islamic Research Institute, 2003.

Şimşek, Murat, "Hukûkî Tasarruflarının Kaynağı Olarak Hz. Peygamber'in İctihadı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14, 2009, s. 111-156.

Şirâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Yusuf, *Şerhu'l-lüma'*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Telkenaroğlu, M. Rahmi, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Ubeydullah es-Sindî, *et-Temhîd li ta'rifi eimmeti't-tecdîd,* çev. Ebû Saîd Gulâm Mustafa Kâsımî, Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Edebi's-Sindî, 1972.

———, *İlhâmü'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân,* Karaçi: Beytü'l-Hikme, ts.

Üsmendî, Muhammed b. Abdilhamîd, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1992.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedreddin Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh,* 2. bs., Kahire: Dâru's-Safve, 1992.

SEYYİD AHMED EL-BEDEVÎ VE BEDEVİYYE TARÎKATI

Derya Çakır Baş*

Seyyid Ahmed el-Bedevî Bedeviye Tarîkatı'nın pîri olmanın ötesinde en büyük dört kutuptan (Aktâb-ı Erbaa) biri olmak husûsiyetiyle bütün tarîkatlarda ve müslümanlar nezdinde hürmet ve tazîmle anılır.

Seyyid Bedevî neseben Hazret-i Peygamber'in (s.a.v.) soyuna dayanmaktadır. O'na ulaşan şeceresinde Eimme-i İsnâ Aşeriyye'den dokuz imam bulunur: Ali el-Hâdî, Muhammed el-Cevâd, Ali er-Rızâ, Mûsâ b. Kâzım, Ca'fer es-Sâdık, Muhammed Bâkır, Ali Zeynelâbidin, Hüseyn-i Şehîd-i Kerbelâ, Ali b. Ebû Tâlib (k.v.). O sanıldığı gibi Hasan el-Askerî'nin değil, kardeşi Ca'fer'in soyundan gelmektedir.[1]

Vâlidesi tarafından Mağrip/Garp tasavvufunun önemli sîmâlarından Ebû Medyen Şuayb el-Medenî'nin (594/1197) torunu[2] olan Seyyid Bedevî 596/1200'de Fas'ta Zükâkilhacer'de doğdu.[3] Kendisinde zuhûr eden takvâ belirtilerinden ötürü çocukluğunda Zâhit Ahmed (Ahmed ez-Zâhid) olarak çağrıldı.

---

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Seyyid Ahmed Tuayma, *Hayâtü's-Seyyid el-Bedevî*, Dârü'l-kavmiyye li't-tıbâati ve'n-neşr, 1966, s. 6; Abdülfettah Âşur, *es-Seyyid el-Bedevî, şeyh ve tarîka*, Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, A'lâmü'l-Arab, Kahire 1966, s. 40.
2. Tuayma, *Hayâtü's-Seyyid*, s. 7; Ahmed Muhammed Hicâb, *el-İzzetü ve'l-i'tibâr ârâu fî hayâti es-Seyyid el-Bedevî ed-dünyeviyyeti ve hayâtihi'l-berzahiyyeti*, s. 129.
3. Abdülvehhâb Abdurrahman Şa'rânî, *el-Envârü'l-kudsiyye fî beyâni âdâbi'l-ubûdiyye*, Kahire 1952, c. I, 158. Şa'rânî'nin bu eseri *Tabakâtü'l-kübrâ* olarak tanınmaktadır. Bundan sonra bu isimle anılacaktır.

Ağabeyi Şerif Hasan aracılığıyla ilk olarak Şeyh Abdülcelil en-Nisâburî'den (b. Şeyh Abdurrahman) tasavvuf hırkası giydi.[4]

Seyyid Bedevî'nin Şeyh Abdülcelil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşan senedi şudur: Hz. Nebî (s.a.v.), Hz. Ebû Bekir Sıddîk (r.a.), Hz. Ömer (r.a.), Hz. Osman (r.a.), Hz. Ali b. Ebî Tâlib (k.v.), Enes b. Mâlik, İmran b. Husayn, sonra Hasan el-Basrî, Habîb el-A'cemî, Şihâbüddîn Ahmed et-Tebrîzî, Muhammed b. Yûsuf el-Mağribî el-Fâsî, Abdülkuddûs el-Mağribî, Ebû Tâhir Abdürrezzâk el-Endülüsî, Nûreddin Ali b. Hasan, Abdülhamid, Abdülmecid el-Mağribî, Abdülcelil b. Abdurrahmân en-Nisâburî ve üstâd-ı a'zam eş-şerîf el-alevî Ebü'l-Abbas Seyyidî Ahmed el-Bedevî, kardeşi Seyyid Hasan eş-Şerîf Bedreddin vâsıtasıyla onu giydi.[5]

Bu silsilede dört halîfenin ardısıra zikredilmiş olması aralarında bir silsilenin ya da merâtibin olduğu anlamına gelmemektedir. "Zîk-i fakr" yani fakirlik hırkası ve Efendimiz (s.a.v.) tarafından çâr-yâr-ı güzîne ayrı ayrı giydirilmiştir. Beylerbeyi Settâriyye Bedevî Dergâhı postnişîn Râmî Efendi'nin (v. 1958) *Sünhu'r-Râmî fî erkâni'l-Bedevî* nâm eserinde hırka şöyle tarif edilir: Hazret-i Resûlullâh zîk-ı fakrı ve kelâm-ı aliyyü'l-a'lâyı Ebû Bekr, Ömer, Osman ve Ali'ye giydirdi. Ve "yeddi" ta'lîm buyurdu.[6]

Seyyid Bedevî'nin âilesi Fas'tan ayrılma kararı aldı. Üç ya da dört sene Kahire Karâfe'de yaşadıktan sonra 1210 senesinde Mekke'ye geldiler. Mekke'ye gelişlerini haber alan Hz. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) soyundan gelenlerin o dönemdeki imamı / lideri –O tarihte imam Katâde b. İdris b. Mutâin'dir- âileyi Medîne'de ziyâret etti ve onu el-Mülessim ismiyle vasfederek Ahmed hakkında âileye şu müjdeyi verdi; Resûlullâh uykumda bana dedi ki "Ondan bir hal zuhûr eder ki ne hal! Terbiye ettiği müridlerden öyle ricâl gelir ki ne ricâl!"[7]

Seyyid Bedevî Mekke'de Rifâiyye şeyhlerinden Şeyh Berrî eli üzere sülûk etti.[8] Şeyh Berrî yoluyla Seyyid'in Efendimiz'e (s.a.v.) ulaşan senetlerinden biri şudur: Seyyid Ahmed el-Bedevî, Şeyh İbn Berrî, Ebû Naîm el-Irâkî, Ali el-Vâsıtî

---

4. Özbek es-Sûfî, *Nisbe şerîfe*, s. 26. Bundan böyle *Nisbe şerîfe* olarak anılacak olan eserin sayfa numaraları Zeynüddin Abdüssamed'in *Cevâhirü's-seniyye ve'l-kerâmâti'l-Ahmediyye* (Süleymâniye Kütüphânesi, İzmirli Hakkı / 1196) isimli eserindeh verilecektir.
5. Abdüssamed, *Cevâhir*, s. 25-26 (Özbek es-Sûfî'den naklen). Harîrîzâde, *Tibyân*, c. I, 45b; Hocazâde, *Hadîka*, s. 4-5. Vassaf'ın Sefîne'de aktardığı silsile birtakım farklılıklar taşır.
6. Muhammed Râmi el-Bedevî, *Sünhu'r-Râmî fî Erkâni'l-Bedevî*'den naklen (1345).
7. Özbek es-Sûfî, *Nisbe şerîfe*, s. 20.
8. İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddin Ömer b. Ali, *Tabakâtü'l-evliyâ*, thk. Nûreddîn, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1406/ 1986, s. 422-423. Zebîdî Seyyid'in Şeyh Berrî kanalıyla Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye ve Abdülkadir Geylânî'ye ulaşan silsilelerini nakletmiştir. *Ikdü'l-cevher*, s. 24.

el-Kārî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Ebü'l-Kāsım Cüneyd-i Bağdâdî, Seriyyü's-Sakatî, Dâvud et-Tâî, Habîb el-A'cemî, Ebû Saîd el-Hasan el-Basrî, Ali b. Ebû Tâlib (k.v.).[9]

Riyâzet ve mücâhadenin arttığı, mevâhib-i ilâhiyyenin vârid olduğu dönemlerde O veleh (çılgına çeviren sevgi, üzüntü) hâlinde yaşadı. Toplum içinde yaşamak sıkıntı vermeye başladığında Ebû Kubeys dağına gidiyordu. Kimi zaman Ebû Kubeys dağında yemeden içmeden müstağrak halde günler geçiriyor, kimi zaman da Kâbe'nin avlusunda müşâhade hallerinde sayhalar atıyordu. Bütün velâyet hasletleriyle o Hicaz ve Tâif evliyâsı arasında ihtiramla tanınan biri haline geldi.[10]

634/1236 senesinde ağabeyi Şerif Hasan ile birlikte Irak'a gittiler. Bağdat'ta Kâzımiyye Kabristanı'nda Mûsa Kâzım ve Muhammed el-Cevâd'ın kabirlerini, daha sonra Hallâc-ı Mansur, Tâcü'l-ârifîn Ebü'l-Vefâ (501/1107), Şeyh Müslim, Mûsâ ez-Zevâlî ve Ali b. Vehb el-Bezzâr gibi meşâyıhtan ileri gelenlerin kabirlerini ziyâret etti. Ümmü Abîde'de Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin kabrini, Abdülkādir Geylânî'nin ve Hakkari yakınlarında Lâliş denilen harap beldelerde Adî b. Müsâfir'in (557/1162) kabirlerini ziyaret etti. Seyyid Bedevî, Rifâî ve Geylânî'nin kabirlerinde kutbiyyetine dair müjdeler aldı.[11]

Seyyid Bedevî'nin tesirli hal ve güzelliğiyle Irak'ta pek çok aşîret üzerinde büyük bir nüfûza sahip Fâtıma binti Berrî adındaki kadını irşat edişi Bedevî menâkıbnâmelerinde önemli bir yer tutar. Hâl sâhibi tasavvuf erlerini cezbeden bu kadını Seyyid Bedevî'nin terbiye/te'dîb ettiği gün, Şa'rânî'nin kalemiyle "evliyâ arasında meşhur bir gün" olarak vasfedilmiştir.[12]

Aynı sene içinde Mekke'ye döndüğünde Seyyid Bedevî'nin dış dünya ile temasının iyice zayıfladığı, kırk gün boyunca yemeden, içmeden, uyumadan müstağrak -bir vaziyette- yaşadığı, vaktinin çoğunu gözlerini semâya dikip güneşe bakarak geçirdiği rivâyet edilmektedir.[13]

O 634 senesinde Mısır, Tanta'ya gitmesi yönünde mânevî bir emir aldı. Eyyûbî ve Memlüklü sultanlarının iltifatlarına mazhar olan tasavvuf ricâli Mısır'ı tercih ediyorlardı. Mağrib hac yolunun Mısır'dan geçmesi hac ve tahsil mak-

---

9. Abdurrahman b. Şeyh Hüseyin el-Üveysî eş-Şâfiî el-Halebî el-Hüseynî, *Nühbetün min a'lâmi Halebi'ş-şehebâ min enbiyâ ve ulemâ ve evliyâ*, Dârü't-Türâs, Halep 2003, s. 642. Vassaf *Sefîne*'de Şeyh Berrî'yi zikretmeksizin Ebû Naîm el-Bağdâdî vasıtasıyla Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye intisapları olduğunu aktarmıştır.
10. *Ed-Dürerü'l-hısân Fî Nesebi Ebi'l-Fityân Ebi'l-Abbâs Ahmed Şihâbüddîn el-Kutp el-Bedevî*, Anonim, Dârü'l-Kütüb Tarih Teymur 686, s. 14.
11. *ed-Dürerü'l-hısân*, s. 28.
12. Şa'rânî, *Tabakātü'l-kübrâ*, s. 159.
13. Ali Nûreddin el-Halebî, *en-Nasîhatü'l-aleviyye fî beyâni hüsni tarîkati's-sadâti'l-Ahmediyye*, Slm. Ktp., Yahya Tevfik 192, s. 49.

sadıyla doğuya gelen Endülüs ve Kuzey Afrikalı pek çok âlimin Mısır'daki verimli ortamı görerek burada kalmalarını sağlıyordu.

Mısır'daki tasavvufî hareketin başlangıcında üç etkili kişiden bahsedilir: Ebû Medyen et-Tilimsânî (594/1197), Abdüsselam b. Meşîş (625/1228) ve Ebü'l-Feth el-Vâsıtî (632/1234). Seyyid Bedevî'nin bu şahıslarla bağlantılarına gelince:

İbn-i Meşiş Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin de şeyhi olan Rifâî meşâyıhından İmâm Berrî el-Hüseynî'nin eli üzere sülûkte bulunmuştu. İbn-i Meşiş aynı zamanda Rifâî'nin talebesi Ebü'l-Feth el-Vâsıtî'den de feyz almıştır.

Seyyid Bedevî'nin dedesi Ebû Medyen Tilimsânî ise Seyyid Abdülkādir Geylânî ile hac esnâsında karşılaşmış ve her biri diğerini etkilemişlerdir.

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin talebesi Ebü'l-Feth Vâsıtî Irak'tan Mısır'a gelmiş, İskenderiyye'de ikamet etmiştir. Ebü'l-Feth Vâsıtî'nin vefat haberi Irak'ta davet merkezindeki halîfelere ulaştığı zaman onların Mısır'daki Rifâî ihvan ve tâbîlerine halifelik etmesi için seçtikleri kişi Seyyid Ahmed el-Bedevî idi. Seyyid el-Bedevî İskenderiyye'deki Rifâiyye medresesine 635/1237 senesinde gitti. Bu Vâsıtî'nin merkezi ve makamı için büyük bir takdirdi.[14] Menâkıbnâmelerde Seyyid'in İskenderiyye'deki faaliyetlerine hiç yer verilmemiş olması câlib-i dikkattir.

Hasan Şazelî'nin (594-656) hacca giderken Mısır'da Seyyid Ahmed el-Bedevî ile görüştüğü rivayet edilir.[15] İlişkileri ve talebeleri vâsıtasıyla Mısır'daki tasavvufî hareketi canlandıran ve yayan kimseler olarak değerlendirilen bu şahısların önderliğinde hicrî VII. asır Mısır'da tasavvuf ve tarikatlerin asrı olmuştur. Kādiriyye, Rifâiyye tarîkatlarının büyükleriyle de uyum içinde olan Şâzeliyye, Bedeviyye ve Desûkiyye tarîkatlarının mevcûdiyeti, Mısır'ı, Mağripli sûfîlerin desteğini alan Irak tasavvuf ekolünün 12. ve 13. yüzyılda gerçekleştiği tasavvufî hareketin başarılarını sergileyen önemli sahnelerden biri kılmıştır.

Kādiriyye, Rifâiyye, Bedeviyye ve Desûkiyye'nin ortak özellikleri tasavvufî anlayışlarında teorik değil, amelî/pratik yönün ağırlıklı olması, bir kurum olarak tarîkat yapısının birimlerini zâhiren inşâ etmeleri ve müesseseleşmedeki başarılarıdır.

Seyyid Bedevî tek başına 634-635 yılında Tanta'ya gelip velâyetini kabul eden muhiblerinden birinin evinin damına yerleştiğinde[16] damda sürdüğü sı-

---

14. Neccâr, *"Turuk"*, s. 95.
15. Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin, *Tibyânü vesâili'l-hakāyık fî beyâni selâsili't-tarâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430, c. I, 47b; Hocazâde, Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-evliyâ'dan pîr-i tarîkat Seyyid Ahmed el-Bedevî*, Şirket-i Mürettibiye, İstanbul 1318, s. 7.
16. Şa'rânî, *Tabakātü'l-kübrâ*, s. 159; Halebî, *en-Nasîha*, s. 50.

ra dışı hayatı ve kendisine has ibâdet tavrı sebebiyle kimileri nazarında dînini, mezhebini bilmeyen meczup, mecnûn biri olarak görüldü. Kerâmetleri ve şöhreti yayıldıkça zâhir ulemâsının ilgisini ve tepkisini çekti. Şâfiî mezhebinde döneminin Mısır'daki otoritesi kabul edilen İzz b. Abdüsselâm'ın talebelerinden Kahire medreselerinde müderrislik yapmış ve ileri yaşlarda Şâfiî Kādılkudâtı olmuş İbn-i Dakîkü'l-Îd ve fakih ve mutasavvıf Abdülaziz Dirînî'nin soruşturmalarına maruz kaldı. Dirînî bu münâsebetten "O ucu bucağı olmayan bir denizdir" düşüncesiyle/hükmüyle ayrılırken, İbn-i Dakîk yaşadığı sıradışı tecrübe karşısında dili tutuldu, üç gün konuşamadı.[17]

Seyahat ettiği bölgelerde tanıştığı insanlardan ziyârete gelerek Seyyid'e bîat edenler olduğu gibi Tanta ve diğer Mısır beldelerinden müridleri oldu. Ahd almak isteyeni tek bir nazarla irşâd ediyor, riyâzet ve mücâhadeye gerek kalmadan "Onu filan beldeye gönder" gibi bir cümle ile hilâfetle vazîfelendiriyordu.[18] Bu vechesiyle Bedevîliği anlatım ve sohbeti değil, nazar ve telkîhi esas alan bir tarîkat olarak tanımlamak doğrudur.

Seyyid'in Tanta'daki yaşantısı hakkındaki rivâyetler onun sürekli damda ikamet ettiğini düşündürmektedir. Bağlıları hakkında dam ashâbı, dam ehli anlamında Ashâb-ı sütûh ve Sütûhiyyûn tabirleri kullanılmıştır.[19] Seyyid burada da çoğunlukla mahv ve istiğrak halindeydi. Umûmiyetle sükûtu tercih ediyor, ona kısmî bir inzivâ hayatı temin eden damda sıradan hayatın kayıtlarından âzâde bir hayat yaşıyordu. Bu durum 675/1276 Rebiyyülevvel'in on ikinci gecesi irtihâl-i dâr-ı bekā eyleyinceye kadar devam etti.[20] İrtihâlinden sonra Tanta ziyâret edilen mukaddes mekanlardan biri olmak husûsiyetiyle önemli bir şehre dönüştü.

Seyyid el-Bedevî'yi siyâsal, sosyal bağlamında tarih içinde şekillenmiş, cârî olan Alevîlik ve Şiîlik'le ilintilendirmeye çalışanlar olmuştur. Ahmed Suphi Mansur, Abdüllatif Fehmi, Abdullah Sâbir gibi kimi müelliflerin herhangi bir târihî vesîkaya dayanmadan o dönemde cereyân eden bazı hâdiseleri yorumlamak sû-

17. Abdüssamed, *Cevâhir*, s. 49-51; Halebî, *en-Nasîha*, s. 60-61; İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Fellah Abdülhay, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk: Mahmut Arnaut, Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut 1986-1993, c. V, s. 346; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdâti's-sûfiyye*, thk. Mahmud Hasan Rabî, c. II, Kahire 1357/1938, s. 65.
18. Halebî, *en-Nasîha*, s. 54; Veffâk, *Tercüme-i menâkıb, vr.* 16a.
19. *Kitâbü't-Tabakātü'l-kübrâ li'ş-Şeyh Abdülvehhâb Şa'rânî*, Slm. Ktp. Pertev Paşa, 497, vr. 111b; Veffâk, *Tercüme-i menâkıb, vr.* 59b; Abdüssamed, *Cevâhir*, s. 80.
20. İbnü'l-Mülakkın, *Tabakātü'l-evliyâ*, s. 422; İbn Tağriberdî, *Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*, c. VII (Dârü'l-Kütüp: Kahire 1929), s. 422; Özbek es-Sûfî, *Nisbe şerîfe*, s. 79; Celâleddin Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târih-i Mısr ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1967, s. 521; Abdüssamed, *Cevâhir*, s. 7, 80; Halebî, *en-Nasîha*, s. 71, 93, 177.

retiyle Ahmed Bedevî'nin Şiî olduğu yönündeki iddialarının[21] asılsızlığı ortaya konmuştur.[22] Ahmedîler/Bedevîler Bedeviyye'nin sünnet-i muhammedî ve tarîkat-i mustafavîdeki asılları konusunda ısrarlıdırlar. Tarîkat âdâb ve erkânının temellerinin, hırka giydirmeden, ahd ve inâbe alınmasına, nakîb ittihaz edinilmesine ve hattâ kırmızı rengin tercih edilmesine kadar sünnet-i seniyyedeki karşılığını tesbit etmişlerdir. Nitekim Seyyid Ahmed el-Bedevî halîfesi Abdülâl'e hitâben "Abdülâl tarîkimiz kitap, sünnet, sıdk, safâ, vefâ (hüsn-i vefâ), eziyetlere tahammül ve sözünde durma esasları üzere binâ olunmuştur." dediği rivâyet olunur.[23]

Bedevî Alevîliği Rifâî, Kādirî, Mevlevî gibi diğer pek çok tarîkatta cârî olan silsile bakımından veya meşreb bakımından Hz. Ali'ye bağlı olmanın ifadesi olan bir Tarîkat Alevîliği'dir. Buna göre diğer üç halîfeyi kınamadan –Şiîlik ve Alevîliğin aksine- Hz. Ali taraftarı olmak, Alevî meşrep olmak Turuk-ı Aliyye'nin esâsıdır. Bedevî sancaklarında, nukabâ ve nücebânın arakiyelerinde dört halifenin adının yazılı olması bunun şâhididir. Son dönem Bedevî meşâyıhından Râmi Gülman Efendi'nin evrâkı arasında yer alan, tekkede mihrabın sol tarafını işgal edeceği ifade edilen bedevî sancağında: (Tercümesi) Nebî sallallâhu aleyhi vesellem buyurdu ki: "Ebû Bekir ve Ömer bendendir, başımdaki gözlerim gibidir. Osman İbn-i Affân ağzımdaki lisanım gibidir, Ali İbn-i Ebû Tâlib bedenimdeki rûhum gibidir. Ali beşerin en hayırlısıdır. Kim bunu inkar ederse küfretmiştir. Hayâtımda ve memâtımda Ali benim halîfemdir" yazısından da anlaşılacağı gibi Turuk-ı Aliyye Şiîlik'ten farklı kendilerine mahsûs, özgün bir Alevîliğin müntesipleridirler.[24]

Seyyid Bedevî'nin sırlı bir hayat yaşaması, kendi dönemindeki tarih yazıcılarının dikkatini çekmemesi, hayatının önemli safhalarını ücrâ bir yer olan Tanta'da geçirip bilinmeyen gizli bir hayat sürmesi çağdaş müelliflerin dikkatini celbetmiş, bu durum O'nu Fâtımî siyâsetiyle ilişkilendirmeye sevketmiştir.[25] Öyle ki münzevî ve mütevâzî hayatına rağmen kendi dönemindeki otoriteleri ürkütecek kadar meşhur ve etkili bir mânevî şahsiyete dönüşmesi modern zamanlarda onun zâhir hilâfetle hesaplaşan bâtınî hilâfeti teessüs girişiminin önemli bir aktörü olarak değerlendirilmesine yol açmıştır.

Halbuki Seyyid Ahmed Bedevî'nin hayâtı, başka herhangi bir mücâdeleye yer bırakmayacak mâhiyette mücâhade ve sûfî yaşantının tezâhürleriyle dop-

---

21. Ahmed Suphi Mansur, *es-Seyyid el-Bedevî beyne'l-hakîka ve'l-hurâfe*, 1982; Abdüllatif Fehmi, *Seyyid el-Bedevî ve devletü'd-derâvîş*, Abdüllatif Fehmi, *es-Seyyid el-Bedevî, Mecelletü's-siyâsiyyeti'l-usbûiyye* (1927); Abdullah Sâbir, *es-Seyyid el-Bedevî: Dirâse nakdiyye*, Dâru't-tıbâati'n-neşri'l-İslâmî, Medine.
22. Cevde Muhammed Ebü'l-Yezid Mehdi, *Hakîkatü'l-kutbi'n-nebevî es-Seyyid Ahmed el-Bedevî* (Dâru Cevâmiu'l-kelim, Kahire).
23. Özbek es-Sûfî, *Nisbe şerîfe*, s. 100-102; bkz. Veffâk, *Tercüme-i menâkıb*, *vr.* 69a-70b.
24. Râmi el-Bedevî, *Sünhu'r-Râmî*'den naklen.
25. Mansur, *el-Hakîka ve'l-hurâfe*'de kitap boyunca bu tezi kanıtlamaya çalışmıştır.

doludur. Halîfesi Abdülâl "Şeyh'e kırk sene hizmet ettim, Allâh'ın zikrinden gâfil olduğunu görmedim." demiştir. *Toplumdan ve gündelik hayattan uzaklaşma, aşırı riyâzet, hârikulâde hallerin zuhûru ve fart-ı muhabbetle (aşırı muhabbet) gelen mestlik ve mânevî sarhoşluk halleriyle müstağrak, zâtî tecellîlerin mazharı olarak* o zevk, cezbe, vecd, şevk ve aşk gibi bilinmezlikte kalmış hallerin ağırlıklı olduğu bir mânevî yaşantı sürmüştür.

M.K. Hermansen Miracles Language and Power in a 19th Century Islamic Hagiographic Text isimli makâlesinde "Çok farklı toplumsal düzeylerde kendini ifâde eden belli belirsiz bir hareket oluşturan Bedevîlerin tek ortak özelliğinin Seyyid Ahmed el-Bedevî'ye duydukları şiddetli sevgi olduğunu söyler.[26] Onun gerçek mirası müridlerinin ruhlarında bıraktığı derin tesirdi ki aynı yolla kendisinden sonra gelen Ahmedîler'e de aktarılmıştır. Halkın muhayyilesinde bıraktığı güçlü tesîrle O Mısır ülkesinde, halkın muhayyilesinde hâlen yaşayan en canlı hâmîdir. Mîrâsını devralan ricâli vâsıtasıyla farklı memleketlere ve farklı topluluklara etkisi ve sevgisi yayılmıştır.

Kerâmetleri

"O âşikâre kutuptur, Melâmiyyûn'dan değildir" denilmek sûretiyle mânevî mertebesinin gizli olmadığına işaret edilir. Bizzat kendisi "Ahmed Bedevî benim, âşikâre kutup benim, cemî aktâbın üzerine velâyetim tahkîk oldu" diyerek bunu ifşâ etmiştir.[27] Kutbiyyetleri ve mânevî mertebelerinin büyüklüğü, bunların âşikâre müşâhade edilmesi, hayatları esnâsında ve dahi vefâtlarından sonra büyük kerâmetler göstermeleri Aktâb-ı Erbaa'nın bâriz husûsiyetidir.

Velîliği ve kutbiyyeti gizli değil, âşikâr olan Seyyid'in kerâmetleri de âşikâre müşâhade edilmiş ve şifâhî yolla aktarılarak sonraki dönemlerde yazıya geçirilmiştir.[28]

Seyyid Bedevî'nin kerâmetleri arasında en fazla dikkat çekeni kuşkusuz müridânından Abdülmecid'in Seyyid'in dâimî peçe ile örtülü yüzünü görmek istemesiyle başlayan hâdisedir. Seyyid Bedevî'nin yüzünü Bedevîler gibi iki kat peçe ile gizlemesi sırlarından biridir. O çift peçe örtünmesi sebebiyle Bedevî, Zü'l-lisâmeyn ve el-Mülessim sıfatlarıyla anılmıştır.[29]

---

26. M. K. Hermansen, *Miracles Language and Power in a 19th Century İslâmic Hagiographic Text*, Arabica, XXXVIII, s. 326-350.
27. Veffâk, *Şerh-i ebyât, vr.* 95b-96a.
28. Kerâmetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Derya Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî, Tarîkatı, İstanbul'da Bedevîlik* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008)s.231-261.
29. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, s. 521; Halebî, *en-Nasîha*, s. 42.

Kuzey Afrika'da, Sanhâce büyük kabîle grubunu teşkil eden, yaşmaklı kabîlelerin yaşadığı bilinmektedir. Lisâm (peçe) kullanan bu boylar umûmiyetle "el-mülessimîn" adını taşımaktadırlar.[30] Bu kabîle boylarının sadece fizîkî şartlardan korunmak maksadıyla değil, yüzü avret telâkkî ettikleri için lisâm örtünmeyi hayâ olarak kabul ettikleri, yemek yerken dahi yaşmaklarını çıkarmadıkları bilinmektedir.[31] Sanhâce kabîlesi boyları bir rivâyete göre, Arabistan'dan, Suriye ve Mısır üzerinden Sahra'ya gelmiş ve buradan göç ederek, garba doğru geçmiş ve böylece şimâlî Afrika'daki diğer Arap kabileleriyle irtibatlarını kaybederek Berberîleşmişlerdir. Fas'ta hüküm süren Murâbıtların Sanhâce kabîlesi boylarından olduğu bilinmektedir.[32] Seyyid el-Bedevî'nin daha önceden Fas'a yerleşen dedelerinin yönetimle iyi ilişkiler içinde oldukları ve onlarla evlilikler yaptıkları bilindiğine göre Seyyid Ahmed'in "Bedevî" oluşunun kökenleri daha eskilere dayanıyor olabilir. Nitekim o, kendisine nisbet edilen bir beyitte; "Ve dahi ol sutûhî-yi mülessimdir benim nâmım ki, sâdâttan olan âbâ ve ecdâdım gibi Bedevî'yim" demektedir.

Abdülmecid'in hikâyesine geri dönecek olursak; Abdülmecid'in Seyyid'in yüzünü görmek arzusu öyle şiddetli bir hâle gelmişti ki Seyyid'in 'her bir nazar bir adamdır' ihtârına rağmen talebinde diretmiş, müşâhadesiyle birlikte tefdiye-i rûh eylemiştir. Hâdisenin îzâhı sadedinde şöyle söylenmiştir: "Âşık-ı sâdık, alıcısı olduğu metâya, müşterisi olduğu likâya ancak canın terkiyle, rûhunu fedâ ederek ulaşabilir."

Abdülmecid'in Seyyid'in yüzünü temâşayı dilemesiyle Mûsâ aleyhisselâmın Allah'ı görmek istemesi ve rabbinin dağdaki tecellîsiyle bayılması arasında benzerlikler kurulmuştur.

Aktâb-ı Erbaa'dan Biri

Seyyid Bedevî sıklıkla Aktâb-ı Erbaa'dan biri (Ehadü'l-aktâbi'l-erbaa) olarak tanımlanmıştır. Seyyid Ahmed er-Rifâî, Abdülkādir Geylânî, Seyyid Ahmed el-Bedevî ve İbrâhim Düsûkî'nin Aktâb-ı Erbaa olarak nitelendirilmesi ve her birine birtakım memleketlerin anahtarlarının sunulması ile ilgili menkıbe oldukça dikkat çekicidir. Aktâb-ı Erbaa kavramı Ahmed b. Osman eş-Şernûbî'ye (1524-1585) ait Keşfü'l-Guyûbî ve Tabakātü'ş-Şernûbî olarak isimlendirilen eserde karşımıza çıkmaktadır. Kitap, hocası Şernûbî'den aktaran Muhammed Bulkunî tarafından kaleme alınmıştır.[33] Şernûbî Aktâb-ı

30. Şinâsî Altundağ, "Murâbıtlar", *İA*, c. VIII, 580.
31. Âşur, es-*Seyyid el-Bedevî*, s. 114-120.
32. Altundağ, "*Murâbıtlar*", s. 580.
33. Bulkunî, Muhammed, *Tabakāt-ı Şernûbî*, Slm. Ktp. İzmirli İsmâil Hakkı 1183.

Erbaa'nın en küçüğü olan İbrâhim Desûkî'den (676/1277) naklen bu bilgileri aktarır. Aslında Şernûbî'nin aktardıkları İbrâhim Desûkî'nin anlattıklarıyla sınırlı değildir. O, bu 'dört büyük kutbun' bir araya gelerek yaptıkları görüşmeyi ya da toplantıyı kendisinin müşâhede ettiği bir vizyon olarak detaylı bir biçimde anlatır.[34] Şernûbî'nin bu vizyonu 1562-63 yıllarına tesadüf eder.

Kuşkusuz kitabın dilini analiz etmek oldukça zordur. İsimler, rakamlar, renkler, mekanlar gizemli, sembolik bir dilin araçları gibidir. Bazı çağdaş yazarlar tarafından kitabın müphem dili çözümlenmeye çalışılmış, menâkıbnâmelerdeki şifâhî oluşumla, edebî-klasik anlatımlar arasındaki etkileşimden beslendiği, sûfîlerle Ezherli ulemâ arasındaki gerilimi yansıttığı düşünülmüştür. Şernûbî kendisinden sonraki yüzyıllarda gelecek olan kutupların isimlerini ta'dâd ederek zâhir ulemâsına karşı bir meydan okumada bulunmuş, bu sebeple olsa gerek kitabın 19. yüzyılda yazılmış olacağı iddia edilmiştir.[35]

"Bizi yeryüzünün sütunları (evtâd) kılan Allâh'a hamd olsun ki bu sayede ne bizden öncekiler ve ne de sonrakiler bu hakkımıza tecâvüz etmeyecek." şeklindeki cümleden de anlaşılacağı gibi burada bahs edilen dört kutbun tarih içindeki mevcûdiyetleri değil Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nûrundan yaratılmış Dört Kutb'un tüm zamanlara şâmil hükümleridir. Bu anlayışın yansımalarını Turuk-ı Aliyye'de, pek çok tarîkatta görmek mümkündür. Tekkelerde -Bedevî tekkelerinde tevhidhanede dört köşede- asılı Aktâb-ı Erbaa sancakları, Bedevî gibi Rifâî, Düsûkî ve Sa'dî tarikatlarının dergâhlarında, bayramlarda ve kandillerde icrâ edilen nevbe merâsimlerinde Dört Büyük Kutb'un isimlerinin yâd edilmesi bu dört pîrin makamlarına hürmet ve ta'zîmin önemli bir yer tuttuğunun göstergeleridir. Dört pîr tasavvuf ve tarîkat kültüründe o kadar çok işlenmiştir ki bu isimlerin Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Hz. Ali (k.v.) ile birlikte anılır olması, hatta onlarla duâ, ilticâ ve istiğâse edilmesi olağan karşılanır olmuştur.

Tasavvuf literatüründe yer alan Aktâb-ı Erbaa kavramı aslında risâlet makāmındaki hiyerarşinin velâyet makāmında geçerli kılınmasından ibârettir. Buna göre tüm velîlerin ulü'l-azm önderleri ulü'l-azm peygamberler gibi dörttür. Hakîkat ağacının gövdesi Hak Nebî'si (s.a.v.) ise bu ağacın ana dalları da Aktâb-ı Erbaa diye anılan bu dört kâmil insandır.

---

34. Bulkunî, Muhammed, Keşfü'l-Guyûbî fî tabakāti'ş-Şernûbî, hz. Yusuf Özbek, *Dört Kutbun Gizemli Dünyaları* (İstanbul: Ocak Yayınları, 2002), s. 43-48.
35. Catherine Mayeur Jaouen, *Al Sayyid al-Badawi Un Grand de'l İslam Egyptien*, Institut Français D'Archeologie Orientale, Textes Arabes et Etudes İslâmiques, Tome XXXII, 1994; Hermansen, s. 326-350.

Bedeviye Tarîkatı'nın Teşekkülü

Seyyid Bedevî'nin dâr-ı bekâya irtihâlinden kısa bir müddet sonra Ahmediyye / Bedeviyye tarîkatı şekillenmeye başladı. Tarîkat ilk başlarda Sütûhiyye, sonra Ahmediyye ve geç dönemlerde de Bedeviyye ismiyle anıldı.[36] Tarîkat hakkındaki umûmî kanâat Beyt-i Kebîr olarak bilinen ilk dört şûbeye -Kennâsiyye, Menâyife, Selâmiyye ve Merâzıka, İnbâbiyye- ayrılmasından mevlid merâsimlerine kadar Seyyid Abdülâl zamanında ve onun eliyle teşekkülünün tamamlanmış olduğudur.[37]

Bedeviyye tarîkatı Şeyh Berrî kanalıyla Rifâiyye'ye, Kutbü'l-Karâfî, Abdullah el-Mağribî ve Hasan Şâzelî (594-656) ile irtibatından ötürü Şâzeliyye'ye,[38] İbn-i Meşiş (625/1225) ile münâsebetinden ötürü hem Meşîşiyye'ye[39] hem de Şâzeliyye'ye ve Şâzeliyye vâsıtasıyla da Kâdiriyye'ye nisbet edilmiştir.[40]

Kuşkusuz her tarîkat silsilede yer alan şahısların diğer tarîkatlarla irtibatları nedeniyle diğer turukla ilişkilendirilebilir. Silsileleri itibâriyle birbirinden doğan tarîkatlar vardır. Bu durumda o tarîkat kendisinden önce gelen tarikatın kolu / şûbesi kabul edilir. Ancak silsilede diğer tarîkata mensup bir halkanın yer alması her zaman o tarîkatı diğerinin kolu saymak için yeterli değildir. Bedeviyye tarîkatı yukarıda saydığımız tarîkatlarla ilişkili olmakla birlikte âdâb, erkân ve tarz-ı teslîklerinin kendilerine has husûsiyetleri itibariyle şûbe ya da kol olarak nitelendirilecek mâhiyette değildir.

Bedeviyye Rifâiyye'nin şûbesi sayılmamakla birlikte iki tarîkatın bâriz yakınlığı Bedevî büyükleri tarafından teslim edilir. Pirlerinin haseben ve neseben Cenâb-ı İmâm Hüseyin'e mensup oluşlarına ilâveten "sülûken, ahvâlen, usûlen, erkânen, edeben, akîdeten, fikren, içtihâden, zâhiren, bâtınen"

---

36. Abdüssamed, *Cevâhir*, s. 27; Harîrîzâde, *Tibyân*, c. I, 41a; Hocazâde, s. 1-21; Vassaf; *Sefîne*, c. I, s. 219; Jaouen Catherine Mayeur, "Tanta", *EI* (New Edition), c. X, s. 189; J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in İslam*, (Oxford 1971), s. 44.
37. Ali Paşa Mübârek, *Hıtatü't-tevfîkiyyeti'l-cedîd li-Mısri'l-Kahire* (Dârü'l-kütüp ve'l-vesâiku'l-kavmiyye: Kahire 2001) c. XIII, 140; Abdüssamed, *Cevâhir*, s. 35; Halebî, *en-Nasîha*, s. 94; Âşur, *es-Seyyid el-Bedevî*, s. 93.
38. Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ el-Hüseynî el-Vâsıtî el-Hanefî, *Ikdü'l-cevheri's-semîn fi'z-zikri ve turuki'l-ilbâs ve't-telkîn*, yazma (fotokopi nüsha), s. 20-29; Harîrîzâde, *Tibyân*, c. I, 47b-49a; Hocazâde, *Hadîka*, s. 7; Vassaf, s. 219.
39. Harîrîzâde, *Tibyân*, c. III, 127a-128b.
40. Ebû Rıdvân Mustafa Sâdık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Kâdiriyye Silsilenâmesi*, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye, Matbaa-i Âmire, İstanbul 11338-1340, s. 152; Dilâver Gürer, *Abdulkâdir Geylânî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 350; Ebû Meyden Şuayb b. Hüseyin ve Medyeniyye hakkında bkz. Dilâver Gürer, "Medyeniyye", DİA, c. XVIII, 348.

birbirlerinin aynı mülâhaza edilmişler, bu sebeple Ahmedeyn olarak isimlendirilmişlerdir.[41]

Bedeviyye'yi diğer tarîkatlardan ayıran alâmet-i fârika her şeylerinin kırmızı oluşudur. Tarîkat hakkında yazılan ilk kitaplardan *Nasîhatü'l-Aleviyye*'de –Müellifi Ali Halebî (1044/1635)- kırmızı şiâr Fahr-i âlem Efendimiz'in Cuma ve bayram günleri kırmızı cübbe giymelerine istinâd edilmiştir. Bizzat Seyyid Bedevî "Kendim için bu kırmızı sancağı ihtiyâr ettim hayatımdan ve ölümümden sonra da" buyurmuş, kendisinden sonra da kırmızı örtü edinmek alâmet-i fârika sayılmıştır. Aynı eserde Seyyid Bedevî'nin kırmızı hırka giyinme husûsunda dedesi Resûlüllâh'a (s.a.v.) tâbi olduğu Berrâ b. Gâzib'den gelen şu rivâyete desteklenir: "Kırmızı hırka üzerinde siyah saç (ın duruşu) Resûlullâh'tan daha güzel olanı görmedim".[42]

Râmî Efendi (v. 1958) Bedevîlik hakkındaki yukarıda ismi geçen eserinde kırmızı şiâr edinmeyi Efendimiz'in "Ey Ali kırmızı sarık ve ridâyı sana bırakıyorum. Ey ashâb-ı kirâm ne vakit Ali'yi kırmızı sarık ile görürseniz hazer ediniz. Karşısına ordular getirseniz fâidesizdir, celâlinden korkunuz" hadîsi ile ilişkilendirmiştir. Efendimiz (s.a.v.) siyah, kırmızı ve beyaz sarık sarmış Cenâb-ı Ali bunlardan kırmızı ihsan ve inâyet buyurmuş, Hz. Resûl'e ittibâen kırmızı destar yani sarık sarmışlardır. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) Cenâb-ı Hz. Aliyye'l-Murtezâ'ya târif, tâlim ve telkin buyurduğu "Kabzatü'l-Celâl" denilen terbiye-i Aleviyye-i ulviyyenin tâlibi olan Bedevîler can fedâ edercesine muhibb-i ehl-i beyt-i Mustafâ ve Murtazâ olarak kendilerini tanımlamışlardır.[43] Kırmızı renkle fütüvvete, yiğitliğe ve cenk meydanındaki cesaret ve nusrete telmihler vardır.

Halîfe Abdülâl zamanında yapılan düzenlemelerin dikkate değer taraflarından biri Ahmedî/Bedevî grupların tanzîmidir. Halîfe Abdülâl Ahmedî grupları "dört ev" şeklinde tanzîm ederek icrâ sınırlarını belirlemiştir. Tarîkat diliyle beytin erkânını tayîn etmiştir. Yukarıda zikri geçen - Kennâsiyye, Menâyife, Selâmiyye ve Merâzıka, İnbâbiyye- 4 ana koldan zamanla Şinnâviyye, Zâhidiyye, Halebiye, Şuaybiyye, Sütûhiyye, Beyyûmiyye, Alvâniyye, Bernesiyye, Hamûdiye Teskıyâniyye Şa'râviyye Metbûliyye Bundâriyye, Münâviyye, Fer-

41. Râmi el-Bedevî, *Sünhu'r-Râmî*'den naklen.
42. Tirmîzî, *Menâkıb* 8, *Libâs* 4; Nesâî, *Zînet* 59; İbn Hanbel, c. IV, 290, 295, 300, 303. Aynı mealdeki hadîs-i şerîf, farklı lafızlarla şu kaynaklarda da yer almaktadır: Müslim, *Fedâil* 92; Ebû Dâvûd, *Tereccül* 9; Tirmîzî, *Edeb* 47. Kırmızı hırka ile ilgili bir diğer rivâyet için bkz. Dârimî, Mukaddime 10; "Mehtaplı bir gecede Resûlullah (s.a.v.)'yi gördüm üzerinde kırmızı bir hırka vardı. Bir aya bir de ona baktım; benim nazarımda o aydan daha güzeldi."
43. Râmî el-Bedevî, *Sünhu'r-Râmî*'den naklen.

gâliye, Sâibiyye, Aşîbiyye, Evlâdü'n-Nûh, Şurunbâbiliyye, Kabûliyye, Halîliyye, Arabiyye gibi kollar neşet etmiştir.[44]

Mevlid Merâsimleri

Bedeviyye tarîkatına mahsus merâsimlerin Müslümanlar nezdinde en meşhuru kuşkusuz Mevlid merâsimleridir. Mevlid-i Kebîr olarak isimlendirilen merâsim Seyyid el-Bedevî'nin vefât ettiği sene taziyeye gelen insanların misafir edilişi ve bunun her sene tekrarlanmasını talep etmeleri üzerine Bedeviyye'nin pek çok rüknünü ihdas eden Halîfe Abdül'âl tarafından ihdas edilmiştir. Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin vefâtından bu yana muhafaza edilip sürdürülen ritüelleriyle yüzyıllardır devam eden bu geleneğin Mısırlılar için önemi ve değeri büyüktür.

Ahmedî mevlidlerinin en ilgi çekici özelliği, gölge oyunları, hikâyeciler ve bilumum eğlencelerle dolu bu şenliklerin, bütünüyle dînî merâsimlerden müteşekkil olmamasıdır.Bugün de halen devam etmekte olan Bedevî mevlitleri dînî şölenler olarak tarihte yerini almıştır. Evliyâ Çelebi kendisinin iştirak ettiği mevlitleri teferruatlı bir biçimde anlatmıştır. Üç gün misâfir olup zevk ettik, on gece de baş halîfede misafir olduk. Hattâ şehir dışında Seyyid Ahmed Bedevî'nin ibâdet ettiği yerde bir Bedevî makamı vardır. Oraya bir direk dikilmiştir. Binlerce gemi ipleri gerilmiştir, buraya yüzbinlerce kandil asılır. Arabistan'da bu şekil kandillerle süslemeye 'eşâyir' derler. Bu sene bütün Mısır, Şam, Halep, Arap ve Yemen'in âyân ve eşrâfı Bedevî Mevlidi'ne gelmişti. Tam 3700 muntazam çadır kurulmuştu. Diğer fukarânın çadırları hesaptan dışarı-

---

44. Hocazâde, *Hadîka*, s. 19-20; Frederick De Jong, *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East*, Analecta Isisiana XLVIII, The Isis Pres, İstanbul t.y., s. 15; Muhammed Tevfik Bekrî, *Beytü's-Sıddîk*, Mısır 1323/1905, s. 384, 385; Edward William Lane, *An Account of the Manner and Customs of the Modern Egyptians*, Written in Egypt during the years 1833-1835, East-West Publication 1978, s. 245, 249; Mâhir İz, *Tasavvuf*, Rahle Yayınevi, İstanbul 1969, s. 162; *Tibyân*, c. III, 95b-98b; Çiçek, Yakup, *Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Hayatı Eserleri ve Tibyânu Vesâili'l-Hakâyık fî Beyâni Selâsili't-Tarâik Muhtevâsı Kaynakları*, Öğretim Üyeliği Tezi, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, İstanbul 1982, s. 254; Trimingham, *The Sufi Orders*, s. 69, 70, 274; Âşur, *es-Seyyid el-Bedevî*, s. 188; Muhammed Mahmud Abdülhamit Ebû Kahf, *et-Tasavvufü'l-İslâmî hasâisuhû ve mezâhibühû ma'a dırâsâtin tahlîliyyetin ve meydâniyyetin li't-turuki's-sûfiyyeti*, 2. bs., Dârü'l-Hadâra, Tanta, 2000, s. 473; Mustafa Kara, "Bedeviyye", *DİA*, c. V, 318; K. Vollers, "Ahmed Bedevî", *İA*, c. I, Millî Eğitim Basımevi, s. 178; Abdülbâkî Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarîkatlar*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, s. 196; Ebû Kahf, *et-Tasavvufü'l-İslâmî*, s. 474; Louis Massignon, "Tarîkat", *İA*, c. XII, s. 4; Halebî, *Nasîha*, s. 3.

dır. Bu mel'abe meydanında (oyun meydanı) nice Sa'dî ve Bedevî âşıkları mârifetlerini göstermek için kızarmış demiri dilleriyle yalar, elleriyle kırarlar. Bazısı kızıl demirleri 'yâ Hayy' deyip yutarlar. Ve nice ateşbâz, perendebâz, resenbâz, kebeşbâz, hımazbâz, horozbâz, tasbaz, maymunbâz, kadehbaz, sürahibaz, şişebaz, kumarbaz, gürzbaz, şimşirbaz, aynabaz, simyabaz, köpekbaz, keçibaz, ayıbaz, adembaz, yılanbaz, velhâsıl yetmiş türlü oyunbazları gördüğümüz gibi yazsak bir kitap olur.[45]

Bedevî Mevlidi'nde dînî ve dünyevî atmosferin bu kadar iç içe yaşanması, ulemâ ve fukahâ indinde rahatsızlık yaratmış, bid'at tartışmalarını başlatmıştır. Makrizî (845/1442) hicrî sekizinci asrın başlangıcında, yılan yutmak, yanan ateşe girmek, boyunlarına demirden halka takmak, omuzlarına demirden zincirler geçirmek, saçlarını örüp keçeleştirmek gibi âdetlerin Ahmedî dervişlerde de görülmeye başlandığını ve bu sebeple İbn-i Teymiyye'nin Dımeşk'te ayaklanarak bir nâibin huzûrunda bu tâifeyi bid'atçi olarak dava ettiğini anlatır: "Neredeyse fitne çıkacaktı, bu durumları nizâ ettiler, iş şeriatin hükmüne bağlandı."[46]

Hicrî 9. asrın ortalarında Mevlid-i Ahmedî'de büyük günahların işlendiğine dâir şikâyetler yoğunlaşınca, Sultan Çakmak, ulemânın fetvâsıyla mevlidin iptâlini ister. Ancak Sultan Çakmak umûmun re'yinin baskısı altında bir seneden fazla -852/1448 senesi- mevlidin iptâlini sürdürmeyi başaramaz.[47]

Muhammed Şinnâvî hicrî onuncu asırda mevlidde yaygınlaşan birtakım bid'atlerin kaldırılması için çağrıda bulunmuştur. Def ve mizmar kullanımını reddetmiş, zikir meclislerini yaygınlaştırmaya çalışmıştır.[48]

Kuşkusuz bu mevlidlere bütün Mısır halkı ve hatta bütün Müslümanlar dâvetliydi. Çeşitli nedenlerle buraya gelen hıristiyan ve yâhûdiler de buna ilâve edilebilir. Mevlid Tanta'da yapılmaya başladığı zaman müridler ve inananlarla sınırlı kalmadı. Sadece Mısır'dan değil, birçok İslâm ülkesinden ziyâretçiler gelmeye başladı. Tanta kısa sürede küçük bir köyken büyük bir şehir haline geldi.[49]

Mevlidle ilgili inanışlar ve pratikler kuşkusuz zâhir ulemâsı tarafından tenkid edilmiştir. Ulemâyı şerîatın rûhunu kavrayamamakla suçlayan Şa'rânî, halktan kopuşu âlimler için bir tehlike olarak görmüş, sûfîlerin, tarîkat ve liderle-

45. Mehmed Zillîoğlu, Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, sadeleştiren: Zuhûrî Danışman, İstanbul 1971, c. XV, 66-71.
46. Makrizî, Takiyyüddin Ahmed Ali, *Kitâbü's-sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, neşreden; Muhammed Mustafa Ziyâde, İkinci Cüz, Birinci Bölüm, Matbaatü'l-Lecneti't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, Kahire 1971.
47. Nebhânî, Yusuf b. İsmâil, *Câmiu kerâmâti'l-evliyâ*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr,1989) c. II, 516.
48. Halebî, *en-Nasîha*, s. 109-110.
49. Âşur, *es-Seyyid el-Bedevî*, s. 242-243.

rinin Mısır'ın dînî hayâtında önemli bir rol oynadıklarının unutulmaması gerektiğini savunmuştur.[50]

Mısır'da Bedeviyye

Seyyid el-Bedevî'nin yaşadığı memleketlerin beğendiği âdetlerini benimsediğini ve bunları rahatlıkla uyguladığını görüyoruz. Âilesinden herhangi bir bireyin edinmemesine rağmen peçe örtünmeyi âdet edindi. Su bulamayan Bedevîlerin elbise yıkama adetleri yoktu. Bunun gibi Seyyid Bedevî de elbiselerini yıkamaz, eskiyip eriyinceye kadar üzerinden çıkarmazdı. Iraklılar'da gördüğü damda yaşama âdetine kolayca intibak etti ve Tanta'da hayatının sonuna kadar bir damda yaşadı. Geçmişinde güneşe tapınma olan bir medeniyetin beşiği Mısır ülkesinde güneşe bakarak tefekkür etme gibi yepyeni bir tefekkür tarzıyla tebârüz etmekten kaçınmadı. Yaşadığı ülkenin zevklerinin ve zaaflarının bilincinde, geçmişteki ilahlarına meydan okudu. Mısırlılar'ın mânevî güneşi hâline geldiği bu mücâdeleden gâlip çıktı. Mısırlılar'ın Seyyid Ahmed el-Bedevî'yi gerçek hâmîlerinden biri kabul ettiklerini anlamak için şu hadise yeterlidir. Cebertî (1237/1822) *Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*'da anlatıyor:

"1147/1734 senesinde Mısır'da insanlar arasında bir haber yayıldı. Zilhicce ayının yirmi yedisi Cuma günü kıyâmetin kopması beklenmekteydi. Bu haber kırsal ve kentsel bölgeler dâhil olmak üzere bütün ülkede duyuldu. Halk bugün ömrümüzden üç gün kaldı, bugün iki gün kaldı diyerek beklemeye koyuldular. Kimileri kıyâmet kopmadan dünyâdan nasiplerini almak üzere oyun ve eğlenceye koştular. Çoğunluk ise istiğfâr ve salâtla meşgul olup hayırlı ve güzel işler yapmaya çalıştılar. Cuma günü geldi, fakat beklenen kıyâmet kopmadı. İnsanlar kıyâmetin kopmamasını Seyyid Ahmed el-Bedevî, İbrâhim ed-Desûkî ve İmam Şâfiî'nin Allah katındaki şefâatine bağladılar; bunu insanlar dünyâya doysunlar diye yapmışlardı. Seyyid Ahmed el-Bedevî ve arkadaşlarının konumu, beklenen kıyâmetle ilgili bu şefaatten sonra insanlar arasında daha da arttı. Mısır'da insanlar şöyle konuşmaya başladılar: "Allah'ım bizi onlardan faydalandır! Ey kardeşim biz dünyâdan henüz doymadık. Nasîbimizi alalım diye bize yol açtılar."[51]

Bedevîlik ve Bektâşîlik Mısır ve Anadolu gibi güçlü dînî geleneklere sahip bölgelerin Müslümanlaşmasında etkili olmuş iki tarikat olarak o toplumların geçmişteki dinlerinin ve kültürlerinin, topyekün âdetlerinin güzel yönlerini dik-

50. Trımingham, *The Sufi Orders*, s. 223.
51. *Abd al-Rahman al-Jabarti's history of Egypt*, Ed. Thomas Philipp, Moshe Perlmann, trc. Thomas Philipp, Stuttgard: Franz Steiner Verlag 1994, Birlikte: Abdurrahman b. Hasan b. İbrahim Cebertî, *Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* adlı eseri, c. I, 240-241.

kate alan bir yöntem izlemeleri bakımından benzerlikler gösterir. Tarîkat ehli bid'at kavramını sadece olumsuz tarafıyla (bid'at-i seyyie) işletmemişler, aksine bid'at-ı hasene anlayışıyla toplumların zevklerine, meşreplerine intibak etmekte mahzur görmemişlerdir.

Kuşkusuz Bedeviyye tarîkatının ana vatanı Mısır'dır. Tarîkatın Nil vadisindeki köylüler (fellahlar) arasında yaygın olduğu bilinen bir hususdur. Mısır'ın kırsal kesiminde rağbet gören, daha ziyâde 'sosyal dayanışma ve zikir coşkusu ile temâyüz eden Bedeviyye tarîkatının, özellikle gündelik hayata ilişkin hususlarda yönlendirici olduğu, entelektüel yönünün ağırlıklı olmadığı' görüşü hâkimdir. Bedeviyye'nin Kâdirilik gibi üniversal bir tarîkat olmadığı, Hindistan'da yaygın olan Çiştiyye gibi daha çok Mısır ile sınırlı kaldığı' görülür. Bedevîlik bu gibi sebeplerden ötürü Bektâşîliğe benzetilmiş, 'Anadolu için Bektâşîlik neyse Mısır için de Bedeviyye odur' tanımlaması yapılmıştır.[52]

Mısır'ın en büyük tarîkatlarından biri olan Bedeviyye tarîkatı Mısır'daki mevcûdiyetini şu şubeleriyle sürdürmektedir; 'Beyt-i Kebîr' adı altında toplanan; 'Merâzıkiyye, Kinâsiyye, İmbâbiye, Menâyife ve Selâmiyye' ve 'Beyt-i Sağîr' olarak isimlendirilen 'Halebiyye, Şuaybiyye, Teskıyâniye, Humûdiye ve Zâhidiyye, Münâviyye, Fergâliye, Sâibiyye, Şinnâviyye, Sütûhiyye ve Beyyûmiyye'dir.[53]

Arap Yarımadası, Suriye (Halep), Türkiye, Libya, Tunus, Filistin, Kuveyt ve Balkanlar'da (Bosna) Bedeviyye tarîkatının mevcûdiyetinden söz edilebilir. 1920 yılına kadar Bağdat'ta da bir tekkeleri mevcuttu.[54]

TARÎKATIN İSTANBUL'DAKİ FAALİYETLERİ VE ÖNEMLİ TEMSİLCİLERİ

Bedeviyye tarîkatının İstanbul'da ilk temsilcisi olarak bilinen Ebürrızâ Efendi'nin (1152/1739) İstanbul'a ne sebeple geldiği hakkında bir bilgiye sâhip değiliz. Ebürrızâ Efendi olarak tanınan Şeyh Seyyid Mehmed Efendi Kasımpa-

52. Bahâ Tanınan, *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1990, c. I., 88.

53. Ebü'l-Vefâ Taftazânî, "et-*Turuk*u's-sûfiyye fî Mısr", "Mısır'da Sûfî Tarîkatların Târihî Gelişimi ve Günümüzdeki Durumu", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, trc. Mustafa Aşkar, c. XXXV, s. 551-552; Kara, Mustafa, "Bedeviyye", *DİA*, c. V, s. 318.

54. Trimingham, *The Sufi Orders*, s. 240; Nicole Grandin, "*Libya: Bibliyografik Unsurlar*", İslâm Dünyasında Tarîkatlar kitabının içinde, haz. Aleksandre Popovic, Gilles Veinstein, trc. Osman Türer, Sûf Yayınları, İstanbul 2004, s. 512; Halebî, *Nühbe*, s. 639-642; Aleksandre Popovic, *Balkanlar'da Tasavvuf*, trc.: komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 249.

şa'da mukîmdi. Aslen Mekkeli olan Şeyh Mehmed Efendi evvelce Nakşibendiyye'den sülûk görmüş, Pîr Salâhaddîn Uşşâkî ile aynı asırda olduklarından birbirlerinden tac giymişler, alış veriş etmişlerdir. Kendisi bundan önce Abdülkerim Halîfe isminde bir şeyh efendiden Bedevî icâzeti almış, İstanbul'a gelmiştir. İnşâ ettirdiği Tekke'nin türbesinde medfûndur.[55]

Cemâlettin Server Revnakoğlu, notlarında, Şeyh Mehmed Efendi'yi "Eyüp'te İslambey Bedevî tekkesinden sonra İstanbul'a Bedevîliği getiren ve Ebürrızâ kolunu yayan" kişi olarak tavsif etmiştir.[56] İslâmbey Câmii'nde bir taş üzerinde 1041/1631 târihli "*Mâlik-i ilm-i ledün vâsıl-ı sırr-ı nebevî / Zübde-i Âl-i Muhammed Seyyid Ahmed Bedevî*" yazılı bir kitâbenin mevcûdiyeti de Ebürrızâ Efendi'den daha önce İstanbul'da Bedevî tarîkatı mensuplarının bulunma ihtimâlini kuvvetlendirmektedir.

Öte taraftan İstanbul'daki Bedevîler silsilelerine göre Bedeviyye'nin Anadolu'daki ilk temsilcisinin Ali er-Rûmî olduğuna kânîdirler. İstavroz Bedevî tekkesi şeyhi Musullu Said Efendi ve Beylerbeyi Bedevî tekkesi son şeyhi Râmi Gülman Efendi'nin silsilelerinde yer aldığına göre tarîkatin İstanbul'daki ilk temsilcisi odur. Ali er-Rûmî, Bedevî postnişînlerinden Zeynelâbidîn Abdülvehhâb Halîfe'nin halîfesidir. Ondan Şeyh Mustafa Sufûtî, ondan Şeyh İbrahim Ethem Selâmî, ondan Şeyh Ahmed Niyâzî, ondan Şeyh Hüseyin Hıfzı Pazarköyî, ondan Musullu Said Efendi ve Muhammed Hâmil Efendi ve Hâmil Efendi'den Râmi Gülman Efendi icâzet almışlardır.[57]

Bedeviyye'nin ilk mümessili kabul edilen Ebürrızâ Mehmed Şemseddin Efendi'nin Uşşâkiyye'nin pîri Salâhaddîn Uşşâkî ile münasebeti Sa'diyye'nin İstanbul'daki ilk mümessili Abdüsselâm Şeybânî'nin (1751/52) Cerrâhî halîfesi Sertarîk Mehmed Emin Efendi ile münasebetine benzetilebilir. Abdüsselam Şeybânî İstanbul'a geldiğinde Turuk-ı Aliye meşâyıhı İstanbul'daki meşâyıhtan birinden teberrüken tâc-ı şerîf giymesini uygun görmüşlerdir. Bunun üzerine Abdüssselam Efendi Sertarik Mehmet Emin Efendi'yi intihâb etmiştir. Belli ki Arap kökenli tarîkatların İstanbul'da faaliyet göstermeleri Türk kökenli devrânî tarîkatlarla yakın ilişkiler tesis etmelerine ve onların himâyelerine bağlıydı.[58]

18. asırda İstanbul'da faaliyet göstermeye başlayan tarîkatlardan biri olan Bedevîliğin bu asırda faaliyet gösteren on büyük tarîkat içinde onuncu sırada

---

55. *Revnakoğlu Arşivi*, 220/76.
56. *Revnakoğlu Arşivi*, 220/76.
57. Râmi el-Bedevî, *Sünhu'r-Râmî*'den naklen; Şeyh Seyyid Mehmed Said Efendi'ye ait '*Me'mûrîn ve ketebe ve müstahdemîn Devlet-i Aliyye'nin Tercüme hallerinin tahrîrine mahsus varaka. H. 1333-M. 1914*.
58. Mehmet Fahrettin Dal, *Fahrettin Erenden'in Tasavvufî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, 2006), MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

yer aldığını biliyoruz.[59] Gölpınarlı, Bedevîliğin diğer köklü tarîkatların gücü ve etkinliği nedeniyle Anadolu'da taraftar toplayamadığına dikkat çeker.[60]

Bedeviyye'nin İstanbul'daki mevcûdiyetine gelince; kayıtlara göre sekiz Bedevî tekkesinde icrâ-yı âyin-i tarîkat yapılmıştır:

Ebürrızâ Tekkesi (Kasımpaşa)

Âsitâne-i Hazret-i Bedevî
Hânkāh-ı Ebürrızâ

Yazılı kitâbesinden anlaşılacağı gibi Ebürrızâ Tekkesi İstanbul'da 18. yüzyılda faaliyet gösteren Bedevî Âsitânesi idi. Bununla birlikte Ebürrızâ Tekkesi'nin aslında Bedeviyye Âsitânesi olmanın ötesinde Bedeviyye'nin Ebürrızâiyye kolunun pîrevi olarak kabul edilmesi gerektiğine dâir bir görüş vardır. Genel olarak tarîkatlar ve özellikle İstanbul'da hüküm süren tarîkat hayatı ve kültürü hakkında mütebahhir Muhterem Sâdık Safer Dal hazretleri Ebürrızâ türbesinde bulunan sanduka taçlarının, hazîredeki şeyh kabirlerinin şâhidelerindeki taçlarda görülen tepeliklerin normal Bedevî tâcının tepeliğinden farklı olması ve Uşşâkî tepeliğine benzemesi sebebiyle bunun Ebürrızâ tarafından yapılmış bir içtihâda delil teşkil edeceğini dolayısıyla Ebürrızâiyye'nin Bedeviyye'nin bir kolu olarak kabul edilmesi gerektiğini ifâde etmişlerdir.[61]

İslâmbey Tekkesi (Eyüp)

Bugün İslâmbey Câmii olarak Müslümanlara hizmet veren İslâmbey Tekkesi'ne 19. yüzyılın sonlarına doğru meşîhat konmuş ve Bedevî Âsitânesi olarak faaliyet göstermiştir.[62] Revnakoğlu İslâm Bey Bedevî Tekkesi'nin Tarîk-i Bedeviyye'nin Şinnâviye koluna mensup olduğunu ve burada okunan Evrâd-ı şerîf'in aynen makām-ı pîr olan Tanta usûlü olduğunu, Dergâh'ın ilk şeyhi Mısırlı Şeyh

59. Ramazan Muslu, *18.Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Soysal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmî Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Danışman: Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 2002, s. 452.
60. Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarîkatlar*, İstanbul 1969, s. 201.
61. Tanman, *İT*, c. III, 526'da 4. dipnot.
62. Tanman, "İslam Bey Mescidi ve Tekkesi", *DBİA*, c. IV, 209; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüp Tarihi*, Türk Turing Turizm İşletmeciliği Vakfı Yay., İstanbul 1993, c. II, 56-58; İslam Bey Câmii hakkında bkz. Ayvansarâyî Hüseyin Efendi, Ali Sâtı' Efendi, Süleyman Besim Efendi, *Hadîkatü'l-Cevâmi', İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mimârî Yapılar*, hz. Ahmed Nezih Galitekin, İşâret Yayınları, İstanbul 2001, s. 350.

Hasaneyn el-Ahmedî'nin Tanta'dan uzun zaman mühmel kalan bu bedevî dergâhını uyandırmak üzere irşâda me'mûr olarak İstanbul'a geldiğini bildirmiştir.[63]

İslâmbey Bedevî Tekkesi'nin Beyyûmî olduğu ve Osmanlılar'ın son devirleriyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında burada Beyyûmi zikrinin icrâ edildiğini bildiren çalışmalar da mevcuttur.[64] Başlangıçta klasik Bedevî usûlüyle âyin icra edilen tekkede daha sonraki yıllarda nasıl olup da Beyyûmî zikrine geçildiğini bilmiyoruz.

Tekke'nin ikinci postnişini Muhammed Âşir Efendi de Mısır kökenlidir. Âşir Efendi'nin oğlu Hâfız İbrâhim Efendi ve akabinde oğlu İsmâil Hakkı Efendi'nin postnişinliği ile tekkenin faaliyeti nihâyete ermiştir.[65]

Mısır kökenli şeyhlerin tasarrufunda olan İslambey Tekkesi'nde Mısırlı konuklar ağırlanıyor, Mısırlı Zenbilciler lonca olarak burada faaliyetlerini yürütüyorlardı.[66]

İslâm Bey Tekkesi menşeli meşhûr Bedevîler'den biri son asır zâkirbaşılarından olan Eyüplü Bülbül Ahmed Efendi'dir (v. 1331/1912). Tekkenin üçüncü şeyhi İsmâil Hakkı efendinin oğlu olup Rifâiyye şeyhlerinden Odabaşı şeyhi Ahmed Muhtar Efendi'den de müstahleftir.[67]Tekke'nin son postnişîni İsmâil Hakkı Bey ve pederi müderris Hâfız İbrâhim Efendi son devrin meşhur nevbezenleri arasında sayılmışlardır.[68]

Ağaçkakan Tekkesi / Ahmed Niyâzi Baba Dergâhı / Şeyh Nâilî Tekkesi (Kocamustafapaşa)

Tekke 1256/1840 yılında Bedeviyye şeyhi İbrahim Ethem Selâmî'den müstahlef Şeyh Ahmed Niyâzî (1293/1877) tarafından inşâ ettirilmiştir. Şeyh evinden tekkeye dönüşmüş bir yapı olduğu, tevhidhânesi, harem ve selâmlık bölümünü hâvî tarîkat fonksiyonlarına göre ta'dîl edilmiş bir ev-tekke olduğu sanılmaktadır.[69] Şeyh Ahmed Niyazi Efendi aynı zamanda bir dönem Bedevî Âsitânesi olarak bilinen İstavroz Bedevî tekkesi şeyhi Hüseyin Efendi'nin de

63. *Revnakoğlu Arşivi*, 142.
64. Hasan Kâmil Yılmaz, "Beyyûmî", *DİA*, c. VI, 99 *Revnakoğlu*, zarf no: 36'dan naklen.
65. *Revnakoğlu Arşivi*, 142.
66. Yılmaz, *Beyyûmî*, s. 99.
67. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi, "zâkirler ve zâkirbaşılar"*, Rızâ Koşan Matbaası, İstanbul 1943, s. 658.
68. Cemâleddin Server Revnakoğlu, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarîkat Kültürü*, yayına hazırlayan: M. Doğan Bayın ve İsmâil Dervişoğlu, Kırkanbar Kitaplığı, İstanbul 2003, s. 351.
69. Bahâ Tanman, "Ağaçkakan Tekkesi", *DBİA*, c. I, 97.

şeyhidir.[70] Tekke'nin ikinci postnişîni Niyâzi Efendi'nin torunu Şeyh Mehmed Ârif Efendi'dir (1300/1883).[71] Şeyh Ârif Efendi'nin oğlu üçüncü postnişin Şeyh Mustafa Nâilî Efendi döneminde tekke İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin toplantı merkezlerinden biri haline getirildi. İsmi verilmemekle birlikte bir Bedevî tekkesinin dahi bu amaçla kullanıldığı rivâyet edilmektedir.[72]

Şeyh Nâilî Efendi tekkeleri rûhânî ve siyâsî birer mektep hâline getirerek müntesip ve muhiblerini ahlâkî ve siyâsî bir terbiye ile aydınlatmak ve bu sûretle tekkelerin kuruluşunun aslî maksadını takip ve gereken ıslahatı icrâ etmek üzere bir Cemiyet-i Sûfiye-i İttihâdiyye teşkil ve tesîsine yönelmiştir. Cemiyetin nizamnâmesi ile ıslâh işleminin icrâ şekli hakkındaki lâyihayı hazırlamış ve fakat planı gerçekleştirmeye ömrü vefâ etmemiştir. 15 Kânûn-ı evvel 1908 / 21 Zilkâde 1326'da irtihâl-i dâr-ı bekâ eyleyen Nâilî Efendi'nin cenâze merâsimine pek çok İttihatçı iştirak etmiştir.[73]

Tekkenin son şeyhi Mehmet Atâullah Efendi (1868-1932) dönemin tanınmış hakkaklarındandır.[74]

Ağaçkakan Bedevî Tekkesi ileri gelenlerinin siyâsî sâhadaki etkinlikleri Şeyh Nâilî ile sınırlı değildir. Oğlu Aşkî Nâilî Bey Millî Mücâdele'de millî hareketin nâşir-i efkârı olan, Konya'da çıkan, bütün Anadolu'nun tek günlük gazetesi Öğüt Gazetesi'nin Yazı İşleri Müdürlüğünü ve başyazarlığını yürütmüştür. Nâilî Bey İller Bankası Umum Müdürlüğü'nden emekliye ayrıldıktan sonra İstanbul'da hayata veda etmiştir.[75]

Ağaçkakan Bedevî Tekkesi mensuplarından şöhret bulmuş bir isim de diğer Aşkî Efendi'dir ki Ahmed Niyâzî Baba'nın oğlu Ârif Efendi'nin babasıdır. Sesinin güzelliği ve okuyuşunun düzgünlüğüyle iştihâr eden değerli zâkirlerden biridir. Bilhassa Yazıcızâde mersiyesini okumasıyla meşhurdur. Sadrazam Kâmil Paşa'nın imamı olan Aşkî Efendi Hidiv İsmail Paşa kızını evlendirdiği zaman birçokları gibi Mısır'a gitmiş, orada hastalanmış ve 1290/1874'te Mevlevîhâne'de vefat etmiştir. Mısır'da Kâdiriyye'den Tâlibî Dergâhı'ndaki makberede medfûndur.[76]

---

70. Bahâ Tanınan, "Ağaçkakan Tekkesi", *DBİA*, c. I, 97.
71. Zâkir Şükrü Efendi, *Mecmua-yı Tekâyâ*, nşr. Serhan Tayşî, Klaus Schwarz, Freiburg, 1980, s. 29.
72. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük 1889-1920*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985.
73. Sâdık Albayrak, *Meşrûtiyet'ten Cumhuriyet'e Meşîhat Şerîat Tarîkat Kavgası*, c. I, Mizan Yayınevi, İstanbul 1994, s. 113.
74. Nurcan Bal, "Osmanlıca Bahriye Mühürleri", *Antik Dekor*, 107, İstanbul, 2008, s. 108-112.
75. Haydar Kandemir, "Millî Mücâdele Basını", *Yakın Tarihimiz*, c. III, sayı: 28, s. 59-60.
76. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi, "zâkirler ve zâkirbaşılar"*, Rızâ Koşan Matbaası, İstanbul 1943, s. 484.

Ağaçkakan tekkesinin Beyyûmî olduğu ve burada Beyyûmî zikrinin uygulandığı rivayet edilmiştir.[77] İslâmbey tekkesinde sözkonusu edildiği gibi bu bilginin de teyîde ve açıklanmaya ihtiyacı vardır.

İstavroz Bedevî Tekkesi / Hüseyin Hıfzı Efendi Tekkesi / Şeyh Seyyid Efendi Tekkesi (Beylerbeyi)

İstavroz Tekkesi'nin bânîsi ve ilk şeyhi Hüseyin Hıfzı Efendi Türk olup Bilecik'in Pazaryeri köyündendir. Ağaçkakan tekkesi şeyhi Ahmed Niyâzi Baba'dan müstahlef olarak önce Beylerbeyi İstavroz Câmii'nde âyin yapmaya başlamış, daha sonra kendi mülkünü tahvîl ederek Bedevî Âsitânesi olarak merkezi bir konuma yükselecek olan tekkesini inşâ ettirmiştir (1854-55).[78]

Humus'tan gelip misâfiri olan İmâm Zeynelâbidin hazretleri sülâlesinden ve Rifâiyye'den Şeyh Reslan Efendi, Hüseyin Hıfzı Efendi'nin gösterdiği ihtiram ve iltizamdan etkilenir ve oğlu Muhammed Saîd'i evlâdı olmayan Hıfzı Efendi'nin terbiyesine gönderir (1297/1879). Hüseyin Hıfzı Efendi vefâtından bir hafta önce uhdesinde bulunan meşîhattan ferâgat ederek Rifâiyye'den de müstahlef olan Said Efendi'yi cihazlar, postunu ona terk eder, dergâhı da ona verir. (1880). Hıfzı Efendi'nin Şeyh Saîd Efendi'yi hürmeten ve teberrüken iclâsına İstanbul meşâyıhından pek çok zevat şahit olmuşlardır.[79]

Musullu Said Efendi olarak tanınan Muhammed Said Efendi İstanbul'un ileri gelen meşâyıhındandı. Vefâtından (1916) sonra önce oğlu, sonra torunu dergâhın postnişinliği vazîfesini üstlenmişlerdir. Dergâh'ın üçüncü postnişini Şeyh Said Efendi'nin oğlu Şeyh Nesib Efendi (v. 1925) Dârülfünûn Hukuk Fakültesi Hukûk-ı Medeniyye Müderrisi'dir.[80] Tekke'nin son postnişini Nesib Efendi'nin oğlu Mahmud Râtib Sayt (v. 1963) Harbiye Nezâreti İstihkâm Dâiresi Mümeyyizliği'nden emeklidir.[81]

Tasavvuf Mûsikîsi'ne katkıda bulunmuş olan tekkenin müntesipleri arasında önemli müzisyenler vardı. Said Efendi halîfelerinden Mızıka-i Hümâyun miralayı Kabasakal Şevki Bey, Mızıka-i Hümâyun binbaşılarından, yıllarca dergâhın kahve nakibliğini yapan Mızıkalı Kâmil Efendi (v. 1326/1908), mükemmel derecede kıyam riyâsetinde muktedir bir zât olan Mızıka-i Hümâyun kol ağaların-

77. Yılmaz, *Beyyûmî*, s. 99.
78. Baraz, Mehmed Rebîî Hatemî, *Teşrîfât Meraklısı Beyzâde Takımının Oturduğu Bir Kibar Semt: Beylerbeyi*, I, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Dâire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1994, s. 80; Râmi el-Bedevî, *Sünhu'r-Râmî*'den naklen.
79. *Revnakoğlu Arşivi*, 94.
80. *Revnakoğlu Arşivi*, 143; Baraz, *Beylerbeyi*, s. 429-430.
81. Baraz, *Beylerbeyi*, s. 81; *Hürriyet Gazetesi, 16 Nisan 1963 tarihli vefât ilânı.*

dan Mızıkalı Nûri tekkede icrâ edilen âyinin mûsikî değeri hakkında fikir vermektedir. Mızıkalı Nûri Bey İstavroz Tekkesi 'reîsi' olarak şöhret kazanmıştır..[82]

Çengelköy Bedevî Tekkesi / Şeyh Ahmed Efendi Tekkesi / Râbia Adviye Hanım Tekkesi (Çengelköy)

Büyük ve sık ağaçlarla âdetâ bir koru manzarası arzeden bahçe içinde bulunan tekke 1866/67 yılında Çengelköy'ün zenginlerinden İbrâhim Edhem'in kızı Râbia Adeviyye Hanım (1838-1899) tarafından Bedeviyye tarîkatinden olan eşi Şeyh Ahmed Râsih Efendi için yaptırılmıştır. 1283/1866-67 Senesinde inşâ olunan dergâhta aynı yıl Bedevî âyini icrâ olunmaya başlamıştır.[83]

Şeyh Ahmed Efendi Bedeviyye Tarîkati'ne ilâveten Nakşibendiyye ve Kâdiriyye'den müstahlef olup Hz. Kuddûs isminde bir şeyhin halîfesidir. Bedeviyye tarîkatından icâzeti İstavroz tekkesi şeyhi Hüseyin Hıfzı Efendi'den[84] olan Ahmed Râsih Efendi Dergâh-ı Şerîf'te medfûndur (v. 1328/1911). Tekkenin Râsih Efendi'den sonraki şeyhi 1330/1912 târihinde şeyh olan damâdı Mustafa Celâleddin Efendi'dir (Doğumu: 1288/1871).[85] Üçüncü postnişin Şeyh Seyfullah Efendi Ahmed Râsih Efendi'nin oğludur.[86]

Çengelköy Bedevî Tekkesi müntesiplerinden tebârüz etmiş şahsiyetlere gelince; İbrâhim Edhem Efendi (1859-1904) Tekke'nin ilk şeyhi Ahmed Râsih Efendi'nin oğludur. Râsih Efendi'den evvel vefât ettiği halde Çengelköy Bedevî Tekkesi postnişîni olarak anılmaktadır. İstanbul'un en tanınmış zâkirbaşısı ve son devrin en iyi nevbe vuranları arasında sayılmıştır. Hakkında 'nevbede elini tutacak yoktur' denilirdi.[87] Çengelköy Bedevî Dergâhı'nda zâkirbaşılık yapmış ünlü zâkirbaşılardan biri de Sa'diyye tarîkatından Üsküdarlı Âsım Efendi'dir.[88]

Hasib Efendi Tekkesi / Şeyh Sâdık Efendi Tekkesi (Üsküdar)

Başlangıçta bir Nakşî tekkesi iken Kalpakçı Şeyh Mustafa Rızâeddin (v. 1839) ile tekkeye Bedevî meşîhatı konmuştur. Rızâeddin Efendi'nin oğlu Meh-

82. Ergun, *Antoloji*, s. 670.
83. Tanınan, *İT*, c. III, 611.
84. *Revnakoğlu Arşivi*, 94.
85. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı Meşâyıh ve Tekkeler*, c. V, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Dâire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1996, s. 112.
86. Tanınan, *İT*, c. III, 615'de 13. dipnot.
87. Revnakoğlu, *Tarîkat Kültürü*, s. 352.
88. Ergun, *Antoloji*, s. 491, 662.

med Sâdık Efendi (v. 1861) ikinci, Sâdık Efendi'nin oğlu Abdülhalim Efendi (v. 1901) dergâhın üçüncü postnişînidir. Tekke'nin seddi Abdülhalim Efendi'nin kardeşi Seyyid Ali Efendi'nin postnişinliği dönemine rastlar.[89]

Şeyh Hâmil Efendi Tekkesi / Beylerbeyi Bedevî Dergâhı / Tımâriye Dergâhı / Settâriye Dergâhı (Beylerbeyi)

Şa'bânî şeyhi Mustafa İzzet Efendi'nin yapımına başladığı tekkenin ikmâli 1883'te oğlu Hâmil Efendi tarafından gerçekleştirilmiştir. Mustafa Efendi kısa süren şeyhliğinden çekilmiş, dergâhı tamamen oğluna bırakmıştır. Tekke her ne kadar Şa'bânî şeyhi tarafından inşâ edilmeye başlamış olsa da Bedevîlik üzere tesîs olunmuştur. Hâmil Efendi İstavroz şeyhi Hüseyin Hıfzı Efendi'den müstahleftir. Hâmil Efendi oğlu Râmî Gülman'dan başka kimseyi istihlâf etmemiştir.[90]

Şeyh Hâmil Efendi'den (v. 1904) sonra Râmî Efendi 1321/1903-4 tarihinde Eyüp İslâm Bey Bedevî Dergâhı postnişîni Şeyh Hâfız İbrâhîm Efendi tarafından resmen iclâs ettirildi. Eyüp'teki Şeyh Hâfız İbrâhim Efendi'nin oğlu Hâfız Hakkı Efendi Râmî Efendi'nin halîfesi olup Eyüp İslâm Bey Tekkesi'nin son postnişînidir. Râmî Efendi Dergâh-ı Şerif'te medfûnken dergâhların seddinden sonra 1346 senesinde Nakkaş Kabristanı'na nakl-i kubûr olunmuştur. Kendilerine lâyık sûrette tezyîn edilen hazîre bir kitâbe-i mahsûs ile yazılmış levha ve güzel bir mezar taşı ta'lîk hat ile yazılıdır.[91]

Şeyh Râmî Efendi Arapça ve Farsça okuyup yazabilen münevver bir kimsedir. 30'lu yaşlarında yazdığı *Tuhfetü'l-Ahbâb fî Fezâili'l-Ashâb* isimli ehâdîs-i nebeviyyeden mütercem ve müktebes eseri matbû olup altı bölüm üzerine yazılmıştır: Sıddîk-i Ekber, Fâruk-ı A'zam, Osman Zinnûreyn, Aliyye'l-Murtezâ, İmâmeyn-i Muhteremeyn ve Seyyidetü'n-nisâ Cenâb-ı Fâtıma hazerâtına âit şeref-sâdır olan ehâdîs-i şerîfîni mübeyyendir. 1929-30 yıllarında yazmış olduğu *Sünûhât-ı Râmî* ve 2 ciltlik *Sünhu'r-Râmî fî-erkâni'l-Bedevî* isimli eserlerinde Bedevî âdâb erkânı, bazı merâsim-i mahsûsalar ve Bedeviyye tarîkatı hakkında pek çok mülâhaza yer almaktadır. Son iki eser matbû olmayıp şahsa âit husûsî bir kütüphânede mevcuttur. Diğer eserleri: *Medînetü'l-ilm*, *Tasavvufa ilk adım* ve *Gülünç Hikâyeler ve Hutbeler*'dir. Kalemi güçlü usta bir yazar ve

89. Şükrü, *Mecmua*, s. 22-23; Sâlim Yorgancıoğlu, *Üsküdar Dergâhları*, yayına hazırlayan: Ahmed Yüksel Özemre, Üsküdar Belediyesi, İstanbul 2004, s. 60-61.
90. *Revnakoğlu Arşivi*, 94; Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, s. 108 (Râmi Gülman'ın terceme-i hal varakası); Yorgancıoğlu, *Üsküdar*, s. 59-60.
91. Albayrak, *Osmanlı Ulemâsı*, s. 108 (Râmi Gülman'ın terceme-i hal varakası).

şâir olan Şeyh Râmî Efendi (v. 1958) hattatlığı ile de temâyüz etmiş, döneminin Üsküdar'ında hürmet edilen, sevilen Ehl-i Beyt muhibbi mübârek bir zâttır.

Râmî Efendi'nin devrinde ses getiren bir dörtlüğü:
Zât-ı Hak san'atıdır nüsha-i îcâd ammâ
Ana şirâze-i tertîb bir nebî bir de velî
Biri ma'nâ-yı ahad biri mevlâ-yı samed
Yek vücûd âlem-i vahdette Muhammed'le Ali

Arapzâde Tekkesi / Şeyh Mustafa Efendi Tekkesi (Kasımpaşa)

A'mâ Şeyh İbrâhim Efendi tekkenin bânîsi ve ilk şeyhiydi. Sırasıyla postnişinler Arapzâde Şeyh Mustafa Efendi (v. 1255/1839), oğlu Aziz Mahmud Efendi(1263/1847), onun oğlu Attar Şeyh Ali Rızâ Efendi (1834-1910), onun oğlu Enver Efendi ile itmâma ermiştir.[92]

Bedeviyye'ye mensûbiyeti ile tanınmış zevâttan biri de Koniçeli Mûsâ Kâzım Paşa'dır (1307/1890). Bedevî Kâzım Paşa olarak da bilinir. Kerbelâ mersiyelerini içeren Mekâlîd-i Aşk adlı eseriyle Dîvân'ı vardır.

BEDEVİYYE TARÎKATI'NDA USÛL, ÂDÂB, ERKÂN

Bedeviyye-i Halebiyye'nin kurucusu Ahmed el-Halebî (10451635) tarîkatin âdâb ve erkânına ilişkin olarak 17. yüzyılın başlarında kaleme aldığı en-Nasîhatü'l-Aleviyye'de "Ahmedî fukarâ büyük günah irtikâb etmemeye, küçüğüne meyletmemeye, salavât ve zikre devam etmeye ve bundan başka şeyler üzerine şeyhleri eli vâsıtasıyla bîatlaşırlar." demektedir.[93] 1185/1771 Senesinde yazılmış olan *Usûl-i Tarîkat-i Bedeviyye* nâm eserde ise Bedeviyye bîat merâsiminde mürşid "Ey derviş bu dervişlik gayet güçtür, tahammül eder misin ve sözünde durur musun? Bu Tarîk-i Aliyye'ye ve Muhammed, Ali ve Âl-i Beyt-i Resûlillâh ve Hazret-i Sultân Seyyid Ahmed el-Bedevî veliyyullâh yoluna girmek murad edersin..." şeklinde başlayan bir ahidleşmeden söz edilmektedir.

---

92. Şükrü, *Mecmua*, s. 79; Bandırmalızâde, Es-Seyyid Ahmed Münîb-i Üsküdârî, "Mecmu'a-i Tekâyâ", *Osmanlı Kaynaklarına göre İstanbul Câmi, Tekke, Medrese, Mektep, Türbe, Hamam, Kütüphâne, Matbaa, Mahalle ve Selâtin İmâretleri*, haz. Nezih Galitekin, İşâret Yay., İstanbul 2003, s. 195; "İstanbul Tekkeleri Nüfus Vukûâtı Defteri", *İstanbul İmâretleri*, s. 199; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz: Ali Yılmaz ve Mehmet Akkuş, Sehâ Neşriyât, İstanbul 1990-1999c. V, 271.
93. Halebî, *en-Nasîha*, s. 160.

Halife Abdül'âl'in icraatlarından sonra Ali Hicâzî el-Beyyûmî (v. 1768) Halvetiyye'nin Demirtâşiyye kolu başta olmak üzere Kādiriyye, Rifâiyye, Medyeniyye, Ekberiyye ve Sühreverdiye ile ilişkilerinin neticesi olarak yeni içtihatlarla Beyyûmiyye'yi tesis etmiştir. Hatta terbiyesini Halvetiyye'de olduğu gibi esmâ-i seb'a üzerine yürütmüştür. Halvetîlik'le ilgisi, Bedevî zikir usûllerini canlı ve şiddetli bir hale getirmiş olması, telkîn-i musâhabeye incelikli bir usûl kazandırmış olması Beyyûmiyye'yi muhtemelen daha cazip kıldı. Nitekim Trimingham Bedeviyye tarîkatının özel bir karakteristiğinin olmadığına, Beyyûmiyye'nin yayılışı ile birlikte tarîkatın ayırt edici özellikler yansıtmaya başladığına dikkat çekmiştir.[94]

Tarîkat'ın Esasları

Seyyid Bedevî'nin yolun sâliklerine donanmaları için tavsiye ettiği hasletler şunlardır: Fakr, tevbe, zikir, sabır, vecd ve tefekkür.[95] Seyyid Bedevî'nin rûhî semerelerini ve zevkini yansıtan "Fukarâm irili ufaklı zeytinler gibidir, onlardan kimin yağı yoksa onun yağı benim" sözü bağlılarına olan düşkünlüğünü ve onlar üzerindeki himmetini yansıtması bakımından anlamlıdır. Yâni "Büyüğüyüm ve onu büyüğe ilhâk ederim" ya da "Kim fakrında Kitap ve Sünnet'le âmil olarak saf yağ gibi saf olursa ona dînî ve dünyevî bütün işlerinde yardımcı olurum" demektir.[96]

Geç dönemlerde tarikat erkânı hakkında yazılmış eserlerde tarikat rükünleri hakkındaki tasnifler daha detaylıdır. Şeyh Râmî Efendi *Sünhu'r-Râmî*'de tarîkatin esaslarını beş kısımda mütâlaa etmiştir ki Hamse-i Âl-i Abâ'ya işâret sayılır:

1. *Şart-ı tarîkat:* Kabul, muhabbet, rızâ, hürmet, rabt-ı kalp.
2. *Ahkâm-ı tarîkat:* Mârifet, sehâvet, yakîn, sıdk, tevekkül, tefekkür.
3. *Erkân-ı tarîkat:* İlim, hilim, sabır, rızâ, şükür, ihlâs.
4. *Binâ-yı tarîkat:* Tevbe, teslim, zühd, takvâ, kanâat, uzlet.
5. *Vâcibât-ı tarîkat:* İhsan, zikir, terk-i dünyâ, terk-i heves, havf ve şevktir.

Bedeviyye Evrâdı ve Salât-ı Bedeviyye

Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin tâbileri, muhkem bir kale gibi kendilerini kötülüklerden koruduğuna inandıkları 'Hizb-i Sağîr' olarak isimlendirilen[97] hiz-

94. C.L Huart, "Beyyûmiyye", *İA*, c. II, s. 593; Trımingham, *The Sufi Orders*, s. 79-80.
95. Özbek es-Sûfî, *Nisbe şerîfe*, s. 100-102; bkz. Veffâk, *Tercüme-i menâkıb*, *vr.* 69a-70b
96. Abdüssamed, *Cevâhir*, s. 100.
97. Âmir Neccâr, *Turuku's-sûfiyye fî Mısr*, Kahire 1983, s. 298.

bi sabah akşam okumayı îtiyâd hâline getirmişlerdir.[98] Bundan başka Seyyid el-Bedevî'ye nisbet edilen 'Hizb-i Kebîr' mevcuttur.[99] Pek çok âyet ve duânın yer aldığı bu mecmualar belli ki Bedevî meşâyıhının makbûlu olan duâların bir muhâsalasıdır.[100] Tarîkat erbâbı arasında yaygındır.

Evliyânın büyüklerinin, bilinen salât-ı şerîfe ile salât ü selâm getirmek dışında kendilerine mahsûs salavât-ı şerîfeler ile Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) teveccüh ettikleri bilinir. Seyyid Ahmed el-Bedevî'ye âit salât-ı şerîfe de Bedevîlerin virdleri arasında önemli bir yere sahiptir. Salât-ı Bedeviyye, diğer adıyla salât-ı Ahmediyye'yi -Muhammed Şinnâvî tarafından aktarılmıştır- Bedevîler vird edinirken Müslümanlar da dilek ve dertlerin halli için okunmasında fayda mülâhaza etmişlerdir. Tarikat erbâbı arasında okunması yaygın olan Salât-ı Bedeviyye[101] aşağıdadır:

اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد شجرة الأصل النورانية ولمعة القبضة الرحمانية وأفضل الخليقة الإنسانية وأشرف الصور الجسمانية ومعدن الأسرار الربانية وخزائن العلوم الاصطفائية صاحب القبضة الأصلية والبهجة السنية والرتبة العلية من اندرجت النبيون تحت لوائه فهم منه واليه وصل وسلم وبارك عليه و على آله وصحبه عدد ما خلقت ورزقت وامت و احييت الى يوم تبعث من أفنيت وسلم تسليما والحمد لله رب العالمين[102]

Salât-ı şerîfin ilk cümlesindeki "nûrânî asıl ağacı" tabîri ilgi çekmiş, nûr-ı Muhammedî ve Hakîkat-i Muhammediye teması etrâfında şekillenen Salât-ı Ahmediye şerhleri kaleme alınmıştır.[103]

---

98. Hizb-i sağîr için bkz. Âşur, *es-Seyyid el-Bedevî*, s. 200.
99. Neccâr, *Turuk*, s. 299-302.
100. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Mecmuatü'l-ahzâb*, y.y., t.y., c. I, 578-583; Baş, s. 500 ve Bkz. Ek III.
101. Abdülhalim Mahmûd, *el-Fukahâ ve'l-muhaddisûn: Seyyid Ahmed el-Bedevî*, Kahire 1990, s. 108-109.
102. "Allâh'ım, nûrânî asl ağacı, Rahmânî kabzanın parıltısı, insânî tabîatın en üstünü, cismânî sûretlerin en şereflisi, Rabbânî sırların ma'deni, ıstıfâî ilimlerin hazîneleri, aslî kabzanın, yüksek seniyyenin ve bütün nebîlerin onun sancağına dâhil olduğu yüce rütbenin sâhibiolan efendimiz, mevlâmız Muhammed'e hayır, rahmet ve bereket ihsân et!"
103. Bkz. Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Şerh-i sıgat-i seyyidinâ es-Seyyid Ahmed el-Bedevî*, Süleymâniye Kütüphânesi, Esad Efendi 3543. s. 85a-88a; Muhammed Tâhir b. Muhammed, *Şerh-i salavât-ı Ahmed el-Bedevî*, Slm. Ktp., Hacı Mahmud Efendi 2950. s. 36-37; Hasan Fehmi b. Ahmed el-Magnisevî, *Tercüme-i şerh-i salât-ı Ahmed el-Bedevî*, Sahaf Halil Efendi Litoğrafya Destgâhı, İstanbul 1272/1856 (Slm. Ktp., Nâfiz Paşa 729).

Fütüvvet Erkânı

İlk dönem Bedevîliğinin Halîfe Abdül'âl eliyle yalın şekillenişi ile tarîkatin İstanbul'da karşımıza çıkan teferruatlı, zengin erkânı arasında farklar olması tabiîdir. İstanbul'da Bedeviyye -Rifâiyye ve Sa'diyye'de olduğu gibi- fütüvvet erkânıyla tebârüz etmiştir.

Fütüvvetin Ehl-i Beyt ahlâkı olduğu ve tarîkat pirlerinin de –Abdülkādir Geylânî, Seyyid Ahmed er-Rifâî, Seyyid Ahmed el-Bedevî, Sa'deddîn Cibâvî gibi- bu âileye mensûbiyetleri hasebiyle bu ahlâkın nümûneleri olmaları düşüncesinden hareketle fütüvvetin ve Ehl-i Beyt'e duyulan muhabbetin tarîkatların esâsı olduğunu söyleyebiliriz. Aktâb-ı Erbaa'ya dayalı bu dört tarîkatın teşkilatlanmasının temelinde Ehl-i Beyt muhabbeti ve taraftarlığı vardır ki bu tarîkatlar da diğer tarîkatlara kaynaklık etmiştir.

Hz. Ali fütüvvet geleneği içinde Hz. Peygamber'e vâris olan ve fütüvvet anlayışını en iyi temsil eden kişi olarak telakkî edilir (Lâ fetâ illâ Ali lâ Seyfe illâ Zülfikâr). Tarîkat hiyerarşisinde şeyhin makāmıyla Sultânü'l-Enbiyâ'nın makāmına telmih varken nakîblik makāmı da Hz. Peygamber'in nâibi olan Hz. Ali'nin (k.v.) makāmına tekābül eder.

Ali sevgisi ve Ali'yi muktedâ tanıyış çevresinde örülü fütüvvetnâmelerde yer alan ortak konulardan bazıları şunlardır: Şedd kuşanma, şerbet vermek, şalvar giyme. Daha geç dönem fütüvvetnâmelerde hırka, taç, şedd şekilleri, şedd kuşanamayacak olan kimselerin vasıfları, fütüvvet nisbeti, nisbet şeceresi, esnaf zümreleri ve pirleri, duâ ve tercemanlar, hurûf-ı mukattaa ile ilgili remizler, çerağ vermek ve benzeri.

Fütüvvet ve erkânı sanıldığı gibi sadece Bektâşî ve Alevîler'in değil, hemen hemen bütün tarîkat ehlinin uslûbudur. Abdülbâkî Gölpınarlı fütüvvetin bilhassa Rifâîliğe tesirinden söz ederken "Öyle ki bu tesir âdetâ bu tarîkati Anadolu'da bir fütüvvet yolu hâline getirmiştir" demektedir.[104]

Bedevîliğin tarz-ı teslikleri itibâriyle ve daha pek çok vecheden Rifâîlik ile yakınlığından ve hatta neredeyse aynı olduklarından bahsetmiştik. Her iki tarîkatta sohbet, muhabbet ve nezâret yolu esas alınmakla birlikte gerekli görüldüğünde "Esmâ yolu"nun öğretildiği, bu bakımdan seyr ü sülûklerinin zü'l-cenâhayn olduğu ifade edilmiştir.[105]

Harîrîzâde Bektâşîliği Bedevîliğin bir kolu olarak sayarken[106] Ali muhabbeti paydasında birleşen bu iki tarîkatı silsileleri bakımından da kaynaştırma-

---

104. Abdülbâkî Gölpınarlı, "*İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları*", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, c. XI, no: 1-4, Ekim 1949 – Temmuz 1950.
105. Râmî el-Bedevî, *Sünhu'r-Râmî*'den naklen.
106. Harîrîzâde, *Tibyân, 'Bektâşiyye'*, Ktp. No: 430, c. I, 129.

ya çalışmıştır. Muhtemelen Bedevîlik o dönemde Bektâşîlik yerine ibkâ edilmeye çalışılıyordu.

Rifâîlik, Bedevîlik ve Bektâşîlik gibi tarikatlarda câri olan Fütüvvet Erkânı'nda çavuş, sancaktar, meydan nakîbi, post nakîbi, nükabâ (ser-nakib) ve nücebâ, hulefâ gibi makamlar vardır.[107]

Bedeviyye'de evvela âşık, sonra muhib, sonra şerbet dervişi daha sonra bîat dervişi olunur. Bîattan sonra sırasıyla çavuş, sancaktar, meydan nakîbi, post nakîbi, nukabâ, nücebâ ve hulefâ olunur.[108]

Bedeviyye'de zîku'l-fakr yani hırka-i fakr kırmızı renktedir. Seyyid Bedevî bendegânı açık kırmızı renkte Bedevî Araplarının kullandığı bir yaşmak kullanırlardı. İstanbul'da faaliyet gösteren Bedevîler ise Rifâiyye'nin Ma'rûfiyye kolunun açık kırmızıyı ihtiyâr etmeleri sebebiyle koyu kırmızıyı, adeta vişne çürüğü rengini kullanmışlardır.

İstanbul'daki Bedevîler'in kullandığı tarîkat cihazlarından bazıları şunlardır: Şemle, şedd, sancak, tâc, destar, ferâce / hırka, haydârî, tığ-ı bend.[109]

Kıyâmî Zikir ve Bedeviyye'ye Has Zikir Türleri

Bedevî zikirlerinin raksan yani insanı raksa davet eden bir gücü ve câzibesi olduğu bilinir. Zikre katılanlar coşkularını bağırarak, yerlere yuvarlanarak, el çırparak (telkin-i müşebbeke) göstermek sûretiyle sıra dışı bir görünüm arzederler. Beyyûmiyye'nin kurucusu Ali Hicâzî Beyyûmî'nin (v. 1768) Kahire'de Meşhed-i Hüseyin'de yaptığı cerbezeli zikir âyinlerinde vecde geldiği zaman ürkek, vahşi bir hayvana benzediği, zikir sonunda gayet zayıf düştüğü rivâyet edilir.[110] Ezher ulemâsı her ne kadar daha sonraları bir kürsü önerecek kadar Ali Hicâzî'ye itibar etmiş olsalar da başlangıçta aşırı ilgi toplayan bu âyinlere tepki göstermişlerdir.

Ali el-Hicâzî el-Beyyûmî Bedevî zikir usûllerini şiddetlendirmek sûretiyle daha canlı bir hale getirmiştir. Bektâşî semahlarına benzetilen Beyyûmî zikrinin, teşekkülünde Ali Hicâzî'nin şeyhlerinden Halvetiyye-i Demirtâşiyye pîri Şeyh Şemseddin Muhammed Demirtaş'ın (v. 1526) Çerkes kökenli, yâni Kafkasyalı oluşunun etkisi olduğu, zikirde Horasan, Azerbaycan ve Kafkasya'dan gelen birtakım etkilerin bulunduğu düşünülmüştür.[111]

---

107. *Usûl-i Tarîkat-i Bedeviyye*, Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi, 753 s. 5b.
108. Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Mecmuatü'z-Zerâif Sandukatü'l-Ma'ârif, Tarîkat Kıyâfetlerinde Sembolizm*, transkripsiyon: M. Serhan Tayşî, Sadeleştiren: Ülker Aytekin, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 256.
109. Râmî el-Bedevî, *Sünhu'r-Râmî*'den naklen.
110. Mübârek, *Hıtati't-tevfikiyye*, c. X, 56.
111. Tanınan, *İT*, c. I, 89.

İstanbul'da icrâ edilen Bedevî zikirlerinin ise özgür tabîatlı Afrikalı karakterinden uzaklaşarak daha disiplinli bir hal aldığı görülür. Öyle ki Bedevî, Sa'dî, Rifâî tarîkatlarında müşterek olan kelime-i tevhîd zikirleri salt musikî ve sanat yönünden büyük bir önem arz etmeye başlamıştır.[112]

Kıyam zikri yaptıkları için "kıyâmî tarîkatlar" olarak adlandırılan Bedeviyye, Rifâiyye, Sa'diyye ve Kâdiriyye'nin İstanbul'daki tekkelerinde 18. yüzyılın sonlarından itibaren devrânîlerden alınma 'dâirevî zikir' türlerinin icrâ edildiği görülür.[113] 'Osmanlı başkentine has müşterek bir zevkin ve üslup birliğinin hâkim olduğu bu âyinlerde Dersaâdet'e has incelmiş zevk ve kendinden emin kimliğin etkisi hissedilir. Arap kökenli bu tarîkatların arabeskleşmek yerine söz konusu katkıları kendi üslûbu içinde değerlendirerek birikimini zenginleştirdiği' görülür.[114]

Arap kökenli kıyâmî tarîkatların Türk kökenli devrânî tarîkatlarla yakın ilişkiler tesis etmeleri İstanbul'da şekillenen tarîkat kültürüne katkıda bulunmuştur. 18. yüzyılın ortalarından îtibâren İstanbul'daki tekke folklörü âyin koreografisi bakımından ortak özellikler taşıyan Bedeviyye, Rifâiyye ve Sa'diye gibi kıyâmî tarikatların katkıları ile zenginleşmiş, Türkçe sözlü ilâhîlerin yanı sıra Arapça sözlü, şüğul denen ilâhîlerle, Rifâîlere, Sa'dîlere ve Bedevîlere has türlü zikir şekilleri gelişme imkânı bulmuştur. Öyle ki Halvetî tekkelerinde Rifâî usûlü kıyam tevhîdi, Rifâî tekkelerinde de Halvetî devrânı yapılır hâle gelmiştir. Bedevî Topu olarak bilinen zikrin icrâsı Bedevî tekkeleri ile sınırlı kalmamış, şüğuller hemen her tarîkatin tekkesinde okunmaya başlamıştır.[115]

Bedevî topu, Beyyûmî zikri gibi zikir formlarıyla Bedevî zikirleri, kıyâmî tarîkatlarla devrânî tarîkatların ürünü olan Dersaâdet tavrı/tarzı tasavvufunun mütemmim cüz'ü olarak sadece Bedevî tekkeleriyle sınırlı kalmamış, İstanbul'da faaliyette olan kıyâmî ve devrânî zikir yapan diğer tekkelerde de icrâ edilmiştir.

KAYNAKÇA

Yazma Kaynaklar

Abdüssamed, Zeyneddin, *el-Cevâhirü's-seniyye ve'l-kerâmâti'l-ahmediyye*, Slm. Ktp, İzmirli Hakkı 1196 (157 sayfa).

Bulkunî, Muhammed, *Tabakāt-ı Şernûbî*, Slm. Ktp. İzmirli İsmâil Hakkı 1183.

112. Halil Bedi Yönetken, "*Kıyâmî Zikirler ve Türk Dînî Raksları*", Türk Folklor Araştırmaları Dergisi, VIII/156 Temmuz, 1962, s. 2775-77.
113. Tanınan, *İT*, c. I, 283.
114. Tanınan, *İT*, c. I, 79, 81.
115. Tanman, *İT*, c. I, 82.

Ed-Dürerü'l-hısân fî nesebi Ebi'l-Fityân Ebi'l-Abbâs Ahmed Şihâbüddîn el-Kutbü'l-Bedevî, Anonim, Dârü'l-Kütüp Tarih Teymur 686 (92 sayfa).

Halebî, Ali, *en-Nasîhatü'l-aleviyye fî beyâni hüsni tarîkati's-sadâti'l el-ahmediyye,* Slm Ktp., Yahya Tevfik 192 (194 sayfa).

Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddin, *Tibyânü Vesâili'l-Hakayık fî Beyâni Selâsili't-Tarâık,* "Ahmediye", Slm. Ktp. İbrâhîm Efendi 430, c. I, 41a-52b, 128a-130b, 194b-197a, No: 431, c. I, 27b-31b, c. II, 305a-b, No: 431 c. II, 217a-b, c. III, 127a; No: 432/c.III, 95b-98b.

el-Magnisevî, Hasan Fehmi b. Ahmed; *Tercüme-i Şerh-i Salât-ı Ahmed el-Bedevî,* Sahaf Halil Efendi Litoğrafya Destgâhı, İstanbul 1272/1856, Slm. Ktp., Nâfiz Paşa 729 (20 sayfa).

Menâkıbü's-Seyyid el-Bedevî, Dârü'l-Kütüp, Tarih Teymur 2467.

Muhammed Tâhir b. Muhammed; *Şerh-i Salavâti Ahmed el-Bedevî* (1192/1778), Slm. Ktp., Hacı Mahmud Efendi 2950 (4 sayfa).

Râmi Efendi, "Feyzü'l-alevî fî menâkıbi'l-Bedevî", Cemâleddin Server Revnakoğlu, *İstanbul Tekkeleri Notları,* Divan Edebiyatı Müzesi Arşivi, Zarf No: 142/21; *Sünûhât-ı Râmî* (3 cilt) ve *Sünhu'r-Râmî fî erkâni'l-Bedevî* (2 cilt) (Husûsî Kütüphâne'de mevcuttur.)

Rüşdi, Mehmed, *Menâkıbü's-Seyyid eş-Şerîf el-Bedrî ve Ahmed el-Bedevî,* 13 varak, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hakses 696 (21 varak).

Şa'rânî, Abdülvehhâb (973/1565); *Kitâbü't-Tabakâtü'l-kübrâ li'ş-Şeyh Abdülvehhâb Şa'rânî* (Tabakâtü'l-Vustâ içinde yer almaktadır), Slm. Ktp. Pertev Paşa, 497, vr. 110a-115a.

Şeyh Mehmed Selim Efendi (1976), *Rifâî Fütüvvetnâmesi, Tarîk-i Rifâiyye Âdâb ve Erkânı,* Mustafa Tahralı'nın husûsî kütüphânesinde bulunmaktadır.

Usûl-i Tarîkat-i Bedeviye, Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi 753 (220 varak).

Vassaf, Hüseyin (1348/1929), *Sefîne-i Evliyâ,* Slm. Ktp. Yazma Bağışlar 2305, c. I, 219, 220, No: 2309, c. V, 271.

Veffâk, Muhammed Hıfzı, *Tercüme-i Menâkıb-ı Seyyid Ahmed el-Bedevî,* Slm. Ktp., Hüsnü Paşa 587 (120 varak).

Zebîdî, Ebü'l-Fazl Murtaza Muhammed (1205/1791), *Ithâfü'l-asfiyâ,* TDV İsam Kütüphânesi'nde fotokopi nüshadır, s. 188, 189, 215, 216.

Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-semîn fi'z-zikri ve turuki'l-ilbâs ve't-telkîn,* TDV İsam Kütüphanesi'nde mevcut fotokopi nüshadır, s. 20-29, 50, 74, 77.

Zebîdî, *Şerh-i sıgat-i seyyidinâ es-Seyyid Ahmed el-Bedevî,* Slm Ktp., Esad Efendi 3543 (s. 85a-88a).

Matbû Kaynaklar

Ağababa, Ali Fahri, "Şeref Kurbanları", *Yakın Tarihimiz* (Mecmuası), c. IV, sayı: 49, s. 333-335.

"Ahmed Bedevî", *Türk Ansiklopedisi*, c. I, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1953, s. 249.

Aksel, Mâlik, *Türklerde Dînî Resimler*, Elif Yayınları, İstanbul 1967. s. 62.

Albayrak, Sâdık, *Meşrûtiyet'ten Cumhuriyet'e Meşîhat Şerîat Tarîkat Kavgası*, I-III, Mizan Yayınevi, İstanbul 1994, c. I, 2-3, 113, 119-120, 125.

Albayrak, Sâdık, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı Meşâyıh ve Tekkeler*, I-V, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Dâire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1996, c. ? V mi oda 108, c. V, 112-114.

Âşur, Abdülfettâh, *es-Seyyid el-Bedevî, şeyh ve tarîka*, A'lâmü'l-Arab, c, LVIII Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, Kahire 1967.

Atasoy, Nurhan, *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarîkat Giyim-Kuşam Tarihi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2000, s. 47, 49, 51, 139, 145, 200, 220, 224, 225, 243, 279.

Ayyıldız, H.R, "Çengelköy Bedevî Tekkesi", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. VII, İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi, İstanbul 1965, s. 3828-3829.

Baraz, Mehmed Rebiî Hatemî, *Teşrîfât Meraklısı Beyzâde Takımının Oturduğu Bir Kibar Semt: Beylerbeyi*, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Dâire Başkanlığı Yay., İstanbul 1994, c. I, s. 80-100, II 429, 430, 475.

Baraz, Mehmed Rebiî ve Zeynep Demircan, *Çengelköy'de Tarih*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2004, s. 350-352.

Baş, Derya, *Seyyid Ahmed el-Bedevî, Tarîkatı ve İstanbul'da Bedevîlik*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.

"Bedevîlik", *Türk Ansiklopedisi*, c. VI, s. 3-4, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1968.

"Bedevî", *Meydan Larousse*, c. II, s. 238, Meydan Gazetecilik ve Neşriyat, İstanbul 1969.

Bekrî, Muhammed Tevfik, *Beytü's-Sıddîk*, Mısır 1323/1905, s. 383, 384, 385, 388, 393.

Brockelmann, Carl, "Halebî", *İA*, c. V, s. 122-123.

Bulkunî, Muhammed, *Keşfü'l-Guyûbî fî tabakâti'ş-Şernûbî*, haz. Yusuf Özbek, *Dört Kutbun Gizemli Dünyaları*, Ocak Yayınları, İstanbul 2002.

Burkıya, Rahmet, "Rıhletü't-Tasavvuf, Seyyidî Ahmed el-Bedevî, min Fas ilâ Tanta", *Tevâsülü's-Sûfî Beyne Mısr ve'l-Mağrib*, s. 65-81, derleyen: Abdülcevâd es-Sakkât, Ahmed es-Süleymânî, Muhammediyye: Câmiatü'l-Hasan es-Sânî, 2000.

Abd al-Rahman al-Jabarti's history of Egypt, Ed. Thomas Philipp, Moshe Perlmann, çev.: Thomas Philipp, Stuttgard: Franz Steiner Verlag 1994, Birlik-

te: Abdurrahman b. Hasan b. İbrahim Cebertî, *Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* adlı eseri c. I, 240-241, c. II, 242, 2, c. III, 172-173, c. IV, 2.

Çiçek, Yakup, *Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Hayatı Eserleri ve Tıbyânu Vesâili'l-Hakâyık fî Beyâni Selâsili't-Tarâik Muhtevâsı Kaynakları*, Öğretim Üyeliği Tezi, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, İstanbul 1982, s. 38, 143-144, 254

De Jong, Frederick, "Ortadoğu Arap Ülkelerinde İslâm Tarîkatlari (Ağırlık Merkezleri, Çöküş ve Yeniden Doğuş Alâmetleri)", *İslâm Dünyasında Tarîkatlar*, haz. Aleksandre Popovic ve Gilles Veinstein, trc. Osman Türer, Sûf Yayınları, İstanbul 2004, s. 393, 397, 398, 402, 405.

De Jong, *Turuq and Turuq-Linked İnstitutions in Nineteenth Century in Egypt, A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*, Leiden, E. J. Brill 1978, s. 8, 14, 15, 16, 34, 36, 67, 69, 71, 72, 182, 213.

De Jong, *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East*, Analecta Isisiana XLVIII, The Isis Pres, İstanbul t.y., s. 18, 196.

Ebû Kahf, Muhammed Mahmud Abdülhamit, *et-Tasavvufü'l-İslâmî Hasâisuhû ve Mezâhibühû ma'a Dırâsâtin Tahlîliyyetin ve Meydâniyyetin li't-Turuki's-Sûfiyyeti*, 2. bs., Dârü'l-Hadâra, Tanta, 2000, s. 374, 448, 449, 451, 463, 465, 473, 474.

Ebü'l-Vefâ Taftazânî, "et-Turuku's-sûfîyye fî Mısr", "Mısır'da Sûfî Tarîkatların Tarihî Gelişimi ve Günümüzdeki Durumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Mustafa Aşkar, cilt: XXXV, s. 521-552.

Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Türk Mûsikisi Antolojisi, "zâkirler ve zâkirbaşılar"*, Rızâ Koşan Matbaası, İstanbul 1943, s. 491, 606, 662, 666, 667, 670.

Evliyâ Çelebi; *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, sadeleştiren: Zuhûrî Danışman, İstanbul 1969-1971, c. XV, 63, 64, 66-71, c. XIV, 197, 302-308.

Eyüpgiller, Kemal Kutgün, *Bedevî Şeyh Hüseyin Tekkesi, The Tekke Of Sheik Hüseyin*, İstanbul 2005

Eyüpgiller, Kemal, "Bedevî Şeyh Hüseyin Tekkesi", *Arkitekt*, sayı: 463, Kasım-Aralık 1998, İstanbul, s. 34-41.

Galitekin, Ahmed Nezih, *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul Câmi, Tekke, Medrese, Mekteb, Türbe, Hamam, Kütüphâne, Matbaa, Mahalle ve Selâtin İmâretleri*, İşâret Yay., İstanbul 2003, s. 352, 381, 424, 871.

Göktürk, Hakkı, "Ebu'r-Rızâ Dergâhı", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. IX, Koçu Yayınları, İstanbul 1968, s. 4862.

Göktürk, Hakkı, "Bedevî Tekkesi Sokağı", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. V, İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi, İstanbul 1961, s. 2364.

Gölpınarlı, Abdülbâki, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XI, no: 1–4, Ekim 1949 – Temmuz 1950

Gölpınarlı, Abdülbâki (haz.), "Şeyh Seyyid Gaybî oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-nâmesi", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XVII, No: 1-4, s. 27-155.

Gölpınarlı, Abdülbâki (haz.), "Burgâzî ve Fütüvvet-nâmesi", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XV, s. 76-153, İstanbul 1953-54.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarîkatlar*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1969, s. 189-196, 201.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin (1311/1893), *Mecmuatü'l-ahzâb*, y.y., t.y, c. I, 578-583.

Halebî, Ali, Sîretü's-Seyyid Ahmed el-Bedevî, *en-Nasîhatü'l-Aleviyye fî beyâni hüsn-i Tarîkati's-sâdâti'l-Ahmediyye li İmam Nûreddin el-Halebî el-Ahmedi (970-1044)*, thk. Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah, nşr. El-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-türâs, Kahire t.y.

Halebî, Abdurrahman b. eş-şeyh Hüseyin el-Üveysî, eş-Şâfiî el-Hüseynî (Haz.), *Nühbetün min a'lâmi Halebi'ş-şehbâ min-enbiyâi ve ulemâi ve evliyâi*, Dârü't-Türâs, Halep, 2003, s. 639-642,

Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti ve Jön Türklük 1889-1920*, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 120-121, 187, 188, 216, 218/n.246.

Haskan, Mehmed Nermi, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, Üsküdar Belediyesi, Temmuz 2001, c. I, 487-488.

Haskan, Nermi, *Eyüp Tarihi*, Türk Turing Turizm İşletmeciliği Vakfı Yay., İstanbul 1993, c. II, 56-58.

Hermansen, M.K., *Miracles Language and Power in a 19th Century İslamic Hagiographic Text*, *Arabica*, XXXVIII, s. 326-350.

Hicâb, Ahmed Muhammed, *el-Izz ve'l-i'tibâr, ârâ' fî hayâti's-Seyyid el-Bedevî ed-dünyeviyye ve hayâtihi'l-berzahiyye*, Kahire, 1978.

Hocazâde, Ahmed Hilmi (1332-1914), *Hadîkatü'l-Evliyâ'dan Pîr-i Tarîkat Seyyid Ahmed el-Bedevî*, Şirket-i Mürettibiye, İstanbul 1318, s. 1-21.

Huart, C. L, "Beyyûmiyye", *İA*, c. II, s. 593.

İbn-i Tağriberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf (874/1469), *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, Kahire, 1929, c. V, 443, VII, 252, IX, 295.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Fellâh Abdülhay (1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk: Mahmud Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut 1986-1993, c. V, 345-347.

İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ömer b. Ali (804-1401), *Tabakatü'l-Evliyâ*, thk. Nûreddîn, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1406/ 1986, s. 422-423.

İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Hattatlar,* Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, s. 607.

İnançer, Ömer Tuğrul, "Bedevîlik / Zikir Usûlü ve Mûsikî", *DBİA*, c. II, s. 122.

Kalyûbî, Ahmed b. Ahmed b. Selâme (1069/1659), *Tuhfetü'r-râgıb fî sîreti cemâatin min a'yâni ehli'l-beyti'l-etâyib,* Muhammed Efendi Mustafa Matbaası, 1307, s. 39-47.

Kamer, M. Enis, *Seyyid Ahmed el-Bedevî ve (Siirt) Halenzeli Bedevî Seyyidleri*, İstanbul 2006.

Kandemir, Haydar, "Millî Mücâdele Basını", *Yakın Tarihimiz*, c. III, sayı: 28, s. 59-60

Kara, Mustafa, "Ahmed el-Bedevî", *DİA*, c. II, s. 47-48.

Kara, Mustafa, "Bedeviye", *DİA*, c. V, s. 318-319.

Kara, Mustafa, "Şeyhler Kendilerine Yeni Yerler Arıyor: Cemiyet-i Sûfiye", *Tarih ve Toplum,* c. XX, sayı: 117, s. 39-44, 167-172, Eylül 1993.

Kayaoğlu, İ. Günday, "Bakır Bir Dergâh Kazanı", *Sanat Tarihi Yıllığı*, IX-X, s. 191-195, Sanat Tarihi Enstitüsü, 1979-80.

Ken'ân, Abdülhalim, *Ahmed er-Rifâî*, Dârü'l-Hilafeti'l-Âliye, Matbaatü Âmire, İstanbul 1340, s. 118.

Koçak, Âbid Yaşar, *el-Murtaza ez-Zebîdî velkdü'l-cevher'is-semîn,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1986, s. 29.

Koçu, Reşad Ekrem, "Ağaçkakan Mescidi", "Ağaçkakan Tekkesi", *İstanbul Ansiklopedisi,* c. I, s. 156-157, İstanbul Yayınevi, İstanbul 1946.

Koçu, Reşad Ekrem, "Bedevî Tarîkati Tekkeleri", *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kolektif Şirketi, c. V, 2364, İstanbul 1961.

Koçu, Reşad Ekrem, "Bedevî Topu", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. V, 2364-65, İstanbul 1961.

Konyalı, İbrâhim Hakkı (1984), *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Üsküdar Târihi,* Türkiye Yeşilay Cemiyeti, İstanbul 1976, c. I, 422.

Lane, Edward William (1876), *An Account of the Manner and Customs of the Modern Egyptians, written in Egypt during the years 1833-1835,* East and West Publishing, 1989, s. 245.

Mahmud, Abdülhalim, *es-Seyyid el-Bedevî*, Dârü's-Sa'b, Kahire 1989.

Mahmud, Abdülhalim, *el-Fukahâu ve'l-muhaddisûn: Seyyid Ahmed el-Bedevî*, Kahire 1990.

Massignon, Louis, "Tarîkat", İA, c. XII, s. 1-17.

Mayeur – Jaouen, Catherine, "Tanta", *EI,* (New Edition), c. X, 188-190, Leiden Brıll 2000

Mayeur, Catherine, *Al Sayyid al-Badawi Un Grand de'l İslam Egyptien*, Institut Français D'Archeologıe Orientale, Textes Arabes et Etudes Islamiques, Tome XXXII, 1994.

Mecmûatü'l-evrâd ve'l-ahzâb li's-sâdeti'l-Ahmediyyeti'l-Merâzıka, derleyen: Isâmüddîn Ahmed Şemseddin (Şeyh-i Umûmi's-Sâdeti'l-Ahmediyyeti'l-Merâzıkati bi Cumhuriyeti'l-Mısri'l-Arabiyyeti ve'l-Âlemi'l-İslâmî), Mektebetü'l-Cendî, Hüseyn t.y.

Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul*, yay. haz. Günay Kut, Hatice Aynur, Çelik Gülersoy Vakfı Yay., İstanbul 1996, 179, 263-266.

Menâl, Abdülmümin Câdullah, *Et-Tasavvuf fî Mısr ve'l-Mağrib*, Münşeetü'l-Maârif, İskenderiye t.y., s. 123.

Muhibban, 1327-1337 (sayı: 1, 17 Şa'ban 1327/ 22 Ağustos 1325; sayı: 2, 1 Şubat 1326/1911, s. 11 9-120; sayı: 4, 1 Nisan 1327, s. 131-132; sayı: 9, 15 Mayıs 1326/1910, s. 74-75; sayı: 10, 15 Haziran 1326, s. 84; sayı: 11, 15 Temmuz 1326)

Murâdî, Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed (1206/1791), *Silkü'd-dürer fî a'yâni's-sânî aşr*, Dâru İbn Hazın, Beyrut 1988, c. I (2.bs.), 328.

Muslu, Ramazan, *18. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, Marmara Üniversitesi Soysal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmî Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı (Doktora Tezi), İstanbul 2002, s. 452.

Ali Paşa Mübârek, *Min-kitâbi'l-hıtati't-tevfîkiyye*, Dârü'l-Kütüp ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, Kahire 2001, c. XIII, 140-141.

Münâvî, Abdürraûf Muhammed (1031/1621), *el-Kevâkibü'd-dürriye fî terâcimi's-sâdâti's-sûfiyye*, thk. Mahmûd Hasan Rabî', y.y., Kahire 1357/1938, c. II, 55, 62, 65, 141-142. Diğer baskısı *el-Kevâkibü'd-dürriye fî terâcimi's-sâdâti's-sûfiyye*, thk.; Abdülhamid Sâlih Himdân, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, ty, c.III, 33-34.

Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil (1350/1932); *Câmiu kerâmâti'l-evliyâ*, *I-II*, thk: İbrâhîm Atve Avad, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1989, c.II, 10, 63, 76, 169, 516.

Nebhânî, Yûsuf İsmâil, *Efdalü's-salavât alâ seyyidi's-sâdât*, Matbaatü'l-Edebiyye, Beyrut, h. 1309, s. 75-77.

Neccar, Âmir, *et-Turuku's-sûfiyye fî Mısr*, Kahire 1983, s. 93, 94, 95, 159, 160, 161, 173, 176-180, 298-302,

Neşşar, Ali Sami, *Fihrisu Mahtûtati'l-Mescidi'l-Ahmedi* bi-Tanta, 1980.

Özdamar, Mustafa, *Dersaâdet Dergâhları*, Kırkkandil Yay., İstanbul, 1994, s. 262,

Öztuna, Yılmaz, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Büyük Türkiye Tarihi*, XIV, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1979, s. 99-100.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 4. bs., İstanbul 1993, c. I, 192, 226, 707, II, 682, III, 314, 339.

Popovic, Aleksandre ve Gilles Veinstein, *İslam Dünyasında Tarikatler*, trc: Osman Türer, Sûf Yayınları, İstanbul 2004, s. 512.

Popovic, Aleksandre, *Balkanlar'da Tasavvuf*, trc.: Komisyon, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 249.

Revnakoğlu, Cemâleddin Server, *İstanbul Tekkeleri Notları*, Divan Edebiyatı Müzesi Arşivi, Zarf No: 94, 142, 220, 250.

Revnakoğlu, Cemâleddin Server; *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarîkat Kültürü*, yayına haz. M. Doğan Bayın ve İsmâil Dervişoğlu, Kırkanbar Kitaplığı, İstanbul 2003, s. 328-342, 351, 352.

Safer Baba, *Istılâhât-ı Sofiye fî Vatan-ı Asliyye, Tasavvuf Terimleri*, HetenKeten Yay., İstanbul 1998, s. 28.

Seyyid Muhammed Nesib, "İ'câz-ı Kurân", *Sırât-ı Müstakîm*, s. 41-42, İstanbul, 28 Ağustos 1324.

Suad Mâhir Muhammed, *Mesâcidü Mısr ve evliyâuha's-sâlihûn*, Vezâretü'l-Evkâf, Kahire 1981, s. 304, 395.

Şernûbî, Ahmed (998/1585), *Keşfü'l-guyûbî fî Tabakati'ş-Şernûbî*, aktaran: Muhammed el-Bulkunî, *Dört Kutbun Gizemli Dünyaları*, trc. Nâim Erdoğan, Ocak Yayınları, İstanbul 2002.

Şeyh Nâilî Efendi, "Devlet Hayâtı", *Muhibban*, sâhibi: Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar, Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, İstanbul, sayı: 1, İstanbul, 17 Şa'ban 1327/ 22 Ağustos 1325.

Şeyh Nâilî Efendi, "Cemiyet-i İttihâdiyye-i Sûfiyye", *Muhibban*, sayı: 9, s. 74-75, İstanbul 15 Mayıs 1326.

Süyûtî, Celâleddin (911/1505), *Hüsnü'l-Muhâdara Fî Târih-i Mısr ve'l-Kahire, I-II*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1967, c. I, 314-320, 428, 521.

Şa'rânî, Abdülvehhâb Abdurrahman, *el-Envârü'l-kudsiyye fî beyâni âdâbi'l-ubûdiyye*, (Tabakātü'l-kübrâ olarak biliniyor), Kahire 1952, s. 158- 162.

Şa'rânî, *Levâkıhü'l-envâr fî tabakāti'l-ahyâr* (Tabakātü'l-kübrâ diye meşhur), thk. Abdurrahman Hasan Mahmud, c. I, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1993, c. II, 2001, c.II, 78, 81, 118, 154, 710-714.

Şa'rânî, *Tabakātü'l-Kübrâ*, trc. Abdülkadir Akçiçek, Toker Yayınları, İstanbul 1969, c. II, 951, III, 1448-1466.

Şa'rânî, *Letâifü'l-minen, Il Libro Dei Doni*, haz. Virginia Vacca, Istituto Orientale di Napoli, Napoli 1972, s. 57, 172.

Şengel, Ali Rıza, *Türk Mûsikîsi Klasikleri*, I-X, yay. haz. Yusuf Ömürlü, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul 1979-1996, s. 32.

Tanınan, Bahâ, "Ağaçkakan Tekkesi", *DBİA*, c. I, s. 97.

Tanınan, Bahâ, Ebürrızâ Tekkesi", *DBİA*, c. III, s. 122-123.

Tanınan, Bahâ, "İslâm Bey Mescidi ve Tekkesi", *DBİA*, c. IV, s. 209

Tanınan, Bahâ, *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri*, I-IV, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1990, c. I, 36, 42, 54, 67, 77-82, 87-88, II, 437, 440, 474, 478, III, 523-524, 526, 557, 559, 561, 562, 611, 615.

Tevfîk, Mücâhid, "Meşîhâtü Ulemâi'l-Câmi'il-Ahmediyye", *Mecelletü'l-Ezher*, c. 56, sayı: 6, Kahire 1983

Torun, Ali, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991.

Töre, Abdülkādir, *Türk Mûsikîsi Klasikleri*, I-X, yay. haz. Yusuf Ömürlü, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul 1979-1996, c. VI, s. 71-72.

Trimingham, J.S.; *The Sûfî Orders in İslam*, Oxford 1971, s. 19, 20, 44, 45, 69-70, 79-81, 223, 240, 274.

Tuayma, Seyyid Ahmed, *Hayâtü Seyyid el-Bedevî*, Dârü'l-kavmiyye li't-tıbâati ve'n-neşr, 1966.

Vassaf, Hüseyin (1348/1929), *Sefîne-i Evliyâ*, Slm. Ktp. Yazma Bağışlar 2305, c. I, 219-220, V, 271.

Vollers, K., "Ahmed Bedevî", *The Encyclopaedia of İslam*, new edition, c. I, Leiden: E.J.Brill, 1960, s. 280.

Vollers, K., "Ahmed el-Bedevî", *İA.*, c. I, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul t.y., s. 176-180.

Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt, Studies in the Writings of Abd al Wahhāb al-Sha'rānî*, Transaction Books, New Brunswick (USA) and London, 1982, 93-102.

Yılmaz, Hasan Kâmil, "Beyyûmî", *DİA*, c. VI, 99.

Yorgancıoğlu, Sâlim, *Üsküdar Dergâhları*, haz. Ahmed Yüksel Özemre, Üsküdar Belediyesi, 2004, s. 59-61.

Yönetken, Halil Bedi, "Kıyâmî Zikirler ve Türk Dînî Raksları", *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, VIII/156, s. 2775-77, Temmuz 1962.

Yücer, Hür Mahmut, *19. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, Marmara Üniversitesi Soysal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmî Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, (Doktora Tezi), İstanbul 2001, s. 407-408.

Zâkir Şükrü Efendi, *Mecmuâ-yı Tekâyâ*, nşr. Serhan Tayşî – Klaus Schwarz, Freiburg 1980, s. 22-23, 29, 79.

İMAM-I RABBANİ VE VAHDET-İ ŞUHÛD ANLAYIŞI

Ethem Cebecioğlu*

HAYATI VE ESERLERİ

Tasavvuf Tarihi'nin çığır açan büyük maneviyat üstadlarından İmam-ı Rabbani, Hint Yarımadasının Sirhind bölgesinde XVI-XVII. yüzyıllarda yaşamıştır. İmâm-ı Rabbanî'nin esas adı Ahmed'dir. Lakabı, Bedruddin; künyesi ise, Ebu'l-Berekât; makâmı, Kayyum-ı Zaman Müceddid-i Elf-i Sâni'dir.[1] 14 Şevval 971/26 Mayıs 1564'te Doğu Pencap'taki Sirhind'de doğdu.[2] Kâdiriyye ve Çiştiyye tasavvuf ekollerine mensup bir sûfî idi ve soyağacı Hz. Ömer (r.a.)'e kadar uzanmaktaydı.[3] Abdu'l-Ehad mutaassıb olmamak kaydıyla vahdet-i vücudcuydu.[4] Tasavvufa ve vahdet-i vücûda dair bazı risâleleri vardır.

İmam-ı Rabbanî ilk eğitimini babasından alır ve babasından vahdet-i vücûdu öğrenir. Erken yaşlarda babası vasıtasıyla Çiştiyye ve Kadiriyye tarikatlarına intisab eder.[5] Hafızlığını tamamladıktan sonra Tefsir, Fıkıh, Hadis, Tasavvuf gibi ilimleri tahsil eder. Bu temel İslâm ilimlerinde uzmanlaşınca, aklî ilimler-

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1. Muhammed Halim Şarkpuri, *İmam-ı Rabbani,* çev.: Ali Genceli, s. 10.
2. Hamid Algar, "İmam-ı Rabbanî", *DİA,* İstanbul 2000, c. 22, s. 194; Muhammed Abdu'l-Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah,* A Study of Shayk Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism, London 1986, s. 12.
3. Abdulmecid b. Muhammed el-Hânî, *el-Hadaiku'l-Verdiyye fi Ecillâi'n-Nakşibendiyye,* İstanbul 1306, s. 178-9.
4. Ansari, *Sufism and Shari'ah,* s. 12.
5. Algar, *a.g.m.* s. 195.

de de ilerlemenin lüzumuna inandığı için Mevlanâ Kemâl-i Keşmirî'den Felsefe, Kelam ve Mantık dersleri alır.[6] Çıktığı ilim yolculuğunda, hadiste hocası, Sahih-i Buhari şârihi Yakub-ı Sarfî el-Kübrevî (ö. 1594)'dir.[7] Yine o, devrin ünlü ilim adamlarından Kadı Behlül-i Bedehşanî'den Tefsir ve buna ek olarak Hadis dersleri alır ve on yedi yaşında tahsil hayatını tamamlayarak memleketine döner.[8] Bu sırada hadis hocası Yakûb-ı Sarfî vasıtası ile Kübrevîliğe intisâb eder.[9]

On yedi yaşında, Şia İmamiyesi'ne reddiye olarak *Risale-i Redd-i Ravafız* adlı eserini yazar.[10] İmam-ı Rabbanî, Kelabâzi (ö. 1000)'nin *et-Taarruf*'unu, Sühreverdî (ö. 1240)'nin *Avârif*'ini ve Muhyiddin ibnü'l-Arabi (ö. 1240)'nin *Fusus*'unu çok dikkatli bir şekilde inceler.[11] Fikir ve ruh dünyası elde ettiği bu yeni ilmî hamûle ile yeni bir şekle bürünür ve olgunlaşır.

Babası Abdu'l-Ehad 1598'de vefat ederken üzerinde bulunan Sühreverdiyye, Kadiriyye hırkalarını oğlu İmam-ı Rabbâni'ye giydirir.[12] Ekim 1599'de 35 yaşında İmam-ı Rabbanî hac yolculuğuna çıkar.[13] Yolda Delhi'de Şeyh Muhammed Hâce Bakî Billah-ı Kâbulî (ö. 1603) ile buluşur ve iki buçuk ayda ondan Nakşbendiyye icazeti alır.[14]

İmam-ı Rabbani, 1623'te Ecmir'den Sirhind'e geçer. Orada son senesini ilim öğretmek, sohbet, zikir, hizmet ve manevi eğitmenlikle geçirerek 28 Safer 1034/10 Aralık 1624 tarihinde altmış yaşında Mevla'sına kavuşur.[15]

İmam-ı Rabbani'nin, İsbatü'n-Nübüvve, Risaletü't-Tehlîliyye, Risâle-i Redd-i Ravafız (Redd-i Şîa), Risâle-i Mebde ve Me'âd, Ma'ârif-i Ledünniyye, Mükâşefât-ı Gaybiyye, Tâlikat Ber Şerh-i Rubâiyyât-ı Hace Baki Billah, Mektûbât isimli eserleri vardır. Bunların dışındaRisale fi adabil-müridin Ta'likat ale'l-Avarif, Risale-i Halat-ı Hacegan-ı Nakşibend, Risale-i Silsile-i Hadis, Keşfu'l-Ğayn fi Şerhi'r-Rubaiyyeteyn isimli risaleler de İmam-ı Rabbânî'ye nisbet edilmektedir.[16]

---

6. Abdulhay b. Fahreddin el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havatır ve Behcetü'l-Mesâmi ve'n-Nevâzır*, Haydarabad 1976, c. V, s. 43.
7. el-Haseni, *Nüzhetü'l-Havatır*, s. 43.
8. el-Hâni, *el-Hadaiku'l-Verdiyye*, s. 179; Ansari, *Sufism and Shari'ah*, s. 11.
9. Algar, *a.g.m.* s. 195.
10. el-Haseni, *Nüzhetü'l-Havatır*, s. 43; Ansari, *Sufism and Shari'ah*, s. 20.
11. Ansari, *Sufism and Shari'ah*, s. 44.
12. Şarkpuri, *İmam-ı Rabbani*, s. 18; Muhammed Emin el-Kürdi, *Tenviru'l-Kulub*, Kahire 1322, s. 74.
13. Ansari, *Sufism and Shari'ah*, s. 44.
14. el-Hani, *el-Hadaiku'l-Verdiyye*, s. 179-80; Şarkpuri, *İmam-ı Rabbani*, s. 20.
15. Ansari, *Sufism and Shari'ah*, s. 29; Muhammed Haşimî Kışmi, *Berakât Zübdetü'l-Makâmât*, çev.: A. Faruk Meyan, İstanbul 1976, s. 292-3.
16. Ethem Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbani Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999, s. 85-88.

BAZI FİKİRLERİ

Tecdid

"Her yüzyılın başında, Allah, bu ümmete dinini yenileyen birini gönderir."[17] Bu Hadis-i Şerif'in, genellikle Şafi'îlerce, ikinci hicrî yüzyılın yenileyicisinin İmam-ı Şâfi'î (ö. 204/819) olduğunu göstermek üzere kullanıldığı ileri sürülmüştür. Bu konudaki bir çalışma, tarihî seyri içindeki müceddidlerin de Şafi'î mezhebinin yaygın olduğu Mısır bölgesinden zuhûr ettiğini gösterir.[18]

İmam-ı Rabbânî, kendisinin kapalı bir imâ ile müceddid olduğunu söylemektedir.[19] İmam-ı Rabbânî âlemin hakikatlerinin ademler (yokluklar) olduğunu söyler. Ona göre; daha önce kimse bahsetmemişken bu ilimler bin yıl sonra zuhûr etmiştir. Bu konuda "Ey oğul" der: "Bu öyle bir zamandır ki, eski ümmetlerde bu şekilde zulmetin/karanlığın artması durumunda ülü'l-azm bir peygamber gönderilir, o da yeni bir dini ihya ederdi. Bu ümmetin ise -ki ümmetlerin sonuncusudur- Peygamberi de son peygamberdir ve âlimleri de, İsrâiloğullarının peygamberleri mertebesindedir. Âlimlerin varlığı, peygamberlerin varlığı yerine geçer. Bu sebeple her yüzyılın başında, şerîatı/İslâmı ihyâ etmek için bu ümmetin âlimlerinden bir müceddid/yenileyici tayin edilir. Özellikle eski ümmetlerde ülü'l-azm peygamberin devri olan böyle (si karanlık/zulmet) bir zamanda tâm mârifet sahibi bir âlim lâzımdır ki eski ümmetlerin ülü'l-azm peygamberlerinin yerini tutsun."[20]

İmam-ı Rabbânî'nin nasıl karanlık bir dönemde dünyaya geldiğini yazımızın başında anlatmıştık. İşte öylesi bir zeminde, İmam-ı Rabbânî'nin dediği gibi bir ihya ve tecdîde fazlasıyla ihtiyaç vardı ve bu işi mârifet sahibi ilim adamlarının üstlenmesi kaçınılmazdı.

Ona "Müceddid-i Elf-i Sânî" ünvânını ilk veren kişi, Abdülhakîm-i Siyalkotî'dir.[21]

Daha sonra Şâh Veliyyullah-ı Dehlevî ve Abdülaziz-i Dehlevî de, ona aynı ünvânı vermiş, daha sonra bu, ilim adamları arasında icmâ halinde kabul görmüştür.

---

17. Ebû Dâvûd, Sünenu Ebî Dâvûd, Kitâbu'l-Melâhim, c. IV, s. 480.
18. Landau Tasseron, "The Cylical Reform, astudy of the Mujaddid Tradition", *Studia Islamica*, sayı: 5, ss. 79-117.
19. İmam-ı Rabbani, *Mektûbât-ı Kudsiyye*, çev.: Müstâkimzâde Süleyman Sa'deddin, İstanbul 1270, AÜİF. Ktb., no:24317/1-3. c. II, s. 22.
20. İmam-ı Rabbani, *Mektûbât*, c. I, s. 390, mektup no: 234.
21. Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Âdâb*, çev.: Ali Hüsrevoğlu, Erkem Yay., İstanbul 1985, s. 102.

Ancak, tecdid ile teceddüd arasında mühim bir fark vardır. İmam-ı Rabbânî'nin yaptığı çalışmalar teceddüd değil, tecdid'dir. Teceddüd; kavram olarak dine yeni bir form vermeyi ihtivâ ederken, tecdid; İslâm'a karışmış, öze zarar verecek bâtıl fikir ve davranışlarla, şirk unsurlarının ayıklanıp, aslî haline çevrilmesi anlamını taşır. Bid'atların yaygın olduğu, sapık inançların Müslümanlar arasında rağbet gördüğü bir ortamda, öze dönüş olarak nitelediğimiz köklü bir harekete ihtiyaç vardı. İşte, İmam-ı Rabbânî, bu misyonu, o dönem Hindistan'ında, yazdığı eserler, mektuplar ve yetiştirdiği halifelerle çok yönlü olarak lâyık-ı vechile yerine getirmiştir.[22]

O, babda, medreseyle tekkenin, zâhirle bâtının bir denge halinde yakınlaşmasına çok gayret sarfetmiş, ayrıca bid'atlerle savaşmış, Ehl-i Sünnet denilen orta yol anlayışını kuvvetlendirmiştir.

Bid'at

Dinin kemâle ermesinden sonra ortaya çıkan şeye bid'at denir. Bir görüşe göre de bid'at, Hz. Peygamber (s.a.)'den sonra, dinde ortaya çıkan işlere, hevâ ve heveslere de bid'at denilir. Çoğulu, bida'dır.

Ancak bid'at'in güzel ve çirkin diye iki yönü vardır.

a) Bid'at-ı Hasene (Güzel Bid'at): Cinsine, İslâm şeriatında bir aslın (nass'ın) şâhit olduğu veya diğer ifade ile, dinî bir asılla izâh edilebilir durumdaki bid'at.

b) Bid'at-ı Seyyie (Kötü Bid'at): Dinle ilgisi olmayan, çok kere dinî asıllara (naslara) ters düşen şeylere bid'at-ı seyyie denir.[23]

Mesela, teravih namazının cemaatle kılınması bid'at-ı hasene iken, türbelerde mum yakmak bid'at-ı seyyie'dir.

İmam-ı Rabbânî zamanında bid'atler alabildiğine yaygınlaşmıştı. O, bu konuda çok hassastı ve bu yüzden bid'at-ı tanımlarken "Bazıları bid'ati, iyi bid'at, kötü bid'at diye ikiye ayırmışlardır. Onlara göre, güzel olan bid'at, Resûl-i Ekrem ve dört halifelerinden sonra ortaya çıkan ve herhangi bir sünneti ortadan kaldırmayan ibadet cinsinden işlerdir. Kötü bid'at ise, birinciden farklı olarak, yerleşmiş bir sünneti ortadan kaldıran ve unutturan şeydir. Ancak bu fakir (yani İmam-ı Rabbânî), bid'atın hiçbir çeşidinde güzellik bulmuyorum. Onda, karanlık ve bulanıklıktan başka bir şey de hissetmiyorum. Beşerin Efendisi Hz. Muhammed (s.a.) şöyle buyurur: "Her kim bizim şu işimizde (dinimizde) ol-

22. İbrahim Ethem Bilgin, *Devrimci Sûfî Hareketleri ve İmam-ı Rabbânî*, İstanbul 1989, s. 70.
23. Asım Efendi, *Kâmus*, c. II, 543.

mayan bir şeyi ihdâs eder, uydurursa, bu uydurulan şey reddedilmiştir."[24] "Bir şey dinde reddedilmişse, bunun ne güzelliği olur ki...Ancak, ictihâd yolu ile yapılan kıyâs, bid'at sayılmaz. Çünkü kıyâs, ayet ve hadislerdeki mânânın açığa çıkarılmasıdır. Fazladan ve lüzûmsuz bir şeyin isbâtı değildir."[25] diyor ve şu şekilde bu söylediklerini somutlaştırıyordu:

"Yine sormuşsun ki Resûlullah (s.a.) zamanında olmayan bazı şeyler, neden bid'at sayılıp kaldırılmıyor. Mesela, şâl, şalvar ve ferace... Ey evlat! Peygamberimizin yaptıkları iki çeşittir. Birincisi ibadet türünden olan fiiller, diğeri ise örf ve âdet kabîlinden olanlardır. İşte, onun ibadet olarak yaptığı işlerin aksine olan şey, bid'attir. Bunlar münkerdir ve dinde icâddır.[26] O, ölünün başına sarık sarmayı, sünneti ortadan kaldırdığı için bid'at-ı seyyie olarak görürken, namaz niyetinin dil lafzıyla yapılmasını da aynı şekilde bid'at olarak değerlendirir.[27] İmam-ı Rabbânî etkisi XIX-XX. yüzyıllara ulaşan bid'at karşıtı tavrı, bizce onun en önemli yanıdır.[28]

Keşf ve İlham

Kelime olarak ortaya çıkarmayı ifade eden keşf, tasavvuf ıstılâhı olarak, beden ve his perdesinin kalkması ve ruh âleminin seyredilmesi[29] şeklinde tanımlanır.

"Mü'min, gaybe, ince bir perdenin ardından bakar" (yani semboller üzerinden) bu ve benzeri ayet ve hadisleri temellendirerek sûfîlerin batınî ilme vakıf olanları gaybe muttali olurlar, bunun da, "Gaybî anahtarlar, O'nun yanındadır, O'ndan başkası bilmez."[30] ayetine aykırı olmadığı ileri sürülür. Zirâ onlar, bu gaybî hususları kendi beşerî vücutlarıyla değil, beşerî vücuddan geçip Hakk'ın sıfatlarını kazanarak bilirler. Bu halde kendileriyle değil, Allah iledirler. Allah'ın gözüyle görür, bilirler. Allah'ta yaşadıkları zaman, Allah kendi sıfatlarını onlara emanet eder. O'nun gözüyle bakarlar, O'nun gözüyle bakana da, uzaklık, yakınlık bir olur, duvarlar perde olmaz.[31] İşte bu şekilde insana açılan bilgiye keşfî bilgi denir. Keşfi, vahiy ve ilham diye ikiye ayırmışlardır. Bu

---

24. et-Tirmîzî, 1961, c. I, s. 51.
25. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no:186.
26. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no:23.
27. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no:186.
28. Sibgatullah Arvasî, *el-Minah,* el-Kelimâtu'l-Kudsiyye içinde, 1979, s. 43-7.
29. et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünun,* c. II, s. 1252. Konu ile ilgili olarak bkz. İbrahim Hilâl, *et-Tasavufu'l-İslâmî Beyne'd-Din ve'l-Felsefe,* Kahire 1975, s. 260-3.
30. En'am, 6/59.
31. Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu,* İstanbul 1992, s. 552.

velâyet, nübüvvet açısındandır.[32]Zira, Buharî, Rikak hadislerinde şöyle buyurulur: (Mealen) "Ben kulumu sevince onun tutan eli, gören gözü, konuşan dili, duyan kulağı, yürüyen ayağı olurum."[33]

Bazı araştırmacılar, keşfî, şer'î ve bid'î diye ikiye ayırmıştır. Zirâ olağanüstü olaylarda sûflî mânevîyatın da etkisi vardır ve bu önemlidir.[34] Hatta müteahhirinden bir grup sûfîyye, tasavvufa mükaşefe ilmi demiştir.[35]

Esasen şu âyet-i kerime Allah-kul arası iletişimin sadece vahy değil onun dışındaki iletişim formlarına da imkan sağlar niteliktedir: "Allah bir insanla karşılıklı konuşmaz. Ancak vahiyle (kulunun kalbine dilediği düşünceyi doğurarak), yahut perde arkasından konuşur, yahut (Kendi) izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir. O yücedir, hüküm ve hikmet sahidir.[36]

Âyette üç tür iletişim imkanı anlatılıyor ve "beşer" kelimesi geçiyor ve Allah sadece peygamberler demiyor.

1. Vahy
2. Perde arkasından konuşmak
3. Bir elçi yollayıp onunla vahyetmek

İmam-ı Rabbânî ise keşfî bilginin değerlendirmesini şu şekilde yapar: "Şer'i hükümler, dört delile bağlıdır. Onlar arasında ilhâma yer yoktur. Ancak, şer'i hükümlerin ötesinde, çok sayıda dinî işler vardır ki, bu bakımdan ilhâm, beşinci asl olarak vardır (İmam-ı Rabbânî, Mektûbât, mektup no:368). Ancak ona göre, ilhâm, bir şeyin yanlışlığını, ya da doğruluğunu belirleyemez. Bu konuda bir mektubundaki ifadesi şöyledir: "Sülûk (dervişlik) arzusundaki kişi için, tarikatın şartlarının başında zarûri olarak, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat âlimlerinin Kur'an ve Sünnetten ortaya çıkarıp koydukları inanç esaslarını benimsemek vardır. Kitap ve Sünnet'in anlattıklarını, yine o âlimlerin yorumladıkları mânâ çevresi çerçevesi içerisinde anlamak ve başka tevillere girmemek de bu yolun zarûretlerindendir. Mesela, keşif ve ilham yolu ile kalbine, onların anlattıklarından farklı manalar doğsa, alimlerinkine itibar edip, kendi keşfinden Allah'a sığınılması icab eder. Keşif ve ilhamı, alimlerin görüşlerine tercih etmek, gerçekte Allah tarafından gönderilmiş kesin hükümlere tercih etmek demek olur ki bu da sapıklığın ve zararın tâ kendisi demek olur.[37]

---

32. Muhammed es-Seyyidü'l-Celeyned, *Min Kadâye't-Tasavvuf fî Dav'i'l-Kitabi ve's-Sünne,* Kahire 1989, s. 189-191; Sidi Muhammed el-Arabî, *Buğyetü'l-Müstefîd bi Şerhi Munyeti'l-Mürîd,* Mısır 1959, s. 375.
33. Buharî, Rikak, 25.
34. Sabir Tu'ayme, *es-Sûfîyye Mu'tekâden ve Mesleken*, Riyad 1985, s. 260-270.
35. İbn Hâldûn, *Şifâü's-Sail,* thk.: Muhammed Tavit et-Tanci, İstanbul 1957, s. 57.
36. Şûrâ, 42/51.
37. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no:368.

Evliya kerâmetlerini anlatan çeşitli eserler literatürde bir hayli yekûn tutmasına rağmen[38], tasavvufî kerâmetler, dâima istikâmet olarak değerlendirilir. İmam-ı Rabbânî'de aynı anlayışı devam ettirmiştir. En büyük keramet; Kur'ân-ı Kerîm'i takva boyutunda yaşamaktır.

Özetle ifade etmek gerekirse, o ilhamı kabulde, özellikle sahih bilgi kaynağı olarak görme konusunda, ihtiyatlı bir yaklaşım içinde görülmektedir.

Nübüvvet ve Velâyet

İlk defa Hakîm et-Tirmizi (ö. 216/831) tarafından ortaya atılan[39] velâyetin nübüvetten üstün olduğu görüşü, tasavvuf tarihinde, fikrî ihtilaflara sebep olmuş bir görüştür. Mesela Lisânüddin İbnü'l-Hatib, velî'nin nebî ile ilmi çalışmadan elde etme ve himmet yolu ile iş yapma konusunda müsaviliğini (üstünlüğünü değil) ileri sürer.[40] Bu noktada, İmam-ı Rabbânî, "nübüvvet, velâyetten, daha üstündür" kefesinde yer alır. Onun Seyyid Ahmed'e yazdığı mektub, bu konudaki kanaatini net biçimde yansıtır gözükmektedir:

"Sekr (mânevî sarhoşluk) halinde bazı şeyhler 'Velâyet, nübüvvetten üstündür.' demiştir. Hatta, bazıları bu velâyet ile, nebînin velâyetini kastetmişlerdir ki, velinin nebîden daha faziletli olacağı vehmi ortadan kalksın. Ancak durum, anlatıldığı gibi değildir. Nebînin nübüvveti velâyetinden daha faziletlidir. Velâyet halinde, gönül darlığından, çoğu kez, halka yönelmek mümkün olmaz. Nübüvvette ise, gönül genişliğinin, açıklığının tamamı bulunur. Öylesine ki, Hakk'a yönelmek, halka yönelmeye engel olmaz. Aynı şekilde, halka teveccüh de Hakk'a yönelmeye mâni değildir. Nübüvvette, yönelme, sadece halka doğru değildir ki, bu sebeple velâyet ona göre tercihli bir durumda bulunsun. Halka yönelmenin içinde aynı zamanda, Hakk'a yönelme de vardır. Yukarıda zikri geçen yanlış ifadeden (yani "Velâyet, nübüvetten hayırlıdır." sözünden Allah'a sığınmak gerek). Sadece halka yönelmek, hayvan misilli avam mertebesidir. Nübüvvetin şanı, böyle mânâdan yana çok yücedir ve üstündür. Bu, anlaşılması zor bir mânâdır. Ancak bunun zorluğu sekr (mâne-

38. en-Nebhânî, *Câmiu Kerâmeti'l-Evliya,* thk.: İbrahim Atup Ivaz, Mısır 1984.
39. M. İbraheem Al-Geyoushi, "Al-Tirmidhi's Theory of saints and Saint-hood", *İslamic Quarterly,* c. XV, 1971, s. 18-28. Bu konu ile ilgili olarak yapılmış en ciddî çalışma için bkz. Abdülfettah Abdullah Bereke, *el-Hakîmü't-Tirmizî ve Nazariyyetuhû fi'l-Velâye,* Kahire 1971, Özellikle cüz: II, ss. 140-43'deki "el-Velâye ve'n-Nübüvve" başlığı önemlidir.
40. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, *Ravdatü't-Ta'rif bi'l-Hubbi'ş-Şerîf,* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 519-29; ayrıca bkz. İhsan İlâhi Zahîr, *et-Tasavvuf el-Menşe' ve'l-Mesâdir,* Lahore 1986, s. 186-7.

vi sarhoşluk) sahiplerine göredir. Halleri istikâmet üzere olan büyüklerin görüşleri, bunlardan ayrılır.[41]

Veliler sırf farzlarla ve farzlarla birlikle nafilelerle Allah'a yaklaşanlar diye ikiye ayrılmış olup[42], her iki grub da şeriattan uzak değil, bilakis içindedir. İmam-ı Rabbânî'nin de üzerinde durduğu husus, ısrarla ahkâmın, nâssın öne çıkarılmasıdır.

Muhâbbet-Istırap İlişkisi

Muhâbbet, sevgi demektedir. Kur'an-ı Kerim'de "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler."[43] şeklinde formüle edilir. Muhâbbet, Allah'a vuslat yolunda, sâlikin elde etmesi gereken makamların en önemlisidir.[44] Akla alternatif kuvvet olarak görülür.[45] Sülemî, aşkı, muhabbetin bir şubesi olarak görür. Zirâ aşkla birlikte temyiz, hâl ve vasıf devam ederken, muhabbette bu durumdan bahsedilmez.[46] İmam-ı Rabbânî sevgiyi anlatırken, onun mutlaka elemden payı olduğunu söyler: "Ey muhib! Elem ve mihnet, muhabbetin ayrılmaz bir parçasıdır. Fakrı seçen kişinin, mutlaka elemden ve meşakkatten payı olması lazımdır.

Bu şiir:

Bak, senin için elem ve keder çekerim
Hâlbuki çoktur, biter mi mihnet sebepleri?
Sevilen ister ki, seven kendisine düşkün olsun.

Kendisinden başkasında sükûn bulması, tam mânâsı ile, başkalarından ilgisi kesilinceye kadar bu makamda itmi'nân, itmi'nânsızlıktadır. Lezzet hırkada, karar karasızlıktadır. Rahat yaradadır. Kurtulmayı taleb etmek, bu mâkamda nefsini fitneye atmaktır. Durum bu olunca, ey seven kişi tam anlamı ile nefsini sevgiliye (Allah'a) ısmarlaman gerekir. Öyle olmalı ki, O'ndan her gelene razı olmalı, yüzü asmadan, itiraz etmeden kabul etmeli. Bu makamda, geçim

41. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no:108.
42. İbn Ataullah el-İskenderî, *Letaifu'l-Minen,* Haz.: Şeyh Hâlid Abdurrahman el-Akk, Dımeşk 1992, s. 44.
43. Mâide 4/54.
44. Sadık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Âliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi,* İstanbul 1338, s. 35.
45. Kelâbâzi, *et-Ta'arruf,* Kahire 1960, s. 78-81.
46. Ebu Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin Musa es-Sülemî, *Tis'atu Kütüb,* thk.: Süleyman Ateş, (Tasavvufun Ana İlkeleri, Sülemî'nin Risaleleri), Ankara 1981, s. 31.

yolu budur. Gücün kuvvetin yettiği kadar, istikâmet tahsiline devam etmen gerek. Yoksa ardından hemen kesinti gelir. Meşguliyetiniz güzeldir. Ancak, kuvvet meydana gelmeden zayıflığa düştünüz.[47]

Hicrî III. asrın büyük sûfîsi Muhâsibî de konuyla ilgili daha farklı bir tanımlama getirerek, sevgiyi;

a) Nimetler sebebiyle olan Allah sevgisi, b) Cibillî hale gelen Allah sevgisi şeklinde açıklar.[48] Yani sıfatlara dayalı sevgi ve zâta dayalı sevgi.

İmam-ı Rabbânî, mektuplarından birinde; "Bu yolda esas dayanak, muhabbet ve ihlâstır." diyerek sevginin önemini vurgular.

İslâmî mânâda ıstırap, başta ve sonda mutluluk olmak üzere, bu ikisi arasında da mutlaka bilinmesi, tadılması, çekilmesi gereken bir tecrübedir. Şu da ilginçtir ki, insanların en akıllıları peygamberlerdir. Belânın, ıstırabın en çetinini de onlar çekerler.[49] İkbâl'in bir tespiti, konuyla ilgili orta yolu yansıtır nitelikte görülmektedir: "Kur'an'ın beyânında, ne sadece iyimserlik, ne de sadece kötümserlik vardır. Onun yolu, tekâmülü esas olan orta yoldur."[50] Istırap, insanı olgunlaştırmada etkili bir faktör olarak değerlendirilmelidir. Aşk, dert yönü ile insanı olgunlaştırır. Es'ad-ı Erbilî Hazretleri, konuyla ilgili olarak derin bir yorum yapar: "Aleyhissalatü vesselam Efendimiz eziyet ve cefa çekermiş ve O'nun mirasçıları da öyle olacaktır"[51] İnsanın ruhî tekâmülünü sağlamakta, çekilen dertlerin oynadığı role parmak basan Hacı Bayram Velî'nin ifadesi, bu konuda gerçekten ilginçtir.

N'oldu bu gönlüm n'oldu bu gönlüm
Derd ü gamınla doldu bu gönlüm
Yandı bu gönlüm yandı bu gönlüm
Yanmada derman buldu bu gönlüm
Gerçi ki yandı, gerçeğe yandı
Rengine aşkın cümle boyandı[52]

"Allah'ın boyası, boyası Allah'tan daha güzel kim var?..."[53]

---

47. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no: 140.
48. Ebu Abdullah el-Haris b. Esed el-Muhâsîbî, *Risâletü'l Müsterşidîn,* thk.: Abdulfettah Ebu Gudde, Kahire 1982, s. 180.
49. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Dârımî, *es-Sünen,* Dârü'l-İhyâi's-Sünne Neşriyatı, c. II, s. 320.
50. Muhammed Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahor 1968, s. 77.
51. Muhammed Es'ad Erbilî, *Mektûbât,* Nşr. Haz.: Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1983, s. 287.
52. Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî,* Ankara 1992, s. 70.
53. Bakara, 2/138.

Dünya

Dünya kelimesi Kur'an-ı Kerim'de yüz on dört yerde geçer.[54] Hemen hepsinde, üzerinde yaşadığımız, ahiret yurdunun zıddı olan dünya kastedilir. Tasavvufî açıdan dünyanın tanımı biraz farklıdır. Gazâlî (ö. 555/1111), dünyayı, insanlara süslü ve güzel görünerek, onları kendine çeken ve Allah'a kavuşmaktan men eden çirkin bir şey olarak tanımlar.[55] Mutasavvıflar, dünyayı, genelde kötü görürler. İmam-ı Rabbânî de aynı doğrultuda görüşler serdeder. Mesela bir mektubunda "Akıllı adam o kimsedir ki, dünyanın satılmaz metaına aldanmaz. Böyle boş bir şeye gönül bağlamaz. Yukarıda anlatıldığı şekilde, fakihler şöyle demiştir: Birisi "Malımı akıllılara veriniz!.." dese, onu zâhidlere vermek gerekir. Zirâ zâhidler, gönüllerini dünyadan çekip almışlardır. Onların dünyayı sevmemeleri, akıllarının ve zekâlarının olgunluğunu gösterir."[56]

İmam-ı Rabbânî, Allah'ın sevdiği sa'îd kişiyi; "Kalbi dünya sevgisinden soğuyan ve Sübhân Hakk'ın sevgi ateşi ile O'nun etkisi altında kalan"[57] şeklinde tanımlar. Yine bir mektubunda, dünyayı zindan olarak vasfederek; "Zindanın durumuna uygun olan da elem ve sızıdır, musibettir." buyurur.[58] Bir başka mektubunda da; "gönül sahibi arkadaşların, dışta tazeliği ve lezzeti olan düşük geçici dünyaya aldanmalarından korktuğunu" bildirerek "düşük değersiz dünya süslerine aldanmaktan sakın"[59] diye uyarıda bulunur.

İmam-ı Rabbânî, dünyayı bu şekilde algılarken, uzlet, inzivâ ve insanlardan uzak kalmak yerine, insanlar arasına girip, onlarla sohbet etmenin daha iyi ve kârlı olduğu fikrini savunur.[60] Ancak İmam-ı Rabbânî, erken dönem Tasavvuf tarihinde görülen zühdü[61], hayat boyu yaşayarak halk içinde Hak ile beraber olmak prensibine bağlı kalmıştır.

Siyaset

Nakşbendîlik tarihinde, başta Hoca Bahâeddin ve özellikle Hoca Ubeydullah Ahrâr-ı Taşkendî (807/1404-896/1490)[62] olmak üzere hemen hemen hep-

54. M. Fuad Abdülbâki, *el-Mu'meu'l-Müfehres,* İstanbul 1982, s. 262-3.
55. Gazâlî, *Kimya-yı Sa'âdet,* çev.: Faruk Meyân, İstanbul 1979, s. 372.
56. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no: 50.
57. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no: 197.
58. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no: 377.
59. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no: 393, 394.
60. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no: 270.
61. Mustafa Hilmi, *et-Tasavvuf ve't-Ticâhu's-Selefi fi'l-Asri'l-Hadis,* İskenderiyye 1982, s. 1-67.
62. Jo-Ann Gross, "Multiple Roles and Perceptions of a Sûfî Shaikh; "Symbolic Statements of Political and Religions Authority" Naqshbandis içinde, s. 110.

si, şu veya bu şekilde, politik konularda faaliyet göstermiştir. Aynı geleneğin halkalarından İmam-ı Rabbânî'nin dünyevî faaliyetleri arasında, siyasî yönde olanları, gerçekten ilginç bir görünüm arzeder. İmam-ı Rabbânî'nin, şimdi bu yönünü anlamaya çalışalım.

İmam-ı Rabbânî 63 yaşında vefat edene kadar, son derece karanlık ve ümitsiz bir atmosferde, yılmadan çalıştı, mücâdele verdi. O, etkinliklerinin hemen büyük bir çoğunluğunu, Hoten'den, Tebriz'e kadar uzanan geniş açılımlı bir coğrafyaya mektup yazarak gerçekleştirdi. Aynı usûlü, kendisinden iki yüzyıl önce, Seyyid Ali Hemedânî, Keşmir'de İslâm'ı yayarken uygulamış ve bir hayli başarılı olmuştu.[63] O devrin ulaşım şartları göz önünde tutulursa, mektupla uzak yerlere ulaşmak, o devrin şartlarına göre gerçekten orijinal bir metod olarak görülür. İmam-ı Rabbânî'nin yazdığı 536 mektup dikkatle incelenirse, bunların önceki bölümde ele aldığımız sosyal, politik, dinî dejenerasyonlara cevap ve ilzâm mâhiyetinde olmak üzere İslâm'ın gerçek vechesini ilmî ağırlığıyla ortaya koyduğu görülür.

İmam-ı Rabbânî'nin Ekber Şâh ve gerekse ondan sonra Sultan Cihângîr zamanında, yönetim mekanizmasının başında bulunanları, İslâm'a yönlendirici çalışmaları, kendisini takip eden Nakşbendî sûfî liderlerine de ilhâm kaynağı olmuştur. Bu konuda Prof. Schimmel'in şöyle bir tesbiti vardır: "Nakşbendîlik, Hindistan'ın her yerinde, İslâm-Hindû birleştirme hareketine (sinkretizmine) karşı, savunma açısından çok önemli rol oynamış olup, bu husus doktora seviyesinde ayrı bir çalışmayı gerektirir. Yine Moğol yöneticilere, doğru yoldan ayrılmamaları için, onlara yakın olma gibi, siyasî bir yönde faaliyetler göstermişlerdir. Bu husus da, ilmî bir araştırma durumunda himmetli eller beklemektedir."[64]

Schimmel'in de ifade ettiği gibi, gerek Sultan Cihângîr'le İmam-ı Rabbânî'nin, gerekse Sultan Âlemgir'le Muhammed Ma'sûm'un veya diğer Nakşî üstâdlarının Hindistan'ı yönetenlerle olan yakın ilişkisi bilinmekle birlikte, bu ilişkinin tam anlamıyla su yüzüne çıkartılıp, konunun iyice aydınlatılması, İslâm genel kültür tarihinin, tasavvuf-siyaset boyutuna yeni yorumlar, yeni soluklar, yeni değerlendirme ve bakış açıları sağlayacaktır.[65]

1942 yılında Hindistan'da Aligarh İslâm Üniversitesi'nde doktorasını vererek yakın zamanlara kadar, ilmî fikrî sahada Hind-İslâm'ına dair birçok eserler, makaleler telif eden Aziz Ahmad, İmam-ı Rabbânî'nin yaşadığı dönem için şu açıklamayı yapar: "Ekber Şâh'ın sapıklığına karşı, İslâmî tepki hareketinin öncülüğünü yapan Naşkbendî sûfî ekolü, Hindistan'a yeni girmişti. Di-

63. Abdul Qaiyum Rafiqi, *Sûfism in Kashmir*, Delhi trz., s. 32-8.
64. Schimmel, *İslam Tasavvufun Boyutları*, s. 339.
65. Schimmel, *İslam Tasavvufunun Boyutları*, s. 173.

ğer sünnî ekollere göre, İslâm'a sıkı sıkıya bağlıydı. İmparatorlukça geliştirilen sapıklıkları nötralize etmek üzere, eski Sühreverdiyye sûfî geleneğini sürdürerek, dindar devlet ileri gelenleriyle, sıkı bir işbirliği içine girme politikası başlattı. Ekber Şâh yönetiminin sonlarına doğru, Muhammed Hâce Bâkî Billâh-ı Kâbulî ile Nakşîlik, Hindistan'a hızla girmeye ve nüfûz etmeye başladı. Sapık Ebu'l-Fazl'ın öldürülmesinden sonra, devlet ileri gelenlerinden oluşan, güçlü bir orta yol İslâm anlayışı, yavaş yavaş yönetimde güç kazandı. Bu ehl-i sünnet nüvenin oluşumunda, Şâh'ın süt kardeşi Mirza Aziz Koka, güvenilir imparatorluk Bakşisi (Genelkurmay Başkanı) Şeyh Ferîd ve Lahor valisi Kılıç Hân da bulunmaktaydı. İşte bu zevat ve Hindû şiirine hayranlıkla bağlı bulunan Abdürrahim Hân-ı Hânân, Şâh Abdullah-ı Dehlevî gibi ehl-i sünnet inancındaki ilahiyatçıların ve Hâce Bâkî-i Billâh'ın tesiri altında kaldılar. Bu ileri gelenler, özellikle Şeyh Ferîd, Hindistan'da kuvvetli biçimde, ehl-i sünnetin kalesini kurdular.

Bu İslâm'a dönüşte Nakşbendilerin fonksiyonu, Hâce Bâkî Billâh'ın en mümtaz mürîdi İmam-ı Rabbânî'nin çabasıyla zirveye ulaştı. Onun ilim adamlığı, sünnî kelam köklerine sımsıkı bağlıydı. Ayrıca o, Kadirî, Çiştî ve Sühreverdî disiplinlerindeki eğitimi de almıştı. Ama sonunda o, çağının sapıklıklarına cür'etle karşı koyma kapasitesine sahip, Orta Asya'nın İslâm'a en uygun sûfî okulu olması sebebiyle, kendisine Nakşbendiliği seçmişti.[66]

İmam-ı Rabbânî'nin ilk hedefi, Müslüman Hindistan'da, Mesihçi Elfî hareketi'nin lideri, Cânpur'lu Mehdî ile Ekber Şâh'ın Hz. Resûlullah (s.a.)'ın statüsüne denk hale getirilmesinden dolayı, Hz. Muhammed (s.a.)'in perdelenen prestijini yeniden sağlamak olmuştu. Ebu'l-Fazl ve diğer Ekber Şâh'ın çevresindekilerin yaptıkları müzâkere ve münâzaralarda, İmam-ı Rabbanî sık sık Allah'a gerçek bir iman için Hz. Muhammed (s.a.)'e inanmanın gerekli olduğuna işaret etmekteydi. İşte İmam-ı Rabbânî, bunun için ilk olarak İsbâtü'n-Nübüvve adlı eserini yazdı. Ayrıca Şeyh Yahyâ-yı Menîrî'nin İslâm'ı tebliğ aracı olarak kullandığı, kişisel mektuplaşmalara sık sık başvurdu. O, çoğu dinî, tasavvufî ve siyasi fikirlerini, Hindistan'ın ıslâhına yöneltiyordu."[67]

Aziz Ahmad, konuyla ilgili yaklaşımını şöyle sürdürür: "İmam-ı Rabbânî, Ekber Şâh'dan sonra, hükümdar Cihângîr'in dikkatini çekerek, İslâm'ın esaslarını güçlendirmeye çalıştı. Saraya ulemâ ve mollalar gönderdi. Böylece İmam-ı Rabbânî, sapık mehdicî Elfî Hareketi'ne son vermişti."[68]

Ekber Şâh, Hindûlara şirin görünmek üzere, onların Sivaratri, Rakl Bandhân gibi bayramlarını resmîleştirmişti. İmam-ı Rabbânî, yönetimin yanlışına

---

66. Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, London 1966, s. 183.
67. Ahmad, *Studies in Islamic*, s. 183-4.
68. Ahmad, *Studies in Islamic*, s. 184.

karşı çıkarak, bu bayramların yerine alternatif olarak, Muharrem (hicri yılbaşı) gibi müslümanlarca önemi ve anlamı olan günlerin kutlanması geleneğini canlandırdı.[69]

İmam-ı Rabbânî, hükümdarı, kılıcıyla İslâm'ı ayakta tutan kişi olarak görüyordu. Ülkede, ileri gelen devlet adamı ve yöneticilere, İslâm'ı uygulamaları ve yaşamaları için öğütler veriyordu. Onun yönetici kesime gönderdiği mektupları yaptığımız tespitlere göre, oldukça büyük bir yekûn tutmaktadır. Şu rakamlar buna bir örnektir: Hânlar Hânı ünvânını taşıyan Abdürrahim Hân'a gönderdiği mektup sayısı onbir iken[70], Mirzâ ünvânlılara yirmidokuz [71], Mîr'lere kırkdört[72], Hân'lara onsekiz[73], Beğ'lere iki[74], Sultan'lara bir[75], Seyyid Mîr'e dokuz[76] ve Seyyid Şâh'a bir[77] olmuştur.

İmam-ı Rabbânî, Hindûların, buldukları ilk fırsatta, Müslümanları Hindûlaştırmaya veya öldürmeye hazır olduklarını biliyor ve devleti yöneten Müslüman liderleri bu yönde bilinçlendiriyordu.[78]

Farklı şekilde olmak üzere Selçuklu Devleti'nde baş ağrıtan Batınîlik tehlikesini bertaraf etme görevini ki bir bakıma siyasî amaçlıdır, çeşitli eserler yazarak ilmî platformda yerine getiren İmam-ı Gazâlî olmuştur.[79]

İmam-ı Rabbânî'nin, yöneticileri dikkatli olmaya çağırdığı konular, yıkılış dönemi Moğol sultanlarınca ihmale uğratılınca, Hindistan, kısa zamanda İngilizlerin eline düştü, imparatorluk yıkıldı. Sanki, İmam-ı Rabbânî, yaptığı uyarılarla Müslümanların esaret yıllarının, neleri ihmal etmekle başlayacağını bir buçuk asır önce görmüş gibiydi. Bizce, İmam-ı Rabbânî'nin en göz ardı edilmez

---

69. Ahmad, *Studies in Islamic,* s. 185.
70. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no'ları: 23, 67, 68, 69, 70, 191, 198, 214, 232, 375, 379.
71. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no'ları: 32, 62, 71, 74, 75, 80, 89, 178, 202, 207, 215, 216, 219, 229, 247, 248, 249, 267, 273, 326, 330, 339, 345, 363, 388, 403, 447, 500.
72. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no'ları: 119, 120, 121, 125, 126, 151, 173, 179, 190, 204, 209, 221, 224, 228, 231, 238, 246, 257, 261, 281, 305, 312, 315, 317, 318, 332, 400, 412, 415, 416, 427, 430, 441, 442, 446, 448, 456, 461, 475, 479, 514, 534.
73. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no'ları: 65, 73, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 93, 94, 268, 269, 380, 391, 459, 466, 467.
74. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no'ları: 81, 139.
75. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no: 459.
76. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no'ları: 151, 402, 413, 417, 423, 425, 431,511.
77. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mektup no: 367.
78. Ahmad, *Studies in Islamic,* s. 185.
79. Abul Hasen Ali Nadvî, *Saviours of İslamic Spirit,* Lucknow 1971, c. I, ss. 127-8.

yanı, işte bu noktada temerküz etmiştir. O, Hind Müslümanlarının kendi içlerindeki heterojenik zümreleşme keyfiyetine, yakinî bilgi seviyesinde vâkıf idi. Ve o, siyasî konseptini oluştururken bu durumu dâima göz önünde bulundurdu.

"İmam-ı Rabbânî, Tasavvufî hayatın, İslâm'a tam anlamıyla bağlanarak gerçekleşeceği fikrini, (Hind-İslâm yönetiminin bir sigortası olarak görmüş) savunmuştur. Kebir ve Ekber'inki gibi senkretist hareketlere kolayca yol açması sebebiyle, İmam-ı Rabbânî, Şi'î, Batınî (heteredox) eğilimli tasavvufa itibar etmemekteydi. Bu nedenle o, panteist karakteriyle tanınmış Hindu kökenli Bahtî Hareketi'ne karşı çıkarak, Hâlık ile mahlûkun aynı olduğu fikrini şiddetle reddetti."[80]

Kendisine has yorum ve anlatımıyla, Hind-Nakşbendîlik hareketini, Hind-İslâm sosyo kültür çevresini, tarihi kesiti içerisinde, geniş biçimde tedkik eden Aziz Ahmad'in kıymetli eserinden yaptığımız bu alıntılardan da anlaşıldığı üzere, İmam-ı Rabbânî, yaşadığı devre ve kendinden sonraki dönemlere, siyasi görüş ve tavrıyla etki etmiş bir sûfîdir.

Hind-İslâm devletinin başındaki onca sıkıntı ve problemler arasında, İmam-ı Rabbânî, ayrıca Hindistan'daki sapık Şi'a kollarına ve buna mütemâyil olanlara karşı, sıkı bir mücâdele verdi. Mücâdelesinin odak noktasını, Şî'a'nın vesâyeti, tafdîl, imamın ma'sûmiyyeti, Rasûlullah (s.a.)'ın Ashâbı'na sövmek, Hz. Âişe'ye karşı iftirada bulunmak gibi mes'eleler etrafında yoğunlaştıran İmam-ı Rabbânî, Muâviye'ye karşı sövmeyi yeğ tutan müfrit ehl-i beyt muhiblerine karşı da ateş püskürüyordu.[81]

Mektûbât'ta, Hz. Muâviye ve ona küfreden Şî'a gruplarının faaliyet gösterdiği bölgelere yazılmış mektupların bulunması, İmam-ı Rabbânî'nin inanç konularındaki hassasiyetinin bâriz örneklerinden biri olma durumundadır.

İmam-ı Rabbânî, dinî ictimâî ve siyasî baskılar altına giren herkesin, bu durumdan kurtulmak üzere çaba göstermesi gerektiğini, aksi takdirde, Allah katında sorumlu olduğunu, mektuplarından birinde şu şekilde ifade eder: "İşte bugün, elinden gelen yardımı yapmayıp, İslâmiyet yine baskı ve hakaret altına düşerse, yardımını esirgeyen Müslüman, ahirette mes'ûl olacaktır. Bu nedenle, bu fakîr (yani İmam-ı Rabbânî), gücüm kuvvetim olmadığı halde, yardıma koşmaya özeniyorum."[82]

Yine, âlimlerin, bağımsız, özgür bir atmosfer içerisinde, serbestçe görüşlerini beyan etmek suretiyle fetva vermelerinin, ümmet için hayırlara vesile olacağını dile getiren İmam-ı Rabbânî, ulemâ sınıfının devlet başkanlarına yakla-

---

80. Ahmad, *Studies in Islamic*, s. 186.
81. Kufralı, *Nakşbendîliğin Kuruluş ve Yayılışı*, s. 86.
82. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no:47.

şıp, onların isteği doğrultusunda güdümlü fetva vermelerini, doğuracağı sakıncalar açısından şiddetle eleştirmiştir.[83]

İmam-ı Rabbânî, Hind topraklarında yayılma imkanı bulmuş bozuk tarikatlarla da mücâdele etmiştir. Hindû panteizminin etkisiyle bozulan fikrî bünyeyi yeniden inşâ etmek için, câhil tarikat liderlerini şiddetle tenkid etmekten geri durmamış, işgal ettiği mevki itibariyle özeleştiri yapmıştır. Bu durumdaki câhil sûfî liderlerinin yanlarına gidilmemesini, Müslümanlara ısrarla tavsiye etmiştir.[84]

İmam-ı Rabbânî, sözle yapılan kültürel cihâdın, kılıçla yapılan kanlı cihâddan daha yararlı olacağı düşüncesindedir. Zarûret hali müstesna olmak üzere...O, Nakşbendî geleneğinin, Rasûlullah (s.a.)'ın hayatından aldığı sohbet prensibinden hareketle, sözlü cihâdın yani sohbet ve kalemle yapılan cihâdın, kılıçlı cihâda olan üstünlüğünü ve faydalı yönlerini dile getirmiştir.[85]

Yine, İmam-ı Rabbânî'nin, sûfînin dünyayı terk etmesin; onun İslâm'a sıkı sıkı yapışıp, onun emir ve nehiylerine riâyet etmesidir, diye yorumlaması, bu konuda yapılan açıklamaların, belki de en ilgincidir.[86]

İmam-ı Rabbânî'nin tefekküründe medeniyet'in tanımı şu şekildedir: "Medeniyet, ülkeleri bayındır hale getirerek insanların refah seviyesini artırmaktır. Bu durum, İslâm'a sımsıkı yapışmakla gerçekleşir."[87]

Bu arada, İmam-ı Rabbânî'nin yönetici kesime yazdığı mektuplarda, Hindû mazarratının def'ini, İslâm'a sıkı sarılmak gerektiğini vurgulaması, fukara ve mazlûmun yanında yer alınması icâb ettiğini belirtmesi, onun siyasi yönlendiricilik boyutunu sergiler.[88]

Bozuk fikirler arasında yer alan, velâyetin nübüvvetten üstünlüğünü savunanlara karşı, nübüvvetin velâyetten üstünlüğünü naslara dayanarak ortaya koyması, onun Ehl-i Sünnet yolunun şaşmaz takipçiliğine talip oluşundan kaynaklanır.[89]

İmam-ı Rabbânî, el emeği ile elde edilen alın teri mahsûlü kazancın, en hayırlı geçim yolu olduğunu savunur. Mektuplarından birinde yazdığı şu beyit ilginçtir:

Çalış, lokmayı kıymetlendir önce,

Ondan sonra, hiç korkma, ye doyunca![90]

---

83. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no: 53.
84. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no: 61.
85. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no: 65.
86. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no: 72.
87. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no: 73.
88. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no'ları: 74-81.
89. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no: 108.
90. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no: 162.

Yönetici kesime mensup Hânlardan birine yazdığı mektupta, din düşmanlarını aşağılamak, putları yıkmak gibi konularda tavsiyelerde bulunur.[91]

O, dünyayı sıcak yaklaşımla değerlendirmemesine rağmen, onu tamamen dışlayan hayat tarzını da savunmaz. Onun anlayışında uzlet, inzivâ, insanlardan uzaklaşıp, mağaralarda ıssız yerlerde kalmak yerine, insanlar arasına girip, onlarla sohbet etmenin iyi ve kârlı olduğu tezi vardır.[92]

Esasen tasavvufî zeminli siyaset hareketlerindeki olumlu sonuçlara misal teşkil edecek örnekler, başta Kuzey Afrika'daki Senûsîlik, Ticânîlik, Kadirîlik, Nakşbendiyye olmak üzere tüm İslâm dünyasında bir hayli yekûn tutar. Hemen hepsinde emperyalizme karşı fiili direniş, İslâm'ın özüne dönüş önemli bir yer tutar.[93]

İmam-ı Rabbânî'ye göre, Hakk'ın sesini, zamanın hükümdarına (yöneticisine) çekinmeden, korkmadan duyurmak, hizmetin en büyüğüdür.[94]

Kendisi de hapse atılmayı göze alarak Sultana çekinmeden Hakkı konuşmuş ve bu konuda bizzat fiilî örnek olmuştur.

O, Hindistan'daki dinî, fikrî ve siyasi dağınıklık ve parçalanmanın, Ehl-i Sünnet yolundan sapma sonucu ortaya çıktığını ve bu sebeple tek çözümün İslâm'a, Kur'an-ı Kerim'e ve Rasûlullah (s.a.)'a titizlikle bağlanmakta olduğunu çok iyi bilmektedir. Mektupların büyük çoğunluğu, Ehl-i Sünnet inancında birleşmeyi, İslâm'ı korumayı, bid'atlerden sıkı sıkıya sakınmayı, bozuk inançtan kurtulmayı ve Allah düşmanlarına sert davranılmasını ihtiva eden konulardan oluşur.[95]

Kısaca o, görevini yapmış bir kuldur. İmam-ı Rabbânî hakkında ilmî ve fikrî açıdan oldukça ciddi biçimde çeşitli eserler yazılmış olup, Hamid Algar'ın da ifade ettiği gibi[96] Ansarî'nin "Sûfîsm and Shariah" adlı çalışması büyük önem arzeder. Ayrıca Necdet Tosun'un İmam-ı Rabbânî üzerine yaptığı çalışmada özgündür.[97]

---

91. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no: 269.
92. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no: 270.
93. Konu ile ilgili olarak gayet özel sayılabilecek bazı çalışmalar bu konuda bize ışık tutar: Mahmud Brelviy, *Islam in Africa, Lahore* 1964, ss. 68-178; Kadir Özköse, *Muhammed b. Ali, es-Senûsî ve Senûsîlik,* Ankara 1995, Yayınlanmamış Mastır Tezi, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim dalı.
94. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no: 380.
95. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no'ları: : 49, 69, 71, 74, 78, 79, 80, 91, 112, 114, 152, 163, 165, 170, 171, 177, 178, 186, 189, 191, 193, 213, 237, 260, 269, 286, 332, 349, 367, 400 vd.
96. Hamid Algar, "The Present State of Naqshbandi Studies", Islamic Studies içinde, s. 50.
97. Bkz. Necdet Tosun, *İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî,* İnsan Yay., İstanbul, 2009.

VAHDET-İ ŞUHÛD

Tasavvufi hâl içinde, "Bir olanı müşâhede etmektir" diye tarif olunabilen şuhûdî tevhid[98], İmam-ı Rabbânî'nin savunduğu, tahkik ettiği, yaşadığı ve savunduğu bir öğreti idi. O, Vahdet-i Vücûd anlayışına karşı çıkmış, onu sık sık eleştiriye tâbi tutmuştur.

Şimdi kısaca vahdet-i vücûd'un ne olduğu ve ne olmadığı hususunda kısaca bir inceleme yapalım.

Her şeyden önce, şu husus kat'iyyetle bilinmelidir. Vahdetu'l- vücûd diye bir terim veya daha doğrusu bir ifade, İbn Arabi'nin hiçbir eserinde geçmemektedir. Dr. Suat Hakîm'in de ifade ettiği gibi, "Vahdet-i vücûd tâbirini, İbn Arabi'nin kendisi değil, onun fikirlerini inceleyenler icâd etmişlerdir. Araştırmacılar, onun, "vücûdun hepsi birdir, vücûdda yalnız Allah vardır" gibi ifadelerinden hareketle, onun Vahdet-i Vücûdcu olduğuna istidlâl etmişlerdir."[99]

Fütûhat'ta İbn Arabi'nin vahdet-i vücûd ifade eden bir ibaresi ile, bu terimi açıklamaya çalışalım. "Biliniz ki vücûd ile mevsûf olan sadece Allah'tır. Onunla birlikte, mümkinattan hiçbir şey vücûdla muttasıf olmaz. Özellikle diyorum ki: Vücûdun kendisi Hak'dır."[100]

Vücûd kavramına Felsefeciler ile vahdet-i vücûdcuların verdiği anlam, birbirinden tamamen farklıdır. Vahdet-i vücûdcuların, "Vücûd, Allah'tan ibarettir." şeklindeki[101] sözü filozofların anladığı şekilde, vücûd ve mevcûdun aynı şey olduğu anlamında değildir. Mutasavvıflar bu ifadeden amaçlarının "ma'kûlât ve mahsûsât ne varsa, hepsi Allah'tır, demek olmadığını" açıklıkla belirtirler.[102] Bu görüşü savunanların, vücûd kavramından maksatları, Zât-ı Ulûhiyettir. Vücûd'un Allah'a sıfat olması, hakikî değil, mecâzîdir. Vücûd, hadis olana da sıfat olamaz. Eğer vücûd, sonradan olan (hâdis)'lara sıfat olsaydı, sonradan olanlara tâbi olur ve onların sübûtuna bağlı kalırdı. Çünkü sıfatın gerçekleşmesi, tabiî olarak mevsûfun gerçekleşmesinden sonradır.[103] Sufiler, eşyanın his ve akla göre reel olan vücûduna, vücûd-i zıllî (gölge varlık) derler. Bu ise, hakikî, değil vehmî ve hayalî bir vücûd demektir. Muhyiddin ibn Arabî'nin vücûdî tevhî-

98. Ansari, *Sufism and Shari'ah*, s. 101.
99. Suad Hakim, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Beyrut 1981, s. 1145.
100. İbn Arabi, *Futuhat-ı Mekkiyye*, Beyrut trz c. III, 429.
101. Ebu'l-Alâ Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, AÜİFY., Ankara 1975, s. 21.
102. Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1331, s. 94. Allah, kainâtın toplamından ibarettir tezini savunan Panteizm (vahdet-i mevcûd) ile vahdet-i vücûd arasındaki farkları belirten mukayese için bkz: Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990.
103. Kam, *Vahdet-i Vücûd*, s. 94.

di ile, İmam-ı Rabbânî'nin şühûdî tevhîdi arasındaki ayırımın başladığı nokta, burasıdır. Zirâ, vahdet-i şühûda göre, varlıklar gölge ve vehim değil hakikîdir.[104]

Şimdi İmam-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûda yaptığı eleştirileri kısa çizgiler halinde görelim.

– Geçmişte Şeyhlerin ibareleri, her ne kadar tevhidi anlatıp ittihâddan haber vermiş iseler de, onları tevhîd-i şühûdiye hamletmek kabildir.[105]

– Vahdet-i vücûd, peygamberlerin getirdiği tevhîd değildir. Allah ve kâinat ikiliği üzerine kurulu nebevî bir din anlayışı, İslâm inancına daha uygundur.[106]

– İmam-ı Rabbânî'ye göre vahdet-i vücûd telâkkîsi, kainat ile Allah'ı özdeşleştirmektedir. Zirâ bu telâkkî, herhangi bir şeye yapılan ibadetin, O'nun tezâhürlerinden birine ibadet olmaktadır.[107]

– Herşey Allah'ın bir tezâhürü ise, o zaman kötülük diye bir şeyden bahsetmek mümkün olmaz. Vahdet-i vücûda göre, bu tezâhür eden varlıklar, sadece kendilerinin dışındaki bazı şeylerle kötüdürler, hatta sapıklık ve küfür bile zâtları itibariyle gerçekte iyidirler, yalnızca iman ve İslâm'la karşılaştırıldığında kötüdürler.[108] Bu, peygamberlerin davet ettiği espriye aykırıdır, peygamberlerin göreviyle de çelişir.[109]

– Vahdet-i vücûd inanışına göre, tek fâil Allah'tır. İki varlık olmadığından iki irâde yoktur. Kul tarafından seçilen her şey, bu sebepten Allah tarafından da seçilmiş ve yapılmış demektir. Bu durumda cebr söz konusu olup, kul yaptıklarından sorumlu tutulamaz. İmam-ı Rabbânî buna karşı çıkar ve bunu, cezbe halinin ürünü olarak görür.[110]

– İmam-ı Rabbânî'ye göre, vahdet-i vücûd, tasavvuf tarihinde, sonradan ortaya çıkan bir şeydir. İbn Arabî'den önce tevhîdden bahsedenlerin görüşleri vücûdî değil, şuhûdîdir.[111]

– İmam-ı Rabbânî, sülûk yolunda vücûdî tevhîdin ne değer ifade ettiğini şöyle anlatır: "Kısacası, fenâ ve bekânın elde edilmesinde velâyet-i kübrânın ve velâyet-i suğrânın meydana gelişinde, tevhîd-i vücûdîye hâcet yoktu. Fenânın gerçekleşmesi, Allah'tan başka her şeyin unutulması için, elbette şuhûdî tevhîdin elde edilmesi gerekir. Hatta öyle olur ki, sâlik, başlangıç halinden sona

104. Cavit Sunar, *Vahdet-i Şuhûd –Vahdet-i Vücûd Mes'elesi,* Ankara 1960, s. 92-3.
105. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no:272.
106. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no:272.
107. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no:272.
108. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no:234.
109. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no:272.
110. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no:30.
111. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no:272.

kadar seyreder de, kendisinde asla vücûdî tevhîd ilim ve maârifinden bir şey zuhûr etmez." Hatta bu bilgileri de inkâr eder. Bu fakir (İmam-ı Rabbânî) göre, bahsedilen maârif ortaya çıkmadan, sülûku kolayca elde edilen bu tarikat, bu maârifin zuhûrunu içeren tarikattan daha yakındır (kestirmedir). Bu yolun çoğu sâlikleri, istenene ulaşır. Hâlbuki o (vahdet-i vücûdçu) tarikatın, seyredenleri, genellikle yolda kalırlar. Denizden bir damla görürler. Asıl yerine, zıll (gölge) ile ibtilâ olunurlar. Bu sebeple de, vuslat (Allah'a kavuşmak)'tan mahrum kalırlar. Bu anlattıklarımı, yaşadığım çeşitli tecrübelerle öğrendim. Doğruyu ilhâm eden Allah, noksan sıfatlardan yücedir.

"Bu fakir (İmam-ı Rabbânî)'nin seyri, her ne kadar ikinci yol (Vahdet-i Vücûd)'dan olmuş ve tevhîd-i vücûdî ilimlerinden çokça nasip almış ise de, Hakk'ın inâyetine mazhar olması ve seyri de mahbûbî seyir şeklinde gerçekleşmesi münasebetiyle, bu yoldaki bâdireleri ve geçitleri, O'nun fazl ü inâyetiyle aştı. Zılâl (gölgeler) mertebesini geçti, Allah'ın muvaffakiyeti ve inâyeti ile aslın aslına ulaştı. Ancak irşâd için istekte bulunanlara muâmele (uygulama) söz konusu olduğu zaman, vusûl (kavuşma)'ün elde edilmesi için, öbür yolun daha kolay olduğu anlaşıldı."[112]

İmam-ı Rabbânî'nin, Muhyiddin ibn Arabî ile olan bu yöndeki ihtilafını, konuyu doktora tezi seviyesinde çalışmış bulunan Cavit Sunar'ın yaptığı tespitlere, burada kısaca yer vererek aydınlatmaya çalışalım.

– İmam-ı Rabbânî ile Muhyiddin ibn Arabî'nin birleştiği noktalar:

a) Her ikisi de lâ-ta'ayyun (belirmemiş) âlem ile, ta'ayyun (belirmiş) âlemin ayrı olduğu kanaatindedirler.

b) Yine her ikisinde, Allah, mutlak varlıktır, âlem ise izâfî ve nisbîdir.

c) Her ikisi, âlem-i kübrâ-âlem-i suğrâ, âlem-i hâlk, âlem-i misâl, ruhun müceredliği, tecellî, nüzûl (iniş) ve urûc (çıkış) gibi konularda ittifâk halindedir.

– İmam- Rabbânî ile Muhyiddin ibn Arabî'nin ayrıldıkları noktalar:

a) İbn Arabî'de vücûd zâtın aynıdır. Rabbânî'de değildir. Rabbânî'ye göre, zâttan ayrı olan vücûd, ilk yaratılan şeydir.

b) İbn Arabî'de vücûdî sıfatlar zâtın aynı iken, Rabbânî'de ayrıdır. Rabbânî'ye göre sıfatlar, zâid vücûd ile dışta mevcutturlar ve zât'ın gölgeleridirler.

c) İbn Arabî'ye göre âlem, sıfatların tecellî (beliriş) ve zuhûru (meydana çıkışı)'ndan ibârettir. İmam-ı Rabbânî'ye göre, âlem, sıfatların değil, sıfatların gölgelerinin tecellisinden ibârettir.

---

112. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektup no:272.

d) İbn Arabî, âlemi, hayâl, İmam-ı Rabbânî gerçek olarak kabul eder. İmam-ı Rabbânî'ye göre, âlemin objektif gerçekliğini inkâr etmek, Allah'ın ibdâ'/mübdi sıfatını kabul etmemek anlamına gelir. Ayrıca, ona göre, âlem, eğer hayâlden ibâretse, o yok, tasavvurlarımız var demektir. Bu durumda da, tasavvurlarımız kaldırıldığında, onun da yok olması lâzım gelir. Yine, âleme, Allah'ın varlığına kıyasla hayâldir deniyorsa, o zaman da âlem Allah olamaz, çünkü Allah mutlak ve zorunlu, âlem ise mümkün ve geçicidir.

e) İbn Arabî'ye göre âlem zıll (gölge)'dir, fakat aslın yani Allah'ın kendisidir. Rabbânî'ye göre de, âlem gölgedir, ama bu gölge aslın kendisi değil, asıldan başka olan bir şeydir ve aslın kendisine bahşettiği vücûd ile dışta, kendi nefsinde mevcuttur. Bu sebeple de mümkün yani âlem, vücûd-adem (varlık-yokluk) terkibinin bir neticesidir ve mâhiyeti yokluktur, fakat sırf Allah'ın lütfûyla kendi vücûduna sahiptir.

f) İbn Arabî'ye göre, a'yân-ı sabite (sabit, değişmez asıllar), vücûd (varlık)'la hiç ilgilenmemiştir. Bu sebeple, âlem yok, ancak, Allah vardır. Rabbânî, eğer durum bu ise, hayâldan ibâret olan bir varlık, hakiki varlığı nasıl sınırlandırabilir, diyerek bu görüşe karşı çıkar.

g) İbn Arabî'ye göre, Allah bir bakıma âlemin içinde, bir bakıma ötesinde ve üstündedir. Bu itibarla, hakikat, tenzih ile teşbihin arasını birleştirmektedir. Rabbânî'ye göre, Allah, âlemlerden ganîdir. Bu sebeple, O'nu her hâl ve sûrette tenzih etmek gerekir.

h) İbn Arabî'de tecellî ân'da, Rabbânî'de ise süreklidir.

ı) İbn Arabî'de vücûd "bir" ve "sırf var" olduğu için, âlemde kötülük ve iyilik denen şeyler, mutlak ve hakikî değildir, nisbî ve izâfîdir. Rabbânî'ye göre, adem-vücûd (yokluk-varlık) bileşiminden meydana gelmiş olan bu âlemin mâhiyeti, adem (yokluk) olduğundan ve kendi nefsinde de mevcud olması bakımından, âlem, bütün kötülüklerin köküdür, kötülükler ve noksanlıklar da hakikidir.

i) İbn Arabî'ye göre, insan ve Allah arasındaki münasebet bir kurb (yakın olma) münasebetidir. Allah, insanı kendi sûreti üzere yaratmıştır. Nefs bilgisi de, Allah bilgisidir. Rabbânî'ye göre, Allah her ne kadar bize şâh damarımızdan yakın ise de, bunun mâhiyetini kavramak aklın ötesindedir.

j) İbn Arabî'ye göre, yaratılıştan maksat, Allah'ın gizli olan kemâllerinin mertebelerde meydana çıkmasıyla, ilim ve vücûd bakımından bu sûretle de tamamlanmış olmasıdır. Bundan dolayı da yaratılışın sebebi muhabbet oldu. Çünkü her kemâl, aslında sevilen bir sıfattır. Allah, Kendini bilmek ve sevmek için belirdi ve meydana çıktı.

Rabbânî'ye göre, yaratılışın sebebi, aynı şekilde, muhabbettir. Ama maksat, ne Allah'ı bilmek, ne de Allah'ın kemâllerinin, mertebelerde tafsîl sûretiyle tamamlanmasıdır. Maksat, insanın Allah'a ibadet etmesi ve yalnızca kendini kemâle erdirmesidir. Eğer maksat, ibadet değil bilgi ise, bu da yine, insanı kötülüklerden uzaklaştıracak olan kendisine ait bir bilgidir. Çünkü Allah, ezelde nasıl idiyse, yine de öyledir. İmam-ı Rabbânî ile Muhyiddin İbn Arabî'nin ilim-malûm konusundaki görüş ayrılığı da, varlığın sırrını sezebilmede ortaya çıkan ayrı bir hususdur. 1143/1731 (?)'de vefat eden Nablûsî, hem Kadirî hem de Nakşbendî sûfîsi olarak, Muhyiddin İbn Arabî'den aldığı etkiyle ma'lûmu ilme tâbi kılarak[113] Rabbânî'den ayrılıyordu.

Rabbânî'nin sistemi düâlist olup, insan kendi varlığına ve şuûruna sahip olduğundan, bütün hareketlerinde hürdür, dolayısıyla neticelerinden de sorumludur.[114]

Burada, üzerinde durmak istediğimiz can alıcı bir noktaya temas etmeden geçmek istemiyoruz. İmam-ı Rabbânî, vahdet-i şuhûd üzerinde ısrarla durmuş vahdet-i vücûdu bütün gücüyle eleştirmekten geri kalmamıştır.

Acaba onu vahdet-i vücûda anti-tez üretmeye sevkeden âmiller nelerdi? Elbette ki, Kur'an ve Sünnet'in ruhuydu, elbette ki İslâm'ın temel inançlarına bağlılığı idi. Sistemini kurarken fikrî sancı çeken ve her şeyi Kitab ve Sünnet'e bağlamaya çalışan tavrını Mektûbât'ta ve diğer eserlerinde kolaylıkla fark ediyoruz. Ancak onun vahdet-i vücûd konusundaki titizlenmesinin sebebi neydi? Onun bu gayretlerini yönlendiren, motive eden etken veya etkenler nelerden ibaretti? İşte burada onu motive eden önemli bir arka plana temas etmek istiyoruz.

Bu arka planın boyutları, bir yönüyle sosyo-kültürel alan içinde yerini almış bulunuyordu. Vahdet-i vücûd, alabildiğine ince bir sezişin ve düşüncenin mahsulüdür. Müslüman aydın kesimin bile anlamakta zorlandığı, hatta görebildiğimiz kadarıyla, çoğu zaman anlayamadığı bir öğreti hüviyetindedir. Bilindiği gibi her bilim dalının, kendine göre bir langaj problemi vardır. Bir tıp terimi, iktisadınkine, iktisadınki de politikaya benzemez. Hatta şeklî yakınlık ve anlatım özdeşliği bulunsa bile, ifade ettikleri mânâ açılımları bakımından, aynı kavram, farklı bilim disiplinlerince, içi değişik olarak doldurulur ve ait olduğu disiplinin rengini yansıtır. Meselâ, bir "by-pass" kelimesi, kavram olarak tıpta, iktisatta ve politikada kullanılmasına rağmen, içinde bulunduğu disipline göre mânâ boyutlarına kavuşmuştur. Tıpkı aynı renkte olan suyun, farklı renklerdeki bardaklarda, bardağın rengine uygun renkte görülmesi gibi.

---

113. Abdülganî Nablûsî, *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzû'r-Rahmanî el-Lübnânî*, neşr.: P. A. Şiblî, Beyrut 1960, s. 112.
114. Sunar, *Vahdet-i Şuhûd*, s. 92-95.

Aynı durum, ilâhiyat bünyesindeki ilmî disiplinler için de söz konusudur. Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, İslâm Felsefesi, Tasavvuf gibi farklı bilim dallarının terimleri de farklıdır. Tefsir terminolojisi ile Kelam'a yaklaşılsa birtakım hatalara düşmek kaçınılmaz olur. Aynı şekilde, Kelam terminolojisi ile Fıkıh'a girilse, yine aynı durum söz konusu olur. İşte bu yüzden başka ilmî disiplinlerin kendine göre şekillenen mantığı içinde, Tasavvuf alanına girildiğinde, kavram bilmemekten, kavram anarşisinden bir takım yanlış anlamalar doğmaktadır. Bu yüzden tasavvufî derinlik ihtivâ eden kavramları ifadeleri kavrayamama ve anlamama hususu hoşaftan anlamakla ilgili bir keyfiyet olarak görülür.[115] Ayrıca, tasavvuf, kendi içinde oldukça geniş bir terminolojik birikime sahiptir. Tasavvufun kendi içinde "A" adlı bir sûfî'nin, aynı kavramı "B" adlı sûfî'den farklı kullandığı hususu da bir vâkıadır. Yani Tasavvufun terimleri bile mutasavvıftan mutasavvıfa farklı anlamlar kazanabilmektedir. Yatay olarak coğrafyadan coğrafyaya, sufîden sufîye değişebilen tasavvufî kavramlar, dikey olarak zaman içinde gösterdikleri tekâmül bakımından da farlılık kazanmaktadır. Aynı durum Hadis için de, icabında bir Tefsir için de geçerli değil midir? Bir muhaddisin "zayıf" terimine yüklediği anlam ile bir diğerininki aynen tutuyor mu? Şüphesiz ki hayır.

Bir de, zaman içerisinde terimin mânâ yönünden geçirdiği bir tekâmül vardır ki, bu da tamamen başlı başına büyük bir problemdir. Bir fenâ kavramının, erken dönem sûfîlerince telâkkî edilişi ile sonraki dönemdeki anlaşılması bakımından, tekâmüle dayalı bir takım farklar olduğu bilinmektedir. Bir Muhyiddin ibn Arabî'nin terminolojisi ile Gazâli'ninki bir midir? İkisi de sûfî olmasına rağmen, cevap yine hayırdır. Aynı durum tarikatlar arası terminolojide de vâkidir. Meselâ bir Mevlevî tarikatı terminolojisi, Bektaşîliğinkine, Bektaşîliğinki de Kadirîliğinkine benzemez. Osman Yahyâ'nın ifade ettiği gibi İbn Arabî'nin ifadelerinin gerçek anlamını kavramak, gerçekten çok zordur ve bu zorluk onun farkıdır.

Yine her şeyden önce, Vahdet-i vücûdu iyi bilebilmek için Kur'an, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Psikoloji, Tarih, Tasavvuf Tarihi, Tasavvuf Felsefesi, Mantık, Sistematik Felsefe, İslâm Felsefesi, Arapça, Kelam, Din Felsefesi ve Ahlak gibi beyanî ve bürhânî bilimlere hakkıyla vakıf olmak, ayrıca o ulaşılan hali, subjektif planda yaşamak yani "tadmak" irfanî seviyede bilmeyi gerektirir. Bu denli sofistike bir konunun, aydın Müslüman kesimlerce bile anlaşılma güçlüğünün yanında, ihtiva ettiği derin anlamlı kavramların yansıttığı problemler, vahdet-i vücûd'un anlaşılmasına engel teşkil eder hususlar olarak görülür. Bunu bilen İbn Arabî, eserlerinin üst entelektüel grubuna mensup kişilerce okunması gerektiğine dâir uyarılarda bulunur.

---

115. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Anadolu'nun Ruhu*, İstanbul 2009.

İmam-ı Rabbânî'nin yaşadığı dönemde, Hindistan'da İslâm, panteist karakter arzeden Hint dinleri ile temasa geçince, meydana gelen kaos ortamında, kültürler arasında önlenmesi kaçınılmaz bir takım istenmeyen geçişimler vukû buldu. Kültürsüz, cahil Müslüman halk arasında yanlış anlaşılan bir vahdet-i vücûd telâkkîsi, İslâm'ın temel inanç ve ibadet boyutlarını tehdit eden bir unsur haline geldi. Mesela, bu telâkkînin yanlış algılanması, "Yakîn (ölüm) gelene kadar, Rabbine ibâdet et."[116] ayet-i kerimesinin yanlış anlaşılmasına yol açtı. Ayetteki "yakîn" kelimesi, maddi ölümü ifade ederken, cahil halk kesimi, yani avâm tabakası bunu ölmeden önce ölüp kesin bilgiye ulaşmak şeklinde anladı ve ibadeti terk etti. Halbuki İslâm âlimleri, akıl bulunduğu sürece, bir kimse en yüksek derecelere bile yükselse, ibadetten vâreste kalamayacağını açıkça beyân etmişlerdir.[117] Peygamberler de bizzat başta olmak üzere ibâdet hiç kimseden sâkıt olmaz.

Ve bunun sonucunda ortalığı ibâhîlik telâkkîleri kaplar olmuştu; zina, hırsızlık, katillik vs. gibi yasaklar helal; namaz, oruç, hac, zekat gibi İslâm'ın ana temelleri metrûk hale geldi.[118] İbâhîlik, 505/1111'de vefat eden Gazâlî'nin zamanında da önemli bir problemdi ve onun tarafından, ibahîliğin mahiyeti genişçe açıklanmış ve ümmet bu tehlikeye karşı uyarılmıştı.[119]

Kuruluş dönemindeki Osmanlı Devleti'nde de, Nimetullahî Tasavvuf Okulu'nun aynı paralelde fikirler taşıdığını görüyoruz.[120]

İşte İmam-ı Rabbânî'nin ibâhîliğe yol açan, yanlış anlaşılmış Vahdet-i Vücûdu incelemesi, bir bütün olarak eleştirmesi, öyle zannediyoruz ki arka planındaki çizmeye çalıştığımız böylesine olumsuz bir manzaradan kaynaklanıyordu. Hâlık ile mahlûkun belirsiz çizgilerle birbirinden ayrıldığı Vahdet-i Vücûd öğretisinin farklı bir yaklaşımla yeniden değerlendirilmesi, onun yerine alternatif fikir olarak vahdet-i şuhûdun ortaya konulması, o devrin dinî, sosyo-kültürel yapısı açısından önem arzediyordu. Ancak, yeri gelmişken şu kadarını da belirtmekte yarar görüyoruz. Vahdet-i vücûd'da Allah kesin olarak âlemin toplamından ibaret değildir. Yani kabaca ifade etmek gerekirse Vahdet-i Vücûd panteizm değildir.[121]

---

116. Hicr, 15/99.
117. Abdülvahhâb Şaranî, *el-Yevakit ve'l-Cevâhir fî Beyânı Akaîdi'l-Ekâbir,* Mısır 1959, s. 150-2.
118. Ahmad, *Studies in Islamic,* Islamic Studies içinde, s. 18.
119. İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik,* Ankara 1989, s. 51; Gazâlî, *Kitâb Yuzker fîh Hamâkat Ehl al-İbâha,* München 1933, s. 2.
120. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar),* Ankara 1992, s. 46-50.
121. Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi,* İstanbul 1979, s. 267-273; Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi,* s. 93-102.

Sonuçta denebilir ki, vahdet sırrını, yoldaki duraklarda durmadan yürüyüp hakikata ulaşan kişiler anlar.[122] Kanaatimizce, tenzih-teşbih dengesi, her hâlükârda, Kur'an-ı Kerim'deki şekliyle anlaşılırsa, tevhîdin gerçek yönü ortaya çıkacaktır.[123] Çünkü biz tenzih-teşbihin tam ortasında "Bir denge ümmeti" (yani ümmet-i vasat)ız.[124]

SONUÇ

İmam-ı Rabbanî, İslâm tefekkür dünyasına hâlâ canlı bir şekilde altın silsileden ışık saçan bir güneş olma özelliğini sürdürmektedir.

O, fikrî, akîdevî, siyasî, ictimaî, dînî hatta iktisâdî olarak büyük problemlerin yaşandığı 16-17'nci yüzyıl Keşmir'inden Çin Hoten'ine kadar uzanan ve bugün üzerinde üç milyar insanın yaşadığı coğrafyada, bir müceddid olarak, yenileyicilik görevini üstlenmiş nâdir model şahsiyetlerden biridir.

Yaptığı hizmetlerle köylüden padişaha, dilenciden zengine bu coğrafyada Kur'an, sünnet ve şeriata güçlü vurgular yaparak, İslâm güneşinin gönüllerde doğmasına güçlenmesine vesile olmuştur.

Hind alt kıtasının çok kültürlülüğüyle hemen her alanda, gerek fikrî gerek dînî olarak hesaplaşan, yüzleşen İmam-ı Rabbanî çok kültürle bir arada yaşamanın dik duruşlu merhamet, müsamaha, anlayış ve hoşgörü eksenli bir manevî lideri olmakla, sesini bütün dünyada ve zamanlarda duyurmuştur.

Makalemizde de dillendirmeye çalıştığımız gibi, İmam-ı Rabbanî zor şartların, çözüm sağlayan ışık yüklü bir anahtarıdır.

Cephelerde askerlerle savaşa katılan, askerlere dua ve vaazlarıyla güç veren bir maneviyat üstadı olduğu kadar, ilmiye sınıfından ciddi bir ilim adamı olarak, çok sayıda kıymetli eserlere imzasını atmış, çok sayıda da önemli ilim adamları yetiştirmiştir.

O, bir yandan tezkiye-i nefis ve tasfiye-i kalb ile müridlerine nefs ve ruh arınmasını Nakşibendîlik usûlüyle sağlarken, diğer yandan toplumda ezilen müslüman mustad'afların (ezilenlerin) ümit ışığı olmuştur.

Çok güçlü hüsn-i zannımızca İmam-ı Rabbanî, bedenen amelî olarak, zihnî ve kalbî olarak kulluk misyonunun gereklerini layıkıyla yerine getirmiş, aydınlık pırıl pırıl bir yüzle âhirette Rabbinin katında "mak'ad-ı sıdk" makamında yerini almıştır.

---

122. Mahmûd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Raz,* çev.: Abdülbâkî Gölpınarlı, İstanbul 1988, s. 34.
123. Aşkınlık-İçkinlik konusunda bkz. M. Valiuddin, *The Quranic Sûfism,* Delhi 1977, s. 43-83.
124. Bakara, 2/143.

KAYNAKÇA

Abdul Qaiyum Rafiqi, *Sûfîsm in Kashmir,* Delhi trz.

Abdulhay b. Fahreddin el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havatır ve Behcetü'l-Mesâmi ve'n-Nevâzır,* Haydarabad 1976.

Abdulmecid b. Muhammed el-Hânî, *el-Hadaiku'l-Verdiyye fi Ecillâi'n-Nakşibendiyye,* İstanbul 1306.

Abdülfettah Abdullah Bereke, *el-Hakîmü't-Tirmizî ve Nazariyyetuhû fi'l-Velâye,* Kahire 1971.

Abdülganî Nablûsî, *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzû'r-Rahmanî el-Lübnânî,* neşr.: P. A. Şiblî, Beyrut 1960.

Abdülvahhâb Şaranî, *el-Yevakit ve'l-Cevâhir fî Beyânı Akaîdi'l-Ekâbir,* Mısır 1959.

Abul Hasen Ali Nadvî, *Saviours of İslamic Spirit,* Lucknow 1971.

Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar),* Ankara 1992.

Asım Efendi, *Kâmus,* c. II.

Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment,* London 1966.

Cavit Sunar, *Vahdet-i Şuhûd-Vahdet-i Vücûd Mes'elesi,* Ankara 1960.

Ebu Abdullah el-Haris b. Esed el-Muhâsîbî, *Risâletü'l Müsterşidîn,* thk.: Abdulfettah Ebu Gudde, Kahire 1982.

Ebu Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin Musa es-Sülemî, *Tis'atu Kütüb,* thk.: Süleyman Ateş, (Tasavvufun Ana İlkeleri, Sülemî'nin Risaleleri, Ankara 1981.

Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd,* Kitâbu'l-Melâhim.

Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Dârımî, *es-Sünen,* Dârü'l-İhyâi's-Sünne Neşriyatı.

Ebu'l-Alâ Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,* çev.: Mehmet Dağ, AÜİFY., Ankara 197.

en-Nebhânî, *Câmiu Kerâmeti'l-Evliya,* thk.: İbrahim Atup Ivaz, Mısır 1984.

Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî,* Ankara 1992.

———, *İmam-ı Rabbani Hareketi ve Tesirleri,* Erkam Yay., İstanbul 1999.

et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünun.*

Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd,* İstanbul 1331.

Gazâlî, *Kimya-yı Sa'âdet,* çev.: Faruk Meyân, İstanbul 1979.

———, *Kitâb Yuzker fîh Hamâkat Ehl al-İbâha,* München 1933.

Hamid Algar, "İmam-ı Rabbanî", *DİA,* İstanbul 2000.

———, "The Present State of Naqshbandi Studies", *Islamic Studies* içinde.

Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990.

İbn Arabi, *Futuhat-ı Mekkiyye*, Beyrut trz.

İbn Ataullah el-İskenderî, *Letaifu'l-Minen*, Haz.: Şeyh Hâlid Abdurrahman el-Akk, Dımeşk 1992.

İbn Hâldûn, *Şifâü's-Sail*, thk.: Muhammed Tavit et-Tanci, İstanbul 1957.

İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, Ankara 1989.

İbrahim Ethem Bilgin, *Devrimci Sûfî Hareketleri ve İmam-ı Rabbânî*, İstanbul 1989.

İbrahim Hilâl, *et-Tasavufu'l-İslâmî Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, Kahire 1975.

İhsan İlâhi Zahîr, *et-Tasavvuf el-Menşe' ve'l-Mesâdır*, Lahore 1986.

İmam-ı Rabbani, *Mektûbât-ı Kudsiyye*, çev.: Müstâkimzâde Süleyman Sa'deddin, İstanbul 1270, AÜİF. Ktb., no: 24317/1-3.

Jo-Ann Gross, "Multiple Roles and Perceptions of a Sûfî Shaikh; "Symbolic Statements of Political and Religions Authority", *Naqshbandis* içinde.

Kadir Özköse, *Muhammed b. Ali es-Senûsî ve Senûsîlik*, Ankara 1995, Yayınlanmamış Mastır Tezi, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim dalı.

Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, Kahire 1960.

Kufralı, *Nakşbendîliğin Kuruluş ve Yayılışı*.

Landau Tasseron, "The Cylical Reform, astudy of the Mujaddid Tradition", *Studia Islamica*, sayı: 5., ss. 79-117.

Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, *Ravdatü't-Ta'rif bi'l-Hubbi'ş-Şerîf*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî.

M. Fuad Abdülbâki, *el-Mu'meu'l-Müfehres*, İstanbul 1982.

M. İbraheem Al-Geyoushi, "Al-Tirmidhi's Theory of saints and Saint-hood", *İslamic Quarterly*.

M. Valiuddin, *The Quranic Sûfîsm*, Delhi 1977.

Mahmud Brelviy, *Islam in Africa*, Lahore 1964.

Mahmûd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Raz*, çev.: Abdülbâkî Gölpınarlı, İstanbul 1988.

Mahmut Erol Kılıç, *Anadolu'nun Ruhu*, İstanbul 2009.

Muhammed Abdu'l-Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah*, A Study of Shayk Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism, London 1986.

Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Âdâb*, çev.: Ali Hüsrevoğlu, Erkem Yay., İstanbul 1985.

Muhammed Emin el-Kürdi, *Tenviru'l-Kulub*, Kahire 1322.

Muhammed Es'ad Erbilî, *Mektûbât*, Nşr. Haz.: Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1983.

Muhammed es-Seyyidü'l-Celeyned, *Min Kadâye't-Tasavvuf fî Dav'i'l-Kitabi ve's-Sünne,* Kahire 1989.

Muhammed Halim Şarkpuri, *İmam-ı Rabbani,* çev.: Ali Genceli.

Muhammed Haşimî Kışmi, *Berakât Zübdetü'l-Makâmât,* çev.: A. Faruk Meyan, İstanbul 1976.

Muhammed Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahor 1968.

Mustafa Hilmi, *et-Tasavvuf ve't-Ticâhu's-Selefi fi'l-Asri'l-Hadis,* İskenderiyye 1982.

Necdet Tosun, *İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî,* İnsan Yay., İstanbul, 2009.

Sabir Tu'ayme, *es-Sûfîyye Mu'tekâden ve Mesleken,* Riyad 1985.

Sadık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Âliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi,* İstanbul 1338.

Schimmel, *İslam Tasavvufun Boyutları.*

Sibgatullah Arvasî, *el-Minah,* el-Kelimâtu'l-Kudsiyye içinde, 1979.

Sidi Muhammed el-Arabî, *Buğyetü'l-Müstefîd bi Şerhi Munyeti'l-Mürîd,* Mısır 1959.

Suad Hakim, *el-Mu'cemu's-Sûfî,* Beyrut 1981.

Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu,* İstanbul 1992.

Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi,* İstanbul 1979.

OSMAN B. FÛDÎ

Kadir Özköse*

Osınan b. Fûdî, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl Batı Afrika halkları arasında faaliyet yürüten sûfî şahsiyetlerin başında gelmektedir. Halvetiyye ve Kâdiriyye şeyhi olarak bölgenin İslamlaşmasına, İslâm kültür ve medeniyetinin inkişafına, Müslüman halkların içtimâî, siyâsî ve ilmî hayatta sesi olmaya çalışmış bir isimdir. Hayat serüveni hakkında kısa bir değerlendirme yaptıktan sonra fikir dünyası ve onun önderi olduğu Fülânî ıslahat hareketinin düşünce yapısı üzerinde tartışmak istiyorum.

HAYATI

Osman b. Fûdî, 15 Aralık 1754 tarihinde Nijerya'nın Galmi kenti yakınlarındaki Maratta köyünde doğdu.[1] Ailesi Fülânî kabilesinin Toronkava aşiretine mensuptu.[2] Geleneksel İslâmî bir eğitimle yetişen Osman b. Fûdî, babası Muhammed b. Salih'ten iyi bir Kur'ân eğitimi; Abdurrahman b. Hamîd'den

---

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth -The Life And Times of the Shehu Usuman Osman b. Fûdî-*, Nev York 1973, s. 27; Bradford, G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, London 1976, s. 15.
2. John Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, London 1963, s. 30.

sarf, nahiv, gramer ve belagat;[3] Osman Bindûrî ve Muhammed Sambo'dan fıkıh;[4] Ahmed b. Muhammed b. Emin ve Haşim Bazamfare'den tefsir[5] ve Muhammed b. Râcî'den hadis icazeti aldı.[6]

Osman b. Fûdî üzerinde en fazla etki eden hocası Sahra Tuareklerinden Cibrîl b. Ömer'dir. Kendisinden fıkıh ve hadis dersleri yanında tasavvuf eğitimi almıştır. Halvetiyye tarikatına mensup olan Cibril b. Ömer'in şeyhi, Ahmed ed-Derdîr'dir. Osman b. Fûdî'nin "ihya önderi", Abdullah b. Fûdî'in "bediuzzaman", Bello'nun "aydınlık kandili" olarak niteleldiği Cibril b. Ömer, müridi Osman b. Fûdî'ye Halvetiyye, Kâdiriyye ve Şâziliyye tarikatlarından icazet vermiştir.[7]

Cibril b. Ömer'den Halvetiyye icazeti alan Osman b. Fûdî, Muhtar b. Ahmed el-Vâfî el-Kuntî (ö. 1226/1811)'den Kâdiriyye icazeti almıştır. Direktifleri ile Osman b. Fûdî için dinamizm örneği olan Muhtar, Osman b. Fûdî'nin mücadelesini yakından takip etmiş, kendisine manevî destek vermiştir.[8]

Her ne kadar Halvetiyye icazetini Cibril b. Ömer'den, Kâdiriyye icazetini Sidi el-Muhtar'dan almışsa da Osman b. Fûdî, Kâdiriyye'deki sülûkunun bizzat tarikatın pîri Abdülkadir el-Geylânî tarafından tamamlatıldığını söylemektedir. Yani kendisi hayattaki bir Kadiriyye şeyhinden icazet almakla birlikte keşf hâlinde tarikatın pîri ile beraber olduğunu ve onun ruhaniyetinden feyz aldığını ifade etmektedir. Birincisi otuz altı yaşında (1204/1789), ikincisi kırk yaşında (1208/1794) ve üçüncüsü elli yaşında (1218/1804) olmak üzere üç önemli keşfe mazhar olduğunu bizzat kendisi söylemektedir. Bu özel deneyimlerine büyük önem veren Osman b. Fûdî, her fırsatta Kâdiriyye tarikatına olan sadakatinden bahsetmiş ve bu tarikata büyük yer vermiştir. Hayatı boyunca zühd ve takvayı kendisine şiar edinen Osman b. Fûdî, gerek eserlerine gerekse vaaz ve sohbetlerine Abdülkadir Geylânî'nin ruhaniyetini yâd ederek ve ona istimdatta bulunarak başlamıştır.[9]

---

3. Ahmed Muhammed el-Kanî, *el-Cihadu'l-İslâmî fî-Ğarbi 'Ifrikıyye*, Zaria 1986, s. 60.
4. Hiskett, *The Svord of Truth*, s. 40; Martin, *Muslim Brotherhoods*, s. 17; Ismail A.B. Balagun, *The Life And Works Of 'Uthman Dan Fodıo (The Muslim Reformer Of West Africa)*, Ibadan 1975, s. 28; Abdullah b. Fûdî, "Ida al-nusukh", Ed. Mervyn Hiskett, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. XIX, 1957, 3, s. 563.
5. el-Kanî, *el-Cihadu'l-İslâmî fî-Ğarbi 'Ifrikıyye*, s. 63.
6. Abdullah b. Fûdî, *Tazyin al-waraqât*, ed. M.Hiskett, Ibadan 1963, s. 90; Hasan İsa Abdüzzahir, *ed-Da'vetu'l-İslâmiyye fî-Ğarbi 'Ifrikıyye ve kıyâmu devleti'l-Fülânî*, Kahire 1991, s. 198.
7. H.F. Charles Smith, "The Islamic Revolutions of the Nineteenth Century", *JHSN*, 1961, c. II, S. 1, s. 176.
8. Muhammed Bello, *İnfâku'l-meysûr fî tarîhi bilâdi't-Tekrûr*, Nijerya 1964, s. 220-221.
9. Bello, *İnfâku'l-meysûr*, s. 60.

1795 yılında vaaz ve irşada başlayan Osman b. Fûdî, "Hakikatin yalın kılıcını" kuşandığını ilan etti. Sudan topraklarında Kâdiriyyenin temsilcisi olduğunu beyan edip müritlerinin bey'at ve intisabını almaya, irşat faaliyetlerini yürütmeye başladı. Üveysî meşrep bir kişilikle Kâdiriyye'nin pîrinden hilafet aldığını söyledi.[10]

Batı Afrika Kâdirileri gibi Osman b. Fûdî de gezginci dervişlerden sayılmıştır. Yirmi yıla yakın devam eden irşat faaliyetleri kendisinin geniş taraftar kitlesi edinmesini sağlamıştır. Tasavvufî içerikli vaazları ile Osman b. Fûdî, daha çok İslâm'ın tebliğine gayret etmiştir. Müntesiplerini cemaat adıyla teşkilatlandırmış, olanca gayreti ile Müslümanların İslâmî şuura kavuşmalarına, İslâm'ın kaynaklarına irca edilmesine, yaygınlık kazanan bid'at, hurafe ve batıl inançların önlenmesine çaba sarf etmiştir. 1774-1794 yılları arasında gerçekleşen bu ihya projesi ile söylemleri ilgi ve hayranlık uyandırmıştır. Yöneticilerle iyi ilişkiler kurmaya, onları halkın sorunları ile ilgilenmeye teşvik etmiştir. 1774 tarihinden itibaren Gobir Hanedanlığı'nın sultanları ile yakın temas içerisinde bulunan Osman b. Fûdî, Gobir sultanlarından Bava Jan Gwamo ve Sarkin Gobir Yakuba'yı etkilemiş, karşılıklı ziyaretleşmeleri ile yakın temaslar sağlanmış, onların dönemlerinde devletin resmî ulemasından, saray danışmanlarından birisi konumuna gelmiştir. Kurduğu yakın ilişkilerden istifade ederek gördüğü olumsuzlukları doğrudan kendilerine iletmeye ve onların hatada ısrarcı olmamaları, baskı ve zulüm politikalarından vazgeçmeleri, adaleti esas almaları ve Müslümana yakışan şekilde hareket etmeleri yönünde çaba harcamıştır.

Osman b. Fûdî'nin 1794 yılına kadarki çalışmalarında siyasî bir mücadeleyi ve silahlı bir çatışmayı düşünmediği görülmektedir. Osman b. Fûdî'nin ıslahat çizgisinde değişime gitmesinin en önemli sebebi Sultan Nafata (1795-1803) ile Yunfa (1803-1808)'nın, selefleri olan Sultan Bava ve Yakuba'nın aksine, Osman b. Fûdî ve cemaatine karşı menfi tavır sergilemeleridir. Başlangıçta saygıyla karşılanan cemaatin, zamanla saltanatları için tehlike oluşturduğunu düşünen Nafata ve Yunfa, kendilerine karşı birtakım müeyyideler uygulamaya başladılar. İslâmî eğitim kurumlarının kapatılması, ulemanın siyasal eleştirilerde bulunmasının yasaklanması, İslâmî kılık kıyafetlerle dolaşıma izin verilmemesi, paganların Müslümanlığı kabul etmelerine engel olunması gibi sayılabilecek kısıtlamalar, Osman b. Fûdî ve cemaatinin karşı atağa geçmesine yol açmıştır.

Yunfa'yı benimsediği tavır değişikliğinden ve başlattığı İslâm dışı uygulamalarından dolayı eleştiren Osman b. Fûdî, onun İslâm'ı ve Müslümanları po-

10. J.F. Ade Ajayi-Ian Espie, *A Thousand Years of West African History*, London 1970, s. 271; Mervyn Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, New York 1984, s. 160.

tansiyel tehlike, cemaatin çalışmalarını terör ve anarşi olarak nitelediğini söylemektedir. Sarkin Gobir Yunfa ve diğer Hausa sultanlarının tepkilerini arttırmaları, kendilerine teklif edilen sulh girişimlerini reddetmeleri ve cemaat üyelerine karşı ülke genelinde taarruz harekatı başlatmaları üzerine Osman b. Fûdî, silahlı mücadeleye girişmek zorunda kaldıklarını beyan etmektedir.[11]

Hausa sultanları ile tüm bağlarını koparan Osman b. Fûdî, onlara karşı sert eleştirilerde bulunmaya başladı. Hausa sultanlarının irtidat ettiklerini, küfre düştüklerini ve İslâm'a karşı düşmanca tutum sergilediklerini iddia etti.

1804-1808 tarihleri arasında Gobir hanedanlığı ile silahlı mücadelesini sürdüren Osman b. Fûdî, mücadelesini diğer Habe sultanlıklarına taşımış ve savaşlarını büyük oranda tamamladıktan sonra 1812 yılında "Sokoto Halifeliği" isimli Fülânî devletinin kuruluşunu ilân etmiştir. İslâmî bir yönetim tarzını esas alan Osman b. Fûdî 'emirulmuminin", "halife" ve "imam" unvanları ile devlet başkanı olurken, devletin topraklarını iki büyük eyalete bölmüştür. Sokoto merkezli doğu eyaletinin liderliğini oğlu Muhammed Bello'ya verirken, Gvandu merkezli batı eyaletinin idaresini kardeşi Abdullah b. Fûdî'ye devretmiştir.[12]

Osman b. Fûdî Gobir, Zamfara, Kebbi, Kano, Katsina, Zazzau, Adamava, Katagum, Hadeija, Gombe, Nupe, Nijer, Gvari, Ilorin, Damagaram, Dendi ve Yoruba topraklarını hâkimiyeti altına almış ve bu eyaletlerin herbirinde kendi emirliklerini kurmuş, 1812 yılında Sokoto Devleti'nin sınırlarını, güneydoğuda Benue Irmağı ile batıda Nijer Irmağı'na dayandırırken, güneyde ilerleyişini devam ettirmiş; doğuda ise Kanem-Bornu devleti ile komşu olmuş ve Bornu devleti ile uzun yıllar devam edecek sınır problemi yaşamıştır. Fülânîlerin Bornu içlerine girmesi, Bornu'nun batı yakasını topraklarına katması Bornu ile Sokoto devletleri arasında anlaşmazlıkların yaşanmasına yol açmıştır. Devletini bölgede en güçlü ülke konumuna getiren ve devletinin sınırlarını 250.000 mile ulaştıran Osman b. Fûdî,[13] 20 Nisan 1817 tarihinde Sokoto'da vefat etmiştir.[14]

---

11. A.D.H. Bivar, *"Wathiqa min Ibn Fudi, Amir al-Mu"minin ila jami" ahl al-Sudan"*, Journal of African History, 1961, c. II, s. 235-243.
12. T.V. Arnold, The Preaching of Islam, London 1956, s. 323; Abduh Bedevî, Mea Hareketi'l-İslâm fî 'Ifrikıyye, Kahire 1970, s. 173; Abdullah Abdurrezzak İbrahim, el-Muslimûn ve'l-İsti'maru'l-Avrûbiyyu li-'Ifrîkıyye, Kuveyt 1989, s. 61.
13. R.A. Adeleye, *Power and Diplomacy in Northern Nigeria 1804-1906 The Sokoto Caliphate and its Enemies,* ed. J.F.A. Ajayi, Ibadan 1969, s. 3; Mervyn Hiskett, *The Development of Islam,* s. 165-166; Abdullah İbrahim, *a.g.e.* s. 52.
14. Abdüzzahir, *ed-Da'vetu'l-İslâmiyye*, s. 344; Kadir Özköse, "Fülânî Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuvvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 13, 2004, s. 189-230.

ESERLERİ

Osman b. Fûdî'nin kaleme aldığı eserler, onun karakter ve şahsiyetini, davranış ve mücadelesini resmeder niteliktedir. Bu çalışmalar daha çok fıkıh, kelâm ve tasavvuf alanları ile ilgilidir. Osman b. Fûdî, eserlerinde oldukça tutarlı ve sistematik bir metot izlemektedir. Örneğin eserlerinde yer verdiği alıntıları aslına sadık kalarak sunmaya çalışmaktadır. Her alıntının sonuna "intehâ" ibaresini koyarak okuyucunun dikkatini toparlamaya gayret etmektedir. Ayrıca o yaptığı alıntıların üslubuna dokunmamaya azami derecede dikkat etmektedir. Osman b. Fûdî, eserlerini belli bir amaca yönelik olarak yazmış, cemaatini eğitmenin ve yetiştirmenin çabasını gütmüştür. Ehliyetli bir bilim insanı kimliği ile görüşlerini açık açık ortaya koymuş, tartışmalarını delillere dayandırmaya özen göstermiş, açıklamaları ile konuya hâkimiyetini yansıtmış ve sonunda konunun genel değerlendirmesinde bulunmaya gayret etmiştir.[15] Onun belirgin özelliklerinden bir diğeri ise eserlerinde akıcı bir üslup kullanmaya özen göstermesidir. Yumuşak ve ihtiyatlı bir tutum sergilemeyi şiar edinen Osman b. Fûdî siyasal mücadele dönemindeki eserlerinde çoğu zaman keskin söylemler ortaya koymuş, Sokoto devletinin kuruluş sürecini tamamladığı dönemlerden sonra ise tekrar eski müsamahalı ve ihtiyatlı yaklaşımını sürdürmüştür. Arapça, Hausa ve Fulfulde dillerinde kaleme alınan bu eserlerin listesini şu şekilde sıralayabiliriz:[16]

1. *Âdâbü'l-âdât*
2. *Âdâbü'l-ahîra*
3. *Âdâbü'd-dâî ile'd-dîn*
4. *Ahlâku'l-Mustafa*
5. *Abdülkadir b. Mustafa*
6. *el-Ebyâtu alâ Abdilkadir el-Geylânî*
7. *el-Âdâb*
8. *el-Ecvibâtu'l-muharrara 'ani'l-esileti'l-mukarrara fî vaz'i Shismas*
9. *Alâmâtü'l-muttabiîn li-sünneti Resulillahi mine'r-ricâli ve'n-nisâi*
10. *el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker*
11. *el-Emru bi-muvâlâti'l-mu'minin ve'n-nehyu 'an muvâlâti'l-kâfirîn*
12. *el-Aklu'l-evvel*
13. *ed-Dâlî li'ş-şeyh Osman*
14. *el-Farku beyne 'ilmi usûli'd-din ve beyne 'ilmi'l-kelâm*

15. Abdüzzahir, ed-Da'vet*u'l-İslâmiyye*, s. 255-257.
16. İsmail Balagun, *The Life and Vorks of 'Uthman Dan Fodıo*, s. 43-48.

15. *el-Farku beyne velâti ehli'l-kufr fî velâyâtihim ve be'îne velâyâti ehli'l-İslâm fî velâyâtihim*
16. *el-Faslu'l-evvel*
17. *el-Hamziya*
18. *el-Câmî'*
19. *el-Cihâd*
20. *el-Haberu'l-hâdî ilâ umûri'l-imâmi'l-mehdî*
21. *el-Mesâilü'l-mühimme*
22. *en-Niyyetu*
23. *el-Kasîdetü'd-dâliye fî medhi'n-nebî*
24. *el-Kavlu'l-muhtasar fî emri'l-imâmi'l-Mehdiyyi'l-muntazar*
25. *el-Kavâidu'z-Zerrûkıyye*
26. *es-Selâsilu'z-zehebiyye li's-sa'adâti's-sûfiyye*
27. *es-Selâsilu'l-Kâdiriyye*
28. *et-Tasavvuf*
29. *Emru's-sa'a ve eşrâtuhâ*
30. *Envâu' ma'allah elletî ye'cüzü li'l-umerâ qanduha (?) ve sadfuhâ*
31. *Akîdetu'l-avâm*
32. *Esânidu'd-dâîfi'l-muteşeffî' bi'l-muşeffa' Ahmed Şerif*
33. *Esânidü'l-fakîr*
34. *Beyânü'l-adl*
35. *Beyânu'l-bid'ati'ş-şeytâniyye elletî ahdazahâ'n-nâse fî ebvâbi'l-milleti'l-Muhammediyye*
36. *Beyânu rucûu'ş-şeyhi's-Seṇûsî 'ani't-teşdîd ve 'ani't-taklîd*
37. *Beyânu vucûbi'l-hicreti 'ale'l-'ibâd*
38. *Dâliyâtu'l-mudîh*
39. *Da'vetu'l-ibâd ilâ kitâbillah*
40. *Hidâyetü't-tullâb*
41. *Hükmü cuhhâli bilâdi Hausa*
42. *Hısnu'l-efhâm min cuyûşi'l-evhâm*
43. *İthâmu'l-munkirîn aleyye fî mâ a'muru'n-nâs bihî ve fî mâ anhâhum 'anhu fî dînillah*
44. *İhyâu's-sünneti ve ihmâdü'l-bid'ati*

45. *İrşâdu ehli't-tefrît ve'l-ifrât ilâsavâ'l-sırâti fî fenni 'ilmi usûliddin*
46. *İrşâdü'l-'ibâd ilâ hadrati'l-ma'bûd*
47. *İrşâdü'l-'ibâd ilâ mesâili'l-cihâd*
48. *İrşâdü'l-ihvân ilâ ahkâmi hurûci'n-nisvân*
49. *İrşâdü'l-ümmeti*
50. *İttibâ'a'sunneti ve terku'l-bid'ati*
51. *Keffu't-tâlibîn 'an tekfîri 'avâmmi'l-mu'minîn*
52. *Keşfu'l-ğumme*
53. *Keşfu'l-yesîra*
54. *Keşfu mâ alâihi'l-a'mâl*
55. *Hamsu kelimâtin nukile min femi şeyhinâ Osman b. Fûdî*
56. *Kifâyâtü'l-mühtedîn*
57. *Kifâyâtü'l-müslimîn*
58. *Kitâbü'l-mahzûrât min 'alâmâti hurûci'l-mehdî*
59. *Kitâbu emri's-sa'a ve eşrâtihâ*
60. *Minhâcu'l-âbidîn li-hâssin min esrâr-i kelâmi'l-Hâris el-Muhâsibî*
61. *Mevâdiu' evhâmi't-talebe fî kutubi 'ilmi'l-kelâm li-'ulemai'l-mille*
62. *Mimmâ yenbeğî 'an yehfezahû kullu men gaviye'l-cihâd fî sebîlillâh – 'aşera umûr*
63. *Mi'râcu'l-avâm*
64. *Mi'râcu'l-ulûm ilâ semâ semâ'i 'ilmi'l-kelâm*
65. *Mir'âtu't-tüllâb fî mustanadi'l-ebvâb li dinillah*
66. *Mişbâhü'l-muhtedîn*
67. *Mişbâhu li ehli huda'z-zaman min ehli bilâdi's-Sudan*
68. *Müddetü'd-dünya*
69. *Necmu'l-ihvân*
70. *Nesâihu'l-ümmete'l-Muhammediyye*
71. *Nasîhatu ehli'z-zaman*
72. *Nûru'l-elbâb*
73. *Kat'u'l-hişâm ellezî yeka'a beyne talebeti 'ilmi'l-kelâm*
74. *Kavâ'idu's-salât*
75. *Sevku's-sıddîkîn ilâ hadrati'l-kuds*
76. Sevku'l-ümmeti ilâ ittibâ'i's-sünneti

77. Şemsü'l-ihvân yestedî'unâ bihî fî usûli'l-edyân
78. *Şifâ'u'l-ğalîl fî külli mâ eşkale min Kelâmî şeyhınâ Cibrîl*
79. *Şifâ'u'n-nufûs*
80. *Sirâcü'l-ihvân fî ehemmi mâ yuhtâcu ileyhi fî hâze'z-zaman*
81. *Tebşîru'l-ihvân bi-ahbâri'l-hulefâ fi's-Sudân*
82. *Tebşîru'l-ummeti'l-Ahmediyyi bi beyâni ba'di'l-menâkıbi'l-Kâdiriyye*
83. *Tezhîbü'l-ihvân*
84. *Tezhîbu'l-insân*
85. *Tahzîru'l-ihvân min iddi'âi'l-Mehdiyye'l-mev'ûde âhire'z-zaman*
86. *Tahkîku'l-'isma li câmi'i' tabakâti hâzihi'l-ummeti min ictimâ' ale'dalâleti ilâ vakt-i kıyâmi'sâ'ati bi-nassin sarihin mine's-sünneti*
87. *Ta'lîmu'l-ihvân bi'l-umûri elletî kefernâ bihâ mulûke's-Sudan ellezîne kânû min ehli hâzihi'l-buldân ve hum mulûki Hausa*
88. *Telhîsu esrâri Kelâmî ebî Hamid el-Gazali*
89. *Temyîzü ehli's-sünneti ensâri'r-Rahmâni beyne nifâkı'd-din ve fusâki'd-din ve ahrasi şey'in min metâ'i'd-dünyâ*
90. *Temyîzu'l-müslimîn mine'l-kâfirîn*
91. *Tenbîhu'l-ğâfilîn ve tenzîmu'l-ahbâr ve bedî'u'l-ethâr*
92. *Tenbîhu'l-ihvân'alâ cevâzi ittihâzi'l-meclis li-acli ta'lîmi'n-sisvan 'ilmi furudi'-a'yân min dinillahi'r-Rahman*
93. *Tenbîhu'l-ihvân 'alâ ahvâli ardı's-Sudân*
94. *Tenbîhu'l-ummeti 'alâ kurbi hücumi eşrâ'ati'sâ'ati*
95. *Terğîbu'l-'ubbâd fî hıfzi 'ulûmi dinillah*
96. *Tarîku'l-cenneti*
97. *Tervîhu'l-ümmeti bi-beyâni teysîri'l-milleti*
98. *Terviyâtu'l-ümmeti*
99. *Tetayyibu kulûbi'l-uumti'l-Ahmediyyi bi-zikri ba'di kasâidi'l-Kâdiriyye*
100. *Tevfîku'l-muslimîn 'alâ hukmi mezâhibi'l-müçtehidin*
101. *Tevkîfu'l-muslimîn*
102. *Tıbyân*
103. *Tuhfetu'l-habib*
104. *'Ulûmu'l-mu'âmeleti*
105. *'Umdetu'l-beyân fi'l-'ulûmi'lletî vecebet 'ale'l-'a'yân*
106. *'Umdetu'l-mute'abbidin ve'l-muhterifin*

107. *'Umdetu'l-'ubbâd fî mâ yudanillahi bihî min ciheti's-salâti ve's-savm ve't-tilâveti'l-Kur'ân*
108. *'Umdetu'l-'ulema*
109. *Usûlu'l-adli li-vulâti'l-umûri ve ehli'l-fadli*
110. *Usûlu'd-din*
111. *Usûlu'l-velâye ve şurûtihâ*
112. *Vadıkâtu'l-ihvân li-tebyîni delîlâti vucûbi ittibâ'ı'l-kitâbi ve's-sünneti ve'l-icmâ'i ve'd-delîli'l-içtihad, el-bid'atu limen yudâyin bi-dini'l-İslâm ve'd-delil 'alâ vucûbi ittibâ'ı'l-kitâb*
113. *Vadıkâtu'l-cevâb 'alâ su'âli delili men'ı hurûci'n-nisâ'*
114. *Vadıkâtu min Ibn Fûdî emîri'l-mu'minîn Osman ilâ cami'ı ehli's-Sudân ve ilâ men şa'e Allah mine'l-ihvâni fi'l-buldân*
115. *el-Virdi.*[17]

DÜŞÜNCESİ

Âlim ve sûfî kimliğiyle tanınan Osman b. Fûdî, hayatı boyunca Batı Afrika halklarının umudu hâline gelip müceddid ve mehdi olarak görülmüştür. Tasavvufî tecrübeden önce fıkhî donanımı önemseyen Osman b. Fûdî, eserlerinde sık sık fıkıh ve tasavvuf birlikteliğine vurgu yapmıştır. Onun bu hassasiyetinden hareketle kardeşi Abdullah b. Fûdî, şer'î ahkâmı gereğince tanımadan tasavvufun inceliklerinden bahsetmeye kalkışan kişinin istikametten yoksun kalacaklarını, helal ve haram çizgisini ayırt edemeyeceklerini, dinde ibahiyeci bir tutum izleyeceklerini, dinin zahirî ahkâma riayet etmeyen kişilerin sünneti bırakıp dindarlık adına bid'at ve hurafelere saplanacaklarını, dinin bilgi boyutundan uzaklaşanların duygusal dengesizliklere maruz kalacaklarını ve Hakk'ın değil halkın peşinde koşacaklarını söylemektedir.[18] Abdullah b. Fûdî sözlerinin devamında fıkhı umuma şamil, tasavvufu kişiye özgü olarak görür. Fakihin tasavvufu reddini mümkün ama sûfînin fıkhı reddini imkansız olarak değerlendirir. Tasavvufta kat edilen mertebeleri, kişinin Müslümanlık ve maslahat yolunda daha ileride bulunması olarak yorumlar. O nedenle sûfî fakih değil, fakih sûfî olunmasını tavsiye eder.[19] Abdullah b. Fûdî'ye göre, fıkhın gayesi şeri-

17. Kadir Özköse, *Sûfî ve İktidar (Fülânî Islahat Hareketi)*, Ensar Yayıncılık, 2. Baskı, Konya 2008, s. 71-86.
18. Abdullah b. Fûdî, *Ziyâu's-siyâsât ve fetave'n-nevâzil mimma huve min furûu'd-dini mine'l-mesâil*, haz. Ahmed Mahmud Kanî, Kahire 1988, s. 187-188-189.
19. Abdullah b. Fûdî, *Ziyâu's-siyâsât*, s. 190.

atın ikamesi, tasavvufun gayesi şeriatta kemâlâtın sağlanmasıdır. Tasavvuf yolunda şeriatın ve hikmetin birlikte tahkiki önceliklidir. Kelâm, fıkıh ve tasavvuf Kur'an ve sünnetle kayıtlıdır. Fakih zahire göre hükmederken, sûfîler amellerin batinî yönlerini, şeriat nazarıyla hakikatin inkişafını sağlamaya çalışırlar.[20]

Osman b. Fûdî'nin benimsediği tasavvuf anlayışını şu altı sûfî gelenekle ifade edebiliriz:

1. Muhasibi'nin üzerinde durduğu irfânî tasavvuf.
2. İbnu'l-Hacc'ın *el-Medhal* isimli eserinde üzerinde durduğu fukahanın tasavvufu.
3. İbn Arabi'nin üzerinde durduğu felsefî tasavvuf.
4. İmam-ı Gazali'nin üzerinde durduğu abidlerin tasavvufu.
5. *Kûtu'l-kulûb* ve *İhyâ*'nın üzerinde durduğu nasiklerin tasavvuf yolu.
6. eş-Şâzelî'nin bahsettiği ehl-i usulün tasavvufu.[21]

Osman b. Fûdî tasavvufî eğitimin başarısını müridin mürşidine bağlılığında görür. Ona göre, müridin mürşidinden gereğince istifade edebilmesi için şu beş şarta riayet etmesi gerekmektedir:

1. Mürşidini candan sevmek
2. Mürşide gereğince mutî olmak
3. Rabıtayı güçlü yapmak
4. Şeyhin tavsiyesi ve tembihlerine riayet etmek
5. Mürşidin olgunluğuna bizzat şahit olmak.[22]

Osman b. Fûdî, tasavvuf yolunda zikrin olgunlaştırıcı bir işlev gördüğünü, her müridin günlük evrad ve ezkâra riayet etmesi gerektiğini düşünür. Fülânî müntesipler arasında cehrî zikir benimsenir ve belli aralıklarla zikir halkalarının oluşturulmasına önem verilir. Zikrin kulluk şuurunu kazandırmasına, zikir esnasında vecdin husulüne ve ihlâsa riayet edilmesine büyük önem verilir.[23]

Zühdün Benimsenmesi

Bir sûfi olarak Osman b. Fûdî'nin en önemli vasfı, sade ve mütevazı bir hayat sürmesidir. Öyle ki özel eşyası olarak sadece bir çift şalvarı, bir sarığı ve

20. Abdullah b. Fûdî, *Ziyâu's-siyâsât,* s. 199-200.
21. Abdullah b. Fûdî, *Ziyâu's-siyâsât,* s. 199-200; Özköse, *Sûfî ve İktidar,* s. 200.
22. Osman b. Fûdî, *el-Vird,* Zaria, ts., s. 6-8.
23. Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth,* s. 68.

bir cübbesi bulunduğundan söz edilir.[24] Osman b. Fûdî tarafından atanan halife ve emirlerinin ortak vasfı şeyhleri gibi zühdü şiar edinmeleridir. Bunların en bariz örneği Kano Emiri olarak atanan Malam Süleyman'dır.[25]

Cihad dönemi ve sonrasında Osman b. Fûdî'nin birtakım düşüncelerine karşı en sert eleştiri kardeşi Abdullah b. Fûdî'den gelmiştir. Hayatı boyunca Osman b. Fûdî'nin vezirliğini ve danışmanlığını yapan, Osman b. Fûdî cemaatinin yetişmesinde ikinci isim olarak bilinen Abdullah b. Fûdî, hareketin siyasallaşmasından, ıslahatçıların saltanat hayatı sürmeye başlanmasından ve Habe rejimine yapılan suçlamaların bir kısmını kendilerinin işlemesinden büyük rahatsızlık duymuştur. Ağabeyinin bazı konularda hoşgörülü davranmasına anlam veremediğini, dinî geleneğe fazla riayet edilmediği ve bazı içtihatlarından dolayı Osman b. Fûdî'nin yanlış kanaatler sergilediğini ifade etmiştir.[26]

Sünnete İttiba

Osman b. Fûdî, cemaatinden dinî hükümleri, en ince ayrıntısına kadar yerine getirmelerini istemekte, onlara aile ve kabile asabiyetini değil takvayı şiar edinmelerini öğütlemektedir. Osman b. Fûdî'ye intisap edenler de bu öğütlerin ve aldıkları eğitimin sonucu olarak çevrelerinde manevî kimlikleri ve İslâmî esaslara sadakatleri ile tanınmaktadırlar.[27]

Namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlere devamla kulluk bilincinde olunmasını, ibadetlerin merasim boyutundan çok özünü yakalamayı öngören ıslahat önderlerinden Abdullah b. Fûdî, tasavvuf erbabının dikkat etmesi gereken hususu şu şekilde belirtmektedir: *"Tasavvuf yolunda iyilik ve takvada öncülük önemlidir. Kimse hatadan yoksun değildir, fazilet ve üstünlük ancak takvadadır. Dolayısıyla tasavvuf yoluna sülûk bir üstünlük aracı sayılamaz. Fıkhın gayesi şeriatın ikamesi, tasavvufun gayesi dinde olgunluğun sağlanmasıdır. Tasavvuf yolunda şeriatın ve hikmetin birlikte tahkiki önceliklidir. Kelâm, fıkıh ve tasavvuf Kur'an ve sünnetle kayıtlıdır. Fakih zahire göre hükmederken, sûfîler amellerin batini yönlerini, şeriat nazarıyla hakikatin inkişafını sağlamaya çalışırlar."*[28]

---

24. Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth*, s. 29-31.
25. Abdullah b. Fûdî, *Tezyînü'l-verekât*, haz. Mervyn Hiskett, Ibadan 1963, s. 121.
26. Osman b. Fûdî, *Beyânu vucûbi'l-hicre ala'l-'ibâd*, haz. Fethi Hasan el-Mısrî, Hartum 1977, s. 30.
27. Hiskett, *The Sword of Truth*, s. 26,29; Trimingham, *The Influence of Islam upon Africa*, Longham Group Limited - Librarie du Liban Beirut, London 1980, s. 62.
28. Abdullah b. Fûdî, *Ziyâu's-siyâsât*, s. 199-200.

Manzum eserlerini genellikle sûfî meşrep bir edayla yazan Osman b. Fûdî, şiirlerinde mecazî ve felsefî söylemlerden kaçınıp genelde didaktik bir üslup kullanmaya özen göstermiştir. Fakat şiirleri kuru bir anlatım tarzında değil, dilin inceliklerini yansıtan edebî mahsullerdir. Kolay anlaşılır ve açık bir söylem tarzı benimsemiştir. Onun Arapça olarak kaleme aldığı ilk eseri de *el-Kasîdetü'd-dâiyye* isimli naat-ı şeriftir. Bu eserini henüz yirmi yaşındayken 1188/1774 tarihinde yazmıştır.[29] Hayatı boyunca Muhammed (sav)'in manevî kişiliği ile bütünleşmeye çalışan Osman b. Fûdî, *el-Kasîdetü'd-dâiyye*'de Ravza'yı ziyarete duyduğu iştiyakı dile getirmiştir. Hz. Peygamber'e karşı o kadar çok özlem duymaktadır ki, onu hatırlatan her şey kendisini heyecanlandırmış, ayak bastığı her toprak parçasına saygı duyar olmuştur. Kalbinde ona duyduğu sevdayı her geçen gün canlı kılan Osman b. Fûdî, günlük hayatının her kesitini onunla paylaşmak istemiştir.

Ümmetin fitnelerden kurtuluşunun Hz. Peygamber (sav)'i örnek almakla ve sünnet-i seniyyenin ihya edilmesi ile sağlanabileceğini söyleyen Osman b. Fûdî, sünnete ittibanın tüm ümmetin görevi olduğuna dikkat çekmektedir. Hayrın tamamının sünnete tabi olmakta, şerrin tamamının ise bid'at yoluna sülûk etmekte olduğunu söylemektedir. Onun peygamber sevgisi, peygamberi örnek alan asr-ı saadet toplumuna duyduğu özleme yol açmaktadır. *İhyâu's-sünne ve ihmâdu'l-bid'a*' isimli eserinin üçüncü bölümü, asr-ı saadet dönemi Müslümanlarının sünnete sıkı sıkıya bağlılıkları ve bid'attan şiddetle kaçınmaları ile ilgili örneklerle doludur. Osman b. Fûdî ashâb-ı kirâm, tâbiîn ve tebe-i tâbiînin yolunu takip edip onlar gibi Kur'ân ve sünnete ittibâ edilmesi gerektiğini söylemektedir. Müslümanlara düşen görevin, Resûl-i Ekrem'i görenlerin yaptıkları gibi davranmak, onların kaçındıklarından uzaklaşmak olduğunu ifade etmektedir. Sözlerinin devamında kurtuluşa ermek isteyen herkesin, onların ahvâl ve sîretini araştırması, onları yakından tanıması, onların söz ve yaşantılarına uygun tutum sergilemeleri gerektiğine işaret etmektedir. Ona göre, kişinin bu gerçeği gözden ırak tutmaması, nefsini onların işledikleri amelleri yerine getirme yanında onların zamanında bulunmayan, bilakis onlardan sonraki dönemlerde ortaya çıkan bid'atlardan da kaçınması gerekmektedir. Osman b. Fûdî, uygun koşullar sağlandığında bu onurlu geçmişin, mesut İslâm devrinin yeniden inşa edilebileceğini kabul ediyordu. Osman b. Fûdî asr-ı saadet dönemi özlemi içinde bulunmakla beraber, kurduğu Sokoto devletinin siyaset çizgisi ve teşkilatlanma yapısında hulefâ-i râşidîn döneminden çok Abbasi halifeliğinin idare tarzını örnek almıştır.[30]

Osman b. Fûdî'ye göre, toplumda işlenen bir münkeri değiştirmeye ve ortadan kaldırmaya gücü yetenlerin evinde oturup köşesine çekilmesi caiz değildir.

---

29. Abdullah b. Fûdî, *Tezyînü'l-verekât*, s. 26.
30. R.A. Adeleye, *Power and Diplomacy in Northern Nigeria 1804-1906 The Sokoto Caliphate and its Enemies*, haz. J.F.A. Ajayi, Longman Press, Ibadan 1969, s. 41-42.

Kişinin müdahil olamadığı ve değiştirmeye gücünün yetmediği durumlarda hiç olmazsa kötülüklerden kendini sakındırması gerekir. Gidişatın seyrini değiştirecek durumda olanlar, meydanda yerini almalı ve üzerine düşeni yapmalıdır. Yine o, yanlışı düzeltmek için gayret edenlerin başkalarının kınamasından ve tehdidinden korkmaması gerektiğini, zira niyeti sahih olan kişilerin Allah tarafından ödüllendirileceğini, hiç kimsenin bir başkasının ecelini tayine kalkışamayacağını söylemektedir.[31] Osman b. Fûdî'nin tebliğ faaliyetleri sonucu İslâm, bireylerin mensup olduğu inanç yanında sosyal hayata tesir eden bir din hâline gelmiştir. Zira on sekizinci yüzyılın sonlarında İslâm daha çok Senegal'ın Tokolor halkı, Futa Jalon ve Masina Fulbelileri, Songay ve Soninke halkı, Dyula toprakları, Bornu, Vaday ve Bagirmi kentlerinde yaygın bir din konumunda idi.[32] İslâm kültürünün önemli eserlerini ortaya koyan Hausa ve Fülani ulemasının etkinlikleri sonucunda İslâm, bölge halkları arasında ilgi uyandırmaya başladı. Ehlisünnet inancının güçlü savunucuları olan Fülani ıslahatçıları, sûfî, âlim ve tebliğci kimlikleri ile temayüz ettiler ve inandıkları değerlere kendilerini adar oldular.[33]

Hausa'da Müslüman halkların ezildiğini ve idarecilerin yetkilerini kötüye kullandıklarını düşünen Osman b. Fûdî, Fülânî ıslahat hareketini bu kötü gidişe dur demek için başlattığını belirtmektedir. Yeni kitlelerin İslâm'la tanıştırılmasından önce, Müslüman olduklarını söyleyen zümrelerin din anlayışlarını düzeltmek gerektiğine öncelik vermektedir. Zira ona göre, çoğunluğu Müslüman olan Fülânî kabilelerin bile İslâmî hayatları yüzeysel durumdadır. Göçebe hayat tarzları nedeniyle Fülânîler, İslâm'ın gereklerinden çoğunu yerine getirememektedirler. Osman b. Fûdî'nin telkinleri sonucu yerleşik hayata geçmeye başlayan Fülânî göçmenler arasında dayanışma ruhu canlanmış ve akraba ziyaretleri artmıştır. Bir dönemde eğlenceye, zevk u safaya düşkünlükleri ve putperest inançlara bağlılıkları ile tanınan Hausalılardan tövbe edenler, onun sohbet meclislerine devam edenler ve dindar Müslümanlar konumuna gelenler olmuştur.[34]

Bid'at ve Hurafelerle Mücadele

Osman b. Fûdî bid'atı, Kur'ân ve sünnette yeri olmayan, dinin aslında bulunmadığı hâlde dine sonradan sokulan anlayışlar, diye tarif etmektedir.[35] Bid'a-

31. Osman b. Fûdî, *İ İhyâu's-sünne ve ihmâdu'l-bid'a,* Sokoto, ts., s. 252.
32. Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa,* s. 141; H.A.R. Gibb, *Mohammedanism An Historical Survey,* London 1949, s. 19-22.
33. Hiskett, "Northern Nigeria", *Islam in Africa,* Ed. James Keritzeck-William H.Lewis, London 1969, s. 296.
34. Hiskett, *The Sword of Truth,* s. 24.
35. Osman b. Fûdî, *İhyâu's-sunne,* s. 15.

tın mahiyetini incelerken, dinden olmadığı hâlde ondanmış gibi gösterilmeye çalışılan ve sonradan icat edilen işler tanımlamasını kullanmaktadır.[36]

Bid'at ve hurafelere karşı çıkışının sebebini, bid'atların ilmî bir dayanağının olmamasına, hakikate ters düşmesine ve selef imamlarının yollarına aykırı olmasına bağlamaktadır. Bid'atları caiz, mekruh ve haram olarak tasnif eden Osman b. Fûdî, bunların her üçünü işleyen kişilerin tekfir edilemeyeceğini beyan etmekte, yalnız onların isyankâr kişiler olarak değerlendirilebileceğini belirtmektedir. Müslümanlar arasında yaygın olarak rastlanan bid'atlara karşı sessiz kalanları ve bid'atlar karşısında tepki göstermeyenleri sert bir dille uyarmaktadır. Yaygın bid'atların üstesinden nasıl gelinebileceğini ancak ulemanın bileceğini beyan etmektedir. Ona göre, belli ilmî düzeye sahip ulemadan bir kısmının bid'atlarla mücadeleyi bizzat üstlenmesi gerekmektedir. Buna göre, her Müslüman başkaları tarafından uygulanan tüm bid'atları reddetmek ve onlara engel olmak zorundadır. Eğer bid'atlara müdahale edecek gücü yoksa o zaman hiç değilse içinden buğz etmelidir. Fakat sıradan kişilerin usulsüz bir tarzda insanları karalamalarına, yanlışlara müdahale etmeye kalkışırken kişileri dinden soğutmalarına ise ayrıca tepki göstermektedir.[37]

Onun bid'at konusunda kaleme aldığı eserleri şu şekilde sıralayabiliriz: *Beyânu'l-bid'ati'ş-şeytâniyye, İhyâu's-sünne ve ihmâdü'l-bid'a, Hısnu'l-efhâm min cuyûşi'l-evhâm, İttibâ'u's-sünne ve terku'l-bid'a, el-Ecvibâtu'l-muharrara 'ani'l-esileti'l-mukarrara fî vâzikâti'ş-şişmâs.*[38]

Mehdilik İnancı

Hausa halkları arasında Osman b. Fûdî'nin ilgi görmesine etki eden etkenlerden biri de, Batı Afrika halklarının Mehdi beklentisi içinde bulunmalarıdır.[39] Bağlılarının çoğu kendisinin Mehdi olduğuna inanmakla birlikte Osman b. Fûdî, bu iddiaları reddetmekte, kendisinin Beklenen Mehdi değil, on üçüncü yüzyılın müceddidi olduğunu telkin etmektedir. Sohbetlerinde sürekli olarak, Allah'ın her yüzyılın başında dünyada adaleti tesis edecek ve dinin ihyasını sağlayacak bir müceddid göndereceğini tekrarlamaktadır. *el-Vird* isimli eserinde, *"Dinin tecdidini zamanımızda bize nasip etmesinden dolayı Allah'a hamd ede-*

36. Osman b. Fûdî, *İhyâu's-sunne*, s. 15.
37. Hasan İsa Abdüzzahir, *ed-Da'vetu'l-İslâmiyye*, s. 258.
38. Özköse, *Sûfî ve İktidar*, s. 278-283.
39. Ahmet Emin, *el-Mehdiyyu ve'l-Mehdiviyye*, Kahire 1951, s. 80-81; Muhammed Mu'tasım, *Mehdiyyu's-Somali batlu's-sevrati zıddu'l-isti'mar*, Kahire 1962, s. 26-34.

rim. Umarım ki, Allah müceddidi bizden seçecektir"[40] ifadesi ile bu düşüncesini ortaya koymaktadır.

Osman b. Fûdî'ye göre ilk müceddid, 99-102/717-720 yılları arasındaki Emevî Halifesi Ömer ibn Abdilaziz'dir. O, döneminin ahlâksızlık ve kokuşmuşluğu arasında dindarlığı ile tanınmış bir şahsiyettir. Osman b. Fûdî, müceddid olarak gördüğü diğer isimleri ise şu şekilde sıralamaktadır: Muhammed b. İdris eş-Şâfii (ö. 205/820), Ebu'l-Hasan Ali el-Eşârî (ö. 324/935-6), İmam-ı Gazalî (ö. 505/1111) ve Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505).[41] İsmi geçen kişiler gibi tüm Müslümanlar tarafından tanınmamakla birlikte Osman b. Fûdî, Batı Afrika halklarınca müceddid olarak benimsenen bir şahsiyettir. Müceddid kavramı onun nazarında insan-ı kâmil olmakla eşdeğerde bulunmaktadır. Aynı zamanda bu kavram onun öncülük ettiği direnişin bir ön hazırlığı anlamına gelmektedir. Çünkü Osman b. Fûdî, on sekizinci yüzyılın sonlarında dünyanın çivisinin koptuğunu, ne olursa olsun mevziden başlayarak mükemmelliğin yakalanması gerektiğini, kötülüğün önlenmesi ve hayır kapılarının açılması gerektiğini düşünmektedir.

Her ne kadar sevenleri ve Batı Afrika halkları gibi bir kurtarıcı beklentisi içinde olmakla birlikte o, kurtuluşun hariçten gelecek bir kurtarıcıdan çok Müslümanların kendi sorumluluklarını yerine getirmeleri ile gerçekleşebileceğini düşünmektedir.[42] Mehdi ve müceddid beklentisinin bir umut bahşedeceğini ama bunun kişileri tembelliğe ve pasif hayata sevk etmesinden korktuğunu vurgulamaktadır.[43] Tecdid düşüncesinin İslâm'ın dönüşüm ve değişimini değil Müslümanların İslâm potasında erimesi anlamını ifade ettiğini söylemektedir. Tecdidin İslâm'da değil, Müslümanların din anlayışlarında olması gerektiğini seslendirirken Müslüman toplumun Kur'ân ve sünnet doğrultusunda yeniden yapılanmasını, İslâmî değerlerin tekrar canlanmasını ve Müslümanların yarınlarından emin hâle gelmesini hedeflediğini belirtmektedir.[44]

Hausa bölgesinde, halkın büyük bir bölümü gibi Osman b. Fûdî'nin kendisi de 1200/1785-6 yılında önemli olayların meydana geleceğine inanmıştır.[45] Bunun göstergesi olarak Osman b. Fûdî, Mehdîlik üzerine on kadar eser kaleme almıştır. 1808 yılından önce hazırladığı bu eserlerinde, Mehdi'nin hicrî on üçüncü yüzyılın ilk on yılı içinde zuhur edeceğine dair tahminde bile bulunmuştur. Siyasî mücadelesinin zaferle sonuçlanmasından sonra kendisinden da-

40. Osman b. Fûdî, *el-Virdı*, s. 5.
41. İsmail Balagun, *The Life and Vorks of 'Uthman Dan Fodıo*, s. ıx.
42. Martin, *Muslim Brotherhoods*, s. 25-26.
43. Osman b. Fûdî, *Beyânu vücûbi'l-hicre ale'l-ibâd*, s. 5.
44. Hiskett, *The Development of Islam*, s. 162.
45. Martin, *Muslim Brotherhoods*, s. 25.

ha önceki tahminleri hakkında değerlendirme yapması ve Mehdi'nin geleceğine dair kesin bir tarih telaffuz etmesi taleplerine sert tepki göstermiştir. Bu fikir değişikliği Osman b. Fûdî'nin tipik bir özelliğidir. Zira o, 1795-1808 yılları arasında devam eden mücadele safhasında her türlü yöntemi yeri geldiğince kullanmaktan kaçınmamıştır. Savaşın zaferle sonuçlanması ile insanlığın hâlâ bir beklenti içine girmemesi gerektiğini düşündüğünden Mehdi için tarih telaffuzunda bulunmamıştır.[46]

Osman b. Fûdî, Mehdi olduğunu inkâr etmesine rağmen, Mehdi'nin gelmesini uzak görmemektedir. Şiirlerinde yaklaşan kıyamet gününe ve ölüme nasıl hazırlanılması gerektiğini, Mehdi'nin gelmesinin alâmetlerini sıralamaya çalışmaktadır.[47] Osman b. Fûdî, aslında mevcut düzene olan tepkisini Mehdi anlayışı ile gündeme taşımak istemektedir. O, İslâm toplumunun inkâr, cehalet, bid'at ve hurafe girdabından bir gün mutlaka kurtulacağını, çünkü Allah'ın nurunu tamamlayacağını, ilâhî meşalenin asla sönmeyeceğini düşünmektedir. Bu nedenle Müslümanların kurtuluşu için Mehdi'nin gelişini bir nimet olarak telakki etmektedir. *"Mehdi, asırların en buhranlı anını yaşayan İslâm dünyasını, içinde bulunduğu buhran ve ıstıraplardan kurtaracaktır"*[48] ifadesi onun maksadını ortaya koymaktadır.[49]

Tekfir Düşüncesi

İslâm tarihi boyunca çokça tartışılan iman ve amel ilişkisi, Osman b. Fûdî dönemi Müslümanları arasında da güncelliğini koruyan konulardandır. Bu gerçekten hareketle o, Hausa halkının İslâmî açıdan sekiz grupta değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. Şöyle ki:

1. Ulema-i rusûh: İslâm'ı tam anlamıyla tanımaya, yaşamaya ve yaşatmaya çalışan Müslüman âlimlerdir. Ehlisünnet çizgisinin sadık temsilcileridirler. Bunlar Hz. Peygamberin hakiki vârisleri olup şer'-î şerifi en güzel şekilde tahkik eden isimlerdir. Uyulması, benimsenmesi ve saygı duyulması gereken kişilerdir.
2. İslâmî ilimleri tahsil eden öğrenciler: Bunlar hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan ayıran, basiret ve feraset erbabı hocalarının huzurunda ilim tahsil eden kitleler, tahkik erbabı olma yolunda uğraş veren, hakikat özlemi ile dolu olan ve İslâm'ın gereklerini hakkıyla yerine getirmeye çalışan kimselerdir.

---

46. Osman b. Fûdî, *Beyânu vücûbi'l-hicre ale'l-ibâd*, s. 5.
47. Hiskett, *The Development of Islam*, s. 162-163.
48. Hiskett, *The Sword of Truth*, s. 123.
49. Özköse, *Sûfî ve İktidar*, s. 239-246.

3. İlim erbabını seven kitleler: Takvayı şiar edinen, belli bir ilmî donanımları olmamakla birlikte azimet yoluna sülûk eden, inançlarında samimi ve tutarlı davranan, samimi ve dinin ahkâmına gereği gibi riayet çabası içinde olan kişilerdir.
4. Küffar bi'l-asâle: İslâm dinini hiç bir şekilde kabul etmeyen inkârcılar zümresidir.
5. Muhâlata zümresi: Küfürle imanı meczetmeye çalışanlardır. İslâm'ı din olarak kabul etmekle birlikte şirke düşen ve küfrü gerektirecek davranışları terk etmeyenlerdir. Birtakım taş, ağaç, nesne ve şahıslara kutsiyet atfeden, Allah'ın dışında başka varlıklara adaklarda bulunan ve kurbanlar kesenlerdir. Bu tür uygulamalarından dolayı bunlar, küfre düşmüşlerdir.[50]
6. Alaycılar: Beşinci gruptakiler gibi Müslüman olduklarını iddia ettikleri hâlde küfür uygulamalarından vazgeçmeyen, ama onlardan farklı olarak dinî hükümlerle alay eden ve dindarlara sataşanlardır.
7. Bid'at ehli zümreler: Bunlar, İslâm'ı din olarak kabul edip dinin gereklerine bağlıdırlar. Abdestlerini alıp namazlarını kılmaktadırlar. Kendilerinden herhangi bir küfür söz veya uygulaması, şirki gerektirecek bir tutum veya şer'î hükümlerden herhangi birini inkâra yol açan bir yaklaşım sadır olmaz, fakat birtakım bid'atleri işlemektedirler.
8. Cahil halk kesimi: Bunlar kelime-i şehadet getirirler, inanç esaslarını kabul ederler, Kur'an'a inanırlar ama dindarlığın ne demek olduğunu, dinî hükümlerin ruhunun ne olduğunu ve Kur'an ayetlerinin ne anlama geldiğini bilmezler. Cehaleti alışkanlık edindikleri için öğrenme gayretine de girmezler.[51]

Bu sınıflandırmayı yaptıktan sonra Osman b. Fûdî, ilk üç grubun samimi Müslümanlar, dördüncü zümrenin açık küfür ehli, yedinci zümrenin asi Müslümanlar, sekizinci zümrenin ise cahil müminler olarak görülmesi gerektiğini beyan eder. İslâm'la küfrü karıştırmalarından ve İslâm'ın bazı hükümlerini dışlamalarından dolayı beşinci ve altıncı zümrelerin araştırılması ve tartışılması gerektiğini ifade eder. O insanları kesin bir kategoriye ayrılamayacağını ve kitleleri dinden soğutmanın vebal olduğunu belirtir.[52]

Putperestlerle Müslümanların birlikte yaşadığı coğrafya olmasından dolayı Hausa'da birtakım etkileşimin olması, kimi zaman sentez oluşturulmasına, ki-

50. Murray Last-Muhammad A. Al-Hajj, "Attempts at Defining a Muslim in the 19th Century Hausaland and Bornu", *Journal of the Historical Society of Nigeria,* c. II, S. 3, 1965, s. 231-240.
51. Muhammed Bello, *İnfâk*, s. 182; Hasan İsa Abdüzzahir, *ed-Da'vetu'l-İslâmiyye*, s. 223-224.
52. Özköse, *Sûfî ve İktidar,* s. 247-248.

mi zaman ise çatışma veya nüfuz yarışlarının gerçekleşmesine yol açmıştır. Osman b. Fûdî birtakım kavgaların önüne geçmek ve İslâm'ın safiyetini korumak düşüncesiyle *Nesâihu'l-ummeti'l-Muhammediyye* isimli eserini kaleme almış ve bu eserinde Batı Afrika Müslümanlarının yerel âdetler, putperest uygulamalar, animist inançlar ve Afrika dinleri karşısında dört aşırı yaklaşım benimsediklerini belirtmiştir. Osman b. Fûdî, tebliğ faaliyetine gerçekleştirenlerin, içinde yaşadıkları toplumun durumunu göz önünde bulundurmaları, toplumun sağlıklı ve sakıncalı yönlerini bilmeleri gerektiğini söylemiştir. Sınıflandırma yapmaktan kastının da bu olduğunu beyan etmiştir. Osman b. Fûdî tarafından uç çizgiler olarak tanımlanan bu yaklaşımları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İçinde yaşadıkları toplumda İslâm'a aykırı hiç bir uygulamanın bulunmadığını benimseyenler.
2. Gayri İslâmî âdet ve töreleri aynen kabul edenler.
3. Farklı dinî zümreleri tekfir edenler.
4. Günahkâr Müslümanları tekfir edenler.[53]

Bir yandan İslâmî değerlerle animist inançları meczedenlere,[54] diğer taraftan gayrimüslimlere tahammül edemeyenlere tepki gösteren[55] Osman b. Fûdî, asıl eleştirisini dördüncü guruba yöneltmektedir. Dördüncü gruptakilerin, tesettüre riayet etmeyen, haremlik selamlık anlayışına uymayan, yetim malı yiyen ve dinen yasaklanan diğer haramları işleyen Müslümanları tekfir ettiklerini söylemektedir. Onları bu tutumlarından dolayı kınayan Osman b. Fûdî, böylesi bir çizginin ifrat olduğunu dile getirmektedir. Hatta bunları Harici zihniyetle suçlamaktadır.[56] Radikal ve tekfire varan tutumlardan kaçınmaya çalışan Osman b. Fûdî'nin eleştirdiği bu üçüncü zümrenin başında hocası Cibril b. Ömer gelmektedir.

Büyük günah işleyen kişilerin dinden çıkacağını savunan Cibril b. Ömer, konuyla ilgili manzum bir eser hazırlamıştır.[57] Osman b. Fûdî ise onun bu eserine cevap niteliğinde *Şifâu'l-ğalîl ve Nesâihu'l- ummete'l-Muhammediyye* isimli

53. Osman b. Fûdî, "en-Nesâhu'l-ümmeti: An Islamic Tradition of Reform in the Vestern Sudan", Ed. Mervyn Hiskett, *BSOAS*, c. XXV, S. 1/3, 1962, s. 587.
54. Mervyn Hiskett, "The 'Song of Bagauda': A Hausa King List and Homily in Verse-I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, c. XXVII, S. 3, 1964, s. 540-567.
55. Osman b. Fûdî, "en-Nesâhu'l-ümmeti: An Islamic Tradition of Reform in the Vestern Sudan", Ed. Mervyn Hiskett, *BSOAS*, c. XXV, S. 1/3, 1962, s. 587.
56. Osman b. Fûdî, "en-Nesâhu'l-ümmeti", *BSOAS*, c. XXV, S. 1/3, 1962, s. 587. s. 588.
57. A.D.H. Bivar-Mervyn Hiskett, "The Arabic Literature of Nigeria to 1804: a Provisional Account", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, c. XXV, I.Bölüm, 1962, s. 141-142.

iki manzum eser kaleme almıştır. İlmî liyakatinden, takva ve verasından, bid'atlara karşı mücadelesinden dolayı Cibril b. Ömer'e her zaman saygı duyan Osman b. Fûdî, bu eserlerinde tekfir konusundaki tutumundan dolayı onun görüşlerine katılmadığını, kendi yolunun ehlisünnet çizgisi ve tasavvufî neşe olduğunu beyan etmiştir.[58]

Ehlisünnet inancına göre günahkâr Müslümanın günahından dolayı küfürle itham edilemeyeceğini savunan Osman b. Fûdî, kişilerin küfürle itham edilmesi olayının ehlisünnet ulemasınca bir sorun olarak telakki edildiğini dile getirmektedir. Başkalarını inançsızlıkla itham etme olayının, İslâm toplumunun müzmin bir yarası olduğunu, Kur'ân'a göre, küfürle muttasıf olmayan kişinin küfürle itham edilmesinin, itham eden kişiyi küfre düşüreceğini ifade etmektedir.[59]

Sûfî kişiliği, sağduyulu yaklaşımı ve takvayı şiar edinmesi ile tanınan Osman b. Fûdî, eleştirdiği tekfir anlayışını silahlı mücadele döneminde bizzat kendisi benimser hâle geldi. Siyasî mücadele verirken radikal bir çizgi izlemeye başlayan Osman b. Fûdî, Hausa sultanlarını küfürle itham eder oldu.[60] İslâm düşmanı olarak nitelediği Hausalı siyasîlere destek veren, onlara arka çıkan ve onlarla işbirliği yapan Müslüman kitlelerin de onlardan farklı olamayacaklarını seslendirdi.[61] Öncülük ettiği savaşın sorgulanması, savaşlarda ölen Müslümanlardan kendisinin sorumlu tutulması üzerine Osman b. Fûdî, savaştıkları kişilerin Müslüman isyancılar değil ehl-i küfür ve mürted isimler olduğunu vurguladı.[62]

Osman b. Fûdî'nin Huasa sultanlarını inançsızlıkla suçlarken ve onlar ile işbirliğine girişen muhalif Müslümanları küfür ehli diye nitelerken örnek aldığı yegâne şahsiyet, on beşinci yüzyılda Batı Afrika'nın en önemli fakihi Muhammed b. Abdülkerim el-Megîlî (ö. 908/1504)'dir. Onun eserleri Osman b. Fûdî ve taraftarlarının başucu kitapları niteliğinde olmuştur. el-Megîlî ulemayı etkisizleştirdiğini, Müslüman halkların haklarını gasp ettiğini, İslâmî uyanışın önünü kesmeye çalıştığını düşündüğü Sonni Ali'ye karşı sivil muhalefet başlatarak politik hesaplaşmanın içine girmiştir. Siyasî mücadelesinin başarıya ulaşması ile Sonni Ali iktidardan olmuş, yerine 1493 tarihinde el-Megîlî'nin öğrencisi Askiya Muhammed geçmiştir.[63] Megîlî, Askiya Muhammed'in da-

58. Martin, *Muslim Brotherhoods,* s. 13.
59. Osman b. Fûdî, "en-Nesâhu'l-ümmeti", *BSOAS*, c. XXV, S. 1/3, 1962, s. 587. s. 589.
60. Osman b. Fûdî, "en-Nesâhu'l-ümmeti", *BSOAS*, c. XXV, S. 1/3, 1962, s. 587, s. 591.
61. Osman b. Fûdî, "en-Nesâhu'l-ümmeti", *BSOAS*, c. XXV, S. 1/3, 1962, s. 587, s. 578-583.
62. Hiskett, *The Sword of Truth*, s. 110.
63. J.F. Ajayi, *A Thousand Years of West African History*, s. 273; Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth*, s. 120-121; Bradford Martin, *Muslim Brotherhoods,* s. 31.

nışmanlığını da yaparak, devlet eliyle İslâm dışı uygulamaların ortadan kaldırılmasına çalışmıştır.[64]

Siyasî mücadele dönemindeki yaklaşımlarını maksadı aşan seyir şeklinde yorumlayan Osman b. Fûdî, gayesinin siyasal emeller peşinde koşmak değil, gönül âlemini zenginleştirmek olduğunu söylemektedir. Üç döneme ayırdığımız Fülânî ıslahat hareketinin birinci ve üçüncü dönemlerinde benimsediği temel ölçüleri Osman b. Fûdî şu şekilde sıralamaktadır:

a) İnandığını söyleyen ve özellikle camiamıza mensubiyet iddia eden hiç kimse, başkalarının kusurları ile uğraşamaz, hatalarından dolayı kimse kimseyi tahkir edemez. Her kim bir başkasının kusurunu teşhir ederse, yarın Allah da onun kusurlarını gün yüzüne çıkaracaktır. İsterse kişi o kusurları en gizli saatlerde işlemiş olsun, fark etmez. Mümin kardeşlerine hüsnü zanla yaklaşırken, münafık başkasının kusurlarını araştırmaya koyulur. Kul kardeşinin yardımına koştukça Allah kendisiyle beraber olur.[65]

b) Kur'ân ve sünnetin ruhuna aykırı alenen bir suçu yoksa, Mâlikî mezhebinin meşhur bir fıkıh eseri olan *el-Müdevvine*'yle çelişiyor diye kimse suçlanamaz.

c) Manevî mertebesi ne olursa olsun hiç bir kimse, günah işlemiş bir Müslümana nefret besleyemez. Bir Müslüman hukuka aykırı hareket etmediği müddetçe müsamaha ile karşılanmalıdır. Başkalarının haklarını çiğnemediği müddetçe hiç kimse, benimsediği farklı düşüncesinden veya farklı yaşantısından dolayı kınanamaz. Bir kimse dinî konularda cahilse, o kişinin irşat edilmesi ve yanlışının düzeltilmesi gerekir; her ne sebeple olursa olsun hiç kimse davranışından dolayı kınanamaz. Adlî bir suç da olsa ispatlanmadıkça hiç kimse suçlu pozisyonunda görülemez, suçlularla zanlılar bir tutulamaz.[66]

d) Günahkâr kişilerin işlediği günahlara buğzedilebilir. Fakat Müslüman olmalarından dolayı diğer Müslümanlar onları da sevmek durumundadır. Çünkü günahkârlıkları onların tevhit ehli olmalarına mani değildir. Çirkinlikler ve ahlâkî kokuşmuşluklara tepki gösterilmelidir. Yaptıkları kabahatler ne olursa olsun hiç kimse irtibatın koparılmasını hak etmemiştir.[67]

e) Herkesin birtakım hatalara düşmesi ve birtakım günahları işlemesi doğaldır. Zira hiç bir Müslüman masum değildir. Hatada ısrar değil, ha-

---

64. Osman b. Fûdî, "en-Nesâhu'l-ümmeti", *BSOAS*, c. XXV, S. 1/3, 1962, s. 578-586.
65. Osman b. Fûdî, *İhyâu's-sunne*, s. 250.
66. Balagun, *The Life and Vorks of 'Uthman dan Fodıo* s. 77.
67. Balagun, *The Life and Vorks of 'Uthman dan Fodıo* s. 51,78.

tadan tövbe esastır. Zira bize düşen maksadımıza ulaşmak için üzerimize düşen tüm görevleri yerine getirmektir. İslâm'da esas olan niyet ve samimiyettir.[68]

f) Şirkin dışındaki her türlü günahın affedileceğini Allah beyan etmektedir. Dolayısıyla işledikleri günahlardan dolayı insanlarla savaşmak yasaklanmıştır. Müslümanların kanları, canları ve malları kutsaldır. Kelime-i şehadet getiren kişinin nikâhı, imameti caizdir, kestiği yenilir, malına miras olunur, Müslüman kabristanlıklarına defnedilir, yani Müslümanların sahip oldukları tüm haklardan yararlanır. Kişinin ikrarı imanına delildir. Kim Müslüman olduğunu söylüyorsa Müslümanca muamele görür. Küfre delâlet edecek herhangi bir uygulaması gerçekleşmedikçe Müslümanım diyen hiç kimse tekfir edilemez.[69]

g) Şirk ve küfür ehline karşı izlenecek yol, İbrahim (as)'ın tutumudur.İslâmî uygulamaları şeklen yerine getirmeye veya sahte bir şekilde İslâm'a bağlı kalmaya çalışsa da kişi, davranış ve söylemleri ile şirk ve küfre düşmüşse, İbrahim (as)'ın babasına karşı takındığı tutum gibi toplumda ifşa edilmesi ve kendisine tepki gösterilmesi gerekmektedir.[70]

h) Günahkâr Müslümanlar için yapılması gereken, onların eğitilmesi, kendilerine doğru yolun gösterilmesi ve sağlıklı din anlayışının kazandırılmasıdır.[71]

Köleliğe Reddiye

Osman b. Fûdî, irşada başladığında köleliğin halkı tehdit eden sosyal bir dram hâline geldiğini görmüş ve bu durumun insan onuruna saldırı olduğunu ifade ederek düşüncelerini ve tepkisini yüksek sesle dillendirmiş, bu yaklaşımı ile hareketinin hürriyetine kavuşmak isteyen köleler için bir özgürlük umudu hâline gelmesine yol açmıştır. Osman b. Fûdî'nin köleliği eleştirmesi, hür insanların alınıp satılmasına tepki göstermesi, kölelere insanca muamele edilmesini öngörmesi, hareketin içinde çok sayıda kölenin yer almasına neden olmuştur.[72]

Osman b. Fûdî özellikle iki eserinde kölelik üzerinde durmaktadır. Hicretten iki yıl önce 1217/1802 yılında Degel'de kaleme aldığı *el-Mesâilu'l-muhim-*

68. Osman b. Fûdî, *İhyâu's-sunne*, s. 251.
69. Osman b. Fûdî, *İhyâu's-sunne*, s. 38.
70. Balagun, *The Life and Vorks of 'Uthman dan Fodıo*, s. 79-80.
71. Osman b. Fûdî, *İhyâu's-sunne*, s. 38; Özköse, *Sûfî ve İktidar,* s. 248-256.
72. Sylviane A. Dipuf, *Amerika'da Köle Müslümanlar -Mücaddele, Direniş, İsyan-*, çev. Ahmet Yaşar, İstanbul 2003, s. 43.

me isimli eserinde Fülânîlerin köle olarak satılmasından yüz kızartıcı suç olarak bahsederken, Fulfulde dilinde kaleme aldığı *Tabbat Hakika* isimli şiir kitabında Müslümanların köleleştirilmesine tepki göstermektedir. Gobir rejimi ile yakın temas kuran ve dostane ilişkilerde bulunan bir akrabasını uyarırken Abdullah b. Fûdî, *"Onlar hür insanları pazarda köle diye satmaktadırlar."*[73] ifadesini kullanmaktadır.

Osman b. Fûdî köleliği içler acısı hâl olarak nitelendirmiş, kölelere karşı merhametli olmayı, onlara kötü muamelede bulunmamayı tavsiye etmiştir. Birisinin malı olan, zorla hizmet ve baskıya maruz kalan kölelerin kalplerinin kırık ve zelil durumda olduğundan bahsetmiştir.[74]

Müslümanların köle olarak alınıp satılmasına karşı çıkan ve Müslüman savaş esirlerinin serbest bırakılmasını tavsiye eden Osman b. Fûdî, putperest esirleri köle edinmekten kaçınmamıştır.[75] Yalnız emri altında tuttuğu Müslüman olmayan kölelere iyi davranılmasını tavsiye etmiştir. Sokoto toplum yapısını doğrudan gözlemleyen kişilerden olan Barth, Fülânî toplumundaki kölelerin durumu hakkında şunları söylemektedir: *"Kölelere karşı oldukça insanî davranılırdı. Köleler, güçlerinin üstünde bir işte çalıştırılmazlardı. Hatta onlara aileden bir fert gibi davranılırdı. Adamava'ya uğradığımda yol üzerindeki çiftliklerde çalışan cariye kızlara rastladım. Temiz beyaz önlükler giyinmiş, şeffaf ve göz alıcı boncuklar takınmış ve değişik süslerle süslenmişlerdi."*[76]

Yerli pagan otoritelerle Avrupalı köle tacirlerin saldırılarından ve köle olarak satılmalarından korkan savunmasız köylüler Fülânî ıslahat hareketinin himayesine girdiklerini ilân etmektedirler. Fülânîler, Müslümanların köleleştirilmesinin önüne geçmiş, Müslüman kölelerin azat edilmesini sağlamış, ezilmişlerin haklarını kollamak adına önemli katkılar gerçekleştirmişlerse de savaşlarda esir edilen putperestleri köle edinmekten kaçınmamışlardır. Keza sonraki dönemlerde muhalefette bulunan veya isyan hareketlerine kalkışan bazı dindaşlarını sefahatle suçladıkları, mürted addettikleri, dolayısıyla esir ettiklerini Avrupalı köle tacirlerine köle olarak satmaya kalkıştıkları görülmüştür.[77]

---

73. Abdullah b. Fûdî, *Tezyînü'l-verekât*, s. 86.
74. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Cambridge 1982, s. 282-286.
75. Allan Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa: The Institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Sahran Trade*, London 1970, s. 24-25.
76. Heinrich Barth, *Travels and Discoveries in Northern and Central Africa*, London, 1857, c. II, s. 501.
77. Dixon Denham, *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa, in the Years 1822, 1823, 1824*, London 1826, s. 149; Özköse, *Sûfî ve İktidar*, s. 294-296.

Kadınların Haklarına Riayet

Osman b. Fûdî sohbet toplantılarını sadece erkeklere değil kadınlara yönelik olarak da sürdürürdü. Onun meclislerine katılan, kendisinden icazet alan kadınların oranı tüm öğrencilerinin %20'sini oluşturmaktaydı.[78]

Özellikle *Kitabu'l-fark* ve *Nûru'l-elbâb* isimli eserlerinde kadınların sosyal hayatta birtakım haksızlıklara uğradıklarını, kendilerine yeterince ilgi gösterilmediğini ve kadınlara yönelik hizmet alanlarının bulunmadığını seslendirmekte ve bu durumdan duyduğu rahatsızlıktan bahsetmektedir. Burada kadınların toplumun gerisine itildiklerini ve eğitim haklarından mahrum edildiklerini beyan etmektedir. Kadınlar konusunda onun en çok üzerinde durduğu konular; onların sosyal hayata yeterince katılım sağlayamamaları, cehalet girdabında boğulmaları, ikinci sınıf insan muamelesi görmeleridir. Osman b. Fûdî, Müslüman kadınların iffet, nezaket ve bilgelikleri ile ön plâna çıkmalarını, tesettüre riayet etmelerini ve kulluk görevinde titiz olmalarını öğütlemektedir.

Kadınlara kaba davranmayı, onlara karşı zor kullanmayı, onları tahakküm altında tutulmasını ve rencide edilmelerini şiddetle kınamaktadır. Erkeklerin eşlerine, anne babanın kız çocuklarına karşı merhamet ve şefkatle muamele etmelerini, onlara tatlı söz ve yumuşak huylulukla davranmalarını, onlara hak ettikleri saygıyı göstermelerini tavsiye etmektedir.[79]

Osman b. Fûdî'nin kadınlar hakkında gösterdiği ihtimam, büyük semereler vermeye başlamıştır. Bizzat kendi kızlarını okutmaya ve yetiştirmeye gayret etmiştir. Eşinin mürebbiye olduğu, kızların eğitimi hususunda özverili gayretler sergilediği bilinmektedir. Fülânî hareketinin başarısında kadın önderlerin önemli bir yeri bulunmakta, eğitim ve kültürde çığır açan bayan öncülere rastlanmakta, sûfî kimlikleri ve manevî yücelikleri ile dikkat çeken saliha hanımlar bulunmaktadır. Osman b. Fûdî'nin Hatice, Esma ve Meryem isimli kızları da birer kadın mürşide konumundadırlar. Onları sosyal hayatın hemen hemen her katmanında bir işlevde bulunurken görmekteyiz. Örneğin Esma, sivil örgütlenme ve siyasî etkinliklere bizzat katılmıştır. Bello'nun vefatından sonra onun görüşleri özel bir konuma sahip olmuştur. Halk karşılaştıkları sıkıntılarda ona başvurmuş, Fülânî müntesiplerinin danışmanlarından sayılmıştır. Birtakım eleştiri ve tavsiyeleri ile yerinde müdahalelerde bulunmuş ve bu suretle olası bazı olumsuz gelişmelerin önüne geçmiştir. Esman binti Osman Hausa, Fulfulde ve Arapça dillerinde kaleme aldığı eserleri ile babasının mesajını bilhassa kadınlar arasında yaymış ve hareketin başarısına hız

78. Dipuf, *Amerika'da Köle Müslümanlar*, s. 43.
79. Osman b. Fûdî, "Kitabu'l-fark", *BSOAS*, c. XXIII, S.3, 1960, s. 558-579; Thomas Hodgkin, *Nigerian Perspectives An Historical Anthology*, Oxford University Press, London 1960, s. 194-195.

kazandırmıştır. Diğer kızı Meryem mücadeleci kişiliği ile tanınmış, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar süren uzun bir hayat sürmüştür. Hareketin karşılaştığı problemlerin çözümünde görüşlerine en çok başvurulan kişi olmuştur. Aynı zamanda o, hareketin yozlaşmasını önlemek amacı ile önemli tavsiyelerde bulunmuştur.[80]

DEĞERLENDİRME

Osman b. Fûdî'nin öncülük ettiği ve on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkardığı Fülânî hareketi, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Batı Afrika halkları arasında büyük yankı uyandırmıştır. Osman b. Fûdî'nun öncülük ettiği Fülânî ıslahat hareketini daha önceki İslâmî hareketlerden farklı kılan temel özellik, gücünü halk kitlesinden alması ve İslâmî değerleri elit zümreler kadar halkla da paylaşmasıdır.

Batı Afrika Kâdirileri gibi Osman b. Fûdî de gezginci dervişlerden sayılmıştır. Yirmi yıla yakın devam eden irşat faaliyetleri kendisinin geniş taraftar kitlesi edinmesini sağlamıştır. Tasavvufî içerikli vaazları ile Osman b. Fûdî, daha çok İslâm'ın tebliğine gayret etmiştir. Herhangi bir tekke ve medrese çatışması yaşamayan Batı Afrika sûfîlerinin aynı zamanda ilmî kişilikleri ile de tanınması gibi ulema da genellikle sûfî çevrelerle yakın temas içinde bulunmuştur.

Osman b. Fûdî'nin yaşadığı dönemde Hausa'da çok sayıda Hausa hanedanlığı vardı. Birbirleri üzerinde nüfuz yarışına girişen bu devletlerin en güçlüsü Gobir Sultanlığı idi. On beşinci yüzyıldan itibaren bölge idaresi, genelde Müslüman siyasîlerin elinde olmasına rağmen, zamanla Hausa halkları ile Hausalı idarecilerin Müslümanlıkları sözde kalır hâle geldi. Afrika'nın yerel dinleri daha etkin olurken, Afrika töre ve âdetleri ile Hausa kültür ve gelenekleri İslâmî değerlerle meczedilmeye çalışıldı. Gobir sultanları İslâm dinine ve Müslümanların dinî inançlarına saygı duymakla beraber, direniş ve siyasî mücadele girişimlerine sıcak bakmıyor, Müslümanların dinî duygulardan hareket ederek siyasal taleplerde bulunmalarına müsaade etmiyorlardı. Hükümdarlar hanedanlıklarının devamına ve kendi idarelerinin korunmasına özen gösteriyorlardı. Ticaret yollarının denetimi, vergilerin tahsili, köle pazarlarının artırılması, gelirlerin çoğaltılması ve saltanatın güçlenmesi temel hedeflerdendi.

1754 tarihinde dünyaya gelen Osman b. Fûdî yirmi yaşına kadar ciddi bir eğitim almış, seçkin ulema ve sûfîlerle temas kurmuş ve erken yaşlardan itibaren kendisini eğitim hizmetlerine adamıştır. İçinde yaşadığı toplumu gayet iyi tanıması, kitlelerin nabzını elinde tutmaya çalışması, halkın sorunları ile doğ-

---

80. Ahmed Muhammed el-Kanî, *el-Cihadu'l-İslâmî fî-Ğarbi 'Ifrikıyye,* Zaria 1986, s. 71; Özköse, *Sûfî ve İktidar,* s. 296-301.

rudan ilgilenmesi ve yapıcı tutum sergilemesiyle dikkat çekmiş ve geniş taraftar kitlesi kazanmıştır. Toplum içinde ilgi uyandıran isim olduğu kadar ilmiye sınıfı ve siyasî erk nazarında da saygı görmüştür.

Müntesiplerini cemaat adıyla isimlendiren Osman b. Fûdî, olanca gayreti ile Müslümanların İslâmî şuura kavuşmalarına, İslâm'ın kaynaklarına irca edilmesine, yaygınlık kazanan bid'at, hurafe ve batıl inançların önlenmesine çaba sarf etti. 1774-1794 yılları arasında gerçekleşen bu ihya projesi ile söylemleri ilgi, şahsiyeti hayranlık uyandırmaya başladı. Yöneticilerle iyi ilişkiler kurmaya, onları halkın sorunları ile ilgilenmeye teşvik etti. Kurduğu yakın ilişkilerden istifade ederek gördüğü olumsuzlukları doğrudan kendilerine iletmeye ve onların hatada ısrarcı olmamaları, baskı ve zulüm politikalarından vazgeçmeleri, adaleti esas almaları ve Müslümana yakışan şekilde hareket etmeleri yönünde çaba harcadı.

Cehaletin tasfiye, fakirliğin izale, siyasîlerin irşad, putperest halkların İslâm'a davet edilmesi istikametindeki hedefini gerçekleştirmek isteyen Osman b. Fûdî'nin 1794 yılına kadarki çalışmalarında siyasî bir mücadeleyi ve silahlı bir çatışmayı düşünmediği görülmektedir. Osman b. Fûdî'nin ıslahat çizgisinde değişime gitmesinin en önemli sebebi Sultan Nafata (1795-1803) ile Yunfa (1803-1808)'nın, selefleri olan Sultan Bava ve Yakuba'nın aksine, Osman b. Fûdî ve cemaatine karşı menfi tavır sergilemeleridir. Başlangıçta saygıyla karşılanan cemaatin, zamanla saltanatları için tehlike oluşturduğunu düşünen Nafata ve Yunfa kendilerine karşı bir takım müeyyideler uygulamaya başladılar. İslâmî eğitim kurumlarının kapatılması, ulemanın siyasal eleştirilerde bulunmasının yasaklanması, İslâmî kılık kıyafetlerle dolaşıma izin verilmemesi, paganların Müslümanlığı kabul etmelerine engel olunması gibi sayılabilecek kısıtlamalar, Osman b. Fûdî ve cemaatinin karşı atağa geçmesine yol açmıştır.

Gobir siyasîlerinin samimiyetine ve hatta Müslümanlıklarına güvenilemeyeceğini düşünen Osman b. Fûdî, yegane çarenin hâkim otoritenin varlığına son verip kendi iktidarlarını sağlamak olduğunu düşündü. Başlangıçta kimse, böylesi bir adımın başarılı olacağını düşünmemekteydi. Aksine siyasal tecrübe ve askerî eğitimden yoksun bulunan Osman b. Fûdî taraftarlarının, bir maceraya atıldıkları düşünülmekte idi. Osman b. Fûdî'nin kararlı ve dirayetli tutumu ile cemaatin samimiyeti, ateş çemberinin aşılmasını ve hedeflerin bir bir gerçekleşmesini sağladı. Islahat adıyla başlatılan ve ölüm kalım savaşını andıran mücadele sonucu Fülânîler, 1808 yılında Gobir Devleti'nin son hükümdarı Yunfa'yı öldürdüler ve başkent Alkalava'yı ele geçirdiler. Alkalava'nın düşmesi ile direnişlerine son vermeyen Fülânîler, Gobir dışındaki diğer Hausa devletlerini tek tek ele geçirerek 1812 yılında tüm eski Hausa hanedanlıklarının sınırlarını içine alacak şekilde Sokoto Halifeliği'ni kurdular. Siyasî mücadelesini başarıya ulaştıran ve kendi rejimini ikame eden Osman b. Fûdî, bundan sonra fiilen siyasetin içinde yer almadı ve devletin idaresini kardeşi Abdullah'la oğlu Bello'ya devretti.

Davet dönemi, silahlı mücadele dönemi ve devletleşme dönemi şeklinde ele alınan Fülânî ıslahat hareketinin her üç safhasında, hareketin yörüngesini belirleyen isim Osman b. Fûdî olmuştur. O askerî ve siyasî başarıları kadar fikrî tekamülü, içtihadî görüşleri ve dinî söylemleri ile de dikkat çekmiştir. Kendisinden sonra pek çok oluşuma etki eden Osman b. Fûdî, öncelikli olarak sağlam ve sahih bir itikadî düşüncenin inşasını hedeflemiştir. Asr-ı saadet dönemindeki gibi, Kur'ân ve sünnetin öngördüğü şekilde bir İslâm inancının benimsenmesini arzulamıştır. Bu nedenle diğer selefî hareketler gibi asr-ı saadet dönemine dönmeyi esas almıştır. Asr-ı saadet özlemi çeken Osman b. Fûdî, diğer yandan tarihî süreç içinde Müslümanların ortaya koydukları geleneksel birikimlerden, kültür ve medeniyetten istifade etmek istemi, Müslümanların tarihî birikimleri ile asr-ı saadet ruhunu bütünleştirmiştir. Osman b. Fûdî'ye göre asr-ı saadet özlemi, Kur'ân ve sünnetin ruhuna uymayan, gerek İslâm, gerekse tasavvuf adına benimsenen yanlış düşünceleri ayıklamanın adıdır. Bu nedenle ıslahat anlayışı çerçevesinde dinî değerlerin değil Müslümanların din anlayışlarının yenilenmesi gerektiğini savunmuştur.

Osman b. Fûdî, Beklenen Mehdi'nin gelmesinin yakın olduğunu savunmuş ve kendisinin Mehdi'nin müjdecisi bir müceddid olduğunu söylemiştir. Müceddidlik iddiasını ise bir üstünlük alâmeti değil sorumluluk bilinci olarak değerlendirmiştir. İslâm ülkelerinin içinde yaşadıkları badirelerden kurtuluşu için Müslüman halkların ulemayı rehber olarak benimsemelerini, ilim ehli kişilerin ise takvâyı şiar edinmelerini ve dini menfaatlerine alet etmemeleri gerektiğini vurgulamıştır. Batı Afrika'da yaygın olan "içtihad kapısının kapalı olduğu" şeklindeki iddianın yanlışlığını ve ulemanın ortaya çıkan problemlere yerinde çözümler sunmasının zorunluluğunu beyan etmiştir. Islahat düşüncesi çerçevesinde taklidî değil tahkikî imanın önemini, mezhep taassubundan kaçınmanın gereğini ve Kur'ân'ın anlaşılmasının aciliyetini gündeme taşımıştır. Kelâmî tartışmaların erbabına bırakılmasını, dinî konularda herkesin at oynatamayacağını ve ilim erbabının ilmiyle amel etmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Osman b. Fûdî bir yandan İslâmî düşüncenin yeniden teşekkülüne çalışırken diğer yandan dönemin en güncel konularından olan tekfir ve büyük günah konusuna değinmiştir. Siyasî mücadele dönemine kadar, farklılıklara saygı duymuş, herkese müsamahalı davranmış, birlikte yaşamın gereğini ve hakların muhafazasını dillendirmiş ve dışlayıcı değil kucaklayıcı bir üslubu benimsenmiştir. Hatta bu konuda hocası Cibril b. Ömer'e ters düşmüş, zaman zaman onu büyük günah işleyen kişinin küfre düşeceği şeklindeki görüşlerinden dolayı ifrata varmakla suçlamıştır. Bilhassa savaş atmosferinin etkisiyle daha sonra Gobir hanedanlığına karşı yürüttüğü kavganın haklılığını ispatlamak için Hausa sultanlarının İslâm düşmanı olduklarını propaganda etmiş, putperest âdetle-

ri benimsemeleri, bazı taş ve ağaçlara kudsiyet atfetmeleri, dinin ahkâmına tahammül etmemeleri, zulüm ve baskılarında sınır tanımamaları gibi gerekçelerle Hausa siyasîlerini tekfir etmiştir. Benimsenen bu çizginin vehametini bizzat gören Osman b. Fûdî, 1812 yılından sonra bu tutumundan vazgeçmiş, tekrar eskisi gibi geniş katılıma, ortak paydada hareket edilmesi gerektiğine ve Müslüman halkların kardeşliğine vurgu yapmaya çalışmıştır.

Osman b. Fûdî, dinî ve siyasî söylemleri kadar içtimaî hayata dair projeleri ile de dikkat çekmiştir. Bu meyanda özellikle kadınların sosyal statüsüne vurgu yapan Osman b. Fûdî, kadınların cehaletin kurbanı edilemeyeceğini, onların geri plâna atılamayacaklarını ve kadınlar üzerinde erkeklerin hegemonya kuramayacağını beyan etmiştir. Kadın ve erkeğin birey olduklarını, her cinsin bir takım sorumluluk ve haklarının bulunduğunu söylemiş, kadın erkek ilişkilerinde edebe riayet edildiği takdirde kadınların sosyal hayata katılımının gerekli olduğuna işaret etmiştir. Seçkin erkek öğrencileri kadar tanınmış aktif ve bilge kız öğrencileri ile de tanınan Osman b. Fûdî, bölgedeki Müslüman kadınların yetişmesinde öncü rol oynamıştır.

Diğer yandan köleliğe ve cariye sistemine tavır koyan Osman b. Fûdî, insan olmanın ayrıcalığını, özgürlüğün herkesin hakkı olduğunu, kölelerin azad edilmesini, köle ile efendi arasında fark olamayacağını, herkese hakkının iade edilmesini ve hâlen elde tutulan kölelere insanca muamele edilmesi gerektiğini telkin etmiştir. Bu nedenle olmalıdır ki onun cemaatine en önemli katılım köle sınıfından gerçekleşmiştir.

Köylülerle göçebe kitleler arasında asırlardır devam eden toprak ve arazi kavgalarını önlemeye çalışması, hem göçebelerin hem de köylülerin haklarını talep etmesi, kırsal kesimdeki halkların desteğini almasına yol açarken, sanat ve ticaret erbabına destek vermesi de şehirlilerin kendisine saygı duymasını sağlamıştır.

Temel fikir ve düşüncelerini sadece teoride bırakmayıp hayata geçirmeye çalışması Osman b. Fûdî'yi, ıslahat hareketinin sadece teorisyeni olmakla bırakmamış aynı zamanda bu hareketin bânisi olarak da tanınmasını sağlamıştır. İktidar değişimi ile yetinmeyen Osman b. Fûdî, kaleme aldığı eserleri ile de devlet idaresinin nasıl olması gerektiğini ortaya koymuş, yürürlükteki aksamaları anında düzeltmeye çalışmış, özlenen huzur ortamının inşası için emirlerini sıkı takibe almış ve halkına sürekli hayır duada bulunmuştur. Gobir iktidarına karşı yönelttiği bir takım eleştirilerin benzerini kendi yandaşlarına ve emirlerine karşı da yapmış, haksız kazanç peşinde koşanlara, hukukun siyasallaşmasına, halkın cehalet girdabına terk edilmesine, idarecilerin gösterişli bir hayat sürmelerine sürekli tepki göstermiştir.

Osman b. Fûdî'nin 1817 yılında gerçekleşen ölümünden sonra devletin idaresi saltanat şeklini almıştır. Bilhassa oğlu Bello'nun dirayetli ve isabetli karar-

ları Sokoto Halifeliği'nin istikrar kazanmasına ve tam bir siyasî teşkilat konumuna gelmesine yol açmıştır. Osman b. Fûdî manevî otoritesi ile kitleleri peşinden sürüklerken, Bello siyasî kimliği ile iyi bir siyaset adamı olma becerisini ortaya koymuş ve devletinin yapılanmasında en önemli görevi yerine getirmiştir. 1850'li yılların sonuna kadar Bello'nun bıraktığı miras varlığını korurken yüzyılın sonuna doğru bu hareket, artık eski gücünü kaybetmiştir. Ortaya çıkan Malam Abdüselam, Banaga dan Bature, Muhammedu Hodi, Karari ve Dan Tunku gibi isyanlara anında müdahale eden Muhammed Bello, ağırlığını ortaya koyup isyan hareketlerinin güçlenmesine fırsat vermemiştir. Kendisinden sonraki Sokoto halifeleri ise müdahalede geç kalmışlar, bir takım oluşumlara fırsat vermişler ve günü kurtarmanın çabasını gütmüşlerdir.

Osman b. Fûdî ve Bello döneminde Fülânî Hareketi siyasî kimliği kadar kültürel, sosyal ve dinî yapısı ile de ön plânda olmuş ve siyasal hedefler değil manevî hasletler öncelikli hâle gelmiştir. Hareketin ilk dönemlerinde yağma, talan ve çıkar ilişkilerine fazla rastlanmamıştır. Sokoto Halifeliği, ulus devleti değil ümmet esasını gaye edinen bir teşekkül hâlini almıştır. İslâmî birliğe ve manevî değerlere önem verilmiş ve Müslümanların haklarını korumaya gayret edilmiştir. Kadiriyye Tarikatı şeyhi olarak faaliyete başlayan Osman b. Fûdî'nin halefleri neredeyse tasavvufî kimlikten tamamen uzaklaşmış ve siyasal kimlik kazanmışlardır. Bununla birlikte Sokoto halifeleri Kâdiriyye Tarikatı şeyhliğini şahıslarında temsil ettiklerini söylemekten de kaçınmamışlardır.

Ümmet bilinci ile hareket edip Müslümanların haklarını, insanlığın onurunu kurtarmayı şiar edinen Sokoto Halifeliği, etnik bir yapıya kavuşmaya, Fülânî Hanedanlığı şeklini almaya başlamıştır. Gerek diğer etnik zümreler ve gerekse hanedan içi muhalefetlerle yıpratılan rejim, aslında kendi sonunu kendi hazırlamıştır. Zira kendi öncelikleri olan haklara saygı, hukuka riayet, birlikte yaşamaya gayret, kardeşlik ve barışa sadakat esasları zamanla kaybedilmiş, çıkar ilişkileri, iktidar hırsları, aşiret kavgaları ve hanedanlık savaşları devletin sonunu getirmiştir. Osman b. Fûdî ve Bello döneminde başarılan dış dünya ile yakın temas daha sonra sağlanamamış, kapalı bir toplum ve yerel bir iktidar konumuna düşülmüştür.

Avrupa güçlerinin köle ticaretleri, koloni edinmeleri, misyonerlik faaliyetleri ve Afrika topraklarını sömürme çabaları kapılarına dayanıncaya kadar bunlar fazla dikkate alınmamıştır. Gerek siyasî gerekse askerî güçlerini yenileyememeleri, değişen dünyanın şartlarına uyum sağlayamamaları ve bölge ticaretini kontrol edememeleri sonunda İngiliz işgal güçleri karşısında teslim olmalarına, bir İngiliz sömürgesine dönüşmelerine ve devletlerinin yabancı güçlerin eline geçmesine sebep olmuştur.[81]

---

81. Özköse, *Sûfî ve İktidar,* s. 377-384.

KAYNAKÇA

Abduh Bedevî, *Mea Hareketi'l-İslâm fî 'Ifrikıyye,* Kahire 1970.

Abdullah Abdurrezzak İbrahim, *el-Muslimûn ve'l-İsti'maru'l-Avrûbiyyu li-'Ifrîkıyye,* Kuveyt 1989.

Abdullah b. Fûdî, "Ida al-nusukh", Ed. Mervyn Hiskett, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* c. XIX, 1957, 3, s. 563.

———, *Tazyin al-waraqât,* ed. M.Hiskett, Ibadan 1963.

———, *Ziyâu's-siyâsât ve fetave'n-nevâzil mimma huve min furûu'd-dini mine'l-mesâil,* haz. Ahmed Mahmud Kanî, Kahire 1988.

Abdüzzahir, Hasan İsa, *ed-Da'vetu'l-İslâmiyye fî-Ğarbi 'Ifrikıyye ve kıyâmu devleti'l-Fülânî,* Kahire 1991.

Adeleye, R.A., *Power and Diplomacy in Northern Nigeria 1804-1906 The Sokoto Caliphate and its Enemies,* ed. J.F.A. Ajayi, Ibadan 1969.

Ahmet Emin, *el-Mehdiyyu ve'l-Mehdiviyye,* Kahire 1951.

Ahmed Muhammed el-Kanî, *el-Cihadu'l-İslâmî fî-Ğarbi 'Ifrikıyye,* Zaria 1986.

Ajayı, Jacob Festus Ade-Espie, Ian, *A Thousand Years of West African History,* London 1970.

Arnold, T.V., The Preaching of Islam, London 1956.

Balagun, Ismail A.B., *The Life And Works Of 'Uthman Dan Fodıo (The Muslim Reformer Of West Africa),* Ibadan 1975.

Barth, Heinrich, *Travels and Discoveries in Northern and Central Africa,* London, 1857.

Bivar, A.D.H., *"Wathiqa min Ibn Fudi, Amir al-Mu"minin ila jami" ahl al-Sudan",* Journal of African History, 1961, c.II, s. 235-243.

Denham, Dixon, *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa, in the Years 1822, 1823, 1824,* London 1826.

Dipuf, Sylviane A., *Amerika'da Köle Müslümanlar –Mücaddele, Direniş, İsyan-,* çev. Ahmet Yaşar, İstanbul 2003.

Fisher, Allan, *Slavery and Muslim Society in Africa: The Institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Sahran Trade,* London 1970.

Gibb, H.A.R., *Mohammedanism An Historical Survey,* London 1949.

Hiskett, Mervyn, *The Svord of Truth -The Life And Times of the Shehu Usuman Osman b. Fûdî-,* Nev York 1973.

———, *The Development of Islam in West Africa,* New York 1984.

———, "The 'Song of Bagauda': A Hausa King List and Homily in Verse-I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* University of London, c.XXVII, S. 3, 1964, s. 540-567.

Hodgkin, Thomas, *Nigerian Perspectives An Historical Anthology,* Oxford University Press, London 1960.

Martin, Bradford, G., *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa,* London 1976

Muhammed Bello, *İnfâku'l-meysûr fî tarîhi bilâdi't-Tekrûr,* Nijerya 1964.

Muhammed Mu'tasım, *Mehdiyyu's-Somali batlu's-sevrati ziddu'l-isti'mar,* Kahire 1962.

Murray Last-Muhammad A. Al-Hajj, "Attempts at Defining a Muslim in the 19th Century Hausaland and Bornu", *Journal of the Historical Society of Nigeria,* c. II, S. 3, 1965, s. 231-240.

Osman b. Fûdî, *İ İhyâu's-sünne ve ihmâdu'l-bid'a,* Sokoto, ts.

———, *Beyânu vucûbi'l-hicre ala'l-'ibâd,* haz. Fethi Hasan el-Mısrî, Hartum 1977.

———, "en-Nesâhu'l-iimmeti: An Islamic Tradition of Reform in the Vestern Sudan", Ed. Mervyn Hiskett, *BSOAS,* c. XXV, S. 1/3, 1962.

Özköse, Kadir, *Sûfî ve İktidar (Fülânî Islahat Hareketi),* Ensar Yayıncılık, 2. Baskı, Konya 2008.

Özköse, Kadir, "Fülânî Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuvvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi,* sayı: 13, 2004, s. 189-230.

Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death,* Cambridge 1982.

Trimingham, John Spencer, *A History of Islam in West Africa,* London 1963.

———, *The Influence of Islam upon Africa,* Longham Group Limited - Librarie du Liban Beirut, London 1980.

İBN ACÎBE

Mahmut Ay*

YAŞADIĞI DEVİRDE FAS'IN SİYÂSÎ VE KÜLTÜREL DURUMU

İbn Acîbe'nin yaşadığı devirde Fas'ta, 1631'de Mevlâ Muhammed eş-Şerîf (ö. 1045/1635) tarafından kurulmuş olan Filâlî Şerifleri Devleti hüküm sürmekteydi.[1] Mevlây İsmâil'in 1727'de ölümünden sonra Mağrib, taht kavgaları sebebiyle otuz yıl süren anarşi dönemine girdi. Bunun asıl kaynağı ise "Abîdu'l-Buhârî" alayları[2] ile "Vedâye kabîleleri"[3] idi. Siyâsî istikrarsızlık, ekonomik çöküntüye sebep oldu ve binlerce kişi açlıktan öldü.[4] İbn Acîbe'nin doğduğu yılı da içine alan bu çeyrek asrı aşan süre içinde, ülke büyük tahrîbâta uğradı. Mevlây İsmâil tarafından doldurulan hazîne, bütünüyle boşaltıldı. Eski güç odakları, bu anarşiden istifâde ederek eski güçlerini kazandılar. Arap ve berberî kabîlelerinin yeniden silahlanarak güç odakları haline geldiği bu süre zarfında "Abîdu'l-Buhârî"

---

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. İsmail Yiğit, "Endülüs (Gırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri", *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1995, c. IX, s. 450.
2. "Abîdu'l-Buhârî" alayları, zenci kölelerden oluşan askerî birliklerdir. Bu isimlendirme, Sahîh-i Buhârî'ye dayanır. (Bkz. Ebü'l-Abbâs Şihabüddîn Ahmed b. Hâlid Selâvî, *Kitâbu'l-İstiksâ li Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, ed-Dâru'l-Beydâ 1955, c. VII, s. 58).
3. "Vedâye kabileleri", "Rîhu'l-Vedâyâ" diye isimlendirilen Arap asıllı askerî birliklerdir. (Bkz. Yiğit, "Endülüs (Gırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri", s. 461).
4. Muhammed Razûk, "Filâlîler", *Turkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIII, s. 72.

alayları, eski güçlerini kaybettiler.[5] 1757'de ölen Mevlây Abdullah'ın yerine sırasıyla oğlu Mevlây Muhammed (1757-1790), Mevlây Muhammed'in oğulları Mevlây Yezîd (1790-1792) ve Mevlây Süleyman (1792-1822) geçti. Bunların dönemi, nisbeten istikrarlı idi ve ticârî hayat, az da olsa canlandı.

Mevlây Süleyman, kabîlelere karşı şehir halkını, sûfîlere karşı ulemâyı destekledi. Vehhâbîliği benimsememesine rağmen Vehhâbîler'in etkisinde kalarak 1227/1812'den itibâren velîler için yapılan merâsimlere ve türbe ziyâretlerine karşı tavır aldı.[6] Öyle anlaşılıyor ki, ileride temas edeceğimiz gibi, İbn Acîbe'nin, tasavvufî düşünce ve faâliyetlerinden dolayı hapsedilmesi, sürgüne gönderilmesi ve bir süreliğine tekkelerinin kapatılması, dönemin siyâsî otoritesinin bu tasavvuf karşıtı tavrının bir neticesidir.

Alevî/Filâlî yönetimi, sultanın dindarlığı ve sahip olduğu kişiliğinin de etkisiyle dînî otoriteyi elinde tutmaya ve şartlara göre değişmekle birlikte toplumu İslâmî çerçevede yönlendirmeye çalışmıştır. Mevlây Muhammed'in (1759-1790) takip ettiği yöntem, bir taraftan Batı kültürüne hayranlık duyup idârî, iktisâdî ve askerî açıdan Avrupa'yı örnek almak, bir taraftan da teşrî konusunda taklitten sakınıp bu husûsta Mâlikî mezhebine aşırı bağlılıktan uzaklaşmak şeklindedir.[7] Mevlây Muhammed, adâlet ve eğitim alanında önemli ıslahatlar gerçekleştirmiş, ilmî hayatı canlandırmak için başta Karaviyyîn Medresesi olmak üzere eğitim kurumlarında yeni düzenlemeler yapmıştır. Eğitimde aslî kaynaklara başvurulmasını, Selef akîdesinin öğretilmesini öngörürken kelâm kitaplarının okutulmasını yasaklamıştır. Özellikle hadis ve sünnete olan bağlılığı sebebiyle Rabat'ta inşâ ettirdiği camiye "Câmiu's-Sünne" adını vermiştir. Onun zamanında ulemâ, yönetime olan yakınlığına göre siyâsî ve maddî imtiyazlardan faydalanırken devletten uzak duran tasavvuf çevreleri belirgin bir şekilde güçlerini kaybetmiştir.[8] Mevlây Muhammed, zâviyeleri denetim altına alıp İbn Acîbe'nin de şeyhi olan Mevlây el-Arabî ed-Derkāvî gibi tarîkat önderlerini etkisiz hale getirmeye çalışmıştır.[9]

Mevlây Süleyman, (1794-1822) mutedil bir dînî siyâset takip etmiştir. Mevlây Muhammed zamanında görülen taklitten uzaklaşıp dinin temel kaynaklarına yönelme tutumu, bu dönemde de devam etmekle birlikte fıkıh öğretimi de aynı ölçüde rağbet bulmuştur. Bu sırada Vehhâbîliğin de Fas'ta nisbeten etkili olmaya başladığı görülür. Mevlây Süleyman'ın, bu mezhebi benimsemediği

---

5. Bkz. Hüseyn Mûnis, *Târîhu'l-Mağrib ve Hadâratuh*, el-Asru'l-Hadîs, Beyrut 1992, c. II, s. 293.
6. İsmail Ceran, "Mevlây Süleyman", *DİA*, c. XXIX, s. 462.
7. Harekât, "Fas (Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, c. XII, s. 197.
8. Ceran, "Mevlây Muhammed III", *DİA*, c. XXIX, s. 457.
9. Bkz. Mûnis, *Târîhu'l-Mağrib ve Hadâratuh*, c. III, s. 310; Ceran, "Mevlây Muhammed III", *DİA*, c. XXIX, s. 457.

halde tasavvuf çevrelerindeki bazı âdet ve uygulamalara getirdiği sınırlamalarda Vehhâbîliğin izlerini görmek mümkündür.[10] Ancak yine de sûfîlere yaklaşımında Mevlây Muhammed'e nisbetle daha ılımlı olan Mevlây Süleyman, bu yaklaşımından dolayı tarîkat erbâbının takdirini kazanmıştır.[11]

Mevlây Muhammed ve Mevlây Süleyman'ın, sûfîlerin etkisini azaltmaya yönelik tavır ve uygulamaları, pek başarılı olamamıştır. Muhammed b. Abdullah'ın, fıkha ve sünnetin sınıflandırılmasına yönelik ilmî alâkası ile Süleyman'ın, Sûfî cemâatlere yönelik saldırıları (*attacks*), yalnızca onların bazı merâsimlerin icrâsındaki sapkınlıkların bastırılmasında etkili olabilmiş, ancak sûfî hayat tarzına kaynaklık eden zihniyet ve algıyı değiştirememiştir.[12]

HAYATI

Mütefekkirimizin ismi, Ahmed; künyesi Ebû'l-Abbâs'dır. Nesebi ise şöyledir: "Abdullah Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Acîbe el-Haccûcî b. Sîdî Abdullah b. Acîbe el-Müstekir bi'l-Hamîs [Hamîs'te ikamet eden] b. Sahnûn b. Mevlây İbrahim b. Mevlây Mûsâ b. Mevlây Abdullah b. Mevlây Ahmed b. Mevlây İdris el-Esğar b. Mevlây İdris el-Ekber b. Hasan b. Ali."[13] İbn Acîbe, 1160/1747 veya 1161/1748'de Fas'ın Tanca ile Tıtvân şehirleri arasında bulunan Hamîs köyünde dünyaya gelmiştir.

'Şerif' bir aileye mensup[14] olan İbn Acîbe'nin bizzat kendisinin verdiği bilgiye göre büyük dedesi Abdullah b. Acîbe, Endülüs'ün Hıristiyanlar tarafından işgâl edilmesinden sonra Fas'a gelmiştir.[15] İbn Acîbe son derece dindar bir ailenin evlâdı olarak dünyaya geldi. 1196/1782'de vefat eden babası Muhammed, sâlih, sessiz ve

---

10. Bkz. Harekât, "Fas (Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, c. XII, s. 197.
11. Magali Morsy, "Kuzey Afrika'da Tasavvufun Rolü", çev. Kadir Özköse, *Tasavvuf*, Sayı. 2, (1999), s. 153.
12. Jamil M. Abdunnasır, *A History of the Maghrib*, s. 233
13. İbn Acîbe, bu nesebini, bizzat dedesi Hüseyin'in yazdığı bir belgeden naklen vermektedir. Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, thk. Abdulhamid Salih Hamdân, Dâru'l-Gadi'l-Arabî, Kahire 1999, s. 16.
14. İbn Acîbe, şerifliği konusunda bazı kimselerin şüpheleri olduğunu, hatta bu yüzden ailesinin bazı sıkıntılara maruz kaldıklarını anlatmaktadır. Nesebinin Hz. Peygamber'e dayandığını isbât etmek üzere gördüğü bazı rüyaları nakletmektedir. Meselâ bir rüyasını şöyle anlatır: "Bir keresinde Efendimiz (s.a.v.)'i Mescid-i Nebevî'de gördüm. Bana şöyle dedi: 'Sen Fakîh İbn Acîbe misin?' Ben de: 'Evet, köleniz Ahmed b. Acîbe benim.' dedim. Bana şöyle dedi: 'Sen hakikaten benim neslimdensin, bu konuda şüphe yoktur." (İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 17).
15. Bkz. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 17; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, Matbaatu'l-Mehdiyye, Tıtvân 1959-1978, c. VI, s. 213; J.L.Michon, Ibn Adjiba, *EI* (New Edition), c. III, s. 696.

uzleti seven bir insandı. 1222/1807'de vefat eden annesi Rahmet Hanım ise zâhide, takvâ sahibi, zamanının çoğunu zikir ve salât u selâmla geçiren, hayır yapmayı seven, cömert ve mahlûkāta karşı çok şefkatli bir insandı.[16] İbn Acîbe'nin kardeşleri hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamakla birlikte müellifimiz sadece Muhammed el-Hâşimî adında bir erkek kardeşinden bahsetmektedir.[17]

İbn Acîbe, ilk evliliğini h. 1193'te yani 32-33 yaşlarındayken yapmış ve toplam altı kez evlenmiştir. İbn Acîbe'nin toplam otuz bir çocuğu olmuş, ancak bunların yirmi ikisi veba salgınında hayatını kaybetmiştir. Sağ kalan çocuklarının altısı erkek, üçü kızdır.[18]

İbn Acîbe'nin ilim sevdâsı, henüz çocukluk günlerinde başlamıştır.[19]Kur'ân kırâatı konusunda dedesi el-Mehdî, Ahmed et-Tâlib, Abdurrahman el-Kattâmî es-Sanhâcî, el-Arabî ez-Zevâdî ve Muhammed Eşmel'den istifâde etmiştir.[20] Ayrıca *Mukaddimetu'l-Ecrûmiyye*, *Elfiyye*, *İbn Âşir*, *Harrâz*, *Hırzu'l-Emânî*'yi kırâat dersleri aldığı yıllarda okumuştur.[21]

Mütefekkirimiz, ilim tahsil etmek üzere gittiği Tıtvân'da yaklaşık yirmi sene kalmıştır. Tıtvân'da bulunduğu dönemde müderrisliğe başlamış ve müderrislik yaptığı esnada 1196/1782 senesinde yaklaşık 35 yaşındayken *Teshîlü'l-Medhal li Tenmiyeti'l-A'mâli bi'n-Niyyeti's-Sâliha* isimli ilk eserini yazmıştır.[22] 1200/1786 yılında ise hocalarından Muhammed el-Cenevî'nin vefatından sonra daha kapsamlı bir ilim muhîtinden istifâde etmek maksadıyla Tıtvân'dan Fas'a gitmiş[23] ve orada yaklaşık sekiz yıl kalmıştır.[24]

İlim halkalarında otururken dahi Allah'ı zikretmekle meşgûl olduğundan çoğu zaman hocasının ne dediğinden bile haberinin olmadığını söyleyen[25] İbn Acîbe, zâhirî ilimleri tahsil sürecinde de ibâdet ve uzlete düşkün bir insandı. Kitaplarla meşgûl olmak kendisini nâfile ibâdetlerden alıkoymuyordu. Bu durumu kendisi şöyle ifâde etmektedir:

> "Tahsil hayatım hep ibâdetlerle süslenmiştir. O yıllarda, teheccüd namazını kılmadığım gece, hemen hemen hiç olmamıştır. Geceleri üçe ayırır-

16. Bkz. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 24.
17. Bkz. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 48.
18. Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 100.
19. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 26-27.
20. Bkz. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 27.
21. Bkz. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 27. Bu kitaplar hakkında bilgi için bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 50-51.
22. Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 124.
23. Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 32.
24. Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 124.
25. Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 43.

dım. Üçte biri uyku, üçte biri teheccüd ve diğer üçte biri de kitap mütâlâları içindi. Yalnızlığı seviyordum, dolayısıyla ilim ve ibâdetle meşgûl olacağım zamanlarda hep yalnız olmayı tercih ediyordum. Ayrıca hiç bir ilim meclisinde abdestsiz bulunmadım elhamdülillah!"[26]

Kendisinin belirttiğine göre, on sekiz sene Kur'ân kırâatiyle meşgûl olmuş, sonra yaklaşık on sene ilim tahsil etmiş, daha sonra yaklaşık dört sene kendisini uzlet ve ibâdete vermiş, bilâhare şeyhi Sîdî Muhammed el-Bûzîdî (ö. 1239/1823) ile h. 1206 senesinde tanışıncaya kadar yaklaşık on altı sene ilim tedrîsiyle meşgûl olmuştur.[27] İbn Acîbe'nin kendisini uzlet ve ibadete verdiği bu yıllar muhtemelen tedrîse başlamadan önceki döneme denk gelen 1188-1191/1774-1777 yıllarıdır. Nitekim kendisi tedrîse başlama tarihi olarak 1190/1776 veya 1191/1777 yıllarını vermektedir.[28] Onun dört yıl süren bu uzlet hayatını tercih etmesinde İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *el-Hikem* adlı eserinin büyük rolü olmuştur.[29]

Derkâviyye Tarîkatı'na[30] İntisâbı ve Tasavvufî Faâliyetleri

el-Muaskerî, İbn Acîbe'nin Şeyh Derkâvî ile tanışmadan önce de tasavvufa vukûfiyetinin olduğunu şöyle açıklar: "Şeyhimiz [Muhammed Derkâvî] ile tanışmadan evvel de İbn Acîbe çok ibâdet eden, sâlih amel sahibi ve birçok kerâmetleri olan bir insandı. Ayrıca sûfîlerin kitaplarına ve hallerine ciddî derecede vukûfiyeti vardı."[31] Onun nazarî ve amelî mânâda tasavvufa ilgi duymasında hiç şüphesiz hocalarından Muhammed b. el-Hasan el-Cenevî'nin büyük katkısı

---

26. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 12.
27. İbn Acîbe, *Ezhâru'l-Bustân*, s. 230.
28. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 44.
29. Bkz. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 40.
30. Derkâviyye tarikatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed el-Celyend, "Derkâviyye", *DİA*, c. IX, s. 179; Selâvî, *el-İstiksâ*, Kahire, 1312, c. IV, s. 140, Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Selvetu'l-Enfâs*, Fas 1316, c. I, s. 176, 267, 358, J.S. Trimingham, *The Sûfî Orders in Islam*, Oxford, 1971, s. 111-133; Mustafa Sâlim Güven, *Ebû'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (MÜSBE), İstanbul 1999, s. 341-343 (yayınlanmamış doktora tezi).
31. Şerîf Bûziyyân el-Muaskerî, *Kenzu'l-Esrâr*, s. 126. (Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 124'den naklen). el-Muaskerî, mücâhade, zühd ve verâsının çokluğundan dolayı İbn Acîbe'nin derisi kemiklerine yapışmış çok zayıf bir insan olduğunu, diğer Derkâvîyye fukarâsı gibi yamalı elbise giydiğini ve geniş bir kuşak bağladığını aktarır. Bkz. el-Muaskerî, *Kenzu'l-Esrâr*, s. 131. (Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 132'den naklen).

olmuştur. Zira İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *el-Hikem*'i ve Ahmed Zerrûk'un (ö. 899/1493) *Usûlu't-Tarîka*[32] ve *en-Nasîhatu'l-Kâfiye* isimli eserlerini el-Cenevî'nin tavsiyesi üzerine okumuş ve böylece tasavvufî kavram ve uygulamalara âşinâlık kesbetmiştir.

İbn Acîbe'nin tasavvufla organik bir bağ kurması, dönemin etkin mutasavvıflarından ve Şâzeli tarîkatının Derkâviyye kolunun asıl kurucusu kabul edilen Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî ve onun icâzet verdiği müridlerinden Muhammed el-Bûzîdî ile 46 veya 47 yaşlarındayken 1208/1793'te[33] tanışması neticesinde gerçekleşmiştir. Bu tanışmadan sonra memleketi Tıtvân'a döndüğünde hem kendisi hem de diğer insanlar, İbn Acîbe'de mânevî bir değişimin farkına kısa sürede varırlar. Bu arada Şeyh Muhammed el-Bûzîdî, kendisine çeşitli mektuplar göndererek mânâ okyanusundaki hazînelerine sahip olmak istiyorsa kendisini ziyârete gelmesini tavsiye eder. Ancak İbn Acîbe kendisini ziyâret etmeye fırsat bulamadan Muhammed el-Bûzîdî'nin kendisi, İbn Acîbe'ye gider ve ona vird telkîn eder. Bilâhare İbn Acîbe şeyhini bazen Gumâra'da bazen de Benî Zervâl kabîlesinin yaşadığı kasabada ziyâret eder. Şeyhine son derece hürmetkâr olan İbn Acîbe ona hizmette kusur etmez, hatta şeyhi için kendi parasıyla ev ve mescid yaptırır ve bunların inşâatında kardeşi Muhammed el-Hâşimî ile birlikte bizzat çalışır.[34]

İbn Acîbe, Tıtvân'da kaldığı süre boyunca her gün ikindi namazından sonra vird olarak dilencilik yapar. Şeyh el-Bûzîdî, İbn Acîbe'ye bir mektup yazarak bütün malını mülkünü tasadduk edip sadece ailesinin muhtaç olduğu birkaç günlük yiyecek bırakmasını tavsiye eder, o da harfiyen bu tavsiyeyi yerine getirir. Bir başka mektubunda da müridlerine hizmet etmesini, sabun satın alarak onların çamaşırlarını yıkamasını ve evinde onlara yemek yedirmesini tavsiye eder. İbn Acîbe, bu tavsiyeleri yerine getirme husûsunda da hiç kusur etmez. Nihâyet Şeyh el-Bûzîdî, İbn Acîbe'den çarşılarda ve cami önlerinde dilencilik yapmasını ister. Bir zamanların meşhur âlimi ve müderrisi olan İbn Acîbe'ye bu tavsiyeyi yerine getirmek çok ağır gelir. İlk günlerde bunu yerine getirememişse de, bir cuma günü bu tavsiyeyi yerine getireceğine dair kendi kendine yemin eder. Cuma namazı bittikten sonra cami önündeki yaşlı dilenci kadınlarla beraber el açıp dilencilik yapar.[35] Şeyhinin başka bir emri üzerine çar-

---

32. Kısaca "Usûl" ismi verilen Şeyh Zerrûk'un bu eseri, Ebû'l-Hasan Şâzilî'nin sözleri ve el-İskenderî'nin kitapları ile uzun uzun anlattıkları Şâziliyye esaslarını dört sayfada özetleyen bir risâledir.(Güven, *Ebû'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, s. 9.)
33. Bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 8. Mustafa Kara ise İbn Acîbe'nin Derkāvî ve Bûzîdî ile tanışma tarihi olarak 1209/1794 yılını verir. Bkz. Musrafa Kara, "İbn Acîbe", *DİA*, c. XIX, s. 294.
34. Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 46-48.
35. İbn Acîbe, Tıtvân'da kaldığı süre boyunca her gün ikindi namazından sonra dilenciliği bir vird olarak yaptığını nakletmektedir. Bkz. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 54.

şı yerini üç-dört kez süpürür, çöpleri boynunda taşır. Bazı kış günlerinde çöp torbasından sızan pis sular İbn Acîbe'nin sırtını kirletir. Yine şeyhinin emriyle bir merkebe binerek çarşıyı baştan sona beş kez dolanır. İbn Acîbe, bütün bunları nefsini öldürmek maksadıyla yaptığını, bu sebeple de kendisini dünya malı peşinde koşuyor zannetsinler diye özellikle kendisini eleştirenlerin önünde ya da kendisine çok hürmet eden insanların gözünden düşmek, onların önünde basit bir insan görüntüsü vermek için yaptığını söyler. Şeyhinin başka bir emri de keşkül taşıyarak dolaşmasıdır. İbn Acîbe, kendisi için en kolay emrin bu olduğunu söyler. Ayrıca şeyhi emretmemiş olmasına rağmen Mevlây el-Arabî'nin sakalık yaptığını duyduğundan dolayı sokaklarda bir ara sakalık da yapmıştır.[36]

İbn Acîbe şeyhinin izniyle 1214/1799 yılında Encera civarındaki köy ve kasabaları dolaşarak Derkâviyye Yolu'nu yaymaya çalışmış ve bunda da büyük ölçüde muvaffak olmuştur. Tanca şehri ile Encera arasındaki birçok köy ve kasabada artık İbn Acîbe'nin müridleri ortaya çıkmış ve buralarda çeşitli zâviyeler tesis edilmiştir. İbn Acîbe'ye olan teveccüh öyle artmıştır ki çeşitli devlet görevlileri ve askerlerden bile kendisine intisâb etmek isteyenler olmuştur. Fakat zaman zaman İbn Acîbe'nin ve müridlerinin hoş karşılanmadığı, hatta taşlanıp kovulduğu, camilerine girmeye bile müsâade edilmediği köyler de olmuştur.[37]

Hapsedilmesi ve Sürgüne Gönderilmesi

İbn Acîbe'nin müridleri çoğalıp şöhreti artınca, bu durum başta bazı din âlimleri ve devlet adamları olmak üzere bazı insanların kendisini kıskanmalarına müncer olmuştur. Özellikle de Vezanlı birisi[38] İbn Acîbe aleyhinde gizli bir propaganda başlatmış, onun aleyhinde yalan-yanlış deliller toplamaya çalışmıştır. Nihâyet bir şahıs, İbn Acîbe'nin kardeşi Muhammed el-Hâşimî'nin, kendisi evde yokken evine gelip hanımına vird telkin ettiği iftirâsını atmış, bunun üzerine kardeşi tutuklanıp hapse atılmıştır. Kardeşi hapsedilince İbn Acîbe, vâliye, kardeşini yalnız bırakmayacağını söyleyip, onunla birlikte kendisinin de hapsedilmesini istemiştir. Böylece kendi isteğiyle kardeşiyle birlikte hapse girmiştir.[39] Bu olay, İbn Acîbe'nin cesâretini ve ferâgatini göstermesi bakımından oldukça manidârdır.

Sîdî el-Arabî ed-Derkâvî'nin önde gelen mürid ve mukaddemlerinden olan el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve't-Tibyân* isimli eserinde İbn Acîbe ve müridlerinin ya-

36. Bkz. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 53-55.
37. Bkz. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 49-52; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 164-169.
38. İbn Acîbe, bu şahsın ismini zikretmemiştir.
39. Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, s. 206-207.

şadığı sıkıntıları, hapsedilmelerini ve muhâkemeye çekilmelerini bizzat olayların şâhidi olarak anlatmakta ve olup bitenler hakkında birinci elden çok önemli bilgiler vermektedir.[40] Onun anlattığına göre aralarında fakih Ahmed el-Kûhin'in[41] de bulunduğu, hepsi zâhirî ilimleri bilen fakîh ve kârîlerden oluşan on bir Derkâviyye mensubu, şeyhleri el-Arabî ed-Derkâvî tarafından, Tıtvân'da bulunan müridleri ve Abdüsselâm b. Meşîş'in (ö. 625/1228) kabrini ziyâret etmek üzere Tıtvân'a gönderilmişti. el-Mekkûdî ve arkadaşları dönüş yolculuğundayken Tıtvân'da İbn Acîbe ve arkadaşlarının muhâkeme edildiklerini ve hapse atıldıklarını duyunca onları ziyâret etmek istemişlerdir. Ancak onları ziyâret etmek için gelen bu on bir kişilik grup da aynı hapishaneye atılmıştır. el-Mekkûdî, hapishaneye girdiklerinde İbn Acîbe ve müridlerinin darbedilmiş olduklarını gördüğünü ifâde etmektedir.[42]

İbn Acîbe ve arkadaşları, hapiste üç gün kalmışlar ve bu üç gün boyunca hapishane âdetâ tekkeye dönmüştür. Birlikte zikirler yapılmış, çeşitli yiyecekler diğer mahkumlara ikrâm edilmiş ve bazı mahkumlar İbn Acîbe'ye intisâb etmiştir.[43] Hapiste geçen üç günden sonra Tıtvân valisi Sırrîd[44], el-Verzâzî (ö. 1214/1799), el-Cenevî (ö. 1214/1800), İbnu's-Sâdık (ö. 1234/1724), Abdulcell el-Bakkâl (ö. 1219/1804) ve Ahmed er-Ruşey (ö. 1210/1795) gibi âlimleri, Ali b. Reysûn (ö. 1229/1813)[45] gibi tarîkat şeyhlerini ve şehrin önde gelenlerini çağırarak İbn Acîbe'den, kendilerinin bid'at olarak gördükleri tasavvufî düşüncelerinden ve tarîkat faâliyetlerinden uzak duracağına dair zorla söz almak istemiştir. İbn Acîbe de kalben değil, ama lisânen bu yoldan döneceğine dair söz vermiş ve sadece kardeşi ile kendisi hapisten çıkarılmıştır.[46] Muhtemelen İbn Acîbe'nin nüfûzundan çekindiği için kardeşi ile birlikte kendisini hapisten çıkaran vali Sırrîd, hapiste bulunanlardan en fakihi olduğu için el-Kûhin'i çağırtarak bazı âlimlerle fikirlerini tartışmasını ister. Tartışma uzun sürer ve neticede el-Kûhin haksız bulunur ve diğer müridlerle birlikte[47] birkaç gün daha hapiste bekletilir.[48] el-Mekkûdî, Ramazan ayında olduklarından kendilerinin oruçluve uzun yoldan geldikleri için de çok yorgun ol-

40. Bkz. Muhammed b. Muhammed el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve't-Tibyân*, thk. Dr. Abdulmecîd el-Bûkârî, Tıtvân 2008, s. 51-60
41. Tam adı Ahmed b. Muhammed el-Kûhin'dir. *İmdâdu Zevî'l-İsti'dâd* müellifi Abdulkâdir b. Ahmed el-Kûhin'in (ö. 1254/1838) babasıdır. (Bkz. el-Mekkûdî, *a.g.e.* s. 54)
42. Bkz. el-Mekkûdî, *a.g.e.* s. 52.
43. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57.
44. Hakkında bilgi için bkz. için bkz. Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, s. 203.
45. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Dâvûd, *a.g.e.* c. III, s. 203; c. VI, s. 261.
46. Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57; el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve't-Tibyân*, s. 52.
47. Hapse atılan müridlerin sayısı hakkında ne İbn Acîbe ne de el-Mekkûdî bilgi vermektedir.
48. Bkz. el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve't-Tibyân*, s. 55-57.

malarına rağmen hapiste kendilerine çok kötü davranıldığını, sürekli aşağılayıcı sözlere mâruz kaldıklarını anlatmakta ve bu durumdan haberdar olan o kadar fakihin, kendilerine insaf etmeyip Müslüman kardeşlerine nasıl bu kadar acımasız davrandıklarını anlayamadığını esefle ifâde etmektedir.[49] Onun anlattıklarına göre bölgedeki diğer Derkâvîler gibi İbn Acîbe ve müridlerinin bid'atçılıkla suçlanmalarının en önemli sebebi, yamalı elbise giymeleri ve dilencilik yapmalarıdır.[50]

1210/1795 yılında meydana gelen bu hapsedilme olayından sonra İbn Acîbe'ye tasavvufî düşüncelerinden ve tarîkat faâliyetlerinden uzak durmazsa tekrar hapse atılacağı söylenir, Tıtvân'daki zâviyesi boşaltılır ve kapatılır. Kendisi de Tıtvân'dan kaçarak Benî Sa'd kabîlesinin yaşadığı kasabaya gelir, orada elli gün kaldıktan sonra Encera kasabasına döner. İbn Acîbe ve müridlerine yapılanlar, Fas'ta duyulunca Faslılar yaptıkları yanlışlıktan dolayı Tıtvânlılara kızarlar. Ayrıca İbn Acîbe'ye muhâlif olan ve kardeşiyle birlikte hapse atılmasına sebep olan Reysûn ailesinden olduğu halde İbn Acîbe'ye yapılan kötü muâmeleyi haksız ve yanlış bulan tarihçi ve edebiyatçı Süleyman el-Havvât (ö. 1231/1816) bu konu hakkında özellikle Ali b. Reysûn (ö. 1229/1813)'a hitaben eleştiri içerikli uzunca bir şiir yazmıştır.[51]

İbn Acîbe, 1224/1809'da, Gumâra'da bulunan şeyhi Muhammed el-Bûzîdî'yi ziyâreti esnasında rahatsızlanarak altmış dört yaşlarındayken orada vefat etmiştir. İbn Acîbe'nin muâsırlarından Bûziyyân el-Muaskerî onun vefatını şöyle anlatmaktadır:

> "İbn Acîbe, -Allah kendisine merhamet etsin- şeyhi Muhammed el-Bûzîdî'yi ziyâreti esnasında vefat etmiştir. Vefatından sonra kardeşi Haşimî'nin gelmesini bekledikleri için defnedilmeksizin kefenlenmiş bir vaziyette tabutunda sekiz gün bekletilmiştir. Döndüğünde kardeşi de rahatsızlanmış ve sekiz gün sonra o da vefat etmiş ve her ikisi de şeyhlerinin evinin yanına defnedilmişlerdir. Ancak bir süre sonra İbn Acîbe'nin müridleri şeyh Muhammed el-Bûzîdî'den İbn Acîbe'yi Encera'daki zâviyesine nakletmek talebinde bulunmuşlar ve şeyhin izin verdiğini iddiâ ederek İbn Acîbe'nin na'şını çıkarıp bir gece yarısı Encera'ya götürmüşlerdir. Tıtvân'a varıncaya kadar Gumâra'lılardan çekindikleri için gündüzleri na'şı saklamışlardır. Surların dışında na'şını kızı, ailesi ve dostları karşılamış, onu ziyâret ederek kendisiyle teberrükte bulunmuşlar ve na'şını Encera'daki zâviyesine götürerek orada defnetmişlerdir."[52]

---

49. Bkz. el-Mekkûdî, *a.g.e.* s. 55.
50. Bkz. el-Mekkûdî, *a.g.e.* s. 54.
51. Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57-60.
52. el-Muaskerî, *Kenzü'l-Esrâr*, s. 130.

Serkîs[53] ve Ezherî[54], onun vefat tarihini 1266 olarak; Dr. Fehmi Haşîm[55] ise 1196 olarak vermektedir. Ancak bu tarihlerin yanlış olduğu açıktır. Kaynakların ekseriyeti vefat tarihi olarak 7 Şevval 1224 Çarşamba'yı verirler.[56] Ayrıca bazı kaynaklar, İbn Acîbe'nin vebâ salgını dolayısıyla vefat ettiğini söylerler[57], ancak Azzûzî'nin de belirttiği gibi[58] elimizde bunu destekleyecek herhangi bir delil mevcut değildir.

İtikâdî ve Fıkhî Mezhebi

İbn Acîbe, itikadda Ehl-i Sünnet'ten Eş'arî mezhebine sıkı sıkıya bağlıdır. el-Eş'arî'yi, "Ehl-i Sünnetin imamı" diye nitelendirir.[59] Nitekim *el-Bahru'l-Medîd*'de özellikle de Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet'in müdâfaasını birçok yerde hararetle yaptığı görülür.[60]

Fıkıhta ise Mâlikî olan İbn Acîbe'nin, fıkhî meselelerde aslâ mezhep taassubu içerisinde olmadığı görülmektedir. O, *el-Bahru'l-Medîd*'de fıkhî konuları işlerken genelde sadece Mâlikî mezhebini vermekle yetinmeyip diğer fıkıh ekollerinin de görüşlerini mukâyeseli olarak vermektedir. Hatta bazen diğer mezheplerin görüşlerini Mâlikî mezhebinden daha doğru bulmaktadır.[61]

HOCALARI[62]

Tıtvân'daki Hocaları: Ebû'l-Hasan Ali b. Tâhir b. Ahmed b. Muhammed Şatîr el-Hasenî es-Simâtî (ö. 1190/1776 veya 1191/1777), Abdulkerîm el-Yezğî el-Fâsî (ö. 1190/1776 veya 1199/1785), Abdulkerîm b. Kurrîş (ö. 1197/1783),

---

53. Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûâti'l-Arabiyye*, c. I, s. 169.
54. el-Ezherî, *el-Yevâkîtu's-Semîne*, s. 54.
55. Fehmi Haşîm, *Ahmed Zerrûk ve Zerrûkiyye*, Mektebetü Dâri'l-Fikr, yy. 1975, s. 130.
56. Bkz. Muhammed Abdu'l-Hay el-Kettânî, *Fihrisu'l-Fehâris*, c. II, s. 854; Muhammed Mahlûf, *Şeceretu'n-Nûri'z-Zekiyye*, c. II, s. 427; Adil Nuveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, Beyrut 1983., c. I, s. 77; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. I, s. 234.
57. Bkz. Abdu'l-Hay el-Kettânî, *a.g.e.* c. II, s. 854; J. L. Michon, "Ibn Adjıba", *EI* (New Edition), c. III, s. 696; Mustafa Kara, "İbn Acîbe", *DİA*, c. XIX, s. 294.
58. Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 135.
59. Bkz. *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-VI, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân, Kahire 1999, c. V, s. 116.
60. Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 283; c. I, s. 545; c. II, s. 191; c. III, s. 581; c. V, s. 141.
61. Örnekleri için bkz. *a.g.e.* c. I, s. 52; c. II, s. 362, 372; c. III, s. 162; c. IV, s. 34; c. VI, s. 64.
62. İbn Acîbe'nin hocaları hakkında detaylı bilgi için bkz. Mahmut Ay, *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahru'l-Medîd*, s. 30-34, MÜSBE, (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul 2010.

Abdusselâm b. Muhammed b. Kurrîş (ö. 1207/1792), Muhammed b. el-Hasen el-Cenevî el-Hasenî es-Simâtî (ö. 1200/1786), Ahmed b. Abdurrahman er-Ruşey (ö. 1210/1795), Ebû Abdillah Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Verzâzî et- Tıtvânî (ö. 1214/1799), Muhammed Gaylan (ö. 1188/1774), Muhammed el-Abbâs: (ö. ?).

Fas'taki Hocaları: Ebû Abdillah Muhammed et-Tâvdi b. Sûde el-Murrî (ö. 1210/1795 veya 1209/1794), Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed Bennîs (ö. 1213/1798 veya 1214/1799), Ebû Abdillah Muhammed et-Tayyib b. Abdülmecîd b. Kîrân (ö. 1227/1812).

ŞEYHLERİ

el-Arabî ed-Derkâvî: Tam adı, el-Arabî b. Ahmed b. Hüseyin b. Ali Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed el-Hasenî el-İdrisî ez-Zervâlî'dir. Dedelerinden Ebû Derkâ'ya nisbetle Derkâvî diye meşhur olmuştur. Soyu Fas şehrinin kurucularından İmam Ahmed b. el-Mevlâ İdris'e dayanır. 1150/1737'de Benî Zervâl'de doğmuş, 1239/1823'te vefat etmiş ve Bû Barîh'teki zâviyesine defnedilmiştir. Şeyh Derkâvî, bazı siyâsî ve sosyal sebeplerden dolayı Osmanlı Devleti'nin Vehran ve Cezâyir beyleriyle silahlı mücâdelelere girmiş ve bu mücâdelelerde galip gelmiştir. Şeyh Derkâvî, dönemindeki tasavvufî düşünce ve ekolleri tecdîd ve ıslâh etmeye gayret etmiştir.

Muhammed el-Bûzîdî: Şeyh Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî, Gumâra'daki Benî Selmân kabîlesinin yaşadığı topraklarda dünyaya gelmiştir. Çocuk yaşlarda Kur'ân okumayı iyice öğrendikten sonra uzlete çekilerek kendisini tamâmen ibâdete vermiştir.[63] Genç yaşlardayken Tanca'da Sîdî Kâsım b. Mevlânâ İdris'in yanında bir müddet kaldıktan sonra Sîdî Kâsım'ın kendisine Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'yle tanışıp mânevî eğitimini onun yanında devam ettirmesini tavsiye etmesi üzerine Fas'a giderek Şeyh Derkâvî'ye intisâb etmiştir.[64] Şeyh Derkâvî, kendisi için "Hayatımda da ölümümde de halîfem odur." demiştir.[65]

ESERLERİ[66]

1. Teshîlü'l-Medhal li Tenmiyeti'l-A'mâli bi'n-Niyyeti's-Sâliha (تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة): Bu kitap, İbn Acîbe'nin ilk telif eseri olarak ka-

63. İbn Acîbe, *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî*, s. 14.
64. Abdullah b. Abdulkadir et-Telîdî, *el-Mutrib bi Meşâhîri Evliyâi Mağrib*, Ribat 2000, s. 216
65. İbn Acîbe, *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî*, s. 14.
66. Bu eserler hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 111-136.

bul edilir. Müellifimiz, *Teshîlü'l-Medhal*'i Tıtvân'da müderrislik yaptığı esnada ve henüz Derkâvî tarîkatına girmeden 1196/1782 senesinde yaklaşık 35 yaşındayken yazmıştır.[67] Bu eser, İbnu'l-Hâc'ın (ö. 737/1336) hicrî VIII. asırdaki İslâm toplumunu tanıtan, Müslüman toplumlardaki ahlâkî çözülme ve dinde bid'atlara meyletme olgularını ele aldığı bir kitap olan *el-Medhal*'in bir özeti mâhiyetindedir.

2. el-Levâihu'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Vazîfeti'z-Zerrûkiyye (اللوائح القدوسية في شرح الوظيفة الزروقية): Şâzelî tarîkatının önemli pirlerinden Ahmed Zerrûk'un Şâzelîler tarafından yaygın bir şekilde günlük vird olarak okunan *el-Vazîfetü'z-Zerrûkiyye* isimli duâsının şerhidir. İbn Acîbe, bu eseri de henüz Derkâvî tarîkatına girmeden h. 1196 senesinde yazmıştır.
3. Takyîdün fî Zemmi'l-Gıybeti ve Medhi'l-Uzleti ve's-Samt (تقييد في ذم الغيبة و مدح العزلة و الصمت): Bu eser demüellifimizin Derkâvî tarîkatına girmeden önce yazdığı kitaplardandır. Dört bölümde gıybetin ele alındığı bu küçük hacimli kitapta *İhyâ*'nın tesiri oldukça belirgindir.
4. el-Envâru's-Seniyye fî Kasîdeti'l-Hemziyye (الأنوار السنية في قصيدة الهمزية): *Şerhu'l-Hemziyye* olarak da bilinen bu eser, Şâzelî tarîkatının kurucusu Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî'ye intisâb ettiği bilinen Bûsîrî'nin (ö. 695/1296) *el-Kasîdetü'l-Hemziyye* isimli eserinin şerhidir.
5. Şerhu'l-Hizbi'l-Kebîr li'ş-Şâzelî (شرح الحزب الكبير للشاذلي): Şâzelî tarîkatının kurucusu kabul edilen Ebu'l-Hasan es-Şâzelî'nin *el-Hizbu'l-Kebîr* isimli duâsının şerhidir. İbn Acîbe bu duâyı şerhe başlamadan önce, Şâzelî tarîkatı ve Ebu'l-Hasan es-Şâzelî hakkında kısa bilgiler verir. Duâda geçen kelimeleri, lüğavî ve edebî açılardan izah eder.
6. Şerhu'l-Münferice (شرح المنفرجة): İbn Nahvî diye meşhur olan Ebû'l-Fadl Yûsuf b. Muhammed'in (ö. 513/1119) çeşitli duâ ve niyazlarını ihtivâ eden *el-Kasîdetü'l-Münferice* diye bilinen kasîdesinin şerhidir. İbn Acîbe bu şerhi h. 1201 senesinin Şevval ayında bitirmiştir.
7. Şerhu'l-Bürde (شرح البردة): Bûsırî'nin *Kasîdetü'l-Bürde* diye meşhur olan *el-Kevâkibu'd-Durriyye fî Medhi Hayri'l-Beriyye* isimli kasîdesinin şerhidir.
8. Şerhu Esmâillahi'l-Husnâ (شرح أسماء الله الحسنى): Bu eser, İbn Acîbe'nin kayıp olan kitaplarındandır. Ancak müellifimizin Fehrese'de verdiği bilgi,[68] bu kitabın içeriği hakkında ışık tutmaktadır.
9. el-Envâru's-Senniyye fi'l-Ezkâri'n-Nebeviyye (الأنوار السنية في الأذكار النبوية): İbn Acîbe, bu eserinde kişinin günlük vird olarak okuyabileceği çeşitli me'sûr duâları cem etmiştir. Bu eser, h. 1205 senesinin Zilka'de ayında yazılmıştır.

---

67. Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 301.
68. Bkz. *el-Fehrese*, s. 38.

10. Erbeûne Hadîsen fi'l-Usûli ve'l-Furûi ve'd-Dekâik (أربعون حديثاً في الأصول والفروع والدقائق):Müellifimizin, tasavvufun nazarî ve amelî yönleriyle alâkalı hadisleri cemettiği ve *el-Fehrese*'de zikrettiği[69] bu eserin tam bir nüshası henüz bulunamamıştır.
11. ed-Dürerü'l-Mütenâsira fî Tevcîhi'l-Kırââti'l-Mütevâtira (الدرر المتناثرة في توجيه القراآت العشرة): Kırâatlara dair yazılmış olan bu eser de İbn Acîbe'nin kayıp eserlerindendir. Kendisi, *el-Fehrese*'de bu eserden şu şekilde bahsetmektedir: "Kırâat âdâbını şamil, on kırâat imamını ve râvîlerini tanıtan on sayfalık kırâat-ı aşereye dair bir eser telif ettik."[70]
12. Ezhâru'l-Bustân fî Tabakāti'l-A'yân (أزهار البستان في طبقات الأعيان): Bu eser, biyografi türü bir eser olup İmam Mâlik'ten başlayarak müellifimizin yaşadığı asra kadarki âlimlerin kısa biyografilerini ihtiva etmektedir. Tarihçi Muhammed Dâvûd'un tesbît ettiği bir nüshadaki ferağ kaydı bu eserin h. 1208'de yazıldığını göstermektedir.[71] Ancak bu tarihin telif tarihi olup olmadığı belli değildir.
13. Hâşiye alâ Muhtasarı Halîl (حاشية على مختصر خليل): İbn Acîbe, *Fehrese*'de böyle bir telifinden bahsetmekteyse de[72] bu eser bugün mevcut değildir.
14. Şerhu'l-Hısni'l-Hasîn min Kelâmi Seyyidi'l-Murselîn (شرح الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين):Şemsüddîn İbnu'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) çeşitli me'sûr duâ ve zikirleri ihtivâ eden *el-Hısnu'l-Hasîn* isimli eserinin şerhi olan bu eseri müellifimiz *el-Fehrese*'de[73] zikretmekteyse de maalesef günümüze ulaşmamıştır.
15. Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş (شرح صلاة القطب إبن مشيش): Bu eser, Ebû'l-Hasan Şâzelî'nin şeyhi olan İbn Meşîş'in(ö. 625/1228) duâsının şerhidir.
16. İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem (إيقاظ الهمم في شرح الحكم): Bu eser, Şâzelî tarîkatının önemli temsilcilerinden İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *el-Hikemu'l-Atâiyye* diye bilinen meşhur hikmetlerinin en muteber şerhlerinden biri olup İbn Acîbe'nin en yaygın okunan eserlerindendir. Eserin çoğunun ilhâm ürünü olduğunu vurgulayan İbn Acîbe, yazdıklarını sonradan okuduğunda onları kendisinin yazdığına şaşırdığını, ne zaman ve ne şekilde yazdığını hatırlamadığını, bütün bunların kendileriyle sohbette bulunduğu şeyhlerinin bereketi olduğunu söyler.[74] İbn Acîbe, Muharrem 1211'de telifine başladığı bu eseri 18 Cemâziye-

69. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 38.
70. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 38.
71. Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 191.
72. Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 38.
73. Bkz. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 38.
74. Bkz. İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 120.

levvel 1211/1796 tarihinde bitirmiştir.[75] Dolayısıyla telifi dört ay gibi, bu eser için çok kısa denilebilecek bir sürede bitmiştir.

17. el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye fî Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye (الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية): Bu eser, İbn Bennâ es-Serkustî'nin (ö. 821/1418) tasavvufî kavramları ele aldığı *el-Mebâhisü'l-Asliyye* isimli manzum eserinin sûfî çevreler tarafından en çok kabule şayan görülen şerhlerinden biridir. Ferağ kaydından Ramazan 1211'de yazımının bittiği anlaşılmaktadır. Bu eserinde özellikle Sünnî tasavvufun müdâfaasını yapar ve kendilerini sûfî kabul eden, fakat çeşitli bid'atlar îcâd ederek şerîata aykırı tavırlar takınan insanları sert bir dille eleştirerek tarîkat ve hakikatın mutlaka şerîatla birlikte yürümesi gerektiğini ısrarla vurgular.[76] Bu eser, *İlâhî Fetihler* ismiyle Türkçe'ye çevirilmiştir.[77]
18. Şerhu Kasîdetin Hâiyye (شرح قصيدة هائية): Rifâî tarîkatının kurucusu kabul edilen Ahmed er-Rifâî'nin (ö. 578/1182) *Kasîdetün Hâiyye* isimli manzum eserinin orta hacimli bir şerhidir. Müellifimiz bu eserinde özellikle muhabbet makâmı ve muhabbetin ma'rifetle ilişkisi üzerinde detaylı izahlar yapmaktadır. Ferağ kaydından, telifinin Recep 1213'de tamamlandığı anlaşılmaktadır.
19. Şerhu Kasîdetin Hamriyye (شرح قصيدة خمرية): "Sultânu'l-âşıkîn" olarak nitelenen Mısırlı sûfî İbnu'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) *Kasîde-i Mîmiyye* olarak da bilinen meşhur *Kasîde-i Hamriyye*'sinin şerhidir.
20. Tefsîru'l-Fâtiha (el-Mütevassıt)(تفسير الفاتحة المتوسط):Bir nüshadaki ferağ kaydından h. 1213 yılında yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu bilgiye bakarak İbn Acîbe'nin tefsir sahasında kaleme aldığı ilk eseridir denilebilir.
21. Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr (تفسير الفاتحة الكبير): Fâtiha Sûresi'nin hem zâhirî hem de bâtınî yorumlarını ihtivâ eden oldukça hacimli bir tefsiridir.
22. Şerhu Mukattaâti'ş-Şuşterî (شرح مقطعات الششتري):İbn Acîbe, Ebu'l-Hasan eş-Şuşterî'nin (ö. 668/1269) iki kasîdesini şerh etmiştir. Bunlardan birincisi tasavvufla alâkalı bazı beyitlerden; ikincisi ise 'Allah' lafzıyla alâkalı beyitlerden oluşmaktadır.
23. Şerhu Manzûmeti'l-Bûzîdî fî Tarîkı's-Sülûk (شرح منظومة البوزيدي في طريق السلوك):Müellifimizin şeyhi el-Bûzîdî'nin tasavvufun âdâb ve erkânıyla alâkalı yirmi dokuz beyitten oluşan manzum eserinin tercümesidir. İbn Acîbe'nin, *el-Fehrese*'de, yazdığı eserler arasında zikrettiği bu şerhin[78]

---

75. Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 333.
76. Bkz. İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye fî Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye*, s. 91, 93, 139.
77. Bkz. Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî, *İlâhî Fetihler*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2014.
78. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 70.

yazma nüshâlârının sadece bazı özel koleksiyonlarda mevcut olduğu anlaşılmaktadır.[79]

24. Silku'd-Durer fî Zikri'l-Kazâ ve'l-Kader (سلك الدرر في ذكر القضاء و القدر): İbn Acîbe bu eserini, Tıtvân ve Tanca'da 1214/1799'da yayılan vebâ salgınından dolayı bazı insanların, özellikle de bazı din âlimlerinin vebâdan kaynaklanan ölümden kaçmak için karantina gibi bazı önlemlerin alınmasını istemesi üzerine kaderin değişmeyeceğine, ne kadar önlem alınırsa alınsın takdir neyse sonuçta onun gerçekleşeceğine dikkat çekmek üzere kaleme almıştır.
25. Nuûtu'l-Hamrati'l-Ezeliyyeti fî Hâli't-Tecellî ve Ba'dehû (نعوت الخمرة الأزلية في حال التجلي و بعده): İki fasıldan oluşan bu eserin birinci faslında İbn Acîbe, ezelî şarapla simgelediği ma'rifetullahın tecellî anında nasıl yaşandığına ve mâhiyetine ilişkin bilgiler vermektedir. İkinci faslında ise tecellîden sonra ezelî şarabın etkileri üzerinde durmaktadır. Bu küçük hacimli kitap, Michon tarafından *Takyîdân fî Vahdeti'l-Vücûd* adıyla Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.[80]
26. Şerhu Salâti İbn Arabî (شرح صلاة ابن العربي):İbn Arabî'nin (638/1240) Hz. Peygamber için yazdığı bir salât u selâm duâsının şerhidir. Müellifimiz bu şerhte özellikle *nûr-ı Muhammedî*, *kabza-i Muhammediyye* gibi kavramlar hakkında detaylı açıklamalar yapmaktadır.
27. Keşfu'n-Nikâb an Sirri Lübbi'l-Elbâb (كشف النقاب عن سر لب الألباب):İbn Acîbe bu eserinde Allah Teâlâ'nın zât, sıfat ve fiillerinin sırları üzerinde durmuştur.
28. Tefsîru'l-Fâtiha (el-Muhtasar) (تفسير الفاتحة المختصر):Fatiha Sûresi üzerine yazılmış hem zâhirî hem de işârî yorumları ihtivâ eden özet bir tefsirdir. Ferağ kaydından h. 1219 senesinin Rebîussânî ayında yazılmış olduğu anlaşılmaktadır.
29. Şerhu Nûniyyeti'ş-Şuşterî (شرح نونية الششتري):Şuşterî'nin *kasîde-i nûniyye* isimli kasîdesinin şerhidir.
30. Mi'râcu't-Teşevvuf ilâ Hakāiki't-Tasavvuf (معراج التشوف إلى حقائق التصوف):Bu eser, yüz kırk üç adet tasavvufî kavramın tanım ve açıklamalarını ihtivâ etmekte, bu yönüyle de bir tasavvuf terimleri sözlüğünü andırmaktadır.[81]
31. Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî fi'l-Hamrati'l-Ezeliyye (شرح تائية البوزيدي في الخمرة الأزلية): İbn Acîbe'nin, şeyhi el-Bûzîdî'nin tasavvufî konulara dair yazmış olduğu 367 beyitlik bir kasîdenin şerhidir. Özellikle ezelî şarap simge-

79. Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 357-359.
80. Bkz. İbn Acîbe, *Takyîdân fî Vahdeti'l-Vücûd*, thk. J.L.Michon, Merakeş 1998.
81. Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 372-374.

si üzerinde tafsilatlı açıklamaların yer aldığı bu eser[82] es-Sâbit b. Süleyman Abdulbârî tarafından neşredilmiştir.[83]

32. el-Fehrese (الفهرسة):Bu eser, İbn Acîbe'nin bir otobiyografisi niteliğindedir. Müellifimiz bu eserinde, önce neseb şeceresini verir, ardından ilim tahsiline nasıl ve ne zaman başladığını, hangi hocalardan hangi dersleri okuduğunu anlatır. Daha sonra Derkâvî tarîkatına intisâb sürecinden bahseder. Bu eserde, döneminde yaşanan bazı toplumsal olaylara temas etmeyi ihmal etmeyen İbn Acîbe, ailesi ve çocukları hakkında da geniş bilgiler verir. Vefatından yaklaşık iki buçuk sene önce yazdığı *el-Fehrese*'de o zamana kadar yazdığı kitapların tam listesini verir.
33. Mecmûu'l-Ed'iyeti ve'l-Ezkâri'l-Mümhikati li'z-Zünûbi ve'l-Evzâr (مجموعة الأدعية والأذكار الممحقة للذنوب والأوزار): İbn Acîbe'nin kendisinin yazdığı çeşitli duâ, zikir, istiğfar ve salât sîgalarını ihtivâ eden küçük hacimli bir eserdir.
34. el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Ecrûmiyye (الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية): İbn Âcurrûm'un (ö. 723/1323) nahve dair *el-Mukaddimetü'l- Âcurrûmiyye fî İlmi'l-Arabiyye* isimli eseri üzerine yazılmış hem zâhirî hem de bâtınî yorumları ihtivâ eden bir şerhtir. H. 1315'te İstanbul'da neşredilmiştir. Bu yönüyle de tesbît edebildiğimiz kadarıyla İbn Acîbe'nin Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde basılmış tek eseridir.
35. Hâşiye alâ Câmii's-Sağîr (حاشية على الجامع الصغير): Celâleddîn Suyûtî'nin *el-Câmiu's-Sağîr* isimli meşhur hadis kitabının şerhidir. Bu eseriyle müellifimiz, hadis ilmindeki mahâret ve derin bilgisini ortaya koymuştur.
36. el-Keşfu ve'l-Beyân fî Müteşâbihi'l-Kur'ân (الكشف والبيان في متشابه القرآن):Bu eserin herhangi bir yazma nüshasına kütüphanelerde rastlanılmamıştır. Muhtemelen bu eseri görmüş olan tarihçi Muhammed Dâvûd, bu kitabın İbn Acîbe'nin telif ettiği son eser olduğunu söylemektedir.[84]
37. el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd (البحر المديد في تفسير القرآن المجيد): *el-Bahru'l-Medîd* İbn Acîbe'nin en önemli ve en hacimli eseridir. Bu eserde, âyetler guruplara ayırılarak öncelikle âyetlerin zâhirî tefsiri yapılmış, akabinde de işârî yorumlar ilâve edilmiştir. Hakkında çeşitli dillerde pek çok çalışma yapılmış olan bu eser, Türkçe'ye çevrilmiştir.[85]

---

82. Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *a.g.e.* c. I, s. 375-377.
83. Bkz. İbn Acîbe, *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî*, thk. es-Sâbit b. Süleyman Abdulbârî, Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, ed-Dâru'l-Beydâ, ts.
84. Bkz. Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 241.
85. Bkz. İbn Acîbe el-Hasenî, *Bahru'l-Medîd*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları İstanbul 2012.

ETKİLERİ

İbn Acîbe'nin düşünce mîrâsımıza etkilerini, kitaplarında ortaya koyduğu tasavvufî düşüncenin etkileri ve Derkâvî tarîkatı içerisindeki tarîkat faâliyetleri açısından etkileri olarak ikiye ayırabiliriz. Kendisinden sonra yaşamış olan Şâzelî-Derkâvî müelliflerin hemen her eserinde, özellikle de *İkâzu'l-Himem* ve *el-Fûtûhâtu'l-İlâhiyye* isimli eserlerinden alıntılar yapıldığı görülmektedir. Meselâ Şâzelî-Derkâvî şeyhlerinden Abdulkâdir Îsâ'nın (ö. 1991) *Hakâik ani't-Tasavvuf* isimli ilmî kıymeti hâiz eserinde İbn Acîbe'nin etkileri oldukça âşikârdır. Ayrıca son dönem âlimlerinden Said Havvâ'nın (ö. 1989) *el-Esâs fi't-Tefsîr* isimli eserinde de İbn Acîbe'nin etkilerini görmek mümkündür.

Müellifimiz hakkında yazılmış olan hiçbir eserde zikredilmemiş olmasına rağmen, doktora çalışmamız esnasında Fas'ta yaptığımız araştırmalar neticesinde, onun adına oğulları ve torunları tarafından devam ettirilen ve bugün Fas'ın Tanca, Tıtvân ve Arâiş gibi kuzeydeki şehirlerinde müridlerinin sayısının birkaç bin civarında olduğunu tahmin ettiğimiz "Acîbiyye" tarîkatının mevcut olduğunu tesbît ettik. Derkâviyye'nin bir kolu olan bu tarîkatın ilk şeyhi müfessirimiz İbn Acîbe'dir. Âcîbiyye tarîkati, günümüzde, hilâfeti babası Abdulkâdir b. Abdusselâm b. Acîbe'den (ö. 1999) almış olan Abdusselâm b. Abdulkâdir b. Acîbe'nin önderliğinde devam etmektedir. Tarîkatın hâlihazırdaki şeyhi Sîdî Abdusselâm'ın ana zâviyesi, müfesirimizin türbesine 5 km. yakınlıktaki Tanca şehrine bağlı Zimmîc köyündedir. Her yıl Ağustos ayının ortalarında[86] "mevsim" tabir edilen Ahmed b. Acîbe'yi anma töreni düzenlenmekte ve bu tören vesîlesiyle yüzlerce Derkâviyye ve Acîbiyye müridi ile Ahmed b. Acîbe'nin sevenleri, târihî zâviyenin kalıntılarının ve müfessirimizin türbesinin bulunduğu yerde toplanmakta ve ilâhîler söyleyerek zikir yapmaktadırlar.

TASAVVUFÎ DÜŞÜNCESİ

Epistemoloji, Bâtınî Bilgi, Ma'rifet

İbn Acîbe'ye göre elde edilmesi bakımından ilim iki çeşittir: vehbî/ilâhî ilim ve kesbî ilim. Vehbî/ilâhî ilim, kalp peygamberine[87] sırf cömertlik eseri olarak akan rubûbiyetin sırlarına dair bir ilimdir, dolayısıyla bu ilim sadece bu ilmin kendisine verildiği kişiye mahsustur ve başkasına aktarılmaz ki, Haşr Sûresi'nin

86. *DİA*'daki "İbn Acîbe" maddesinde, bu anma töreninin, her yıl 14 Eylül'de yapıldığı söylenmektedir. Ancak bu bilgi, yanlıştır. (Bkz. Mustafa Kara, "İbn Acîbe", *DİA*, c. XIX, s. 294).

87. İbn Acîbe burada kalbi, peygambere benzetmektedir.

6. âyeti[88] buna işâret eder. Kesbî ilim ise çalışmak ve gayret etmek sûretiyle kazanılan ilimdir, dolayısıyla bu ilmin avâm-havâs bütün insanlara aktarılması vâciptir ki, Haşr Sûresi'nin 7. âyeti[89] de buna işâret eder.[90]

İbn Acîbe'nin epistemoloji anlayışında bâtınî bilgi, her yönüyle zâhirî bilgiden daha üstündür. Bu üstünlüğün ilk sebebi, birincisinin doğrudan, ikincisinin ise dolaylı bir bilgi sunuyor olmasıdır. Meselâ Allah'ı bilme konusunda insanların iki yolunun olduğunu, bunlardan birincisinin delil ve burhân; ikincisinin ise müşâhede ve iyân olduğunu ifâde eden müellifimiz, ikinci yolun birinci yoldan çok daha üstün olduğunu ve aslında Allah'ı bilmek için herhangi bir aklî veya hâricî bir delile ihtiyaç olmadığını şöyle izah eder:

> "Delil ve burhân ehli, müşâhede ve iyân ehli nezdinde avâmdırlar. Zira müşâhede ve iyân ehli, Hak Teâlâ'yı herhangi bir delile muhtaç olmaktan tenzîh etmişlerdir. Bilgilerin ancak kendisiyle bilinebileceği o Zât, nasıl olur da o bilgilerle bilinebilir! Varlıklarının, kendisine muhtaç olduğu şeyler nasıl olur da O'nun varlığına delil olabilir! Ne zaman yok olmuştur ki, varlığı için delile ihtiyaç olsun! Ne zaman uzak olmuştur ki, deliller O'na yakınlaştırsın!"[91]

Ona göre bâtınî bilginin zâhirî bilgiden üstün olmasının bir sebebi de birincisinde ittifak hâkim iken ikincisinde sürekli ihtilafın olmasıdır. Mezheplerin tamamının usul ve furûda birbirleriyle ihtilafı vardır. Bunun tek istisnâsı sûfîyye mezhebidir. Zira bütün sûfî tarîkatler (*mezâhib*), bidâyet ve nihâyette müttefiktirler.[92]

İbn Acîbe'nin de doğrudan Allah tarafından bahşedilen ledünnî ilmin, nakil ve akıl yoluyla edinilen dinî bilgiden daha üstün olduğunu söylemesi, bu bilgileri önemsemediği şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Bu durumun farkında olan müellifimiz vâridâtın nakil ve akıl yoluyla elde edilen bilgileri geçersiz kılmadığını ve onların değerini azaltmadığını ifâde etmiş, aksine vâridâtın güvenilir ve geçerli olabilmesi için Kur'ân'a ve hadise aykırı düşmemesini şart koşmuştur. Hakikat ilminin şerîat ilminden bağımsız ele alınamayacağını, bunların bir

---

88. Türkçe meâli: "Allah'ın onlardan (mallarından) Peygamberine verdiği ganimetler için siz at ve deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini dilediği kimselere karşı üstün tutar."
89. Türkçe meâli: "Allah'ın (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallara içinizden yalnızca zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz [...]".
90. *el-Bahr*, c. VI, s. 109.
91. *el-Bahr*, c. I, s. 192. Benzer ifâdeler için bkz. *a.g.e.* c. I, s. 410.
92. *el-Bahr*, c. I, s. 389.

bütünün iki parçası gibi olduğunu her fırsatta dile getiren bir sûfî olarak İbn Acîbe, insanın bâtınında vâridât veya vesvese türünden herhangi bir şey tecellî ederse onu Kitap ve Sünnet'e arz etmesi gerektiğini, eğer Kitap ve Sünnet'e uygun düşerse o zaman diğer insanlara o vâridi izhâr etmesinde bir sakınca olmayacağını, şâyet uygun düşmezse o zaman onu reddetmesi ve gizleyip insanlara ifşâ etmemesi gerektiğini ifâde eder.[93]

İbn Acîbe'ye göre, ahkâm vahyinde nesh olduğu gibi ilhâm vahyinde de nesh vardır. Zira bazen bir velînin kalbinde bir gaybî haber tecellî eder ya da bazen mânevî terbiye konusunda o döneme uygun bir şeyi bir müridine emreder, sonra da daha önce söyledikleri nesh olduğu için tersini haber verir veya emreder."[94]

İbn Acîbe'nin de kudsî hadis olarak kabul ettiği "Ben bir gizli hazîne idim, tanınmaya muhabbet ettim ve âlemi de tanınmak için yarattım."[95] ifâdesi ona göre âlemin yaratılış gâyesinin muhabbet ve ma'rifetullah olduğunu göstermektedir. Bu sebeple potansiyel olarak bütün varlıkların fıtratında ma'rifete ulaşma isteği vardır.[96]

İbn Acîbe, bir nevi tasavvuf terimleri sözlüğü mâhiyetinde olan *Mi'râcu't-Teşevvüf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf* isimli eserinde ma'rifeti şöyle târif etmektedir: "Ma'rifet, müşâhadede temkîn ve ona devam etmektir."[97]

İbn Acîbe'ye göre ma'rifet, müşâhedenin netîcesidir ve müşâhedenin tesirine göre artar: "Amellerin temizliği kalbin temizliğine göredir. Kalbin temizliği de Allâmü'l-guyûb'un murâkabesine; murâkabe ma'rifete; ma'rifet müşâhedeye, müşâhede ise mücâhadeye göredir. Nitekim Allah, 'Bizim için mücâhade edenlere yollarımıza eriştireceğiz.'[98] buyurmuştur."[99]

Ona göre bir bilgi türü olarak ma'rifet, diğer bilgilerden çok daha değerli ve üstündür: "İlimlerin en şereflisi, en üstünü ve en değerlisi zevk, keşf ve vicdan yoluyla Allah'ı bilmektir."[100] Müellifimize göre mânevî makâm itibariyle ma'rifet, muhabbetten; dolayısıyla da ârif âşıktan üstündür.[101] Muhabbet ve ma'ri-

---

93. *el-Bahr*, c. III, s. 201.
94. *el-Bahr*, c. III, s. 164.
95. Sehâvî, *el-Mekâsidü'l-Hasene*, thk. Muhammed Osman el-Hişt, Beyrut 1985, s. 522 (hadis no: 838), Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Lütfi es-Sabbağ, Beyrut 1986, s. 269 (hadis no: 353), İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs ammâ İştehera min'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs*, thk. Ahmed el-Kallâş, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996, c. II, s. 173 (hadis no: 2016.
96. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 203; c. II, s. 604; c. V, s. 483.
97. İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvüf*, s. 15
98. 29/Ankebût, 69.
99. *el-Bahr*, c. I, s. 298.
100. *el-Bahr*, c. IV, s. 182.
101. *el-Bahr*, c. I, s. 138.

fet makāmlarından hangisinin daha üstün olduğu noktasında çeşitli sûfîlerden alıntılar yaptıktan sonra muhabbetin ma'rifetten daha üstün bir makām olduğunu düşünen Haris el-Muhâsibî'nin bu görüşüne katılmadığını ve ma'rifet makāmının muhabbet dâhil bütün makāmlardan daha üstün olduğunu şöyle açıklar:

> "Hakikat şu ki, ma'rifet bütün makāmlardan daha üstündür. Zira ma'rifete ulaşıldıktan sonra artık hicaptan hiç bir eser kalmaz. Muhabbet ise böyle değildir. Zira muhabbetle birlikte hicâb da olabilir. Görmez misin ki muhib, halktan kaçar; ârif ise her şeyde ma'rifete ulaştığı için hiçbir şeyden kaçmaz. Nitekim *Hikem*'de şöyle denilmiştir: 'Âbid ve zâhidlerin her şeyden kaçmak istemeleri, her şeyde Allah'tan mahcûb ve perdelenmiş olmaları dolayısıyladır. Şâyet her şeyde O'nu müşâhede edebilmiş olsalardı hiçbir şeyden kaçmaz, hiçbir şeye yabancılık duymazlardı.'[102] Ayrıca ârif, edeb bakımından muhibden daha mükemmeldir. Zira ma'rifet ancak mânevî terbiye sona erdikten sonra elde edilir. Muhabbet ise mânevî terbiye sona ermeden de elde edilebilir. Kaldı ki ma'rifet, muhabbettin gâyesi ve son noktasıdır."[103]

Nefs ve Ruh

Müfessirimize göre insanın mânevî gelişimini tamamlaması nefsinin sultasından kurtulmasına bağlıdır. Bunun için de kişi nefsiyle devamlı mücâdele etmeli ve onu peyderpey zayıflatarak sonunda öldürmelidir. Nefs tamâmen öldürülünce, ruh ma'rifet ve dâimî müşâhede ile dirilir. Artık bundan sonra da o ruh hiç ölmez.[104] Nefsi en hızlı bir şekilde öldüren kılıç ise zül ve fakrdır.[105] Nefsin ölümü de hevânın ölmesi, yani insanın, nefsinin hevâsına esir olmaktan kurtulmasıdır.[106] Şu halde ona göre aslında ölen nefs değil, nefsin kötülüğü emreden kutbu olan "hevâ"dır.

İbn Acîbe'ye göre hevâ, nefsin arzuladığı ve meylettiği fânî hazlardır. Bu haz, makām ve mal sevgisi ya da hüküm verirken haktan ayrılmak gibi kalbî olabileceği gibi yiyecek-içecek ve cinsellikte hoş olan şeylerin peşinde olma gi-

---

102. İbn Atâullah el-İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, haz: Mustafa Kara, İstanbul, 2003, s. 35. İbn Acîbe'nin bu hikmeti şerhi için bkz. İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 207.
103. *el-Bahr*, c. I, s. 196.
104. *el-Bahr*, c. I, s. 120.
105. *el-Bahr*, c. I, s. 120. İbn Acîbe, fakr terimini şöyle açıklamaktadır: "Fakr, dünyadan el çekmek ve kalbi, şikâyetini açığa çıkarmaktan korumaktır" (İbn Acîbe, *Miracu't-Teşevvüf*, s. 23).
106. *el-Bahr*, c. I, s. 264.

bi nefsânî de olabilir. Hevâya tâbi olmak, onu istemek ve onu elde etmeye çalışmaktır. Eğer hevâ, haram bir şeyse imanı; mübah bir şeyse ihsan makāmının nûrunu zedeler. Eğer talep etmeden ve peşinde koşmadan elde edilir ve şerîata da uygun bir şey olursa şükrünü ifâ etmek sûretiyle ondan yetecek kadarını almak câizdir.[107]

İbn Acîbe'ye göre özü itibariyle nefs, kötü değildir ve onun kötülükten yaratıldığını düşünmek de yanlıştır. Zira nefs nurdan yaratılmıştır. Rûzbihân-ı Baklî'nin nefsin kötülükten yaratıldığına dair görüşünü tenkîd eder ve şöyle der:

> "Nefs, muhakkikler nezdinde ruhtur. Şâyet tîniyyet [topraktan gelme] onda ağır basar ve haz ile hevâya yönelirse o zaman nefs diye isimlendirilir. Eğer haz ve hevâya tamâmen dalmışsa 'emmâre' denilir. Ancak tökezlemesi hafifler ve Allah korkusu onda ağır basarsa 'levvâme' denilir. Kendisinden hicâb kalkar, Rabbi'ni tanır ve mücâhede yorgunluğundan kurtulursa 'ruh' diye isimlendirilir. Duyu (*his*) karanlığından tamâmen temizlenince de 'sır' diye isimlendirilir. Asıl mâhiyeti ise Rabbânî bir nur ve lâhûtî bir sırdır. Bu sebeple Kur'ân'da "De ki ruh Rabbimin emrindendir."[108] buyurulmuştur. Kötülük ona sonradan bulaşmış olup ârizîdir, zâtî değildir. Mukaddes nurdan başka bir şeyden yaratılmamıştır."[109]

Müfessirimize göre bütün ruhlar izzet ve kibriyâ, bir başka deyişle ceberût âleminden gelir. Böyle bir özden neşet eden ruh, maddî âleme inip rubûbiyete ubûdiyet etmek ve tevâzu göstermek ile yükümlü kılınınca bu ona zor gelir ve tevâzudan kaçarak aslına, yani izzet âlemine dönmek ister. Allah Teâlâ da ruha, mutluluğun nerede olduğunu göstermek üzere çeşitli peygamber ve velîler gönderir. Nefsin öyle bir özelliği vardır ki bu sadece "*Ben sizin en büyük rabbinizim!*"[110] diyen Fir'avun'da zuhûr etmiştir. Bu özellik, nefsin asıl kaynağından dolayı böyledir. Zira o ceberût âleminden gelir. Nitekim Allah, "*Ona rûhumdan üfledim.*"[111] buyurur. Ancak nefsin ubûdiyyet, tevâzu ve fakrdan başka bir kurtuluş kapısı yoktur.[112] Nefs, sürekli cemâl tecellîlerine muhatap olursa fir'avunlaşıp, "*Ben sizin en büyük rabbinizim!*" der. Şu halde celâl tecellîleri, ubûdiyyetin farkındalığına varmak açısından çok mühim bir rahmettir.[113]

---

107. *el-Bahr*, c. V, s. 22.
108. 17/İsrâ, 85.
109. *el-Bahr*, c. II, s. 34.
110. 79/Nâziât, 24.
111. 15/Hicr, 29 ve 38/Sâd, 72.
112. *el-Bahr*, c. IV, s. 253.
113. *el-Bahr*, c. V, s. 134-135.

İbn Acîbe'ye göre aslında nefs, ruh ve sır, tek bir müsemmâya ait isimlerdir. O müsemmâ da lâhûtî ve bedene sirâyet eden bir latîfedir. Bu latîfe, Allah'a muhâlefete ve hevâya meylettiği sürece "nefs" diye isimlendirilir. Kâmil bir takvâ ile temizlendiğinde ise "ruh" diye isimlendirilir. Tamâmen tezkiye edilip Zât'ın sırları tarafından aydınlatılınca da "sır" diye isimlendirilir.[114]

Müellifimize göre ruh ile nefs aynı anda canlı olamaz. Rûhun dirilebilmesi için nefsin ölmesi gerekir.[115] Ruha hayat bahşeden, onu dirilten şeylerden biri, ârifleri görmektir.[116] Şan-şöhret, makām ve mevki peşindeki bir insanın rûhunun bu âlemden kurtulup melekût âlemine yükselmesi çok zordur.[117] Rûhun ölümü ise *cehâlet* ve *fark* sebebiyledir.[118]

İbn Acîbe'ye göre ruh özü itibariyle âşıktır. Mutlakâ bir şeylere âşık olur. Eğer hazretin cemâline âşık olmazsa maddenin cemâline âşık olur.[119] Muhakkikler nezdinde de Allah'tan başka herhangi bir şeye meyletmek şirktir.[120] Rûhun âşık olduğu şey dünyevî ise buna "hırs", Hakk'ın yanındaki bir şey ise buna da "muhabbet" denir.[121]

Tasavvufî Makamlar

Tasavvufî öğretide makamların adedi ve nelerden ibâret olduğu konusu, sûfîler arasında ihtilaflı bir meseledir.[122] İbn Acîbe'nin de zaman zaman makām ve hâl kelimelerini birbirlerinin yerine kullandığı ve makāmlarżn nelerden ibāret oldušu hakkżnda farklż ęeyler söylediši görülmektedir. Meselā tefsirinin üē yerinde makāmları "tevbe, havf, recâ, vera, zühd, sabır, şükür, rızâ, teslim, muhabbet, murâkabe ve müşâhede" şeklinde sıralamıştır.[123] Ancak bir başka yerde bu listeden "şükür"ü çıkartmış, onun yerine "tevekkül"ü eklemiştir.[124] Ayrıca İbn Acîbe, genelde *makâm* kavramından, bu on iki makāmı kasdetmesine rağmen bazen fenâ, bekā, heybet, bast, idlâl ve mahbûbiyet gibi kavramlardan da makām olarak bahsetmektedir.[125]

---

114. *el-Bahr*, c. VI, s. 392. İbn Acîbe'nin bu görüşü, Gazâlî'nin bu konudaki görüşüyle paralellik arzetmektedir. (Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 3-7).
115. *el-Bahr*, c. I, s. 108; c. I, s. 120.
116. *el-Bahr*, c. I, s. 120.
117. *el-Bahr*, c. I, s. 405.
118. *el-Bahr*, c. I, s. 270.
119. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 254.
120. *el-Bahr*, c. II, s. 254.
121. *el-Bahr*, c. IV, s. 457.
122. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Uludağ, "Makam", *DİA*, c. XXVII, s. 410.
123. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 452; c. III, s. 20; c. III, s. 83.
124. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 550.
125. Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 14; c. VI, s. 93, 364.

İbn Acîbe'ye göre her makām kendisinden bir üstteki makāma göre eksiktir. Bu sebepledir ki Hz. Peygamber (s.a.v.) bir mecliste yetmiş kere istiğfâr ederdi.[126] Dolayısıyla ona göre insan, bulunduğu makāmda kalmamalı, sürekli daha üst bir makāma yükselmenin gayreti içinde olmalıdır.

Ona göre bir insanın, henüz tecrübe edemediği bir makām hakkında konuşması veya kendisinin ulaşamadığı bir makāma insanları yönlendirmeye kalkışması doğru değildir. Nitekim "İnsanlara iyiliği emrediyorsunuz da kendinizi unutuyor musunuz?"[127] meâlindeki âyette geçen azarlamadan, ulaşmadığı bir makāma insanları yönlendirmeye çalışan herkesin nasipleneceğini ifâde etmektedir.[128]

Müellifimize göre makāmların kendileri gâye olmadıkları için makāmlara fazla takılıp kalınmamalı, asıl gâye olan Hakk'ın müşâhedesine ulaşmanın gayreti içinde olunmalıdır. Bu görüşünü desteklemek için de İbn Meşîş'in, rızâ ve teslîmiyet gibi makāmlar hakkında söylediği "Bunların bana verdiği zevkin, beni Allah'tan uzaklaştırmasından korkarım." sözünü nakletmektedir. [129]

İbn Acîbe'ye göre vuslat, temkîne[130] ulaşmaktır. Ma'rifete ulaşan kişinin dînî açıdan gelişimi tamamlanmıştır. Ancak makāmlardaki terakkî bittikten sonra insanın mânevî terakkîsi sona ermez. Bu sefer sırlarda terakkî dönemi başlar ve bu sonsuza dek devam eder. Müellifimiz bu 'sonsuzluk' kaydını, âhiret hayatını da kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Yani insanın mânevî gelişimi bu dünya hayatının sona ermesiyle bitmeyecek, sırlardaki terakkî âhiret hayatında da devam edecektir. O, makāmlardaki seyri, güneşin yörüngesindeki seyrine benzetmektedir. Güneşin yörüngesindeki hareketleri gibi, insanın mânevî yapısı da sürekli bir hareketlilik içindedir ve böylece kişi makāmdan makāma geçmektedir. Bu geçişler, kudretin hangi unsuruyla tecellî ettiğine bağlıdır. Kudret, bazen korkuyu, bazen ümidi, bazen rızâ ve teslîmiyeti bazen de tevekkülü gerektirecek şekilde ortaya çıkar. Böylece insan, üzerine yansıyan makāma göre renklenir. Kişi, her makāmın hakkını vermelidir. Ancak hiçbir makām ve hâle takılıp kalmamalıdır. Zira o, Allah'ın yeryüzündeki halîfesidir. Allah da kendisi için şöyle buyurmuştur: "*O, her an bir iştedir.*"[131] Bu da temkînden sonraki telvîn anlamına gelir.[132]

---

126. Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 166.
127. 2/Bakara, 44.
128. Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 101.
129. Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 553.
130. Temkîn; istikâmet üzere karar kılma ve iyice yerleşme makāmıdır. (Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 522) Kul, seyr ü sülûkte olduğu sürece bir hâlden diğerine geçtiğinden telvîn ehlidir. Hakk'a erince temkîn ehli olur. (Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 41)
131. 55/Rahmân, 29.
132. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 8.

Ona göre seyr u sülûkte olan bir kimse şu husûsa çok dikkat etmelidir: Her makāmın kendine has âdâbı vardır. Bir makāmın âdâbını ihlal eden kimsenin o makāmdaki nasîbi eksilir. Dolayısıyla sâlik, her makāmın edebine riâyet etmelidir.[133] Bir makāmı tahakkuk ettirmeden başka bir makāma geçilmez. Ancak kişi çok kâbiliyetli olduğu takdirde böyle bir geçiş mümkün olabilir. Şâzelî tarîkatı, makāmları çabuk katettirir ve seyr u sülûke makāmların sonundan başlatır. Böylece mürid, farkında olsun veya olmasın önce ihsan makāmıyla yola başlar. Sonra da sırasıyla fenâ ve bekā makāmlarına geçer.[134]

Kerâmet

İbn Acîbe'ye göre kerâmet; ma'rifete ulaşarak Allah'ı zevk ve vicdân yoluyla bilmek, zâhir ve bâtında istikâmet üzere olmak, güzel ahlak sahibi olmak ve insanların hidâyetine vesîle olabilmektir.[135] Ona göre, her velînin kerâmet göstermesi şart değildir. Velâyette şart olan, kemâl-i istikâmettir.[136] Âriflerin kerâmete ihtiyaçları yoktur. Ancak sâlih-âbid ve zâhidler ona muhtaçtırlar.[137] Ancak her ne kadar velîler kerâmete muhtaç değilse de, velîlerde kerâmetlerin zuhûr etmesine, diğer insanların ihtiyacı vardır. Kerâmet, bir velînin velâyetine inanmayanların şüphelerinin ortadan kalkmasına sebep olur.[138]

İbn Acîbe'ye göre çoğu nefs, mûcize veya kerâmetini görmediği bir kimsenin husûsiyyetini (Allah tarafından seçilmişliğini) kabul etmez. Bu sebepledir ki kâfirler, peygamberlerden mûcize; avâm Müslümanlar da velîlerden kerâmet göstermelerini isterler. Halbuki bir velînin zâhirde istikâmet üzere olması, bâtında da yakîne sahip olması yeter. Bu görüşünü desteklemek üzere de Ebû'l-Hasen eş-Şâzelî'nin şu sözlerini nakleder: "İki tane kapsamlı ve kuşatıcı kerâmet vardır: Birincisi; îkân ve iyân ile artırılmış iman; ikincisi ise Sünnet'e uygun amel etme ve ona tâbi olma, iddiâları ve hileleri terketme kerâmetidir. Kendisine bu iki kerâmet verildiği halde başka kerâmetlerin peşine düşen kişi iftirâcı ve yalancı veya ilim ve amelde hataya düşmüş biridir."[139] Husûsiyet ehlinden maddî kerâmet isteyen herkeste kendilerine gönderilen peygamberlerden sürekli mûcize isteyen İsrâiloğullarına benzer bir özellik vardır.[140] Ayrı-

133. Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 14.
134. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 550.
135. *el-Bahr*, c. I, s. 534.
136. *el-Bahr*, c. I, s. 150.
137. *el-Bahr*, c. III, s. 235.
138. *el-Bahr*, c. I, s. 89.
139. *el-Bahr*, c. I, s. 276.
140. Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 276.

ca peygamberlerin mûcizelerini ancak sıdk ve sadâkat sahibi insanlar görebildikleri ve anladıkları gibi, velîlerin kerâmetlerini de ancak sıdk ve sadâkat sahibi insanlar anlayabilirler.[141]

Onun anlayışına göre, mûcize göstermek peygamberlerin elinde olmadığı gibi kerâmet göstermek de velîlerin elinde değildir. Velilerin kerâmet göstermek gibi bir vazifeleri de yoktur. Onların vazifesi, insanlara nasîhatta bulunmak ve onları Allah'a davet etmektir. Kerâmet, onu gösteren kişinin kemâline de delâlet etmez. Bazen seyr ü sülûkün başında kerâmetler zuhûr eder, ancak sonunda kerâmetler açığa çıkmaz.[142] Ona göre en büyük kerâmetler, istikâmet, ma'rifetullah[143] ve Sevgili ile aradaki hicâbı kaldırmaktır.[144]

İbn Acîbe, "En büyük kerâmet, istikâmettir" şeklinde özetlenebilecek bir kerâmet anlayışına sahiptir. Dolayısıyla o, menkabeci anlayışa pek meyletmemiş, fizikî kerâmetlerden ziyâde mânevî kerâmetleri önemsemiş ve bu tür kerâmetler üzerinde durmuştur. Ona göre suda yürümek, havada uçmak gibi fizikî kerâmetler, mümkün olmakla birlikte istikâmet üzere yaşamak, ma'rifetullaha ulaşmak gibi mânevî kerâmetler, fizikî kerâmetlerden çok daha üstündür. Bu sebepledir ki onun eserlerinde fizikî kerâmet içerikli evliyâ menkıbelerine çok az rastlanır.

Velâyet

İbn Acîbe'ye göre insanlar dört sınıftır: velîler/ârifler, âlimler, sâlihler ve avâm Müslümanlar. Veli; Allah'ın kendisine bir terbiye şeyhiyle tanışma imkânı verip fenâ ve bekâ makâmlarına girerek kâinât perdesinin kendisinden kalktığı ve böylece Mükevvin'i müşâhede makâmına yükselen kimsedir.[145]

İbn Acîbe, tefsirindeki işârî yorumlarında genelde velîleri peygamberlerle mukâyese etmekte, peygamberlerde bulunan özelliklerin ve peygamberlerin çektiği sıkıntıların benzerlerinin onların vârisleri olan velîlerde de bulunduğunu ve peygamberlere yapılan uyarı ve tavsiyelerin velîlere de zımnen yapıldığını söylemektedir.[146]

"Rabbi 'Ben seni insanlara önder yapacağım' dedi. İbrahim 'Soyumdan da yap' diye duâ etti. Allah buyurdu ki '*Ahdim, zâlimleri kapsamaz.*'"[147] meâlin-

141. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 100.
142. Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 314.
143. *el-Bahr*, c. III, s. 12.
144. *el-Bahr*, c. III, s. 234.
145. *el-Bahr*, c. VI, s. 93.
146. Mesela bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 475, 478.
147. 2/Bakara, 124.

deki âyetten İbn Acîbe, velîlerin soyundan gelenler hidâyet üzere oldukları takdirde tıpkı nübüvvet gibi velâyetin de soydan geçebileceği ve insanlara herhangi bir şekilde zulmetmiş olan bir kimsenin, irşad yolunda imâmete aslâ nâil olamayacağı işâretini çıkarmaktadır.[148]

İbn Acîbe, velîlerin Allah'tan aldıkları bir sözden (*ahd*) bahsetmektedir. Meselâ "*(Yahudiler): 'Ateş bize sayılı günlerden fazla dokunmayacaktır' diyorlar. De ki: 'Allah'tan temînâtt mı aldınız? -Aldıysanız Allah sözünden dönmez- Yoksa Allah'a karşı bilmediğiniz bir şeyi mi söylüyorsunuz?!*'"[149] meâlindeki âyetin işârî tefsirinde önce bazı müridlerin, şeyhlerinden "Bizi görene ateş değmez." şeklinde sözler naklettiklerini ve şeyhlerini gördüklerinden dolayı kendilerine ateşin dokunmayacağını düşünerek günahlara daldıklarını, ancak bu sözün ve bu tavrın büyük bir hatâ ve aldanma olduğunu söyler. Zira Hz. Peygamber bile kızı Fâtıma'ya "Ey Muhammed kızı Fâtıma! Ben bile seni Allah'ın azâbından kurtaramam. Allah'ın azâbından kendini kurtar."[150] buyurmuştur. Ancak müellifimize göre "Bizi görene ateş değmez." şeklindeki bir söz, eğer mütemekkin bir velîden sâdır olursa haktır. Zira mütemekkin velîler, eteklerine yapışıp şerîata sımsıkı sarılanlara şefâat edeceklerine dair Allah'tan söz almışlardır. Allah da sözünden aslâ dönmez.[151]

İbn Acîbe'ye göre insanların çoğu, önceki dönemlerde yaşamış velîlere inanır, ancak kendi dönemindeki velîlere inanmaz. Bu durum, Yahudilerin Bakara Sûresi'nin 89. âyetinde[152] anlatılan tutumuna benzemektedir.[153] Ona göre Allah Teâlâ, umumî olarak bütün peygamberlere iman etmeyi vacip kıldığı gibi husûsî olarak da velâyeti sâbit olan bütün velîlere iman etmeyi vâcip kılmıştır. Dolayısıyla onların arasında ayrım yaparak bazısına inanıp bazısına inanmayanlar, onların yolunu inkâr etmiş olur. Onların yollarını inkâr edenler, onların kapısından kovulur. Onların kapılarından kovulanlar da Allah'ın kapısından kovulmuş demektir. Zira bir velîyi, velâyet makāmından aşağıda görmek, ona eziyet etmektir. Bir velîye eziyet edene de Allah harp ilan eder.[154]

Ona göre insanların, velîlerin velâyeti hakkında ihtilafa düşmeleri çok eski bir gelenektir. Dolayısıyla insanların velâyetinde ittifak edip herkesin saygı

---

148. *el-Bahr*, c. I, s. 163.
149. 2/Bakara, 80.
150. Buhârî, "Tefsîr", 26/2; Müslim, "İmân", 89; Hadisin açıklaması için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. VIII, s. 636-639.
151. *el-Bahr*, c. I, s. 126.
152. Türkçe meâli: "Allah katından onlara, ellerindeki Tevrat'ı tasdik eden bir Kitab gelince -ki daha önce müşriklere karşı böyle bir zafer kapısının açılmasını istiyorlardı- işte o bildikleri Kitab kendilerine gelince onu inkar ettiler."
153. Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 133.
154. Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 171.

gösterdiği kişi ya eksiktir ya da Allah'ı bilmeyen biridir. Çünkü Allah'ın huzuruna giren kişi, insanlar tarafından hoş karşılanmaz. İnsanların arasında olan kişi ise hoş karşılanır. Bu durum genellikle böyledir. İstisnalar olsa da hüküm nâdire göre verilmez. Şâyet insanların ittifakları iyi bir şey olsaydı peygamberler hakkında ittifak etmeleri evlâ olurdu. Dolayısıyla enbiyâ için bile ittifak gerçekleşmediği gibi evliyâ için de gerçekleşmez. Çünkü onlar, peygamberlerin vârisleridir.[155]

İbn Acîbe, Kur'ân'da geçen 'âyet' kelimesini, işârî yorumlarında genellikle 'velî' olarak tefsir etmektedir.[156] Meselâ, "*Allah size Kitab'ta şunu indirmiştir: 'Allah'ın âyetlerinin inkâr edildiğini ve alaya alındığını işittiğinizde, onlar başka bir söze geçinceye kadar onlarla bir arada oturmayın, yoksa siz de onlar gibi olursunuz.'*"[157] meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre Allah'ın velîleri Allah'ın âyetlerindendir. Dolayısıyla kim onlarla alay ederse Allah'ın gazabına dûçâr olmayı hak eder. Velîlerin inkâr edildiği ve mertebelerinin düşürülmeye çalışıldığı her yerden kaçmak lâzımdır. Çünkü orası gazap ve helâk yeri olmuştur.[158] Ona göre kevnî âyetler, Allah'ın vücûduna delâlet ettiği gibi velîler de Allah'ın şühûduna delâlet eder.[159] Yani kevnî âyetlere bakan, Allah'ın var olması gerektiği sonucuna ulaştığı gibi velîleri gören de Allah'ın müşâhede edilebileceği neticesini çıkarır.

Bazı tasavvuf kitaplarında velâyetin nübüvvet makāmından üstün olup olmadığı tartışılmakta ve bazı değişik bakış açılarıyla velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu söyleyen sûfîlere rastlanmaktadır.[160] İbn Acîbe'nin bu konudaki bakış açısı ise çok nettir. Ona göre velîler bütün velâyet makāmlarını geçip kemâle erdiklerinde bile ancak peygamberlerin ayak ucunda olurlar. Yani velâyetin bittiği yer, nübüvvetin başladığı yerdir.[161] Ayrıca o, Hakîm-i Tirmizî (ö. 255/868) ve İbn Arabî gibi sûfîlerin benimsedikleri 'hatm-i velâyet' veya 'hâtemu'l-evliyâ' anlayışını benimsememiş ve bu kavramları da hiç kullanmamıştır.

---

155. *el-Bahr*, c. I, s. 284. Cüneyd-i Bağdâdî'den de bu konuda şöyle bir söz nakledilir: "Bir kimsenin zındık olduğuna bin sıddık şehâdet etmedikçe o kimse hakikata ulaşamaz." (Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 58).
156. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 116; c. V, s. 111; c. V, s. 153.
157. 4/Nisâ, 140.
158. *el-Bahr*, c. I, s. 577.
159. Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 321.
160. Bu tartışmalar, özellikle 'hatm-i velâyet' veya 'hâtemu'l-evliyâ' kavramları ekseninde yapılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Hakîm Tirmizî, *Veliliğin Sonu*, haz. Salih Çift, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006; Muhyiddîn İbnu'l-Arabî, *Kitâbu Hatmi'l-Velâye*, tahkîk: Kasım Muhammed Abbas, Dâru'l-Medâ, Şam 2006.
161. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 100. İbn Acîbe, bu görüşünü diğer eserlerinde de aynen tekrarlamaktadır. Mesela bkz. *el-Fütûhâtu'l-İlâhiyye*, s. 514.

İbn Acîbe'ye göre velâyet, ancak ciddî bir nefs mücâhedesinden sonra elde edilir. Bazı insanlar, nefsle mücâdele edip onu öldürmeden velâyet makāmına yükselmeyi umarlar, ancak ârif bir şeyhin yardımıyla çeşitli riyâzetlerle nefsi terbiye edip onu öldürmeden velâyet makāmına yükselmek genellikle mümkün değildir.[162] Ona göre velâyet iki çeşittir: Velâyet-i âmme ve velâyet-i örfiyye-i hâssa. Velâyet-i âmme; Allah Teâlâ'nın bu âyette zikrettiği velâyettir. Dolayısıyla iman ve takvâ sahibi olan herkesin bu velâyetten nasibi vardır. Velâyet-i hâssa ise hakikat ve şerîati, cezbe ve sülûku cem etmiş olan, tam bir zühd ve kâmil bir muhabbet sahibi fenâ ve bekā ehline mahsustur.[163]

İbn Acîbe, şefâat konusunda velîlere çok geniş yetkiler tanındığı kanâatindedir. O, şefâat yetkisinin genişliğinin, kişinin ma'rifetine göre değiştiğini söylemektedir.[164] Yine ona göre sâlihlere, sadece akrabalarına ve yakınlarına şefâat etme yetkisi verilmişken ârîflere kendi zamanlarında yaşayan herkese şefâat etme yetkisi verilmiştir.[165] Ona göre velîler her dönemde vardır. Sayıları azalmaz, ancak zuhûrları gizlenir. Bu da onların içinde yaşadıkları toplumun, o velîlerin ortaya çıkmalarını hak etmediklerinden kaynaklanır.[166]

İbn Acîbe'ye göre peygamberlerin ismeti olduğu gibi velîlerin de *hıfzı* vardır. Peygamberler mâsum olduğu gibi velîler de *mahfûz*dur: "Velîlere göre, Hz. Süleyman'a yapılan "*İşte bu bizim ihsânımızdır. Artık dilediğine hesapsız ver, dilediğine verme.*"[167] hitabı, sadece ona mahsus değildir. Temekkün sahibi olan herkesin durumu kendisine bırakılır ve ona "Artık dilediğini yap!" denir. Bunun delili Bedir ehliyle alâkalı hadistir.[168] Şeyh Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî şöyle demiştir: 'Velî bir makāma ulaşır da artık ona 'Selâmeti sana yoldaş ettik ve kınamayı senden kaldırdık. Artık dilediğini yap!' denir.' Daha sonra da Şâzelî, Hz. Süleyman'a yapılan bu hitapla bu görüşünü delillendirmiştir. Bu, peygamberler için ismet yoluyla olduğu gibi velîler için de hıfz sıfatıyla olur."[169]

İbn Acîbe, velîlerin hayatlarının çeşitli çilelerle dolu olduğunu ifade eder. Hiçbir velî yoktur ki, ona eziyet eden, cefâ çektiren insanlar olmasın. Bu tür çileler, aslında velîler için bir ödül ve imkândır. Zira bu çilelere sabretmek sû-

162. *el-Bahr*, c. II, s. 309.
163. *el-Bahr*, c. II, s. 484-485.
164. *el-Bahr*, c. V, s. 85; c. V, s. 509.
165. *el-Bahr*, c. III, s. 224.
166. *el-Bahr*, c. IV, s. 347.
167. 38/Sâd, 39.
168. İbn Acîbe, burada "Umulur ki Allah Bedir ehlinin durumuna muttali olmuş ve 'Artık dilediğinizi yapın. Zira sizi bağışladım demiştir'. " meâlindeki hadisi kasdediyor olmalıdır. Bu hadis için bkz. Buhârî, "Cihad", 141; Müslim, "Fezâilu's-Sahâbe, 36.
169. *el-Bahr*, c. V, s. 31.

retiyle Allah'a daha da yakınlaşırlar. Hatta bazı sûfîler şöyle der: "Kendisine eziyet eden bir karısı olmayan velî çok azdır".[170]

Zikir

İbn Acîbe'ye göre zikir beş çeşittir: 1. Sadece dil ile yapılan zikir: Bu, avam Müslümanların zikridir. 2. Dil ve kalp ile yapılan zikir: Sâlihlerin havâssı ve müteveccihlerin yaptığı zikirdir. 3. Sadece kalp ile yapılan zikir: Seyr u sülûktekilerin güçlülerinin (*akviyâ*) yaptığı zikirdir. 4. Rûhun zikri: Muvahhidlerden ehl-i fenânın havâssının zikridir. 5. Sırrın zikri: Bu da mütemekkinlerden şühûd ve iyân ehlinin zikridir. Zikrin saydığımız bu çeşitleri, aynı zamanda seyr u sülûkün makāmlarına işâret eder. Daha üst makāma ulaşan kişi için bir alt seviyedeki zikir, gaflet sayılır. Meselâ sırrın zikrine ulaşan kimse için lisanın zikri gaflet addedilir.[171]

İbn Acîbe kalbi, şeytana karşı muhâfaza etmenin nasıl gerçekleştirileceğini anlatırken "Sizden biriniz bir kötülük gördüğünde onu eliyle düzeltsin, buna gücü yetmezse diliyle, buna da gücü yetmezse kalbiyle düzeltsin ki bu imanın en zayıf seviyesidir."[172] hadisini hatırlatırcasına şöyle der: "Kalbi muhâfaza etmek, Allah'ı kalben devamlı zikretmekle olur. Buna gücü yetmeyen lisanla zikretmelidir. Buna da gücü yetmeyen en azından sâlih niyet sahibi olmalıdır."[173]

Müellifimiz zikirle alâkalı olarak Vâsıtî'nin (ö. 711/1311) şu sözünü nakletmektedir: "Zikir anında gâfil olan kişi, zikirden gâfil olan kişiden daha kötüdür." Devamında da Gazâlî'den şu alıntıyı yapmaktadır: "[Sadece] dille yapılan zikir günahları çoğaltır."[174] Ancak müellifimizin tasvîb ederek naklettiği bu görüşlerden, "Zikir anında gâfil olma tehlikesine düşme korkusuyla zikir yapmaktan kaçınmak gerekir" şeklinde bir netice çıkarmamak gerekir. Zira böyle bir yaklaşım, eserlerinde kendisinden sık sık alıntılar yaptığı ve hatta müderrislikten sûfîliğe geçmesinde çok önemli rolü olan İbn Atâullah el-İskenderî'nin *el-Hikem*'inde geçen şu hikmete tamâmen aykırı olur: "Allah ile hu-

170. *el-Bahr*, c. VI, s. 417. İbn Acîbe, *el-Fehrese*'de, bu sözü Şa'rânî'ye nisbet etmektedir. (Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 83). Ayrıca kendi eşlerinin de kendisine yaptıkları eziyetlere dair örnekler vermektedir. Bkz. a.y.

171. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 301. Zikir hakkında benzer açıklamaları için bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 295; c. III, s. 163; c. IV, s. 308.

172. Müslim, "İmân", 20; İbn Mâce, "Fiten", 20.

173. *el-Bahr*, c. II, s. 39.

174. *el-Bahr*, c. II, s. 301.

zur haline ulaşamadın diye zikri terketme! Zikrin peşini bırakma! Çünkü bizzat zikirden gâfil olmak, zikir yaparken gâfil ve dalgın olmaktan daha beterdir. Olabilir ki Hak Teâlâ, seni gafletle yapılan zikirden yakaza ve uyanık halindeki zikre, yakaza halindeki zikirden huzur halindeki zikre, huzur halindeki zikirden mezkûrun dışındaki her şeyden (uzak kalarak) gaybet halindeki zikre yükseltir. *'Bu, aziz olan Allah için zor değildir.'*[175]"[176] Nitekim *el-Hikem* üzerine yazdığı şerhte bu hikmeti açıklarken şöyle der:

> "Mürid, her hâlükârda zikre sarılmalı, kalbi zikir anında huzur haline ulaşamadı diye zikri tamâmen terk etmemelidir. Kalbiyle gâfil olsa bile diliyle zikretmeye devam etmelidir. Zira bizzat zikirden gâfil olmak, zikir yaparken gâfil ve dalgın olmaktan daha kötüdür. Çünkü O'nun zikrinden gâfil olman, O'ndan tamâmen yüz çevirmektir. Halbuki O'nu gâfil olarak zikretmekte bile bir şekilde O'na yönelme vardır. Ayrıca dili Allah'ın zikriyle meşgûl etmekte bir organı Allah'a itâatla süsleme söz konusudur. Halbuki dili Allah'ın zikriyle meşgûl etmeme durumunda ise onu günah işlemeye müsait duruma getirme söz konusudur."[177]

Bu açıklamayı yaptıktan sonra Vâsıtî'nin yukarıda zikrettiğimiz sözünü aynen alıntılar ve bu sözü şöyle açıklar: "Yani Allah'ı kalben zikredenlerin, zikirlerini dil ile yapmaları, onlar hakkında zikri terk edenlerin gafletinden daha büyük bir gaflettir. Zira dil ile zikretmek nefsin varlığını gerektirir ki bu da şirktir. Şirk ise gafletten daha büyüktür. Çünkü dil ile yapılan zikirde zâkirin müstakil varlığının olması gerekir. Halbuki iyân makāmındaki bir zâkirin, yok olması (*mahv*) gerekir."[178] Netice itibariyle Vâsıtî'den tasvip ederek alıntıladığı o söz, herkes için değil müşâhede makāmındaki zâkirler, yani zikri sır ile yapmaları gereken insanlar için geçerlidir.

İbn Acîbe'ye göre "*Sabah-akşam, yalvararak ve korkarak, sesini fazla yükseltmeden Rabbini an ve gâfillerden olma!*"[179] meâlindeki âyet, cehrî zikri kabul etmeyenler için bir delil teşkil etmez. Zira bu âyet, Mekke'de küfür yaygınken nâzil olmuştur. Mekke'de müşrikler, zikredene de zikredilene de sövüyorlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.), Medine'ye hicret ettikten sonra ise sahâbîler, tekbîr ve zikirleri sesli olarak yapmaya başladılar. Dolayısıyla bu âyet mensuhtur.[180]

---

175. 14/İbrâhîm, 20.
176. el-İskenderî, *Hikem-i Atâiyye*, çev. ve şerh. Abdülazîz Hatip, s. 85.
177. İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 104.
178. İbn Acîbe, *a.g.e.* s. 105.
179. 7/A'râf, 205.
180. *el-Bahr*, c. II, s. 300.

İbn Acîbe'ye göre sessiz zikir, sesli zikirden evlâdır. Nitekim Hz. Zekeriyâ'nın duâsından bahseden *"Hani o, Rabbine gizli bir sesle niyazda bulunmuştu."*[181] meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: "Sûfîlere göre duâda, zikirde ve diğer amellerde sessiz olmak evlâdır. Ancak kendilerine tâbi olunan (*ehlu'l-iktidâ*) kâmiller bunun istisnâsıdırlar. Zira onlar, içinde bulundukları vakte göre davranırlar."[182]

Sûfîlerin zikir meclisleriyle alâkalı olarak tartışılan konulardan biri de musıkînin hükmüdür. Bu konuda musıkîyi tamâmen haram kabul edenler olduğu gibi mübahlık kapsamını oldukça geniş tutanlara da rastlanmaktadır.[183] İbn Acîbe'nin bu konudaki görüşü Gazâlî'nin görüşüne[184] paraleldir. *"İnsanlardan öylesi de var ki hiçbir ilmî delile dayanmadan Allah yolundan saptırmak ve sonra da onu alaya almak için eğlence türü sözleri satın alır. İşte bunlara aşağılayıcı bir azap vardır."*[185] meâlindeki âyetin işârî tefsirinde konuyla alâkalı tafsilatlı açıklamalar ve nakiller yapmıştır. Ona göre âyette geçen "لهو الحديث (eğlence türü sözler)", Allah'tan ayıran ve insanı O'nun huzuruna girmekten alıkoyan her şeydir. Bu, nağmeli bir ses (*gınâ*) olabileceği gibi başka bir şey de olabilir. Eğer bir *gınâ*, insanı Allah'ı zikretmeye teşvik eder ve rûhu Allah'ın huzuruna girmeye yönlendirirse hak olur. Şâyet insanı, nefsânî hevâya yönlendirirse bâtıl olur. Netice itibariyle sûfîlere göre *semâ'*, şu üç şart yerine getirildiği takdirde tarîkatin rükunlarından biridir: Zaman, mekân ve ihvân. Müellifimiz, gınânın mutlak mânâda haram kabul edilmediğine dair sahâbe ve tâbiûn nesli ile çeşitli mutasavvıflardan nakiller yapmaktadır.[186]

Vahdet-i Vücûd

İlk nüvelerine hicrî II. asır sûfîlerinde rastlanılan[187] ve bir felsefe olarak özellikle İbn Arabî'nin etkisiyle tasavvufî çevrelerde yaygınlaşan vahdet-i vücûd düşüncesi İbn Acîbe'de de görülmektedir. Ancak İbn Acîbe'nin vahdet-i vücûdla alâkalı görüşleri incelendiğinde, onun bu konuda İbn Arabî'den ziyâde

181. 19/Meryem, 3.
182. *el-Bahr*, c. III, s. 320.
183. Mûsıkî, sema', raks, cehrî ve kıyâmî zikir hakkında detaylı bilgi için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulkerim el-Atâ, Mektebetu Ebî Hanîfe, Dımaşk 2000, s. 502-520; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 144-147; Uludağ, *İslâm Açısından Mûsıkî ve Semâ*, Bursa 1992.
184. Gazâlî'nin mûsıki hakkındaki görüşleri için bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 364-412.
185. 31/Lokmân, 6.
186. *el-Bahr*, c. IV, s. 362-363.
187. Bu konuda bkz. Mahmut AY, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 403-404.

İbnu'l-Fârız ve İbn Atâullah el-İskenderî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim "vahdet-i vücûd" kavramının kendisini hiç kullanmadığı gibi İbn Arabî'nin, vahdet-i vücûd düşüncesini formüle ederken kullandığı "merâtibu'l-vücûd", "hazerât-i hamse", "a'yân-ı sâbite" gibi terimleri hiç kullanmamış, İbnu'l-Fârız'ın "الخمرة الأزليّة (ezelî şarap)" terimini kullanmıştır.[188] Bu da onun vahdet-i vücûdun teorik bir açılımını yapmakla pek ilgilenmediğini, tıpkı şarabın ancak tadıldığında içene zevk verdiği ve onu kendinden geçirdiği gibi vahdet-i vücûdun da ancak tecrübe edildiği takdirde anlaşılabileceğini vurgulamak istediğini göstermektedir. Yani ona göre bu mesele kâl ile değil ancak hâl ile anlaşılabilecek bir meseledir. Nitekim o, vahdet-i vücûdu herkesin anlayamayabileceğinin, dolayısıyla bununla herkesin ilgilenmesinin gerekmediğinin, bunu anlayamayanların sadece tenzîh yöntemiyle Allah'a iman etmelerinin daha güvenli bir yol olacağının altını çizmiştir.

İbn Acîbe'ye göre, Allah tarafından basîreti açılan kimse, Hak'tan başka bir şeyi görmez. İnsanı Hak'tan perdeleyen şey, O'nunla beraber bir mevcûdun varoluşu değildir. Zira O'ndan başka bir şey yoktur. İnsanı Hak'tan perdeleyen şey, O'nunla birlikte başka bir şeyin mevcûd olduğu vehmidir. Dolayısıyla kim, nefsindeki ikiliği ortadan kaldırırsa kâinâttaki ikiliği de ortadan kaldırır ve müşâhede ve iyân makāmına geçer. Varlık âleminde zuhûra gelen her şey, O'nun zâtının sırları ve sıfatlarının nurlarından ibârettir.[189] O, "*O'ndan başka ilah yoktur.*"[190] meâlindeki âyeti, vahdet-i vücûd düşüncesiyle irtibatlandırarak "O'nunla beraber başka bir mevcûd yoktur" şeklinde anlamaktadır.[191]

İbn Acîbe, "şirk" kavramının da vücûddaki vahdeti göremeyip kesreti görmeye işâret ettiğini düşünmektedir. Sözgelimi "*Allah mı daha iyidir yoksa O'na ortak koştukları putlar mı?*"[192] meâlindeki âyeti "Varlıkta yalnızca Allah'ı görmek mi daha iyidir yoksa O'nunla beraber başkalarını da görüp tevhîdde şirke düşmek mi?" şeklinde anlarken,[193] "*Allah, onların ortak koştukları şeylerden yücedir.*"[194] meâlindeki âyeti de "Allah, onların mâsivânın

188. İbn Acîbe, yalnızca vahdet-i vücûd meselesini ele aldığı iki küçük risâle yazmıştır. Bkz. *Takyîdân fî Vahdeti'l-Vücûd*, haz. Jean-Lous Michon, Dâru'l-Kubbeti'z-Zerkâ, Merakeş 1998.
189. Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 137.
190. 39/Mü'min, 3.
191. Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 111. Benzer şekilde bir başka yerde şöyle demektedir: "Varlıkta Hak'tan başka bir şey yoktur. Hakîkat mertebesinde O'nun dışındaki her şey bâtıldır." (*a.g.e.* c. III, s. 338).
192. 27/Neml, 59.
193. Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 207.
194. 27/Neml, 63.

varlığını görmek sûretiyle düştükleri şirkten münezzehtir." şeklinde yorumlamaktadır.[195]

İbn Acîbe, varlığa basîret gözüyle bakan kişinin, onun tek bir zât olduğunu göreceğini söyler. Ona göre varlığın Hakk'a nisbeti tek bir nisbettir. Nurlar görünür; lâkin sırlar görünmez. O'nun hikmeti zâhir; kudreti bâtındır. Sûret görünür; lâkin mânâ görünmez. Ubûdiyyet zâhir; rubûbiyyet mânâlarının sırları ise bâtındır. Zira ubûdiyyet, ancak rubûbiyyet mânâlarının sırlarıyla ayakta durur. Nitekim Allah şöyle buyurur: "*Nizamları bozulmasın diye gökleri ve yeri Allah ayakta tutuyor.*"[196], "*Allah, göklerin ve yerin nûrudur.*"[197] Fark ehli, eşyânın varlığını Allah'tan bağımsız olarak düşünüyorlar. Hatta bu konuda bazıları ileri gidip ulûhiyyette O'na şirk koşacak noktaya gelebilirler. Allah Teâlâ, bundan münezzeh ve yücedir. İbn Acîbe, bu görüşlerini İbn Arabî'nin "Halkı fiilsiz gören kurtulur, hayatsız gören (bu görünen âlemi) aşmış olur, yok gören ise vâsıl olur." sözüyle sonlandırır.[198]

Ona göre, Hak Teâlâ'nın zâtı, bütünüyle varlığı kaplamıştır, dolayısıyla herhangi bir yer ve zamanla sınırlı değildir. Nitekim "*Nereye yönelirseniz Allah oradadır.*"[199] buyurulmuştur. Hak Teâlâ'nın zâtının sırları her şeye sirâyet etmiştir ve her şeyde kâimdir. Şu halde O, her şeyde mevcut olup hiçbir şey O'ndan hâlî değildir. Mânâların sırları, sûretlerle kâimdir. Bu, aslâ hulûl ve ittihâd olarak algılanmamalıdır. Zira varlıkta Hakk'ın tecellîlerinden, O'nun zât ve sıfatlarının mazharlarından başka bir şey yoktur. Allah vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu ve O, şu anda da önceki gibidir. Bu kâinât, aynen Dihye sûretine bürünmüş Cebrâîl gibidir. Ancak şu kadar var ki, kibriyâ elbisesi, zâtının yüzünü ve mânâlarının sırlarını örtmüştür.[200]

İbn Acîbe, vahdet-i vücûd anlayışının tabiî bir neticesi olarak insanlar ve diğer canlıların fiillerinin gerçek fâilinin Allah olduğunu düşünmekte, bu ise onu kader konusunda tam bir cebrî anlayışa sevk etmektedir. Meselâ bu konuda şöyle demektedir: O'nun hüküm ve fillerine karşı gelmemeli, muhalefet etmemeli, bunları sabır, rızâ ve teslîmiyetle karşılamalıdır. Bu fiillerin vâsıtalar eliyle veya vâsıtasız meydana gelmesi durumu değiştirmez. Zira Allah'tan başka fail yoktur(لا فاعلَ إلاّ الله).[201]

---

195. Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 210.
196. 35/Fâtır, 41.
197. 24/Nûr, 35.
198. Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 158. İbn Acîbe, İbn Arabî'nin bu sözünü *Îkâzu'l-Himem*'de de aynen nakleder Bkz. İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 90.
199. 2/Bakara, 115.
200. Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 215.
201. *el-Bahr*, c. I, s. 235. İbn Acîbe, tefsirinin bir başka yerinde de "Fakir, Allah'tan başkasını görmemeli." demektedir. (*el-Bahr*, c. I, s. 336).

Şeyh/Mürşid

İbn Acîbe'ye göre mürşid-i kâmilsiz seyr u sülûk olmaz. Peygamberlerin tevhîdinden sonraki en yüksek tevhîd olan tevhîd-i hâs makāmına ulaşmak için mutlaka yolun inceliklerine vâkıf olan, makāmları zevk ve keşf yoluyla geçen, fenâ ve bekā makāmlarını, cezb ve sülûkü cemeden bir mürşid-i kâmile ihtiyaç vardır. Zira bu yol, çetin bir yoldur, bu yolu geçenler azdır, yolda engel çıkaranlar çoktur. Bu yolun şeytanı da yolun makām ve menzillerini gâyet iyi bilir. Bu sebeple bu yolda yürürken mutlakâ bir rehbere ihtiyaç vardır. Yoksa yolcunun yoldan sapma tehlikesi oldukça yüksektir. Tevhîd denizine irfân sahibi bir reis olmadan giren ve şerîat gemisine sığınmayan kimse boğulur. Müellifimize göre "*Yüzükoyun sürünen mi daha hayırlıdır? Yoksa dosdoğru yolda dimdik yürüyen mi?*" âyetinde yüzükoyun sürünen kişi, kendisine rehberlik edecek ârif bir şeyhi olmadan seyr u sülûk yapmaya kalkışan kişiye işâret etmektedir. Dosdoğru yolda dimdik yürüyen kişi ise seyr u sülûkünu, kendisine rehberlik edecek ârif bir şeyhin gözetiminde yapan kişiye işâret etmektedir.

İbn Acîbe'ye göre, sûfîlerin yolundan giden herhangi bir şeyhe intisâb etmeyen herkes, (mânen) babası olmayan yetimdir. Böyle bir kişi husûsiyet iddiâsında bulunursa sûfîlere göre babasından başkasına ait olan kişi gibidir.[202] O, "*Melekler ve Cebrail, miktarı elli bin yıl olan bir günde O'na yükselirler.*" meâlindeki âyetten de bir şeyhe bağlı olan kişi ile bağlı olmayan kişinin mânevî âlemde alacağı mesâfe açısından şöyle bir işâret çıkarmaktadır: "Herhangi bir şeyhe intisâb etmeyen kişi, bir günlük mesafeyi elli bin senede ancak alır."[203]

Müfessirimize göre şeyhlerin ismet sıfatı yoktur. Dolayısıyla zaman zaman küçük veya büyük günah işleyebilirler. Ancak şeyhlerin işlediği bu günahlar, onları müridlerin gözünden düşürmemelidir. Bu görüşünü desteklemek üzere de günah işleyen şeyhlerden bahseden bazı kıssalar nakletmektedir.[204]

Şeyhin, keramet izharı ve herkesi hidâyete erdirmesi şart değildir. Asıl kerâmet, ahlâk ve ameldir.[205] Şeyhten maddî kerâmet gösterisi beklemek, zaten hidâyet peşinde olanların değil câhillerin işidir.[206] Ayrıca İbn Acîbe, bazı mürşidlerin göz ile terbiye edebileceğini düşünmektedir.[207]

İbn Acîbe, "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan idarecilere de itaat edin.*" meâlindeki 4/Nisâ, 59'un işârî tefsirinde âyette geçen

---

202. *el-Bahr*, c. I, s. 250.
203. *el-Bahr*, c. VI, s. 258.
204. Mesela bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 143.
205. Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 150.
206. Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 159.
207. *el-Bahr*, c. I, s. 312.

"ülu'l-emr"i (idareciler) "şeyhler" olarak yorumlar ve şöyle der: "Sûfîlere göre *ülu'l-emr*, Allah'ı bilen terbiye şeyhleridir. Dolayısıyla müridlerin hoşlarına gitsin veya gitmesin her konuda onlara itaat etmeleri ve onların her emrine boyun eğmeleri gerekir. Şeyhine muhalefet eden veya 'niçin?' diyen aslâ iflah olmaz."[208]

İbn Acîbe, "*Sizden herbirinize bir şerîat ve yol verdik.*"[209] meâlindeki âyetten şeyhlerin mânevî eğitim metodlarının çeşitliliğine dair şöyle bir işâret çıkarmaktadır:

> "Allah Teâlâ, hikmete binâen, her ümmet için ayrı bir şerîat ve yol belirlediği gibi her asra uygun düşecek özel bir mânevî eğitim belirlemiştir. Dolayısıyla müridlerine tek bir mânevî eğitim uygulayan ve onları eskilerin seyr u sülûkü üzerine yürütmeye çalışan şeyh, tarîkatı bilmeyen câhilin tekidir. Şâyet seyr u sülûk bir tek şekilde olsaydı Allah zamana göre peygamberlerini yenilemezdi. Allah, her nebî ve velîyi, zamanındaki kötü alışkanlıkları ortadan kaldırmak için gönderir. Bu alışkanlıklar da çok farklıdır. Bazı insanlar arasında hased ve buğz yaygın olur, Allah da aralarını düzeltmek ve aralarında sevgi ve yakınlık oluşturmak için bir velî gönderir. Bazen de insanlarda riyâset, makām ve mevki sevgisi yaygın olur: o zaman da Allah, onları makām sevgisini kalplerinden atıp alçakgönüllü olmaya yönelik olarak eğitecek bir velî gönderir. Bazen de insanlarda dünya sevgisi hakim olur; o zaman da mürşid, bu insanları zühd ve kendini sadece Allah'a vermekle eğitir."[210]

Mütefekkirimizin, tasavvufî eğitimin, standardize edilmiş, kalıplaştırılmış tek bir eğitim yöntemi olmadığı, zamanın ve kişinin şartları ve ihtiyaçları doğrultusunda değişik yöntemlerin uygulanması gerektiğini söylemesi dikkat çekicidir.[211] O, bu sözleriyle zamana göre kendini yenilemesini bilen bir seyr u sülûk/mânevî eğitim yöntemini benimsemiştir. Bu da mürşidin içinde yaşadığı asrın şartlarını ve o asırda yaşayan insanların mânevî açıdan ihtiyaç ve eksikliklerini iyi bilmesini, özetle çağını iyi tahlil etmiş olmasını gerektirir.

"*Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve O'na yaklaşmaya vesîle arayın.*"[212] meâlindeki âyetin işârî tefsirinde âyette geçen 'vesîle' yi açıklarken Allah'a ulaştıran en güçlü vesîlenin kâmil bir mürşid olduğunu, şeyhsiz Allah'a ulaşmanın imkânsız olduğu görüşünü çeşitli sûfîlerden yaptığı alıntılarla da desteklemeye

---

208. *el-Bahr*, c. I, s. 520. İbn Acîbe, "Şeyhine 'Niçin?' diyen aslâ iflah olmaz." ifadesini tefsirinde sıkça kullanmaktadır. Mesela bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 14, 82.
209. 5/Mâide, 48.
210. *el-Bahr*, c. II, s. 47.
211. Gazâlî de bu konuda benzer bir düşünceye sahipitir (Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 81).
212. 5/Mâide, 35.

çalışmaktadır. Şeyhin en büyük vesîle oluşunun sebebini ise şöyle izah etmektedir: "Zira seninle aynı türden olan bir varlığa boyun eğmek nefse ağır gelir. Ona, nefs-i mutmainne sahibinden başkası boyun eğmez."[213]

İbn Acîbe'ye göre müridin şeyhiyle olan ilişkisiyle Allah ile olan ilişkisi arasında paralellik vardır. Şeyhe gösterilen edep, Allah'a gösterilen edeptir.[214] Müridin, bütün dikkatini şeyhinde toplayıp başka insanlara iltifat etmemesi Allah ile beraber olmasına sebeptir. Zira mürid, kendini şeyhine ne kadar vermişse Allah'a da o kadar vermiş olur. Şeyhine karşı ihtiyar ve irâdesini ne kadar terk ederse Allah'a karşı da o kadar terk etmiş olur. Şeyhine verdiği sözde ne kadar vefâ gösterirse Allah'ın haklarına karşı da o kadar vefâ göstermiş olur. Bu sebepledir ki Şeyh Zerrûk şöyle demiştir: "Şeyhinden başkasına gitme. Şâyet şeyhinden daha üstün birini görürsen her iki şeyhin de bereketinden mahrum olursun." Bundan dolayı şeyhler, müridlerini başka şeyhlerin sohbetinden, hatta onları ziyâret etmekten bile men etmişlerdir. İbn Acîbe, bu bilgileri verdikten sonra müridin, şeyhinden başka bir şeyhi ziyâret etmesiyle alâkalı görüşünü şöyle özetlemektedir:

> "Başka bir şeyhi ziyâret ettiği takdirde, kendi şeyhini de, ziyâret ettiği şeyhi de eksik bulmayacak kadar şeyhine sadâkati tam olan akıllı bir müridin istediği herkesi ziyâret etmesi câizdir. Ancak başka bir şeyhi ziyâret ettiği takdirde, kendi şeyhini de, ziyâret ettiği şeyhi de eksik bulmayacak kadar şeyhine sadâkati ve aklı tam olmayan bir müridin başka şeyhleri ziyâret etmemesi gerekir."[215]

Müridin şeyhine tazimde aşırıya kaçıp şeyhini insanüstü bir varlık gibi görmesi, zaman zaman sûfî çevrelerde rastlanılan bir durumdur. Bu sebeple gerek tasavvuf düşüncesine muhâlif olanlar gerekse bazı sûfîler tarafından bu durum eleştirilmiş ve şeyhi tazimde aşırıya kaçmanın sakıncaları üzerinde durulmuştur. İbn Acîbe de bu konuya dikkat çeken sûfîlerdendir. Ona göre mürid, şeyhini tazimde mübâlağa etmelidir, ancak bu, şeyhini beşer üstü bir konumda görmesine ya da diğer şeyhleri küçük görmesine sebep olmamalıdır.[216]

Mürid, şeyhinden şerîata muhâlif bir şey sâdır olduğunu görse bile şeyhine teslim olup o işin te'vîlini sormalıdır. Zira şerîat geniştir. Zâhiri olduğu gibi bâtını da vardır.[217] Nitekim Kehf Sûresi'nde anlatılan Mûsâ-Hızır kıssasının işârî tefsirinde mürid-şeyh ilişkisi hakkında şöyle der:

---

213. *el-Bahr*, c. II, s. 37.
214. Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 72.
215. *el-Bahr*, c. I, s. 142.
216. *el-Bahr*, c. I, s. 377.
217. *el-Bahr*, c. III, s. 299.

"Sûfîler, müridin şeyhine karşı edebli olmasıyla alâkalı esasları Mûsâ-Hızır kıssasından almışlardır. Onların yolu, susma ve teslim olmadır. Hatta bir mürid şeyhine 'Niçin?' diye sorarsa aslâ iflah olmaz. Böyle bir soruyu, şeyhinden bir kötülük gördüğü zaman bile sormamalıdır. Zira belki de şeyhi, müridin sadâkatini deniyordur veya o işin bâtınına muttali olmuştur da ondan dolayı böyle bir şey yapmıştır. Şeyhlerin hali Hızır halidir. Dolayısıyla sâdık bir mürid, o konudaki şer'î durumu anlasın veya anlamasın şeyhinde gördüğü her şeye teslim olur ve her konuda şeyhini örnek alır. Ancak bu söylediğimiz, bâtın âlemi için geçerlidir. Zâhirî ilimlerde ise aslolan inceleme ve araştırmadır."[218]

İbn Acîbe'ye göre şeyh, bir vâsıtadan ibârettir. Asıl maksat Allah Teâlâ'dır. Dolayısıyla mürid, şeyhi dâhil her şeyi bir tarafa bırakıp asıl gâye olan Allah'a yönelmelidir. 3/Âl-i İmrân/144'de[219] anlatıldığı üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra sahâbeden bazılarının tereddütler yaşaması gibi, şeyhi vefat edince mürid de asla bir tereddüt yaşamamalı ve yolundan dönmemelidir. Bunu gerçekleştirebilmek için de asıl gâye olan Allah'a yönelmiş olması ve nimetleri görmeyi bırakıp onların arkasındaki Mün'im'i (nimet veren) görmesi gerekir. Hakîkî şeyh de yalnızca Allah'a yönlendirmek sûretiyle müridi, hem kendisinden hem de bütün insanlardan müstağnî kılabilen kişidir.[220]

---

218. *el-Bahr*, c. III, s. 290.
219. Türkçe meâli: "Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler geçmişti. Ölür veya öldürülürse gerisin geriye mi döneceksiniz? Kim geri dönerse bilsin ki Allah'a aslâ bir zarar veremez. Allah şükredenlerin mükafatını verecektir".
220. *el-Bahr*, c. V, s. 416.

AŞKIN HİKMET OKULU

Yasin Apaydın*

GİRİŞ

"Aşkın Hikmet Okulu" olarak çevirdiğimiz "el-Hikmetü'l-Müteâliye" tabiri, İbn Sinâ ve Davûd el-Kayserî gibi filozoflar tarafından belli bir felsefe tarzını nitelemek için kullanılmışsa da, XVII. asır filozoflarından Sadreddîn eş-Şîrâzî, ya da daha bilindik adıyla Molla Sadrâ tarafından müstakil bir felsefî sistemin adı olarak vaz' edilerek felsefe tarihi içindeki yerini almıştır. "Aşkın" olarak karşıladığımız 'müteâl' kavramı aynı zamanda Tanrı'nın isimlerinden olup yücelik ve aşkınlığa göndermede bulunmaktadır. Buna göre Tanrı, ihâtâ edilmekten münezzeh ve kuşatılamayacak kadar da yüce olarak vasıflanmaktadır. Bu anlamıyla aşkın olmayı, mertebe bakımından kendisinin altında bulunanlardan berî olmak, onlarla ortaklık münâsebetinin olmaması şeklinde almamız da mümkündür. Bununla beraber Fahreddîn-i Râzî, Tanrı'nın yüce olmasını (a) her eserin müessiri olması, (b) kendisi dışındakilerin muhtaç ve mümkünken kendisinin Zorunlu Varlık olması ve (c) mutlak kâmil olması ile ilişkilendirmektedir.[1] Dolayısıyla Tanrı'nın aşkınlıkla nitelenmesi, birçok cihetten ele alınma imkânına sahiptir.

Yukarıdaki açıklamalar itibara alındığında, 'hikmet'in sıfatı olarak 'aşkın' kavramını tahlil ettiğimizde birden fazla olasılık ortaya çıkmaktadır. Bu olasılıklardan ilki, mezkûr felsefe okulunda Zorunlu Varlık ve O'nun tecellîsi olarak varlığın te-

---

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Râzî, Fahreddîn, *Levâmi'u'l-Beyyinât Şerhu Esmâillahi Te'âlâ ve's-Sıfât*, ta'lik: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Kahire, 2000, s. 252.

mel mesele olarak kendini vaz' etmesi ve bu sebeple "aşkın hikmet" olarak isimlendirilmesidir. Bir ilimde işlenen konuların en şereflisine nisbet edilerek ilmin adlandırılması, İslâm Bilim Tarihi için yabancı bir durum değildir. Meselâ kelâm ilmi, en şerefli konusu olan tevhîde nisbetle İlm-i Tevhîd olarak da isimlendirilmiştir.

"Aşkın hikmet" isimlendirmesinin sebebi olarak öne sürülebilecek bir diğer olasılık, daha alt ve âdî olandan münezzeh ve berî olanlara yapılan vurgudur. Zira bu okul temsilcilerinin eserleri incelendiğinde, kendilerinden önceki ansiklopedik tarzda yazılan felsefî eserlerde gördüğümüz tabîiyyât ve riyâziyyât gibi felsefenin kısımlarına ya hiç değinilmeyip ya da kısa bir şekilde yer verilip esas gayretin ilâhiyyât alanına sarf edildiği görülecektir. Bu da bizi "aşkın hikmet" adlandırmasının, madde ve maddî (cisim ya da cismânî) olandan uzak, ona muhtaç olmayan varlıklara fazlaca yer vermesinin sebep olduğu sonucuna götürebilir.

Aşkın kavramı hakkındaki bu tarz spekülasyonlar, kurucusu Molla Sadrâ tarafından açık bir şekilde neyi betimlediğinin açıklanmaması neticesi ortaya çıkmaktadır. Hatta Molla Sadrâ ve Aşkın Hikmet Okulu'nun diğer temsilcileri, bu isimlendirme yanında felsefî sistemlerini betimlemek için Hikmet-i İlâhiyye (Tanrısal Hikmet) tabirini de kullanmışlardır. Bu bilgi sayesinde, ilk olasılığın daha güçlü olduğunu belirtmekle yetinelim ve İbn Sîna sonrası dönemde özellikle İran havzasında felsefenin seyrine kısa bir şekilde göz atalım. Bu seyir, İbn Sînâ'dan Molla Sadrâ'ya gelinceye kadarki dönem ve Molla Sadrâ sonrası dönem olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır.

Söz konusu okulun günümüzdeki etkilerinin daha açık bir şekilde görülebilmesi için XVIII. asır filozoflarından Hâdî Sebzevârî (ö. 1797) ile son dönem Müslüman filozoflarının önde gelenlerinden Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1981) üzerinde özellikle durulacak ve Aşkın Hikmet'in geçirdiği merhaleler, bu filozoflar üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

Tarihî seyri, Aşkın Hikmet'in varlık anlayışı takip edecektir. Şüphesiz bu okulun ayırt edici özelliği, varlık üzerine yaptığı özel vurgudur. Özellikle varlığın ele alınış tarzı ve varlığa yüklemlenen farklı düzeylerdeki kavramlar, daha önce görülmediği kadar, varlık felsefesi tartışmalarını hararetlendirmiş ve felsefî çabayı bu alana yönlendirmiştir.

TARİHÎ SEYİR

İbn Sîna Sonrası Dönemde Felsefenin Seyri

İbn Sîna'nın varlık konusuna eserlerinde geniş yer vermesi, takipçileri arasında daha önce konuşulmadığı ve tartışılmadığı kadar varlık ve türevleri ko-

nusuna ilgiyi artırmış ve yüzyıllar boyunca muhtelif coğrafyalarda ve muhtelif felsefe mektepleri arasında hararetli tartışmalara konu olmuştur.

Meşşâî gelenekte Nasîreddin-i Tûsî (ö. 1274) Necmeddin el-Kazvînî (ö. 1276) ve Allâme Hıllî (ö. 1325), İşrâkî gelenekte Sühreverdî (ö. 1191) ve Kutbeddin Şîrâzî (ö. 1311), İrfânî gelenekte İbn Arabî (ö. 1240) ve Haydar Âmulî (ö. 1385) İran havzasında meydana gelen varlık üzerine düşünme tarzının ana kurucu ve sürdürücüleridir.

XVII. asırda Mir Dâmâd'la (ö. 1631) Isfahan'da ve Molla Sadrâ (ö. 1640) ile Şiraz'da temelleri atılan ve kendisinden önceki düşünsel faâliyetlerin terkibini hedefleyen Aşkın Hikmet (el-Hikmetü'l-Müteâliye), varlık konusunu, felsefesinin temeli olarak kabul etmiştir. Bu okul, varlık meselesini iki farklı düzlemde ele almış ve iki ana esas üzerine oturtmuştur. Varlığın kavramsal düzeyde ve gerçeklik düzeyinde ele alınması ve varlığın asıl olup dereceli bir tabiata sahip olması, aşkın felsefeyi diğer felsefî düşünce ve sistemlerden ayıran en önemli unsurlardır. Özellikle Molla Sadrâ'nın *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*[2] adlı meşhur eseri, zikrettiğimiz bu iki farklı düzey ayrışması ve iki ana esasın bir arada sunulup felsefesinin temeli olarak vaz'edildiği ilk eser olma özelliğini taşımaktadır.

Molla Sadrâ tarafından XVII. asırda temelleri atılan Aşkın Hikmet Okulu, yüzyıllar boyu başta İran olmak üzere İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında yayılma imkânı bulmuş ve kendine has bir geleneğin başlatıcısı olmuştur. Sözünü ettiğimiz gelenek, irfân, burhân ve Kur'an'ı üç temel kaynak olarak kabul etmiş, sözü edilen kaynaklardan gelen düşünsel bilgilerin uyumlu bir terkîbîni yapmayı ana hedef olarak tayin etmiştir.[3]

Sadrâ Sonrası Dönemde Aşkın Hikmet Okulu

Molla Sadrâ'yı her ne kadar Aşkın Hikmet'in kurucusu olarak görsek de, ancak kendisinden sonra gelen birçok takipçi filozof sayesinde mezkûr felsefî sistem, felsefe tarihi içerisinde hak ettiği yeri almıştır. Nitekim Molla Sadrâ'nın öğretileri ilk olarak öğrencileri tarafından iktisâb edilmiş ve ders halkaları halinde yüzyıllar boyu İran havzasında yayılma imkânı bulmuştur. Molla Sadrâ'nın öğrencileri arasında, Aşkın Hikmet'in esas taşıyıcısı olarak görebileceğimiz kişi Abdürrezzâk Lâhicî (ö. 1662)'dir. Lâhicî, kendisinden önce kelâmî meselele-

2. Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, nşr. Muhammed Rıza Muzaffer, Beyrut, ts.
3. Nasr, Seyyid Hüseyin, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, trc. Mustafa Armağan, İstanbul 2009, s. 112

ri burhânî olmayan öncüllerinden ayıklayarak felsefî kelâmın oluşmasını sağlayan Nasîreddîn-i Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd* adlı eserine beş ciltlik ve nâtamâm bir şerh yazarak, hocası Molla Sadrâ'nın öğretilerini bu meşhur kitap üzerinden sonraki nesillere aktarmıştır.

Lâhicî'nin, kendisinden önceki bir metin üzerinden görüşlerini açıklama çabası, hocasının yöntemini anımsatmaktadır. Zira Molla Sadrâ da İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât*'ı üzerine yazdığı ta'lîkâtta, varlık felsefesi ile ilgili olarak vaz' ettiği temel kavram ve esasları İbn Sînâ üzerinden okumayı tercih etmiştir. Lâhicî yanında Molla Sadrâ'nın hem öğrencisi hem damadı olan Feyz-i Kâşânî (ö. 1670) de Aşkın Hikmet'in daha çok irfânî boyutunu aktaran isim olarak dikkat çekmektedir. Özellikle *el-Mahaccetü'l-Beyzâ* adlı eseri, Şii çevrelerdeki Gazâlî etkisine bir alternatif olabilme amaçlı yazılmış ve tasavvuf ağırlıklı önemli eserlerindendir.

Aşkın Hikmet'in sonraki dönem geçirdiği merhaleler, sırasıyla Şîrâz, Isfahân, Tahrân ve son olarak Kum şehirleri merkezli olarak devam etmiştir.[4] Bu dönem içerisinde öne çıkan en önemli filozoflardan biri yukarıda adı geçen Hâdî Sebzevârî'dir. Sebzevârî'ye XIX. asırda Aşkın Hikmet Okulu'nun en önemli taşıyıcısı olma vasfını veren şey, *Manzûme* olarak ün kazanmış manzum eseri ve bu eserine yazdığı şerh olan *Gurerü'l-Ferâid* adlı kitaptır. Mezkûr kitap, mantık ve ilâhiyyât kısımlarından oluşmaktadır. Bu şerh manzûm yönünün de bulunması sebebiyle çok fazla ilgiye mazhar olmuş ve üzerine onlarca şerh ve hâşiye yazılmıştır.

Sebzevârî'nin bir diğer önemli eseri, Molla Sadrâ'nın *Esfâr*'ına yazdığı ta'lîkâttır. Sebzevârî'nin felsefî meseleleri ele alış tarzı, Molla Sadrâ'dan farklılık arz etmemektedir. Felsefî yazılarında dahi irfânî meselelere ve bakış tarzına genişçe yer vermesi sonraki kimi düşünürlerin tenkidine uğramasına sebep olmuştur. Sebzevârî'nin kitaplarında amaçladığı nokta, Molla Sadrâ'nın nevzuhûr bir filozof olmayıp kimi önemli meselelerde İşrâkîlik ve Ekberîlik gibi önemli felsefî-irfânî ekollerle ilişkisini göstermiş olmasıdır. Böylesi bir çaba, kuşkusuz, Aşkın Hikmet'in müstakil bir felsefî sistem olmadığını isbât için değil; fikrî sürekliliğin de görmezden gelinemeyeceğini gösterme adına yapılmıştır. Örnek olarak, Sadrâ'nın varlıkla ilgili temel tezlerinin İşrâkîliğin kurucusu Sühreverdî tarafından 'nur' kavramı etrafında ele alınması, filozofların aynı kaygıları taşıdıkları ve çözüm yollarında benzer duraklardan geçebileceklerini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Sebzevârî'yi bu yönde tenkîd eden ve yazdığı eserlerle bir alternatif oluşturabilme başarısını gösteren filozof, Tabâtabâî olmuştur. Aşkın Hikmet'in ya-

4. Isfahan'dan Tahran'a felsefenin geçirdiği merhaleler ve bu dönemdeki önemli felsefi sîmâlar için bkz. Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, Albany, 2006, s. 235-256.

şayan bir gelenek olmasını ve kitaplarının resmî müfredâta girmesini sağlayan isim olması sebebiyle Tabâtabâî'nin hayatını müstakil bir başlık altında ele almayı uygun bulmaktayız.

Çağdaş Dönemde Aşkın Hikmet ve Muhammed Hüseyin Tabâtabâî

Geleneksel mânâda felsefe eğitimi almış ve aynı şekilde hayatı boyunca felsefe öğretiminde bulunmuş olan Tabâtabâî, modern dönemde klasik bir İslâm filozofu olarak yaşamış ve eserler vermiştir. Ülkemizde daha çok geniş hacimli tefsir eseri olan *el-Mîzân* sayesinde tanınan filozofumuz, felsefî tarafıyla ön plana çıkmamış, bu tarafı gizli kalmıştır.

İlk ve orta seviyedeki eğitimini Tebriz'de tamamlayan Tabâtabâî, ileri seviyede ilim tahsili için ilim merkezlerinden biri olan Necef'e gider ve orada Hasan Badkübâî'den uzun yıllar felsefe eğitimi alır. Aldığı felsefe dersleri arasında İbn Miskeveyh'in *Ahlâk*'ı, İbn Sinâ'nın *Şifâ*'sı, İbn Türke'nin *Temhîdü'l-Kavâid*'i, Molla Sadrâ'nın *Meşâir* ve *el-Esfârü'l-Erbaa*'sı ve Sebzevârî'nin *Manzûme*'si yer almaktadır.

Felsefe alanında okuduğu kitapların yanında hocasının tavsiyesi üzerine döneminin meşhur matematikçilerinden Ebu'l-Kâsım Hunsârî'den cebir, geometri, geleneksel astronomi, reml ve cifir öğrenmiştir. Aldığı felsefe eğitimini irfân eğitimi ile destekleyerek özellikle amelî irfân üstadı Mirza Ali el-Kâdî'den seyr u sülûk eğitimini tamamlamıştır. Mezkûr hocasıyla İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* ve el-*Futuhâtü'l-Mekkiyye*'sini, kendi tabiriyle, sırlarına vâkıf olarak okumuştur.

Aldığı eğitimin sonunda memleketi Tebriz'e dönen Tabâtabâî, çok fazla geçmeden dönemin ilim merkezlerinden Kum'a geçerek hayatının sonuna dek orada ikâmet etmiştir. Tabâtabâî'nin Kum'da bulunduğu süre yaklaşık kırk beş yıldır ve bu süre zarfında felsefe eğitimi ile özellikle ilgilenmiş, havzanın başında bulunan fıkıh üstadlarıyla muhtelif dönemlerde bu dersler yüzünden münâkaşalara girmiş ve sonunda eğitim sistemine söz konusu dersleri katmayı başarmıştır.

Kum'da verdiği felsefe derslerine baktığımızda, daha önce Necef'te okuduğu derslerle paralellik görmekteyiz. İlk okuttuğu grup kendisinden Molla Sadrâ'nın *Esfâr*'ını okumuş, sonrasında Sebzevârî'nin *Manzûme*'si ve İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı ile derslere devam edilmiştir. Klasik İslâm felsefesi okumalarının yanı sıra, 1951 yılından itibaren periyodik olarak eleştirel Batı felsefesi okumaları düzenleyerek döneminde etkili olan Marksist düşüncenin klasik bakışla bir eleş-

tirisini sunmaya çalışmıştır. Bu gayretler neticesiyledir ki meşhur eseri *Usûl-i Felsefe* ve *Reviş-i Realizm* adlı eseri vücut bulmuştur.[5]

Tabâtabâî'nin felsefe alanındaki çalışmaları İran'la sınırlı kalmamıştır. Tabâtabâî ile aynı dönemlerde Tahran'da Fransız hükümetine bağlı İran Araştırmaları Enstitüsü'nün müdürü olan Henry Corbin de, onun Kum'daki felsefî faâliyetlerini takip ve takdir edenler arasındaydı. Bu takip ve takdir, ileriki yıllarda uzun seneler sürecek bir dostluğa da dönüşecek ve '*Mecmua-i Müzâkerât bâ Profesör Henry Corbin*' adında ikili arasında cereyan eden felsefî münâkaşaları konu edinen bir semere de verecektir. Corbin ile arasında geçen bu felsefî sohbetlere eşlik edenler arasında, sonraki yıllarda İslâm Felsefesi'nin tanıtımında önemli rolü olacak Seyyid Hüseyin Nasr gibi entelektüeller de bulunmaktaydı.

Tabâtabâî'nin havzada hâricî ders olarak okuttuğu felsefe dersleri *Bidâyetü'l-Hikme* ve *Nihâyetü'l-Hikme* adlı önemli iki felsefe eserinin oluşmasını sağlamıştır. Mezkûr iki eser, Aşkın Hikmet'in temel meselelerinin, kendisinden önce yapılmadığı tarzda sistematik bir şekilde kaleme alınmış halidir. Her iki kitap da sırasıyla varlıkla ilgili küllî hükümler, mâhiyet, kategoriler, illet-ma'lûl, kıdem-hudûs, kuvve-fiil, ilim-âlim-ma'lûm ve Zorunlu Varlık'la ilişkili bahisleri içermektedir.

Hem Bidâye hem de Nihâye, Tabâtabâî'nin vefatı sonrasında, kısa bir süre içerisinde havzaların resmî felsefe ders kitapları olarak okutulmaya başlanmış ve öğrencileri ile öğrencilerinin öğrencileri tarafından üzerlerine Arapça ve Farsça şerh ve hâşiyeler yazılmıştır.

Tabâtabâî'nin Necef'de okuduğu ve Kum'da okuttuğu kitaplar gözden geçirildiğinde daha önce de ifade ettiğimiz Sadrâ tarafından tesis edilen Aşkın Hikmet'in temel metinleri olduğunu görürüz. Bu da bize genel olarak filozofumuzun bu felsefî mektep ve meşrebin bir üyesi olduğunu gösterir. Yazdıkları ve yetiştirdiği önemli isimlerle beraber mezkûr mektebin neşvünemâ bulmasına katkıda bulunmuştur. Bununla beraber Tabâtabâî sıradan bir Aşkın Hikmet takipçisi olmayıp birtakım meselelerde, mektebin kurucu isimlerini eleştirmekten ve kendi görüşlerini ikâme etmekten çekinmemiştir.

AŞKIN HİKMET'İN VARLIK ANLAYIŞI

Varlık üzerindeki tartışmalar, İbn Sînа'nın bu alana getirdiği yeniliklerle farklı bir hüviyete bürünmüştür. Bunun en bariz görüldüğü yer, İbn Sînа son-

5. Tihrânî, M. el-Hüseynî, *eş-Şemsü's-Sâtia*, trc. Abbas Nureddîn Abdürrahîm Mübârek, İran, 2008.

rası, felsefe ve kelâmın Râzî ve Tûsî elinde mezci ile beraber, yazılan eserlerde ilk bölümleri varlığın küllî hükümlerinin ya da varlığa zâtî olarak ilişen a'râzların yer aldığı umûr-ı âmme bahisleridir. Umûr-ı âmme, ilk olarak İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât*'ında küllîlerle alakalı olarak cüz'î bir mevzûun başlığı iken, sonraları Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* ve Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd* adlı eserleriyle mutlak varlık olarak belirlenen metafiziğin konusuna özü dolayısıyla ilişen genel şeylerin ana başlığı haline dönüşmüştür. Bu dönüşüm, felsefe-kelâm kitaplarının, sonraki bahislerinde incelenen konuların zemini olarak varlık tartışmalarını merkeze almış ve zengin bir literatürün oluşmasını sağlamıştır.[6]

Varlığı kendine problem edinen ve eserlerinde geniş bir şekilde işleyen en önemli düşünürlerden biri de Molla Sadrâ'dır. Eğitiminin ilk yıllarında hocası Mir Dâmâd'ın izinden giden Sadrâ, varlık-mâhiyet arasındaki ilişkiden kaynaklanan problemde, mâhiyetlerin asıl olup varlığın itibârî bir kavramdan ibaret olduğunu, hâriçte herhangi bir gerçekliğinin olmadığını düşünmekteydi. Asâletü'l-mâhiyye (mâhiyetin asıllığı) olarak bilinen bu teori, daha önceleri Şühreverdî tarafından da dillendirilmiş ve varlığı diğer felsefî kavramlar gibi itibarî ve aklın ürünü olarak kabul etmiştir.

Kendi aktarımına göre uzun yıllar süren mücâhede, riyâzât ve derin tefekkür sonucu Sadrâ, hocasının nazariyesini altüst eden, tersi iddiâsını savunan asâletü'l-vücûd (varlığın asıllığı) nazariyesini ortaya atmıştır. Bu nazariye, varlık-mâhiyet ikileminde varlığın asıllık, hâricîlik ve gerçekliğini savunmakta, az önce zikredilen itibârîlik ve akıl ürünü olmaklığı ise mâhiyete yüklemektedir. Molla Sadrâ, Meşâir'de[7] ulaştığı neticenin biricikliğini ve ehemmiyetini Sadrâ şöyle dile getirir:

"Varlık problemi felsefî temellerin temeli, ilâhî meselelerin dayanağı, tevhîd ilminin ve öldükten sonra dirilişin ve başka birçok meselenin etrafında döndüğü merkez olması sebebiyle ve varlıkla ilgili varılan sonuçlar itibarıyla yalnız bana ait olan, bilmeyen ve gâfil olanların diğer temel meselelere de bu cehâletlerinin sirâyet ettiği varlığın hakikati ile kitaba başlamayı uygun gördüm. Bu meyanda da ilk olarak her mevcudda, sâbit aslın ve tek hakikatin varlık olduğunun isbâtı ve varlık dışındaki her şeyin yansıma ve gölgeden ibaret olduğunu ele alacağım. Böylece tüm bir varlığın, fertlerinin ve türlerinin farklılığına rağmen tek bir hüviyete sahip bir cevher olduğunu, farklı alt ve üst derecelere sahip oluşu gibi sadece bizim tarafımızdan ulaşılan ve ifade edilen bilgilere yer vereceğim."

---

6. Umûr-ı âmme ile ilgili geniş bilgi için bkz. Eichner, Heidrun, "Dissolving the Unity of Metaphysics: From Fakhr al-Dīn al-Râzî to Mullā Ṣadrā al-Shîrāzî", *Medioevo*, 32 (2007), 139-197.
7. Molla Sadrâ, (2000) *el-Meşâir*, nşr. Fâtin el-Lebûn, s. 52-53.

Mâhiyetlerin asıllığı nazariyesinin müdâfîlerinden Sühreverdî ile Sadrâ'nın görüşlerini karşılaştırdığımızda her ikisi de varlık kavramının itibârî olduğunda müttefiktir. Aradaki ihtilaf, varlık kavramının hâriçteki karşılığı, ferdi üzerinde vukû bulmuştur. Sühreverdî'nin mâhiyet merkezli yaklaşımına, Sadrâ, varlığı merkeze alarak karşılık vermiştir. İlki mâhiyetlerin öncelikle mevcut olduğunu, varlığın ise o mâhiyete bağlı olarak zihinde bir varlık kazanacağını savunurken, Sadrâ, mevcut olmanın asıl olarak varlık için söz konusu olduğunu, mâhiyetlerin ise bu varlık sayesinde, varlık vasıtasıyla var olabileceğini savunmaktadır. Bu 'öncelikli' veya 'vasıtayla var olmak' kavramları büyük bir önem taşımaktadır. Zira varlık için asıl dediğimizde mâhiyetin yokluğundan bahsediyor değiliz. Asıl hedeflenen, hâricî gerçekliğin öncelikle iki kavramdan hangisine tekâbül ettiğini ortaya koymak ve diğerinin de bu asıl olan sayesinde ikincil ve ârızî olarak var olduğunu isbatlamaktır. Nitekim Tabâtabâî, mâhiyetin varlık karşısındaki konumunu belirtirken, mâhiyetin varlığın ârız olmasıyla asâlet kazanacağından bahsetmektedir.[8]

Varlığın asıllığının gerçekleşme sürecini şu şekilde vazedebiliriz. Hâriçte bulunan bir nesneyle karşılaşıldığında zihin, bu nesnenin varlığı ile neliğini birbirinden ayırmaktadır ki, bunun ilkine varlık, ikincisine mâhiyet denir. Nesne, hem mâhiyetine hem de varlığına atfedilerek iki önerme haline getirilebilir. Meselâ, "Kitap vardır." ve "Bu hâricî nesne kitaptır." şeklinde iki farklı önerme elde edebilmekteyiz. Nesneyi ilk önermedeki mâhiyetine atfettiğimizde diğer nesnelerden farklılığını ön plana çıkarmaktayız. Varlığına atıfla bir önerme kurduğumuzda ise kendisiyle beraber var olan diğer nesnelerle arasında bir irtibat kurmakta ve benzerliğini öne çıkarmaktayız. Bu somut gerçekliğin (nesne) zihinde ayrışan iki cihetinin, hâriçte tek bir nesne olmasından ötürü, hangisinin bu hâricî gerçekliğe atıfta bulunduğu, diğer bir tabirle hangi kavramın hâriçte hakikî bir hüviyetinin bulunduğu sorusuna, varlık cevabını vermek, varlığın asıllığını benimsemek anlamına gelmektedir.[9]

Tüm hâricî nesneler arasındaki farklılığın kaynağı olarak görülen mâhiyetin asıl kabul edilmesi belki de hâriçteki farklılık ve çokluğun açıklaması için benimsenmiş bir görüş olarak kabul edilebilir. Zira nesneler arasındaki ortak zemini oluşturan varlık, gerçeklik kazandığı takdirde ve mâhiyete üstünlüğü kanıtlandığı zaman, hâriçteki çokluğun izahı problemi belirecektir. Mâhiyetler asıl kabul edildiğinde ise bu farklılık ve çokluk kendiliğinden hallolur. Bununla beraber unutulmaması gereken bir nokta daha vardır. Hâriçteki çoklu-

8. Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Bidâyetü'l-Hikme*, nşr. Abbas Ali Zirâî Sebzevârî, Kum, 1418, s. 34
9. Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Nihâyetü'l-Hikme*, Müessese-I Neşr-i İslâmî, Kum, t.y., s. 9

ğun kaynağının mâhiyetlere bağlanıp, mâhiyetlerin hâricî bir gerçekliğe tekabül ettiği düşünüldüğünde, bu sefer, birliğin nasıl sağlanacağı sorunu kendini hissettirmektedir.

Aşkın hikmetin harâretli savunucularından Sebzevârî, asıllık konusunda bu bahsettiğimiz birlik meselesine dikkat çekmiş ve mâhiyetin asıllığının kabul edilmesinin basit bir mesele olmayıp Zorunlu Varlık'ın tevhîdini, yani birliğini tehlikeye sokacağını belirtmiştir. Ona göre eşyâdaki çokluğun kaynağı olan mâhiyet asıl olamaz. Asıllık, birliği sağlayanın bir niteliği olmalıdır. Varlık sayesinde tüm farklılıklar ortak bir paydada toplanabilmektedir ve karanlıklar bu birliğin ışığı sayesinde yok olup gitmektedir.

Peki varlığın asıllığını savunan filozoflara yöneltilen çokluğun açıklanamaması problemi nasıl çözülecektir? Bu problem bizi Aşkın Hikmet okulunun ikinci temel nazariyesi olan varlığın teşkîkine (dereceli anlamlılık) götürmektedir. Her ne kadar teşkîk nazariyesi Tabâtabâî tarafından Pehlevî filozoflara kadar geri götürülmekteyse de, varlığın asıllığı ile beraber ortaya çıktığını kabul etmek daha doğru olur.

Teşkîk, terim anlamıyla, küllî bir kavramın niteliği olarak, birden fazla ferde tek bir mânâyla yüklemlenen ve o fertlerin, o mânâ itibarıyla birbirlerinden farklı hale gelmesi anlamında kullanılmaktadır.[10] Teşkîkle nitelenen bir kavram, fertlerine aynı anlamla delâlet etse de, bu fertler kendi aralarında o kavramın kendilerine sâdık olması (yüklemlenmesi) açısından farklılaşmaktadır. Meselâ "Siyahlık" mâhiyetini ele aldığımızda, birçok şey için siyah diyebilmekteyiz, ama bununla beraber bazısı koyu siyah, bazısı ise açık siyah şeklinde farklılaşabilmektedir.

Teşkîk, varlık için kullanıldığında daha özel bir anlam kazanmaktadır. Şöyle ki, asıllığını isbât ettiğimiz, mâhiyetin değil de varlığın karşılık geldiği gerçeklik, tüm mevcûcâtın hem ortaklık cihetini hem de farklılık cihetini oluşturmaktadır. Varlığın asıl oluşuyla dereceli oluşu arasındaki sıkı irtibat da kendini bu noktada göstermektedir. Tek gerçekliğin varlığa isnâd edildiği, mâhiyetin salt itibârî olduğu bir sistem, tüm mevcûdâttaki çokluğu tek bir kaynakla açıklamak zorundadır ve bunu da varlığın dereceli yapıya sahip olduğunu, muhtelif mertebelerle taayyün ederek bu çokluğu meydana getirdiğini isbât ederek yapmıştır. Böylece, hâriçte bulunan varlıkların hem birliğini hem de çokluğunu varlıkla açıklamak, aşkın hikmetin en önemli iddiâsı olmuştur.[11]

---

10. Haydarî, Kemâl, *Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye*, Müessesetü'l-imami'l-Cevâd, Kum, 2011, s. 221-222.
11. Rufâî, Abdülcebbâr, *Mebâdiü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut, 2001, s. 215

Aşkın Hikmet Okulu'nun XX. asırdaki en önemli temsilcisi Tabâtabâî'ye göre hâriçteki birliği sağlayan varlık olduğu gibi çokluğu sağlayan da varlıktan başka bir şey olamaz. Zira hâriçte tahakkuk etmiş her ne var ise varlığın kendisidir. Varlık karşısında görülen ve zannedilen mâhiyetler ise gölge mesâbesinde olup, varlık olmadan herhangi bir hakikatinden bahsetmek imkân dışı kalmaktadır.

Sonuç olarak İslâm düşünce tarihinin nisbeten geç döneminde İran havzasında Molla Sadrâ tarafından temelleri atılıp sonraki yüzyıllar boyunca geliştirilerek sürdürülen ve yaşayan bir gelenek olarak varlığını devam ettiren Aşkın Hikmet Okulu, İslâm Felsefesinin ulaştığı noktayı göstermesi ve barındırdığı önemli felsefî tezler açısından önem arz etmekte ve üzerinde daha fazla durmayı gerekli kılmaktadır.

KAYNAKÇA

Eichner, Heidrun, "Dissolving the Unity of Metaphysics: From Fakhr al-D'in al-Râzî to Mullā Ṣadrā al-Shîrāzî", *Medioevo*, 32 (2007), 139-197.

Haydari, Kemal, *Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye*, Müessesetü'l-İmâmi'l-Cevâd, Kum, 2011

Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, nşr. Fâtin el-Lebûn, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000.

———, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, nşr. Muhammed Rıza Muzaffer, Beyrut, t.y.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, trc. Mustafa Armağan, İstanbul, 2009.

———, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, Albany, 2006.

Râzî, Fahreddîn, *Levâmi'u'l-Beyyinât Şerhu Esmâillahi Te'âlâ ve's-Sıfât*, ta'lik: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Kahire, 2000.

Rufâî, Abdülcebbâr, Mebâdiü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Dâru'l-Hâdî, Beyrut, 2001.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Nihâyetü'l-Hikme*, Müessese-i Neşr-i İslâmi, Kum, t.y.

———, *Bidâyetü'l-Hikme*, nşr. Abbas Ali Zirâ'î Sebzevârî, Kum, 1997.

Tihrânî, M. el-Hüseynî, *eş-Şemsü's-Sâti'a*, trc. Abbas Nureddin- Abdürrahim Mübarek, İran, 2008

İleri Okumalar İçin Öneriler

Akbraian, Reza, "The Principle of Primacy of Existence over Quiddity and its Philosophical Results in the Ontological System of Mulla Sadrâ", *Transcen-*

dent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism, Londra, 2002, Vol. 3, No.2, s. 1-14

Algar, Hamid, "Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabâtabâî: Philosopher, Exegete, and Agnostic", *Journal of Islamic Studies*, 17:3, 2006, s. 326-351.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 2008, II.

Dabashi, Hamid, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York, 1993.

Feyyâzî, Gulâmrızâ, *Ta'lîkât alâ Nihâyeti'l-Hikme*, Kum, 1385

Gülpaykânî, Ali Rabbânî, *İzâhu'l-Hikme fi Şerhi Bidâyeti'l-Hikme*, trc. Muhammed Şukayr, Beyrut, 1997.

Hâmeneî, Muhammed, *Mesârü'l-Felsefe fî Îrân ve'l-Âlem*, Tahran, 2006.

Haydarî, Kemâl, *el-Felsefe: Şerhu Kitâbi'l-Esfâri'l-Erbaa*, Kum, 2008.

Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İstanbul, 2003.

Nasr, S. Hüseyin-Leaman, O., *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007.

Sebzevârî, Molla Hâdî, *Şerhu'l-Manzûme*, nşr. Muhsin Bîdarfer, Kum, 2007.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Usûl-i Felsefe ve'l-Mezhebi'l-Vâkiî*, (takdim ve ta'lik: Murtaza Mutahharî, trc. Ammâr Ebû Ragîf), II, ts.

———, *The Elements of Islamic Metaphysics (Bidâyat al-Hikmah)*, trc. Ali Kulî Karâî, London, 2003.

Tabâtabâî, M.; Henry Corbin, *Söyleşiler*, trc. İsmail Bendiderya, İstanbul, 1996.

el-Yezdî, Takî Misbah, *el-Menhecü'l-Cedîd fî Ta'lîmi'l-Felsefe*, trc.Muhammed Abdülmün'im el-Hâfânî, Kum, 1999.

———, *Ta'lîkât alâ Nihâyeti'l-Hikme li'l-Allâme Tabâtabâî*, Beyrut, 2005.

YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ

Adem **İRMAK**

1982'de Erzurum'da doğdu. Lisans öğrenimini DEÜ İlahiyat Fakültesi'nde 2005'te tamamladı. Bir süre MEB bünyesinde memurluk ve öğretmenlik yaptı. 2011'de University of Denver'da Religious Studies bölümünden "Death and its Beyond in Early Judaism and Medieval Jewish Philosophy" başlıklı teziyle yüksek lisans derecesini elde etti. Halen İstanbul Üniversitesi araştırma görevlisi olarak çalışan İrmak, doktora eğitimine Felsefe Din Bilimleri Bölümünde devam etmektedir. Genel ilgi alanları, Din-felsefe-bilim ilişkisi, Yahudilikte ahiret inancı ve ölüm sonrası yaşamdır.

Ahmet **AYDIN**

1984 yılında İstanbul'da doğdu. 2001'de İstanbul İmam Hatip Lisesini bitirdikten sonra M.Ü.İlahiyat Fakültesine girdi. 2005 yılında M.Ü. S. B. E. İslam Hukuku alanında başaldığı Yüksek Lisansını 2007 yılında "İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı" (Tez Danışmanı Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez); 2013 yılında "Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik" (Tez Danışmanı Prof. Dr. Bilal Aybakan) konulu çalışmasıyla dokorasını tamamladı. 2006 yılında İslam Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) İslam Hukuku bursiyeri olarak dört yıl çalışmalarına devam etti. 2011 yılında Şırnak Üniversitesi İlahiyat fakültesi'ne araştırma görevlisi olarak atandı. Halen bu fakültede İslam Hukuku anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görevine devam etmektedir.

Ahmet Kamil CİHAN

07.12.1962 tarihinde Kayseri'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini orada tamamladı.1985 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesini tamamladı. İki yıl sonra Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi anabilim dalına araştırma görevlisi olarak girdi. 1988 yılında yüksek lisansını "Abdulgani Nabulusi ve Kelam İlmi hakkındaki Görüşleri" teziyle tamamladı.

1995 tarihinde de "İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi" konulu doktora tezi verdi. 1997 tarihinde Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana bilim dalına yardımcı doçent olarak atandı.

14 Mayıs 2004 tarihinde "İslam Felsefesi" alanında doçent unvanını aldı. 07.08.2009 Tarihinde "Profesör" ünvanını aldı. 2012 McGill Institute of İslamic Studies'de misafir öğretim üyesi olarak (Haziran-Eylül) bulundu. Halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim dalında profesör olarak çalışmaktadır.

Çalışma Alanı: İslam Felsefesi, Türk Düşünce Tarihi ve Ahlak Felsefesidir.

Kitaplar: *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi,* İnsan yayınları, İstanbul 1998; *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri,* Laçin yayınları, Kayseri 2003; İbni Sina ve Estetik, Beyaz Kule Yayınları, Ankara 2009. **Çeviri:** *Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'ârifu'l-Akliyye),* Ebu Hamid Gazâlî, çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan yayınları, İstanbul 2002; *Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri,* Yusuf Ziya, Çev.: Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

Ahmet YILDIRIM

1964 senesinde Bayburt'ta doğdu. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu (1987) olan yazar, "Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları" isimli teziyle doktor ünvanını kazandı (AÜSBE, 1996). Halen Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde Hadis Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak akademik çalışmalarını sürdürmektedir. Doktora tezi yanında; "Din, Dünyevileşme ve Zühd", "Peygamberimizin Sade Hayatı" ve "Hoca Ahmed Yesevî'nin Hadis Kültürü" adlı çalışmaları yayınlanmış eserleri arasında yer alır.

Aygün AKYOL

1978 yılında Ankara'da doğdu. İlk Orta ve Lise öğrenimini Ankara'da tamamladı. 2000 yılında Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat fakültesinden mezun oldu. Yüksek lisans öğrenimini Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda "*Musârâa-*

tu'l-Felasife'ye Göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri" konulu yüksek lisans teziyle 2003 yılında, doktora öğrenimini yine Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda "*Şehrezûrî Metafiziği*" konulu doktora teziyle 2009 yılında tamamladı. 2002 yılında Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak atandı, 2009 yılında Dr., 2010 yılında Yrd. Doç. Dr., 2014 yılında Doçent oldu. Halen Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Doç. Dr. olarak çalışmalarına devam etmektedir. İngilizce ve Arapça bilen yazarın telif kitap, çeviri kitap, çeviri makale ve ulusal hakemli dergilerde yayımlanmış telif makaleler olmak üzere çalışmaları bulunmaktadır. Akyol'un başlıca çalışmaları şunlardır:

Kitaplar: *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset,* Araştırma Yay., Ankara 2013; *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi -Musârâatu'l-Felasife'ye Göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri-*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011; *Şehrezuri Metafiziği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011; *İslam Ahlak Felsefesi*, (Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık (Ortak), Elis Yay., Ankara 2013. Çeviri: Şehristani, *Kitabu'l-Musaraa/Filozoflarla Mücadele*, çev.: Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010; İbn Sina, Kitabu'l-Hudud/Tanımlar Kitabı, çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2013. Sadeleştirme: Abdurrahman Şeref, *Ahlak İlmi*, sad.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Elis Yay., Ankara 2012.

Ali AKPINAR

1963 yılında Konya'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Konya'da tamamladı. 1984 de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 1988 de S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde Tefsir ana Bilim Dalında Yüksek Lisans, 1993 de Doktorasını tamamladı. Yüksek Lisansta Kur'ân'ın Tefsirine Olan İhtiyaç, Doktorada Said b. Cübeyr ve Tefsîr İlmindeki Yeri adlı tezleri hazırladı. 1983-1995 yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde çeşitli görevlerde çalıştı. 1989-1993 yılları arasında Avusturya'da bulundu. 1995 tarihinde İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü-Tefsîr Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi oldu. 1996'da Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesine geçti. 11.07.1997-09.05.2003 tarihleri arasında Dekan Yardımcısı, 14.02.2005-13.02.2008 tarihleri arasında Temel İslam Bilimleri Bölümü Başkanı olarak görev yaptı. 22. 11. 1999'da Doçent, 2005'te Profesör olan Akpınar, 2009 Nisan'ında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine geçti. 2011 yılında ise Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına atandı. 23 Nisan 2014 tarihinde Konya İl Müftülüğüne atandı.

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumu, halkımızın Kur'ân anlayışı, Kur'ân tercüme teknikleri, Kültür Dünyamızdaki Kur'ân motifleri gibi konular üzerin-

de çalışmalar yapan Prof. Dr. Akpınar'ın 60'ın üzerinde ulusal ve uluslar arası makalesi, 24 adet yayınlanmış kitabı bulunmaktadır.

Kitaplar: Şehid Sahabîler, M. Fehmi'den çeviri, (Kitap Dünyası) Konya, 1990; Kur'ân Aydınlığında Seyahat, (Diyanet Vakfı y.) Ankara, 1998; Kur'ân Niçin ve Nasıl Okunmalı, IV. Baskı, Konya, (Kitap Dünyası) 2008; Dua ve Sureleriyle Namazın Anlaşılması, (Kitap Dünyası) Konya, VI. Baskı 2008; Kur'ân'da Yer Adları/Kur'ân Coğrafyası, (Fecr y) Ankara, 2002; Kur'ân'a Bakışlar/Meal-Tefsîr, Zeyneb el-Gazâli'den çeviri, Konya, 2003; Kur'ân Tercüme Teknikleri, (Serhat y.)Konya, 2003; Kültür Dünyamızdaki Kur'ân Motifleri, II.Baskı, (Serhat y.) Konya, 2010; Yorumlarıyla Peygamber Duaları, Genişletilmiş V. Baskı, (Serhat y.) Konya, 2009; Gel Ey Muhammed Bahardır, Arif Nihat Asya'nın Na't Şerhi, II.Baskı, (Serhat y.) Konya 2010; Mevlânâ Gözüyle Kur'ân'a Bakış, (Nasihat y) Ankara, 2007; Kur'ân Okumaları I, (Kitap Dünyası) Konya 2008; Kur'ân Okumaları II, (Kitap Dünyası) Konya 2008; Benim Âmentüm, II. Baskı, Konya, 2009; el-Emîn, Konya, 2009; Kur'ân'dan Mesajlar, (Serhat y.) Konya 2010; Veda Hutbesinden İnsanlığa Evrensel Mesajlar, (Serhat y.) Konya 2010; Kur'ân'ın Müminlere Çağrısı, (Kitap Dünyası) Konya 2010; Kulun Huzurdaki Yakîn Duruşu: Secde, (Kitap Dünyası) Konya 2011; Zararlı Alışkanlıklardan Nasıl Korunabilirim? II. Baskı, İstanbul (Rehber y.) 2012; Soru Bankası, (Müşterek)III.Baskı, (Kitap Dünyası) Konya 2012; Molla Fenarî'nin Fâtiha Tefsîri, (Nasihat y), Ankara, 2013; Pratik Hazırlık Kitabı, (Müşterek) XX.Baskı, (Kitap Dünyası) Konya 2013; 1000 Soruda Kur'ân ve Tefsir Soru Hazinesi, (Kitap Dünyası) Konya 2014.

Alparslan AÇIKGENÇ

Halen Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölüm Başkanı görevini yürütmekte olan Açıkgenç, 1974 yılında Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1978'de Wisconsin Üniversitesinde (Milwaukee) Eskiçağ Yunan Felsefesinde yüksek lisansını, 1983 yılında da Chicago Üniversitesinde felsefe tarihi alanında doktorasını tamamladı. Aynı Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde göreve başladı. 1991-1993 ve 1995-1999 yılları arasında Malezya'da Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti (ISTAC) Enstitüsünde görev yaptıktan sonra yurda döndü ve 1999-2010 yılları arasında Fatih Üniversitesinde görev yaptıktan sonra 2011-2014 yılları arasında Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü yaptı. TÜBA asli üyesi olan Açıkgenç'in Bilgi Felsefesi, İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim adlı kitapları yanında İngilizce olarak yayınlanan kitapları ve birçok bilimsel makaleleri bulunmaktadır.

Atilla ARKAN

1968 yılında Sakarya´da doğdu. Lisansını Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde tamamladı. Yüksek Lisans ve doktorasını aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladı. Halen 1993 yılında intisap ettiği Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim dalında öğretim üyesi olarak eğitim ve araştırma çalışmalarına devam etmektedir. *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, (Sakarya: Değişim Yayıncılık, 2007) ve *İbn Rüşd Psikolojisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık 2006) isimli yayınlanmış çalışmaları bulunmaktadır. Çeviri eserleri ise *Psikoloji Şerhi*, (*Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, İbn Rüşd, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007) ve *İslam'da Ahlâk Teorileri*, Macit Fahri (*Ethical Theories in İslam*), -Muammer İskenderoğlu ile beraber- (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004). Bunun dışında yayınlanmış makale ve çevirileri bulunmaktadır.

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. 2008-2009 yılları arasında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalıştı. 2010 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kadrosuna dahil oldu. 2013-2015 yılları arasında Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kurucu dekanlık ve Rektör yardımcılığı vazifelerinde bulundu.Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe Tarihi anabilim dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Biri ingilizceye çevrilmiş çok sayıda kitabının yanı sıra, ulusal ve uluslararası düzeyde tebliğleri ve çeşitli akademik dergilerde yayımlanan makaleleri bulunmaktadır.

Yayın ve Diğer Çalışmalarından Seçmeler:

İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2000; Türkiye'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay, Araştırma Yayınları, Ankara 2003; İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi, Elis Yayınları, Ankara 2003; Şems-Mevlânâ Dostluğu-Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak, İnsan Yayınları, İstanbul 2007; Yitik Bilgi ve Hikmet, Nasihat Yayınları, Ankara 2007; Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri –İhvân-ı Safa Modeli-, İnsan Yayınları, İstanbul 2008; Batı Doğu İlişkisinin Entelektüel Boyutu-İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- (editör), Sivas 2009, I-II; İlkçağ Felsefesi Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul 2011; İrfan ve Hikmet Peygamberi, İnsan Yayınları, İstanbul 2011; Doğu Batı Düşünce Günleri (editör), İstanbul 2011; Dini ve Fel-

sefi Metinler Yirminci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama (editör), İstanbul 2012, I-II; İslam Felsefesi Tarihi, Grafiker Yayınları (editör), İstanbul 2012, I-II; İzmirli İsmail Haqqı His Life, Works and Views, Translated by Erdinç Atasever, insan publications, İstanbul 2013; Türkiye'de Aydın ve Devlet Adamı Kimliği, Pınar Yayınları, İstanbul 2013; İslam Medeniyetinin Dinamikleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2014 (Akşam Gazetesi'nin İslam Medeniyeti dalında 2014 Kitap Ödülü): Medineden Medeniyete, İnsan Yayınları, İstanbul 2014; Akademide Felsefe, Hikmet ve Din (editör), Zonguldak 2014; Beü İlahiyat Fakültesi Akademik Öğrenci Rehberi (haz.), Zonguldak 2015.

Betül GÜÇLÜ

2006 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl başladığı yüksek lisans eğitimini, 2009'da "Sadreddin Konevî'ye Nispet Edilen Mevâridü Zevi'l-İhtisâs ilâ Makâsıdı Sûreti'l-İhlâs Adlı Eserin Tahkik ve Tahlili" konulu çalışmasıyla tamamladı. 2008 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı. 2010 yılında, alanıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere, kısa bir süre Suriye'de bulundu. 2014 yılında "Molla Fenârî'nin Bilgi ve Varlık Anlayışı" adlı doktora tezini tamamlayarak doktor ünvanı kazandı. Halen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Birgül BOZKURT

Lisansını Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde; yüksek lisansını "Meşşâîlerde Yaratıcı Kavramı"; doktorasını "İbn Seb'în'in Hayatı Eserleri ve Felsefi Görüşleri" 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'te tasavvuf ve felsefe ile Türk düşüncesi konularıyla ilgili olarak ulusal hakemli dergilerde yayımlanmış makaleleri, uluslararası sempozyumlarda sunduğu tebliğleri ve kitap bölümleri bulunmaktadır.

Burhan KÖROĞLU

(Bahçeşehir Üniversitesi İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi ve Medeniyet Araştırmaları Merkezi (MEDAM) Başkanı)

1985 yılında İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Türk-İslam Düşüncesi Anabilim Dalı'ndan mezun oldu. Ürdün'de Arapça öğ-

renimi gördü. 1993 Yılında Ürdün Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden "El-İnsan fî Felsefeti İbn Bâcce" (İbn Bacce'nin İnsan Felsefesi) isimli teziyle Yüksek Lisans Diploması aldı. 1991 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 1993 Yılında aynı üniversiteye bağlı Sosyal Bilimler Enstitüsünde başladığı doktora çalışmasını 2001 yılında "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe" isimli doktora çalışması ile tamamlayarak İslam Felsefesi Doktoru unvanı aldı.

ABD Middlebury Üniversitesi ve Ürdün Üniversitesinde misafir öğretim üyeliği yaptı. Aljazeera Centre for Studies'te uzman araştırmacı olarak çalıştı.

2008 Yılında Bahçeşehir Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak göreve başladı. 2011 Yılında Medeniyet Araştırmaları Merkezi (MEDAM) direktörü oldu.

İslam Felsefesi, Türk-Arap İlişkileri alanlarında çok sayıda uluslararası sempozyum organize etti, makale neşretti, tercüme ve kitap yayını yaptı. Çalışmalarını Endülüs Düşüncesi, İnsan Felsefesi, Yeni Platoncu Düşünce, İslam Batı ilişkileri, Türk-Arap ilişkileri alanlarında sürdürmektedir.

Evli ve Üç çocuk babasıdır.

Kitaplar: El-Mufassal fi Serhi'l-Muhassal, 600 pp., Tahkik ve İnceleme (Baskıda); **Kitap Bölümleri:** B. Köroglu, M.C. Kaya, Islam Felsefesi Tarih ve Problemler (Ibn Bacce ve Ibn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te), 329-365 pp., Istanbul, Isam Yayınları, 2013; B. Köroglu, M. Bayrakdar, Islam Düsünce Tarihi (Dogu Islam Filozofları),76-106 pp., Eskisehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010. **Tercüme:** Muhammed Abid El-Cabiri; Arap İslam Kültürü'nün Akıl Yapısı, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001; İbn Bacce, Kitabu'n-nefs (Baskıda); Abdülaziz Sachedina, Foundations of Democtatic Pluralism in Islam (Baskıda); Bunlara ilaveten İngilizce ve Arapçadan çeşitli kitap bölümü ve makale tercümeleri vardır.

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 bulunmakta-

dır. Çalışmalarını İslam düşüncesinde Allah ve âlem tasavvuru, kelam atomculuğu, kelam-tasavvuf-felsefe ilişkisi, kelam okullarının oluşum ve gelişim süreçleri konularından sürdürmektedir.

Yayınlanmış eserleri: Anahatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi, Seha Neşriyat, İstanbul 1991; İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, Beyan Yayınları, İstanbul 1997; Bâkıllanî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru, Arasta Yayınları, Bursa 2003; Gazzâlî, İnsan Yayınları, İstanbul 2004; İslam'ın İnanç Yapısı, Emin Yayınları, Bursa 2006; Muhyiddin İbn Arabi, Kaynak Yayınları, İstanbul 2008; İslam Düşüncesinde Ahiret, Emin Yayınları, Bursa 2008; On Kısa Sure ile Son Peygamber, Emin Yayınları, Bursa 2008; Zaman Mekan İçinde İnsan ve Kaderi, Emin Yayınları, Bursa 2009; Ususu'l-Akîdeti'l-İslâmiyye, Emin Yayınları, Bursa 2010; Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan, Emin Yayınları, Bursa 2011; Anahatlarıyla Kelam Tarihi, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013; Hidayet Rehberleri Peygamberler -Kur'an'da Adı Geçen 25 Peygamber-, Emin Yayınları, Bursa 2013. Editörlüğünde Yayınlanmış Eserler: Çağdaş İslâm Düşünürleri (Edit. Cağfer Karadaş), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007; Kelam'a Giriş, (Edit. Cağfer Karadaş), Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2010.

Ayrıca kitap bölüm yazarlıkları, çeşitli dergilerde makaleler, bildiriler şeklinde de yayınları bulunmaktadır.

Cengiz GÜNDOĞDU

1965 tarihinde Erzurum'da dünyaya gelen Gündoğdu, 1989 yılında Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun olmuş, 1992 yılında Yüksek Lisans, 1997 yılında doktora tezini tamamlamıştır. 1994 yılında Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atanmış, 1998 yılında Yardımcı Doçent, 2008 yılında Doçent, 2013 yılında Profesör olmuştur. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı öğretim üyesi olarak görevine devam etmekte olan Gündoğdu, 2009-2014 yılları arasında Atatürk Üniversitesi Soyal Bilimler Enstitüsü müdür yardımcılığı yapmıştır. Halen Açıköğretim Fakültesi Dekan yardımcılığı, Açıköğretim Fakültesi İlahiyat Önlisans Programı koordinatörlüğü ile Atatürk Üniversitesi İnsani Değerler Eğitimi ve Uygulama Merkezinde müdürü olarak görev yapmakta olan Gündoğdu'nun Tasavvuf alanında yazılmış pek çok kitap ve bilimsel yayını bulunmaktadır.

Cevdet KILIÇ

1971 Artvin/Şavşat/Demirci köyü doğumlu. İlköğrenimini köyünde, Ortaokul ve Lise öğrenimini Rize'de, Yüksek öğrenimini Ankara Üniversitesi İlahi-

yat Fakültesinde bitirdi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisans ve Doktora öğrenimini tamamladı. Yüksek Lisans ve Doktora öğrenimi esnasında Ankara'nın değişik okullarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği ve müdür yardımcılığı yaptı. Doktorasını bitirdikten sonra bir süre M.E.B. Talim ve Terbiye Kurulu'nda çalıştı. 1999'da Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim dalında öğretim üyesi oldu. 2010 yılında Doçent olduktan sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne öğretim üyesi olarak atandı.

İslâm Felsefesi alanıyla ilgili yaptığı akademik çalışmaları ve çevirilerinin yanı sıra, Felsefe Tarihi, Ahlâk Felsefesi, Tasavvuf Felsefesi ve Osmanlı Düşüncesi üzerine yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır. Ayrıca çalışma alanıyla ilgili radyo ve tv programlarına konuşmacı olarak katılmış, ulusal ve uluslararası panel, konferans ve sempozyumlarda tebliğler sunmuştur.

Kitaplar: Bir Türk Dostu ve Mevlana Hayranı Muhammed İkbal, Hak Dini ve Halk Dini, Varlık ve Mertebeleri, İslam Düşüncesinde Bir Metafiziği ve Farabi'nin el-Vahid ve'l-Vahde İsimli Eseri, Bilgelik Hikayeleri I-II, Onu Böyle Sevdiler.

Cevher ŞULUL

1963 yılında Şanlıurfa'da doğdu. 1984 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslâm Felsefesi bilim dalında yüksek lisans ve doktora yaptı. Eylül 2011'de doçent unvanını aldı. İyi derecede Arapça ve İngilizce bilen yazar halen Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

SDE, Yenişafak, Timetürk, Dünyabülteni gibi dergi, gazete ve internet medyasında siyaset ve Ortadoğu ile ilgili konulara dair yazıları bulunmaktadır. Yurt içinde ve yurt dışında birçok bilimsel kongreye katılan yazarın İslam felsefesi alanında yayınlanmış üç kitabı bulunmaktadır.

Kitaplar: "Kindi Metafiziği" İnsan Yayınları, 2005, İstanbul; "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi -Eflatun'un Cumhuriyet'i Ve İbn Rüşd'ün Yorumu-", İnsan Yayınları, 2009, İstanbul; Nübüvvet Felsefesi- İbnü'n-Nefîs'in Felsefi Romanı: Fâzıl bin Nâtık-, İnsan Yayınları, 2010, İstanbul.

Dilaver GÜRER

1965'te Yozgat'ta doğdu. 1981 yılında Yozgat Lisesi'nden, 1986 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi'nden mezun oldu. Bir yıl öğretmenlik yaptıktan sonra Hazîran 1987'de Başbakanlığa bağlı Osmanlı Arşivi Daire Başkan-

lığı'nda (İstanbul) "başbakanlık uzman yardımcısı" olarak göreve atandı. 1992-1993 öğretim yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalında doktoraya başladı. 1995'te Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Tasavvuf Anabilim Dalı'nda araştırma görevlilisi oldu. Prof. Dr. Mustafa Tahralı'nın danışmanlığındaki, "Abdülkâdir Geylânî ve Kâdiriyye'nin Kolları" isimli doktora çalışmasını 1997'de tamamladı. Fransa ve Mısır'da branşı ile ilgili araştırmalarda bulundu. 1999 yılında yardımcı doçentlik kadrosuna atanan Dilâver Gürer, 2002 yılında İlâhiyat (Tasavvuf) alanında doçent, 2007 yılında da profesör oldu.

Prof. Dr. Gürer, hâlen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Başkanlığını devam ettirmektedir. Arapça, İngilizce ve Farsça bilmektedir. Yayınlanmış çok sayıda kitap ve makâlesi vardır. Branşı ile ilgili pek çok ulusal ve uluslararası ilmî organizasyonlara iştirak etmiştir.

Kitaplar: Abdulkâdir Geylanî, Hayatı Eserleri, Görüşleri, İnsan Yayınları, İstanbul-2002; Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri, İnsan Yayınları, İstanbul-2005; Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri (II), MEBKAM Yayınları, Konya-2007; Abdülkâdir-i Geylânî, İnsan Yayınları, İstanbul-2004; Cilâü'l-Hâtır Yol'un Esasları, Gelenek Yayınları, İstanbul-2006, (Abdülkâdir-i Geylânî'den tercüme); Risâleler, (Abdülkâdir-i Geylânî'den tercüme), İnsan Yayınları, İstanbul-2007; Mecâlis-i Seb'a'dan Seçmeler, Rumi Yayıncılık, Konya-2007, (Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin aynı adlı eserinden seçmeler); Selections From Discourses of Rumi, Rumi Yayınları, Konya-2007 (önceki kitabın İngilizcesi); Mevlânâ Hayâtı ve Yolu, Rumi Yayınları, Konya-2007, (Osman Behcet'in Osmanlıca eserini yayına hazırlama); Mewlana Jalal Al-Din Rumi His Life and His Path, Rumi Yayınları, Konya-2007, (önceki kitabın İngilizcesi); Düşünce ve Kültürde Tasavvuf, Ensar Neşriyat, İstanbul-2007; Mesnevî-i Şerîf Şerhi (11. cilt vd.), Kitabevi Yayınları, İstanbul-2008, (A. Avni Konuk'un Osmanlıca eserini yayına hazırlama); Mir'âtü'l-Ârifîn (Âriflerin Aynası), MEBKAM Yayınları, Konya-2008 (Sadreddîn-i Konevî'den ortak tercüme); Sohbetler-Mecâlis-i Seb'a, Konya Büyükşehir Belediyesi, Konya-2008, (Mevlânâ'nın aynı adlı eserinin tercümesi).

Derya **ÇAKIR BAŞ**

1991'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni mezuniyetini takiben aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Din Felsefesi Bilim Dalı'nda Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Din Felsefesi adlı teziyle yüksek lisansını (1995), Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı'nda, Seyyid Ahmed el-Bedevî, Tarîkatı ve İstanbul'da Bedevîlik teziyle doktorasını tamamladı (2006). 2013 yılından itibaren İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı'nda Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır.

Ejder OKUMUŞ

1967 yılında Kahramanmaraş'ta doğdu. 1988'de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1989-1994 yılları arasında İstanbul ve Kahramanmaraş'ta öğretmenlik yaptı. 1995'te Selçuk Üniversitesi'nde yüksek lisansını, 1999'da Marmara Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. Profesör olarak Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görevine devam etmektedir.

Kitaplar: Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat (İnsan Yayınları, 1999), Gösterişçi Dindarlık (Ark Kitapları, 2005, 2. bs.), Toplumsal Değişme ve Din (İnsan Yayınları, 2006, 2. bs.), Kur'ân'da Toplumsal Çöküş (İnsan Yayınları, 2006, 3. bs.), Dinin Meşrûlaştırma Gücü (Ark Kitapları, 2005), Kur'ân'da Kur'ân (Ark Kitapları, 2006, 3. bs.), Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun (İz Yayıncılık, 2009, 2. bs.).

Eyüp BEKİRYAZICI

01.01.1968'de Trabzon'da dünyaya gelmişim. İlköğrenimimi beldemdeki Darıca İlkokulunda, ortaokul ve liseyi Akçaabat İmam Hatip Lisesinde tamamladım. 1986 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde başlayan yükseköğrenimimi 1991 yılında tamamladıktan sonra, Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak göreve başladım. 1999 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalında Araştırma görevlisi olarak atandım. Bu arada Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yüksek lisans ve doktoramı tamamladım. Halen Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi anabilim dalı öğretim üyesi olarak çalışmaktayım.

Evli ve iki çocuk babasıyım.

Hüseyin KARAMAN

1972 yılında Trabzon ilinin Şalpazarı İlçesi'nin Dorukkiriş Köyü'nde doğdu. İlköğrenimini kendi köyünde, ortaokul ve liseyi Vakfıkebir İmam Hatip Lisesi'nde (1989), üniversiteyi Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okudu (1994). 1995 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı'nda Araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. 1994 yılında başladığı Yüksek Lisansını, Nurettin Topçu'da Ahlâkî Düşünce isimli çalışmayla 1996 yılında tamamladı. 1996 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda başladığı Doktora programını Muhammet b. Zekeriya er-Razi'de Ahlâk Felsefesi isimli teziyle 07.01.2002 tarihinde bitirdi.

2004 yılında Yardımcı Doçent, 2008'de Doçent ve 2013 yılında Profesör olan Karaman, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı, Rektör Danışmanlığı, Senato Üyeliği ve İslam Felsefesi Anabilim Dalı Başkanlığı görevlerinde bulunmuştur. Halen Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Rektörlüğü görevini yapmakta olan Karaman Arapça, Fransızca ve İngilizce bilmektedir. Prof. Dr. Hüseyin Karaman'ın çeşitli yayınevleri tarafından basılmış kitapları, farklı dergilerde yayınlanmış makaleleri ve gerek ulusal, gerekse uluslararası sempozyumlarda sunulmuş bildirileri bulunmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.

Kitaplar: Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi, Dergah Yayınları, İstanbul 2000; Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi, İz Yayıncılık, İstanbul 2004; İbn Meymûn'da Tanrı - Âlem İlişkisi, Karadeniz, Rize 2007; Nurettin Topçu, Kaynak Yayınları, İstanbul 2010; İslam Felsefesi Tarihi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Rize 2014; Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyası, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Rize 2013.

Hüseyin SARIOĞLU

1962 yılında Kastamonu-Tosya'da doğdu. "İbn Rüşd ve Felsefesi" isimli doktorası 1994 yılında tamamladı. 1995'te yardımcı doçent, 1998'de doçent ve 2007 yılında Profesör oldu. Halen İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Çeşitli akademik dergilerde makaleleri bulunmaktadır. İlgi alanları şunlardır: İslam Düşüncesi: Kelam, Tasavvuf, Felsefe; İslam düşüncesinin Gazzâlî sonrası dönemdeki seyri; Osmanlı'da düşünce hayatı ve felsefe; felsefenin bilim ve din ile olan ilişkileri.

Kitaplar: Ebherî, *Îsâgûcî-MantığaGiriş* (tenkitli metin-çeviri-inceleme), İz Yayıncılık, İstanbul 1998; *İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Fa'âl Aklın Yeri,* Çantay, İstanbul 1998; *Esîrüddin Ebherî ve Keşfu'l-Hakâik fî-Tahrîri'd-Dekâik* (edisyon kritik ve inceleme), Çantay, İstanbul 2001; Fârâbî, *Mantık Risâleleri* (İnceleme ve Çeviri), Çantay, İstanbul 2001; *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul 2003; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (M. Kaya ile birlikte çeviri, metin tahkiki), Klasik, İstanbul 2005.

İbrahim KALIN

Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreter Yardımcılığı görevini yürütmekte olan Prof. Dr. İbrahim KALIN, İstanbul Üniversitesi Tarih bölümünden mezun oldu. Doktorasını George Washington Üniversitesinde beşeri bilimler ve mukayeseli felsefe alanında yaptı. College of the Holy Cross, Georgetown Üniversitesi ve Bilkent Üniversitesi'nde İslam düşüncesi ve İslam-Batı ilişkileri üzerine dersler verdi. TDV İSAM'da akademik araştırmalar yaptı, Bilim ve Sanat Vakfı'nda seminerler verdi.

DİA İslam Ansiklopedisi, MacMillan Encyclopedia of Philosophy, Encyclopedia of Religion, Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, Holy People of the World: A Cross-Cultural Encyclopedia, Oxford Encyclopedia of the Islamic World ve Oxford Islamic Studies Online gibi ansiklopedik eserlere katkılarda bulundu. 2005-2009 yılları arasında SETA Vakfı'nın kurucu başkanlığını yaptı. 2009 yılında Başbakan Başdanışmanlığı, 2012 yılında Başbakanlık Müsteşar Yardımcılığı görevine getirildi.

Dr. Kalın'ın İslam felsefesi, İslam-Batı ilişkileri ve Türk dış politikası üzerine yayımlanmış kitap ve makaleleri bulunmaktadır.

Çalışmaları: İslam ve Batı (İstanbul: İSAM Yayınları, ilk baskı 2007), 2007 Türkiye Yazarlar Birliği Fikir Ödülünü kazanmış ve Yunanca ve Arnavutçaya tercüme edilmiştir. Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition (New York: Oxford University Press, 2010), Molla Sadra'da varlık ve bilgi sorununu ele almaktadır. John Esposito ile beraber edite ettiği Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century (New York: Oxford University Press, 2011), Batıda son yıllarda tekrar yükselişe geçen İslam karşıtlığını ve çoğulculuk sorununu ele almaktadır. 2000'li Yıllarda Türkiye'de Dış Politika (İstanbul: Meydan Yayınları, 2012) kitabının editörlüğünü yaptı.

İsmail ÇALIŞKAN

1965'te Erzurum/Oltu'da doğdu. 1984 yılında Ankara Merkez (Tevfik İleri) İmam Hatip Lisesi'nden, 1989 yılında Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1990-1994 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı taşra teşkilatında çalıştı. 1992 yılında Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans'ını, 1998'de Kur'an'da Din Kavramı başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. 1994'de Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi'nde Tefsir Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1999'da Yardımcı Doçent, 2004'de Doçent, 2009'da profesör oldu. 2009-2011 tarihleri arasında Kazakistan'daki Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nde Dintanu Bölümü'nde öğretim üyesi olarak bulundu. 2013 yılı başında Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fakültesi'ne atandı. Evli ve dört çocuk babası olup, İngilizce, Arapça, Kazakça bilmektedir.

Çalışmaları: Çeşitli ilmi ve popüler dergilerde makaleler yazdı. Kur'an'da Din Kavramı, Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Din Anlayışı ve Düşünce Yapısı (İngilizce'den çeviri), Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci; Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı Adlı Eseri'nin Tahlil ve Tenkidi ve Muhammed Esed ve Düşünce Dünyası, Müslüman Hayatında Görevler, İlkeler, Modeller -100 Emir, 100 Sünnet, 100 Edep- (Türkçe, Kazakça ve Rusça); Tefsir Tarihi (Kazakça); Tefsir Usulü (Kazakça), Tecvid (Kazakça), İslam Hukuku (A. Yıldırım ile birlikte, Kazakça)

kitaplarını yayınladı. Üzerine yoğunlaştığı konular: Kur'an'ın Siyasal Yorumları, Anlama ve Yorumlama, Tefsir Tarihi, Tefsir Metodolojisi, Yeni Bir Yorum Metodolojisi Oluşturulması Çalışmaları, Batı'da Kur'an ve Tefsir Çalışmaları, Tefsirin Çağdaş Sorunları, İslam Dünyasında Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar, Osmanlı Dönemi ve Tefsir Faaliyeti, Çağdaş Dünyada Din, Din Tanımları ve Din Anlayışları, Orta Asya'da din, İslami ilimler, özellikle Kur'an-Tefsir alanındaki çalışmalar.

İsmail BULUT

1971 yılında Yozgat Çayıralan'da doğdu. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 1994 yılında mezun oldu. 1998 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümünde (Kelam) "Kur'an'da Şeytan Kavramı" adlı tez çalışmasıyla yüksek lisansını, 2007 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümünde (Kelam) "Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Kelami Görüşleri" adlı tez çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Halen Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Kadir ÖZKÖSE

1967 yılında Zile/Tokat'ta doğdu. Lisans eğitimimi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde (1991), yüksek lisansını 1995 yılında, doktorasını 2000 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı'nda tamamladı. 2001 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı yardımcı doçentlik kadrosuna, 2005 yılında doçentlik kadrosuna, 2010 yılında ise Profesörlük kadrosuna atandı. Araştırma inceleme amacıyla bir süre Mısır, Cezayir, Fas ve Kırgızistan'da bulundu. 2012 tarihinde Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı görevine atandı. İngilizce ve Arapça bilmekte olup evli ve üç çocuk babasıdır. Yayımlanmış makale ve eserleri bulunmaktadır.

Kitaplar: Libya'da Tasavvufî Hayat; Sûfî Dâvet'ten Devlete; Tasavvuf ve Gönül Eğitimi; Anadolu Tasavvuf Önderleri; Dervişin Günlüğü; Tasavvufî Hikmet ve Risaleler; Ten Kafesinden Kurtuluş; Altın Silsile; Mağrib Tasavvufu; Gafletten Kurtuluş; Aşk Derdi, Ufuk Yayınları, İstanbul 2011; Hırs Ateşi, Ufuk Yayınları, İstanbul 2013.

Kasım ŞULUL

1964 yılında Şanlıurfa'da doğdu. 1987'de "Eser İncelemesi: Muallim Naci Ve İ'câz-ı Kur'ân Adlı Risâlesi" teziyle Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'n-

den mezun oldu. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslâm tarihi bilim dalında "Hz. Peygamber Devrinde Habeşistan ile Münasebetler" konusunda 7-6-1991'de yüksek lisans ve "İlk Siyer ve Megâzi Müelliflerinden Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî (130-207/747-823): Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri" konusunda 23-03-1996'de doktora çalışmasını -jüri üyelerinin o birliği ile başarılı bulunarak- bitirdi. 1999 yılına kadar ortaöğretim kurumlarında öğretmen olarak çalıştı. 1999 yılında Harran Ü. İlahiyat Fakültesi'ne İslâm tarihi öğretim görevlisi olarak geçti. 12 Nisan 2004 tarihinde -eser incelemesi ve mülakat safhalarında jüri üyelerinin oy birliği ile başarılı bulunarak- doçent unvanını aldı.

Kitaplar: İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber (a.s.) Devri Kronolojisi (Tahlil ve Tenkit), İnsan Yayınları, 5. Baskı; Son Peygamber Hz. Muhammed'in (a.s.) Hayatı, Siyer Yayınları, II. Baskı; Kâfiyeci'de (879/1474) Tarih Usûlü – el-Muhtasar Fî İlmi't-Tarih, İnsan Yayınları, II. Baskı; İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü, İnsan Yayınları, II. Baskı; "İbn Haldûn'a Göre İslâm Medeniyeti, İnsan Yayınları, II. Baskı; "Hicrî Takvim Ve Siyer Kronolojisi Etütleri" –Makaleler-, Siyer Yayınları, I. Baskı.

Mahmut AY

1979 yılında İstanbul'da dünyaya geldi. Marmara Üniversitesi İlahiyatFakültesi'nden 2000 yılında dönem birincisi olarak mezun oldu. 2000-2003 yılları arasında çeşitli dönemlerde dil eğitimi ve sahasında araştırmalar yapmak üzere İngiltere ve Suriye'de bulundu. 2003'te Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Ana Bilim Dalı'nda Molla Gürânî'nin Gâyetu'l-Emânî İsimli Tefsiri'nin Fatiha ve Bakara Surelerinin Edisyon Kritiği isimli yüksek lisans tezini; 2010'da Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsîr Açısından el-Bahru'l-Medîd konulu doktora tezini tamamladı. 2009'da İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı'nda araştırma görevlisi oldu. 2013'te aynı fakültede yardımcı docent kadrosuna atandı. Strasburg İslam İlahiyat Fakültesi'nde (2012-2013 güzdönemi) öğretim üyesi olarak görev yaptı. "Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu" adlı eseri (İnsan Yayınları-2011) yayınlanmış olan Ay'ın hakemli dergilerde yayınlanmış çeşitli ilmî makaleleri ile ulusal ve uluslararası bilimsel sempozyumlarda sunulmuş muhtelif tebliğleri mevcuttur.

Mehmet ERDOĞAN

1956 yılı Develi doğumlu Mehmet ERDOĞAN orta öğrenimini devlet yatılı imkanlarıyla Kayseri'de tamamladı. 1979 yılında Erzurum İslâmî İlimler Fakültesi, Tefsir-Hadis Bölümünden mezuniyetini takiben Aralık kazasında müftülük görevine başladı ve 15.12.1980—15.02.1983 tarihleri arasında, Diyanet

İşleri Başkanlığı Haseki Eğitim Merkezi 3. Dönem İhtisas Kursunu tamamladı. M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans çalışmasından sonra 1989 tarihinde İslâm Hukuku bilim dalında doktorasını tamamladı. 1984 yılında bu üniversitenin Yabancı Diller Bölümüne Arapça okutmanı olarak atandı ve İlâhiyat Fakültesinde görevlendirildi.

30. 10. 1995 tarihinde İslâm Hukuku doçenti 29.05.2001'de Profesör olan Dr. ERDOĞAN halen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İslâm Hukuku öğretim üyesi olarak görevini sürdürmektedir.

Arapça ve İngilizce bilmektedir.

Evli ve dört çocuk babasıdır.

24 Mart 2012'den bu yana garibce.blogspot.com adresinde günlük yazılar yazmaktadır.

Telif ve Tercümelerinden bazıları şunlardır: İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İstanbul VII. Basım 2011; Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet, İstanbul 2009 (III. Basım); Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998; M. Tâhir b. Âşûr, İslâm Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi), trc. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İklim Yayınevi, İstanbul 1988; İz Yayıncılık, Rağbet Y., IV. Baskı 2013; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-Meâd, V. ve VI. ciltler, trc. Mehmet Erdoğan, İklim Y., İstanbul 1990; Ebû İshâk Şâtıbî'nin, el-Muvâfakât (İslâmî İlimler Metodolojisi), I-IV, trc. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1990-1992; Şah Veliyyullah Dihlevî'nin, Huccettullahi'l-bâliğa I-II, trc. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1994; Taha Câbir el-Alvânî, Fıkıh Usulü: İslam Fıkhını Araştırma ve Kavrama Yöntemi, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1992; Fikret Karçiç, Bosna-Hersek İslam Hukuku Tarihi, trc. Mehmet Erdoğan, KOBA, İstanbul 1994;. Muhiddîn Seydî Çelebi, Buharî'de Yönetim Esasları, trc. Mehmet Erdoğan, Darulhadis yayınları, İstanbul 2000; İslam İlmihali, Heyet (F. Atar, İ. Çelebi, M. Erdoğan, R. Yaran), MÜİFV yayınları, II. Baskı 2007; Kırk Ambar Duygu ve Hikmet, Gülhane Yayınları, İstanbul 2007; Kırk Ambar Öykülerin Büyüsü, Gülhane Yayınları, İstanbul 2007; Anahatlarıyla İslam Dini, İlyas Çelebi, Mehmet Erdoğan, Ensar neşriyat, İstanbul 2007; Tesettür Meselesinden Türban Sorununa, İz Yayıncılık, İstanbul 2008; Kırk Mesel Hadis, MÜİFAV yayınları, İstanbul 2009; Fıkıh İlmine Giriş, DEM (Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları) İstanbul 2009.

Mehmet HARMANCI

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1996 yılında mezun oldu. S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde *İslam Felsefesi* dalında "İslam felsefesinde siyaset teorisi *(Farabi, Maverdi, Nizamülmülk, İbnTeymiyye`nin siyasetnamelerine göre)*" konulu çalışması ile *yüksek lisans*ını tamamladı (1999). "İslam felsefesin-

de metaforik üslûp *(İbnTufeyl (ö. 581/1185)'in "Hay İbn Yakzân" Eseri Örneği)* konulu çalışması ile *doktora*sını tamamladı (2007). N.E.Ü. İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalında *öğretim üyesi* olarak çalışıyor.

İlk öyküsü Kasım 1994'te *Dergah*'ta yayımlandı. O tarihten sonra, *Gülyağmuru, Çerağ, Jurnal, Yürüyüş, Absürdistan, Hece, Hece Öykü, Kökler ve Mahalle Mektebi*'nde öyküler yayımladı. Kitap, dergi ve dijital yayın mecralarında yayımcılık yaptı. Öykü, felsefe, irfan, edebiyat, sinema, müzik, mizah gibi alanlarda deneme, makale, inceleme, vb. türlerde yazıları var.

Kitaplar: Felsefe Şöleni 2014, (Konya: Aybil Yayınları, 2015, *edisyon)*; Son Şam -Kıyametten bir önceki sûret-, (Ankara: Hece Yayınları, 2014; *gezi-inceleme*); Amcamız Necip Fazıl, (Konya, 2013; *çocuk kitabı-biyografi*); Şarkılar O'nu Söyler -Müzik Dinlemeye Giriş-, (Konya Büyükşehir Bld. ve Kültür A.Ş. Yayını, 2012; *albüm projesi ve kitabı*); Avarakasnak [Şatahat II] *(I. Bsm.:* Okurkitaplığı, *2012; anlatı);* İslam Felsefesinde Metaforik Üslup *(I. Bsm.:* Hece Yayınları, 2012; *inceleme-araştırma*); Muhtemel Menkıbeler (TYB 2010 yılı "Yılın Hikayecisi Ödülü", *I. Bsm.:* Hece Yayınları, 2010, *II. Bsm.:* Hece Yayınları, 2011; *öykü*); Davul Tozu Minare Gölgesi [Şatahat I] *(I. Bsm.: Yediveren Kitap, 2000, II. Bsm.: Okur Kitaplığı, 2012; anlatı);* Güneş Ağlayınca *(Esra Film 1994 yılı çocuk hikayesi dalında mansiyon ödülü, I.Bsm.: Konya 1996, II. Bsm.: Konya 1997, çocuk öyküsü);* Konya Öykü Günleri I *(TYB Konya Şubesi Öykü Sempozyumu Bildirileri Kitabı, I. Bsm.: Konya 2004; edisyon);* Konya'da Düşünce ve Sanat *(I. Bsm.: Konya 2003; edisyon).*

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 unvanı 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 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 Yrd. Doç., 2005 yılında Doçent, 2011 yılında ise Profesör oldu. Yazarın, din felsefesi alanına yönelik kitapları, makaleleri ve bildirileri bulunmaktadır.

Mevlüt UYANIK

Çorum Sungurlu ilçesinde doğdu, Hürriyet İlkokulu (1974) ve Sungurlu Lisesi'ni bitirdi (1980). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 1985 yılında mezun oldu. 1986 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne arşiv uzmanı olarak göreve başladı. 1987 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam ve İslam Felsefesi Bölümüne araştırma görevlisi olarak geçti. 1989 yılında yüksek lisansını İslam Akaidinde Karşıt Fikirler, doktorasını 1994 yılında Çağdaş İslam Düşüncesinde Bilginin İslamileştirilmesi tezi ile verdi. 1995 yılında Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesinde Yrd. Doç. Dr. olarak göreve başladı. 2000 yılında doçent, 2009 yılında profesör oldu. Amman Üniversitesinde bir yıl Arapça eğitimi aldı. 2005-2006 yılında Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yaptı. 2011-2012 yılında aynı fakültede dekan vekili olarak çalıştı.

Necdet TOSUN

1971'de Bandırma'da doğdu. 1993'te Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet" başlıklı yüksek lisansını 1995'te, "Tasavvufta Hâcegân Ekolü XII.-XVII. yüzyıllar-" başlıklı doktorasını 2002'de tamamladı. 2006'da doçent, 2012'de profesör oldu. Hâlen Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi tasavvuf anabilim dalında öğretim üyesi olarak görevini sürdürmektedir. Osmanlı, Orta Asya ve Hindistan tasavvufu üzerine çalışmaları bulunan Necdet Tosun, İngilizce, Arapça ve Farsça bilmekte olup belli başlı telif eserleri şunlardır: Bahaeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, İstanbul 2002; İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri, İstanbul 2005; Zikir ve Tefekkür, İstanbul 2010; Türkistan Dervişlerinden Yâ-

digar (Orta Asya Türkçesiyle Yazılmış Tasavvufî Eserler), İstanbul 2011; Derviş Keşkülü, İstanbul 2012; İrfan Bahçesi, İstanbul 2014. Bunların dışında çok sayıda kitap tercüme etmiş ve bilimsel makale kaleme almıştır.

M. Nesim DORU

1976 doğumlu. 1999 Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2001 Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında YL yaptı. 2007 Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında doktorasını tamamladı. 2009 Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi oldu. 2011 Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi oldu. 2014 İstanbul Üniversitesi Felsefe Doçenti oldu. 2014- Londra Üniversitesi, SOAS (The School of Oriental and African Studies)'ta Visiting Scholar olarak çalıştı (hala devam ediyor).

Kitaplar: "Doğu'dan Batıya Köprü Süryaniler (Ank., 2007), Melayê Cizîrî: Felsefî ve Tsavvûfî Görüşleri (İst., 2012) ve Süryanilerde Felsefe (İst., 2012) kitapları ve çeşitli makaleleri yayınlanan Doru, İslam Felsefesi, İşrâkilik, Tasavvuf Felsefesi ve Süryanilerde Felsefe konularında çalışıyor.

Nurettin YAKIŞAN

1980'de Bingöl'ün Genç ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Genç'te tamamladıktan sonra, 1999-2003 yılları arasında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans; 2005-2008 yılları arasında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda yüksek lisansını tamamladı. Aynı dönemde (2005-2008), DİB Haseki Eğitim Merkezi'nde İhtisas kursunu tamamladı ve mezuniyetinin ardından aynı eğitim kurumunda kısa bir süre eğitim görevlisi olarak çalıştı. 2010 yılında Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı ve 2013'ten itibaren halen devam eden öğretim görevliliği kadrosuna geçti. 2009 yılında, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda başladığı doktora çalışması ("Mîr Dâmâd'ın Varlık Felsefesi" konulu teziyle) halen devam etmektedir.

Nuri ŞİMŞEKLER

Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürü

1964 yılında Konya'da doğdu. 1987 yılında Ankara Üniversitesi DTCF'de Lisans, 1992 yılında Selçuk Üniversitesi'nde Yüksek Lisans, 1996 yılında aynı üniversitede Doktora çalışmasını tamamladı.

Hâlen Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümünde öğretim üyeliğini yürütmenin yanında 2005 yılından bu yana kuruculuğunu üstlendiği S.Ü. Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğünü yapmaktadır.

Çalışmalarının büyük bir bölümü Mevlâna ve Mesnevî üzerinde olup bu konuda yurt içi ve dışında 20'ye yakın bilimsel etkinlikte bildiri sunmuş, 6 kitabı ve bilimsel-popüler dergilerde 40'ı aşkın makalesi yayınlanmıştır.

Farsça dışında orta derecede Almanca, az derecede Arapça bilmektedir.

Evli ve 4 çocuk sahibidir.

Ramazan ALTINTAŞ

KONYA'nın Kadınhanı ilçesinde doğdu. İlköğrenimini burada tamamladı. Hafızlığını Kadınhanı Kur'an Kursu'nda tamamladıktan sonra, 1981 yılında Konya İmam-Hatip Lisesi'ni; 1985 yılında ise Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ni bitirdi. Çeşitli hocalardan Arapça ve İslami ilimler alanında özel dersler aldı.

1981–1995 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde çeşitli görevlerde bulundu. Yüksek Lisans'ını Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Nübüvvet Öncesi Câhiliye Toplumunun İtikadi Yapısı" adlı tez çalışması ile yaptı. (1990). Doktora'sını, "Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet" adlı teziyle aynı üniversitede tamamladı. (1994). 1995 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'na Yardımcı Doçent olarak atandı. 1998 yılında Doçent oldu. 2004 yılında Profesör oldu.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı (2003-2006) ve Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanlığı (2004-2005) ve Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı Başkanlığı gibi idari görevlerde bulundu. 17 Temmuz 2009 tarihinde Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne geçti. ÖSYM'de Doçentlik Sınavı Alt Komisyon Üyeliği yaptı.

26.05.2011 tarihinden itibaren DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeliğine başladı.

01.07.2014 Yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına atandı. Halen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı'nda Öğretim Üyesi ve DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi olarak çalışmaktadır. Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, evli ve üç çocuk babasıdır. Fransızca ve Arapça bilmektedir.

Kitaplar: İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003; İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000; Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003; Bütün Yönleriyle

Câhiliyye, Pınar Yayınları, İstanbul, 2007; İslam İnsanı, Suffe Yayınları, İstanbul, 1997; Din ve Sekülerleşme, Pınar Yayınları, İstanbul, 2005; Mevlânâ'da Gönül Kelamı, Vefa Yayınları, İstanbul, 2007.

Rıza BAKIŞ

1969 yılında Sivas'ın Yıldızeli ilçesinde doğdu. Orta öğrenimini Turhal İHL'de, yüksek öğrenimini ise Ank. Ünv. İlahiyat Fakültesinde tamamladı. "Muhammed İkbal'e Göre Dini Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri" konulu çalışmasıyla yüksek lisansını ve "Hallac'a Göre Varlık ve Dini Tecrübe" konulu çalışmasıyla da doktorasını 2010 yılında Erciyes Ünv. Sos. Bil. Enstitüsünde tamamladı. 2010-2011 yıllarında Kilis 7 Aralık Ünv. Felsefe bölümünde çalıştı ve halen Cumhuriyet Ünv. İlahiyat Fakültesinde Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmalarına devem etmektedir.

Salih YALIN

1973 yılında Kırşehir'in Mucur ilçesinde doğdu. 1996 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans öğrenimine başladı. 1996-1998 yıllarında Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak görev yaptıktan sonra, 1998 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Felsefesi Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı. 2000 yılında "İbn Rüşd Felsefesi'nde Kategoriler (Telhîsu Kitabi'l Makûlât Esas Alınarak)" başlıklı tezi ile Yüksek Lisans öğrenimini tamamladı. 2008 yılında "İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi" başlıklı tezi ile Doktora çalışmasını tamamladı. Halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda Öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Tahir ULUÇ

1977 yılında Adana'nın Ceyhan ilçesinde doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Ceyhan'da tamamladı. 1994 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girdi, 1999 yılında mezun oldu. Aynı yıl Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bili Dalı'nda yüksek lisans programına kabul edildi. Aynı yıl ve bilim dalında Araştırma Görevlisi olarak atandı. 2001 yılında yüksek lisansını tamamladı. Aynı yıl içinde aynı enstitünün Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda doktora programına kabul edildi. "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm" adlı tezi ile 2005 yılında İslam Felsefesi alanında "Doktor" unvanını kazandı.

2010 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'na Yardımcı Doçent olarak atandı. 2011 (Ekim) yılında İslam Felsefesi alanında "Doçent" unvanını almaya hak kazandı. Halen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaya devam etmektedir.

İyi düzeyde İngilizce, Arapça ve Farsça bilmektedir. Yurtiçi ve yurtdışında yayınlanmış pek çok telif ve tercüme eseri vardır.

Evli ve iki çocuk babasıdır.

Uğur Köksal **ODABAŞI**

10.09.1957 yılında Görele/Giresun'da doğdu. İlk, Orta ve Lise öğrenimini Görele'de tamamladı. 1974 yılında girdiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden 1978 yılında mezun oldu. Çeşitli liselerde Felsefe öğretmenliği yaptıktan sonra, 1983 yılında Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başladı. İbn Haldun'da Bilgi Teorisi adlı tez ile Yüksek Lisansını, Rıza Tevfik ve Felsefesi adlı teziyle doktorasını verdi. Halen Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır. Siyaset Felsefesi ve Felsefe Tarihi alanlarında çalışmaktadır. Evli ve dört çocuk sahibidir.

Yasin **APAYDIN**

19.05.1984 tarihinde İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2006 yılında mezun oldu. Yüksek lisansını İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Felsefesi alanında "Tabâtabâî'nin Varlık Anlayışı" başlıklı tezi yazarak 2010 yılında tamamladı. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda doktora öğrencisi olup araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

İslâm düşüncesinin özgün akımlarından İşrâkîlik ve İslâm medeniyetinin Batı'yla buluştuğu önemli zeminlerden Endülüs, bu eserin temel konuları arasındadır. Eserde bahse konu olan filozof, mutasavvıf, mütekellim, müfessir, muhaddis, tabip vb. kimlikleriyle çoğuna aşina olduğumuz bu isimlerin, düşünce sistematiğinde bir kısmının Meşşâî ya da İşrâkî, Eş'arî ya da Mâturîdî, Doğulu ya da Batılı olmaları İslâm düşünce geleneğinin farklı bir ahengine işaret etmektedir. Düşünce ve tefekkürün izlerini takip eden bu eserde, Hallâc-ı Mansûr, Abdülkadir Geylânî, Ahmed Yesevî, İbn Arabî, Mevlânâ ile İslâm tasavvufunun Orta Doğu'dan Orta Asya'ya; Endülüs'ten Anadolu'ya izlediği seyir ve birçok tasavvufî hareketin kurucu şahsiyeti okuyucu ile buluşturulmaktadır.

Ayrıca bir yandan İşrâk düşüncesinin zirve ismi Sühreverdî ve takipçileri, öte yandan İslâm Meşşâî düşüncesinin en önemli mütefekkiri İbn Rüşd ile bu alanlara yönelik bir çerçeve çizilmektedir. Ayrıca eserimiz, İslâm medeniyetinin Batı'ya açılan kapısı Endülüs ve burada yetişen İbn Hazm, İbn Bâcce, İbn Haldûn, İbn Meymûn gibi düşünürlerin de bıraktıkları bilimsel mirası kapsayan zenginliği ile araştırmacıların ilgisine sunulmuştur.



- Bu çalışma ile Anadolu'nun kültürel biçimlenmesinde katkısı olan Hacı Bektaş Velî, Hacı Bayram Velî, Sadruddîn Konevî gibi isimler ile İsfahan okulu ve günümüz İran'ında düşünceleri hâlâ tartışılan Mir Dâmâd, Molla Sadra gibi düşünce adamlarına vukufiyetimizin artacağı da açıktır.

İNSAN

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

ENDÜLÜS VE FELSEFENİN İSRÂKİLİLEŞMESİ(İ)

PROJE EDİTÖRÜ: PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

CİLT EDİTÖRÜ: DOÇ. DR. EYÜP BEKİRYAZICI

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO
658	DÜŞÜNCE	47

ISBN: 978-975-574-758-3 (TK)
ISBN: 978-975-574-765-1 (8. CİLT)

9 789755 747651

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.