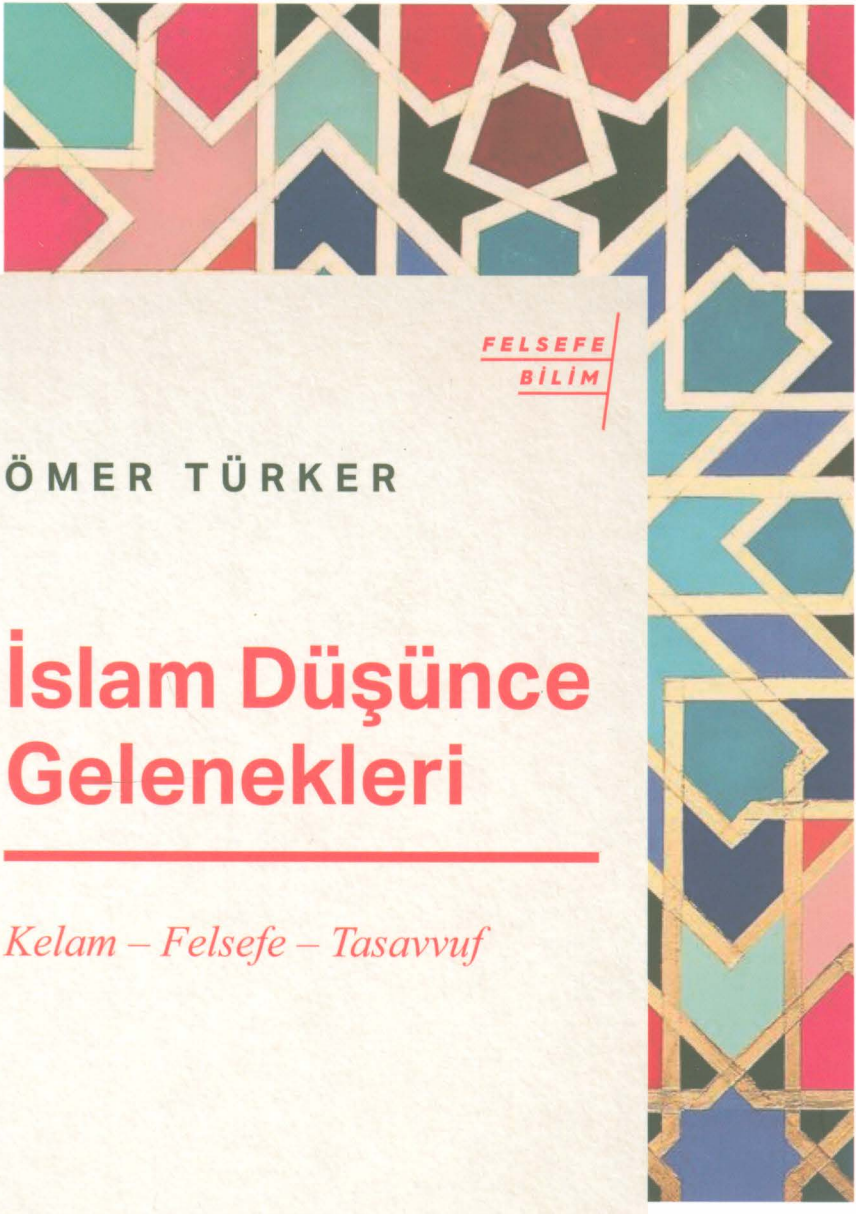


FELSEFE
BİLİM

ÖMER TÜRKER

İslam Düşünce Geleneği

Kelam – Felsefe – Tasavvuf

KTB

KETEBE

ISBN: 978-625-7854-11-5
© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

ketebe.com

Ketebe Yayınları: 326 | **Felsefe-Bilim**

Yayın Yönetmeni
Furkan Çalışkan

Dizi Editörü
Yusuf Genç

Yayına Hazırlayan
Ayşenur Müyesser Bayram

Düzelti
Dilârâ Yabul İşleyen

Kapak
Harun Tan

Mizanpaj
Nilgün Sönmez

1. BASKI

Ağustos 2020
İstanbul

Ketebe Yayınları
Sertifika No. 34989
Maltepe Mahallesi Fetih
Caddesi No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad.
No: 3/1 Baha İş Merkezi A Blok
Kat: 2 34310 Haramidere -
Avcılar / İstanbul Sertifika No: 44452
Tel: 212.412 17 00

© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A. Ş.'ne aittir. İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

İslam Düşünce Gelenekleri

Kelam – Felsefe – Tasavvuf

ÖMER TÜRKER

KETEBE

Ömer Türker

1997 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1999 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Mukatil b. Süleyman'ın Tevil Anlayışı* başlıklı, erken dönem Kuran tefsirinin bilgi teorisi açısından teorik çerçevesini inceleyen yüksek lisans tezini tamamladı. 2006 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri* başlıklı doktora tezini tamamladı. 2005 ve 2012 tarihileri arasında İSAM'da araştırmacı olarak çalıştı. Nisan 2012'den itibaren Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak göreve başladı ve halen bu görevini sürdürmektedir. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, *İslam'da Metafizik Düşünce*, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*, *Varlık Nedir?*, *Anlamı Tamamlamak* başlıklı kitaplarının yanı sıra Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Fahreddin Râzî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî gibi önde gelen filozof ve düşünürlerden çevirileri bulunan Ömer Türker'in çalışmaları, metafizik ve bilgi teorisi üzerine yoğunlaşmıştır.

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

GİRİŞ

Başlangıç Sorunu Olarak Akıl-Vahiy İlişkisi 11

I. BÖLÜM

KELAM GELENEĞİ

Kelam Geleneğinde Akıl: İslam'ın İlk Bilimsel Aklı 19

Kelam Geleneğinde Akıl: Âlem Tasavvuru 25

Kelam Geleneğinin Bilgi Teorisi: İnsanın Mahiyeti 31

Kelamcıların Mevcut Taksimi ve Tanrı-Âlem İlişkisinin Tesisi 37

Kelam Geleneğinin Gücü ve Sınırları 45

II. BÖLÜM

FELSEFE GELENEĞİ

Felsefe Geleneğinde Akıl: İslam'da Yeniden Dirilen
Kadîm Bilimsel Miras 55

Felsefe Geleneğinde Varlık Kavrayışı
-Ontoloji- 63

Felsefe Geleneğinin İnsan Tasavvuru
-Bilgi Teorisi- 69

Felsefe Geleneğinde Âlem Tasavvuru:
Fiziksel Nesnelerin Teorik İzahı 75
Kadîm Bilimler Geleneğinin Temel İlkeleri:
Nedensellik, Tabiat ve Nefs 83
Felsefe Geleneğinde Tanrı-Âlem İlişkisi 91
Felsefe Geleneğinin Gücü ve Sınırları 99

III. BÖLÜM

TASAVVUF GELENEĞİ

Tasavvuf Geleneğinin İnsan Tasavvuru 109
Tasavvuf Geleneğinin Varlık Düşüncesi 117
Tasavvuf Geleneğinde Âlem Tasavvuru 125
Tasavvuf Geleneğinin Gücü ve Sınırları 131

ÖNSÖZ

Genel olarak İslam düşüncesinden bahsettiğimizde sanki tek bir gelenekten bahsediyormuşçasına "İslam Düşünce Geleneği" tabirini kullanırız ama gerçekte İslam medeniyeti kendi içinde hem farklı alanlarda hem de tek tek her alanın kendi içinde çeşitli düşünce geleneklerini barındırır. Mesela konumuz sanat ise muhtelif anlayışları temsil eden gelenekler olduğu gibi, daha ayrıntıya inip hat sanatından bahsettiğimizde de farklı hat ekolleriyle karşılaşırız. Zira İslam medeniyeti, miladî onuncu yüzyıl ile on sekizinci yüzyıl arasında dünyada eş zamanlı olarak bulunan birkaç bilim ve düşünce havzasından biri değildir, hâkim bilim ve düşünce geleneğini temsil eder. Dahası, en azından on altıncı yüzyıla kadar dünyanın başka bir bölgesinde İslam'ın oluşturduğu bilim, düşünce ve sanat havzasından bağımsız bir müstakil havza yoktur. Bütün bilim, düşünce ve sanat hareketleri ya bizzat İslam dâhilindedir ya da İslam'ın bir uzantısı olarak vardır. Bu sebeple İslam, bugün ilk bakışta akla gelenin tam aksine farklı tavırların, anlayışların, akımların ve mezheplerin hayat bulduğu geniş bir yelpazeyi temsil eder. Bu kitap, söz konusu geniş yelpazeden yalnızca varlık hakkında küllî araştırma

yapmayı amaçlayan düşünce geleneklerinin özlü bir anlatısını sunmayı amaçlamaktadır.

İslam düşünce tarihi, varlık hakkında küllî araştırma yapma iddiasında olan üç büyük geleneğe ev sahipliği yapar: kelam, felsefe ve tasavvuf. Kuşkusuz bunların da kendi içinde bir çırpıda sayılması mümkün olmayan çeşitliliği vardır. İslam düşünce tarihi çalışmalarının henüz genel bir anlatısını sunmaya dahi muktedir olamadığı bölgeler ve dönemler bulunmaktadır. Bununla birlikte son yüzyılda yapılan düşünce tarihi çalışmaları, hem ana ekollere hem de bunların ortak ve farklı yanlarına dair kuşatıcı bir anlatıya ulaşmış sayılabilir. Bu kitap, kendi içinde oldukça ayrıntılı olan bu anlatıyı, genel okura ulaştırmayı, uzman seviyesindeki bilgi birikimini de ortak bir kültüre dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple kitapta kelam, felsefe ve tasavvuftan her birinin *varlık*, *bilgi*, *insan*, *Tanrı* ve *Tanrı-âlem* ilişkisi hakkındaki görüşlerinin özlü bir anlatısı sunularak bu geleneklerin gücü ve sınırlarına ilişkin bir değerlendirme yapıldı. Böylece bu geleneklerin ortak ve farklı tarafları ortaya konuldu.

Bu yazılar, daha önce *Cins Dergisi*'nde "İslam Düşüncesi ve Çağdaş Sorunlar" üst başlığıyla müstakil bölümler halinde yayımlanmıştı. Maksat, *evren tarihi fikri*, *evrim teorisi*, *cinsiyet tartışmaları* gibi yaşadığımız dünyada karşı kaldığımız sorunları değerlendirmek için, geniş okuyucu kitlelerini de dahil edebilecek, fikrî bir altyapı oluşturmaktı. Bu sebeple üst başlığa uygun şekilde önce İslam düşüncesini ele alan yazılar tamamlandı, ardından çağdaş sorunlara geçildi. Çağdaş sorunlara ilişkin yazılar hala oluşum sürecinde olmakla birlikte, İslam düşünce geleneklerinin ortak ve farklı yanlarını ortaya koyarak bize sunduğu imkânları göstermeyi amaçlayan buradaki mevcut yazılar genel okura takdim edilebilecek şekilde bütünlüğe ulaştı. İslam düşünce gelenekleri hakkında bu kitapta sunulan çerçevenin, hem genel okurda ortak bir

birikimin oluşmasına hem de çağdaş sorunlarla yüzleşme çabalarına katkı sağlayacağına inanıyorum.

Bu vesileyle yazıların kitaba dönüşmesi ve yayına hazırlanması sürecinde emeği geçen muhterem dostum Yusuf Genç'e, Ketebe Yayınları'nın çalışanlarına ve kitabın son okumasını yapan sevgili eşim Ayşegül'e teşekkür ediyorum.

Ömer Türker

GİRİŞ

BAŞLANGIÇ SORUNU OLARAK AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

İslam düşünce geleneğinden hareketle çağdaş meseleleri nasıl ele alacağımız sorusu, son yüzyılda Müslüman düşünürlerin ana gündemini oluşturagelmiştir. Soru, sadece başlıkları dahi sayılamayacak kadar geniş bir alanla ilgili olmakla birlikte bütün meseleleri ilgilendiren bir noktadan başlayabiliriz: akıl-vahiy ilişkisi. Nasların yorumlanması açısından bakıldığında İslam düşünce geleneğinin bütün sorunları, akıl-vahiy ilişkisi sorununun çeşitli seviyelerdeki görünümü olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla akıl-vahiy ilişkisi sorununu doğru tanımlamadığımız ve bu ilişkinin geçmişteki sürecinin uygun bir tasvirini yapmadığımız sürece çağdaş dönemin pek çok sorununu da doğru kavramaktan mahrum kalacağız. Bu amaçla öncelikle akıl-vahiy ilişkisi terkibini açıklamakla başlayalım.

"Akıl-vahiy ilişkisi" ifadesinin kullanıldığı bağlamlara ilişkin dikkatli bir inceleme, terkipteki akıl kelimesinin üç anlama geldiğini gösterir. Birincisi, insan zihninde meydana gelen ilk

bilgiler anlamıdır. Bunlar, filozofların "evvelî (ilksel) bilgiler", kelamcıların da "mübtede (başlangıçtaki) bilgiler" adını verdiği ilk bilgilerimizdir. "Bir şey ya vardır ya yoktur", "bütün parçadan büyüktür" ve "bir şeye eşit olan şeyler birbirlerine eşittirler" gibi bütün bilgilerimizin temelinde bulunan bilgiler, bu kapsama girer. Zihnimizdeki oluşum süreçlerini gözleyemediğimiz ve bu sebeple apaçık olduğunu düşündüğümüz bu türlü bilgilere hem felsefe hem de kelam geleneği "akıl" adını verir. Kelamcılara göre insanın teklife konu olmasını mümkün kılan, dolayısıyla da insanın bilen bir cevher olmasını sağlayan şey, akıl adı verilen bu bilgilerdir. Bunlar, insan zihninde doğrudan Allah tarafından yaratılır, bütün insanlar arasında ortaktır, hiç kimse diğerinden öğrenmez ve sonradan öğrenilen bütün bilgilerin hem temelini hem de içinde bulunduğu ana kalıbı oluşturur.

Filozoflar ise bu bilgilere "bilmeleke akıl" adını verirler. Onlara göre insan ruhu özü gereği bilen bir cevherdir ama kendisine ve başka nesnelere ilişkin fiilî idraki, ancak bu türlü bilgilerle işlevselleşir. Bunlar, ilk duyu tecrübelerimizin ardından henüz kendimize ilişkin açık bir farkındalığın bulunmadığı aşamada meydana gelirler. Ama insan bu bilgileri kendisi oluşturmaz, tam tersine bu dünyada var olmanın zorunlu gereği olarak görme, dokunma, işitme, koklama ve tatma gücüyle nesneleri idrak eder ve bir yönüyle duyu tecrübelerimize dayansa da asıl itibariyle fiziksel olmayan bir külli ruhun etkisiyle ortaya çıkar, yani metafizik bir ilkenin eseridir. Her iki geleneğe göre de bu bilgilerin oluşum süreci gözlenemediği ve iradî olamadığından onlardan kuşku duymak, onları terk etmek ve onların aksini iddia etmek mümkün değildir.

Bu bilgilerin ilk türevleri sayılabilecek birtakım bilgiler daha vardır ki onlar da ilksel bilgiler gibi addedilir. Mesela bir cismin aynı anda iki mekânda bulunmasının imkânsızlığı bu türlü bilgilerden kabul edilir, zira bir şeyin kendisi olmasının yani

özdeşlik ilkesinin en yakın uzantı ve uygulamalarından biridir. Fakat özdeşlik ilkesinin yorumlarına bağlı olarak bu kabil bilgilerin uygulanmasında farklı görüşler ileri sürülebilmektedir. Özellikle tasavvuf geleneğinde bir velinin aynı anda birden fazla mekânda görülmesinin akla aykırı olduğu eleştirilerine cevap verilmesi ve bu türlü vakaların, velinin birden fazla mekânda benzerinin yaratılması formülüyle izah edilmesinin sebebi budur. Yine vahdet-i vücutçu sûfîlerin âlemdeki bütün isimlerin Hakk'a ait olduğu iddiasını Hakk'ın özdeşliğini varlık anlamının tekliği üzerinden açıklamalarının nedeni de budur.

Akıl-vahiy ilişkisi terkibinde aklın ikinci anlamı, sağduyuya dayalı tecrübî veya kesbî bilgilerdir. Tecrübî bilgilerin alanı oldukça geniştir. Bunların bir kısmı, evrensel ahlâk yasalarından oluşur. Bunlara evrensel ahlâkî akıl demek mümkündür. Mesela Hızır-Musa kıssasında Hz. Musa'nın masum bir çocuğun öldürülmesini son derece yadırgatıcı ve görülmemiş bir davranış (nükran) olarak nitelemesinin nedeni, bu fiilin evrensel masumiyet ilkesiyle çelişmesidir. Tecrübî bilgilerin bir kısmı, nesnelerin olağan akışına dair gündelik idraklerimizdir. Bu idrakler bizde dış dünyadaki şeylere ilişkin bir tasdikler bütünü oluşturur ve biz, nesne ve olguları tecrübelerimiz doğrultusunda düşünürüz, tecrübelerimize aykırı durumların da akla aykırı olduğunu söyleme eğilimi taşırız. Özellikle peygamberlerin peygamberliğini ispat amacıyla gösterdiği mucizelere yönelik itirazlarda ve Allah-âlem irtibatıyla ilgili tartışmalarda aklın bu kullanımının pek çok örneğini görmek mümkündür.

Aklın üçüncü anlamı, belirli bir dönemde mevcutlara ilişkin bilimsel bilgiler bütününe tekâbül eder. Bir dizi yazıyla İslam düşünce geleneğindeki seyrini açıklamak ve çağdaş sorunlar açısından değerlendirmesini yapmak istediğim anlam da budur. Her ne kadar modern bilimdeki kimi gelişmeler, aklın birinci ve ikinci anlamlarını dahi kimi bakımdan sorunsallaştırdıysa da bütün bunlar, asıl itibariyle üçüncü anlamın türevi

olarak gelişir. Şimdi aklın bu anlamının İslam düşünce tarihindeki gelişimini takibe başlayabiliriz.

İslam düşünce geleneği, tahmin edileceği üzere, akıl-vahiy uyumunun zirvede olduğu bir noktadan başlar. Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi vesellem) döneminde akıl ve vahiy arasında mutlak bir uyum bulunur. Ortalama insan aklının alışkanlıklarına en aykırı görünen şey, bizzat vahiy olgusudur ve bu olgu da Kurân'ın icazı, Hz. Peygamber'in şahsî meziyetleri ve İslam davetinin başarısıyla makul hale getirilmiştir. Fakat Hz. Peygamber'in dar-ı bekâya irtihalinden sonra Müslümanlar Kurân ve Sünnet'le baş başa kalmıştır. Diğer deyişle Müslümanlar, hakikat iddiası ve bu iddiaya uygun şekilde hayatı inşa etmek sorumluluğunu üstlenmişlerdir. Bu sorumluluk, bir yandan dışa dönük, diğer yandan içe dönüktür. Dışa dönük tarafı, kelime-i şehadette özetlenen hakikat iddiasının bütün insanlığa ulaştırılması, içe dönük tarafı ise bu iddianın kavranması ve yaşanmasıdır. Sorumluluğun çift yönlü yapısı, İslam'ın hem yayılması hem de medenî hayatı inşasında kilit bir rol oynamıştır. Zira İslam dört halife ve Emeviler döneminde baş döndürücü bir hızla, o dönemde bilinen dünyanın önemli bir kısmına hâkim olmuştur. İslam'ın hâkimiyet kurduğu bölgelerin bir kısmı, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika gibi Helenistik kültürün yaygın olduğu, bir kısmı ise İran gibi Sasanî geleneklerinin yüzlerce yıldır hâkim olduğu bölgelerdir. Dolayısıyla Müslümanların Kurân ve Sünnet'ten teorik ve pratik hayatı üretme ihtiyacı, hem kendileri ile Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi vesellem) arasına giren zaman diliminin getirdiği sorunlarla hem de hâkimiyet kurdukları bölgelerde bulunan pek çok din, dil ve kültüre mensup topluluklarla karşılaşmanın doğurduğu sorunlarla katmerlenmiştir.

Böylece ilk adımda İslam kaynaklarını derleme ve yorumlama faaliyeti başlamış ve hicrî ilk yüzyılın ikinci yarısı ile ikinci yüzyılın ilk yarısına tekâbül eden yüz yıllık süreç, dinî ya da şerî ilimler adı verilen bir bilimler kümesini ortaya çıkarmış-

tır. Bu sürecin iki önemli özelliği vardır. Birincisi, dinî ilimlerin kuruluşunun fethedilen bölgelerde karşılaşılan kültürel ve sönük durumda bile olsa bilimsel geleneklerle aynı fikrî ortamı paylaşarak gerçekleşmesidir. İkincisi ise dinî nasların dakik bir incelemesini içermesidir ki dinî bilim olmalarının anlamı da budur. Bu bağlamda dinî ilimler, bir haberin teorik ve pratik hayatı inşa etmesini meşru kılacak rivayet değerini, teorik veya pratik seviyede bir nastan çıkarılan anlamın geçerlilik şartlarını, dindarlığın yani Hz. Peygamber'e ittiba etmenin zorunlu koşullarını belirleme işini üstlenmiştir. Kuşkusuz bütün bunların hizmet ettiği nihaî bir amaç vardır: vahiy ve hayat arasındaki irtibatın sürekliliğini sağlamak. Vahiy, ancak irade sahibi insanların inanç ve davranışlarına kaynaklık ettiğinden vahiy ile hayat arasındaki irtibat, her halükarda insan aklı tarafından kurulmaktadır. İşte hicrî ikinci yüzyılın ortalarına doğru kurulan dinî bilimler, aynı zamanda nasları inanç ve davranış formlarına dönüştüren akla tekabül eder. Bu aklın bileşenlerinin dönemin bilimsel bilgisine tekabül ettiğini tahmin etmek güç değildir. Dinî nasları anlama çabasının ürünü olan yeni bilimler geleneğinin pek çok bileşeni olmakla birlikte bunlar arasında birkaçı İslam'ın bütün dönemleri için hayatî bir değere sahiptir: ontoloji, epistemoloji, dil, ahlak, siyaset ve hukuk. Hicrî ikinci asrın sonuna gelindiğinde bu alanların ilk otoriteleri ve model kitapları yazılmış, temel teorileri oluşmuştur.

Üçüncü asrın başı, İslam düşünce geleneğinde sonraki bütün dönemlerin yeniden şekillenmesine yol açacak devrim niteliğinde bir faaliyete konu olmuştur: tercüme hareketi. Müslümanların hakikat iddiasına sahip olması ve bu iddiaya uygun yaşam formu üretme çabası, mamur dünyanın gözde bölgelerine kurulan siyasî hâkimiyetin de sağladığı üstünlük hissinin yardımıyla teorik ve pratik kısımları barındıran kapsamlı bir bilimler mecmuasını doğurmuştu. Bu bilimler kümesi, Müslümanların iddiasını bir adım daha ileri taşımasını sağladı.

Genç medeniyetin mensupları, insanlığın evrensel mirasına bizzat kendilerinin varis olduğunu düşünerek İslam'dan önceki medeniyetlerin birikimlerini yeni dünyanın parlayan bilim dili Arapçaya aktardılar. Her ne kadar Farsçadan bir kısım çeviriler yapıldıysa da asıl itibariyle Yunan bilim ve düşünce geleneğine ait neredeyse ulaşılabilen bütün metinler, tarihte ender görülen bir farkındalık ve çabayla Arapçaya çevrildi. Bu çeviri hareketinin öyle anlaşılıyor ki bizzat hareketi organize edenlerin de beklemediği bir sonucu oldu: Çeviriler sadece Yunancada kaleme alınmış bilimsel metinleri Arapçaya aktarmakla kalmadı, aynı zamanda Yunan bilimler geleneğine yaslanan bir filozoflar grubunun ve felsefe geleneğinin oluşmasını sağladı. Bu durumun sonucunu tahmin etmek herhalde güç değildir: İslam toplumunda bilimsel bilgi anlamında aklın, Yunan geleneğinin devamı olan bir versiyonu ortaya çıktı. Çünkü tercüme edilen külliyat, en az bin beş yüzyıldır şu veya bu şekilde işlenen, sistemleştirilen, otoriteleri, şarihleri ve esaslı dönüm noktaları bulunan bir bilimler geleneği taşıyordu. Böylece İslam medeniyetinde kökü kadîm Yunan'a, Mısır'a, Babil'e, Perslere, nihayet Hind'e uzanan ve varlık, bilgi, yöntem, edebiyat, ahlak ve siyaset alanında şu veya bu ölçüde dakikleştirilmiş bilgiler kümesini barındıran bir bilim geleneği başladı. Müslümanlar bu bilimlere, aklî bilimler, felsefî bilimler, hakîkî bilimler ve acemî bilimler gibi isimler verdiler. Kuşkusuz bu bilimler geleneğinin kurucu ve dönüştürücü büyük üstatları da Müslüman'dılar. Dolayısıyla yeni ama kökü kadîm dünyaya uzanan aklın temsilcileri, inanç ve davranış seviyesinde vahyin yorumuna aracılık iddiasında bulundular.

Şimdi asıl sorumuzu sorabiliriz: Dinî ve felsefî bilimler geleneğinde temsil edilen bilimsel akıl, hangi unsurlardan oluşmaktadır? Diğer deyişle sözü edilen iki gelenek, varlık, bilgi, yöntem, doğa, ilahiyat gibi alanlarda hangi açıklamaları ileri sürmüşler ve bu açıklamalar nasıl olup da dinî nasların yorumu haline gelmiştir?

I. BÖLÜM

KELAM GELENEĞİ

KELAM GELENEĞİNDE AKIL:
İSLAM'IN İLK BİLİMSEL AKLI

Bir önceki yazıda belirtildiği üzere hicrî birinci yüzyılın ikinci yarısında başlayıp İslam'ın bütün dönemlerinde şu veya bu şekilde devam eden teorik tartışmalar, ikinci yüzyılın başlarından itibaren kelam ekolünün oluşumunu sağladı. Başlangıçta daha ziyade insan fiilleri ve teşbih ifade eden nasların yorumuna yoğunlaşan tartışmalar, yavaş yavaş kuşatıcı bir âlem tasavvuruna doğru evrildi ve nihayet hicrî ikinci yüzyılın ikinci yarısında belirli bir yöntemle varlık araştırması yapan bir bilim haline geldi. Çeşitli gerekçelerle *kelam* adı verilen bu bilim, İslam'da ortaya çıkan ilk teorik düşünce geleneği olduğundan, Müslümanların bir bütün olarak mevcut hakkında geliştirdiği ilk "bilimsel akla" tekâbül eder.

Bu bilimsel akıl, insan, âlem ve Tanrı hakkında, diğer deyişle insan iradesinden bağımsız mevcutlar hakkında İslam'ın sonraki tüm dönemlerinde çeşitli değişikliklerle varlığını devam ettiren kapsamlı bir açıklama getirmiştir. Bu açıklamanın esasını, kelamcıların zât-sıfat ve kadîm-hâdis ayrımları oluşturur.

Kelamcılar varlık araştırmalarını zât-sıfat ve kadîm-hâdis ayrımlarına dayandırarak İslam geleneğine özgü bir ontoloji geliştirmişlerdir. Bu ayrımlardan ilki, bir kelamcının herhangi bir nesneyi bilme ve anlama çabasının niteliğini ifade eder. Atomculuk, Arazcılık ve Zuhûr-Kümûnculuk gibi doğa teorilerinden hangisini kabul ederse etsin bir kelamcı, duyu ve akıl tarafından algılanan bütün nesneleri iki gruba ayırır: zât ve sıfat. Başka özellikleri taşıyarak var olma özelliğine sahip nesneler zât grubuna girerler. Ancak başkası tarafından taşınarak var olma özelliğindeki nesneler ise sıfat grubuna girerler. Mesela insan bir zât iken ancak insanın özelliği olarak var olabilecek siyah, beyaz, öğrenci, öğretmen, karı, koca vs. olmak sıfattır. Dolayısıyla dediğimiz gibi mevcutlar, zâtlar ve sıfatlar olmak üzere ikiye ayrılır. Zât-sıfat ayrımı bu haliyle salt mantıksal bir ayrım gibi görünür ve zihnimizin nesneleri kavrama biçimini ifade eder. Her cümlede bir konu veya özne, bir de bu konu veya özneye yüklem olan sıfatlar bulunur. Nitekim kelamcılar, zât kavramını bir tür bütün sıfatlardan arınmış mutlak bir taşıyıcı iskelet gibi düşünür. Bu sebeple genel tavrı dikkate alacak olursak, onlara göre bütün zâtlar, zât tanımında ortaktır ve zâtlar arasındaki farklılık, onlara eklenen sıfatlardan kaynaklanır. Mesela bir zâta hayat, kudret, bilgi ve irade sıfatları eklendiğinde zât diri, kâdir, bilen ve iradeli olur. Fakat bu ayrım, ikinci ayrımla birleşince kelamî bir nitelik kazanır. İster zât ister sıfat olsun var olan veya var olduğunu düşünebileceğimiz her şey, ya kadîmdir ya da hâdistir. Dolayısıyla bunun tersi de söylenebilir: En azından ilkece kadîm ve hâdis olan şeylerin tamamı, ya zâttır ya da sıfattır. Kelamcılar, kadîm kelimesiyle öncesiz olmayı, hâdis kelimesiyle de sonradan var edilmiş olmayı kasteder. Böylece mevcutların tamamı, kadîm ve hâdisler olmak üzere ayrılırken kadîm ve hâdis olan şeyler de ya zât ya da sıfat olarak tasnif edilir.

Bu ayrımlarla üç temel sorun ortaya çıkar.

1. Sonradan meydana gelen şeylerin birden çok olduğu duyu algılarının açık bir verisidir. Pekâlâ, kadîmin birden fazla olması mümkün müdür?
2. Kadîm ile hâdisin temel özellikleri nelerdir?
3. Kadîm ile hâdis ilişkisi nasıldır?

Bu sorulardan ikincisine verilen cevap, hem birinci hem de üçüncüyü belirler. Kadîm ve hâdis ayrımı kategorik bir ayrım olduğuna yani birinden diğerine geçmek imkânsız olduğuna göre hâdisi hâdis yapan özelliklerin kadîmde bulunması ve kadîmi kadîm yapan özelliklerin de hâdiste bulunması imkânsız olmak durumundadır. Duyu idraklerinin doğrudan konusu hâdisler olduğundan kelamcıların, genellikle tahlile hâdisten başladığı kabul edilir. Fakat tahlile hâdisten başlamak aslında hâdisin özelliklerini tam olarak vermeye elverişli değildir.

Nitekim kelamcılara göre bir şey sonradan meydana gelmişse;

1. Yaratılmış,
2. Zamansal,
3. Mekânlı ve
4. Bir şekilde birleşik olmak durumundadır.

Çünkü sonradan meydana gelmek, zâtı veya sıfatı bir fâile muhtaç kılacaktır. Fâile muhtaç olması halinde nesnenin yaratılmış olması gerekir. Yaratılmış olan şeyin mutlak bir yalınlık halinde olmasının mümkün olmadığı da aklî bir çıkarımla ulaşılabilir. Fakat yaratmanın zamansal olması ve yaratılan şeyin mutlaka mekânlı olması bizzat hâdisin kavramsal tahlilinden çıkmaz. Bu sebeple kelamcılar, hâdisin yaratılmış ve bileşik olmasından kadîme geçerek kadîmin yaratılmış ve bileşik olmasının imkânsız olduğunu düşünür. Kadîmin niçin bileşik olmaması gerektiği açıktır, zira bileşik olması halinde onun hakikî veya mantıksal parçalarını bir araya getiren bir fâile ihtiyaç duyacağından kadîm olamayacaktır. Kelamcılara

göre aynı gerekçeyle kadîmin birden fazla olması da imkânsızdır. Çünkü birden çok kadîm, kadîmlik yönünde ortak ama her birini diğerinden ayıran başka yönlerden de farklı olacaklardır. Bu durumda mutlak olarak yalın ve basit olması gereken kadîmlerin birleşik olması gerekecek ve bir çelişkiye düşülecektir. O halde kadîm tektir. İşte bu kadîm, kelamcılara göre Tanrı'dır. Böylece kelamcılar, kadîmin yani Allah'ın öncesizlik ve birlik olmak üzere iki sıfatına ulaşmıştır. Diğer deyişle kelamcılar, âlemi oluşturan bütün nesnelerin tek tek idrakine sahip olmadığı halde aklın duyu verilerinden istifadeyle ulaştığı apaçık kavram ve önermelerinden hareketle Tanrı ve âlem hakkında kuşatıcı bir yargıya varabilmiştir. Bu yargı kısaca şöyle ifade edilebilir: Kadîm bir ve tek olduğuna ve sonradan meydana gelen bütün hâdisler de kadîme muhtaç olduğuna göre bir bütün olarak hâdis kapsamına giren her şey, varlığını Allah'tan almış demektir. Buna ilaveten kelamcılar;

1. Yaratmanın yoktan olması gerektiğini,
2. Yaratılan nesnelerin zamanlı ve mekânlı olması gerektiğini iddia etmiştir.

Aslına bakılırsa yaratma, sudûr teorisini benimseyen Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi Müslüman filozofların düşündüğü gibi Allah'ın kendi varlığından varlık vermesi şeklinde de anlaşılabilirdi. Yine aynı filozofların düşündüğü gibi yaratılmışların bir kısmının zamansız ve mekânsız olduğunu düşünmek de mümkündür. Öyleyse niçin kelamcılar, yaratmanın yoktan olduğunu ve yaratılan nesnenin zamanlı ve mekânlı olması gerektiğini iddia etmiştir? Bu sorunun cevabı bize kelam geleneğinin niçin dinî bir düşünce geleneği olduğu sorusunun cevabını da verir. Çünkü kelamcılar, Kurân'da Allah ve âlem hakkındaki ayetlerin bize Allah'ın iradeli bir Tanrı olduğu sonucunu verdiğini düşünmüşlerdir. Onlara göre Kurân, ihtilafa mahal bırakmayacak şekilde, bilen, kâdir, iradeli ve peygamber gönderen bir Tanrı tasavvuru sunar. Ayrıca bu tasavvur da aklın apaçık ilkeleriyle

uyumlu olarak kanıtlanabilir. Bu bağlamda irade, fiile konu olacak şeye yönelmeyi ve onu kastetmeyi gerektirir. Bu ise Tanrı ile âlem arasında vehimde olsa bile bir aralığı gerektirir. Dolayısıyla âlemin varlığı, kaçınılmaz olarak zamanlı olmak durumundadır. Zaman ise ancak mekânlı bir varlık için düşünülebileceğine göre bütün âlem, zamanlı ve mekânlı mevcutların toplamından ibarettir. Kadîm olan Allah, öncesizliği ve mutlak birliği nedeniyle, zaman ve mekândan münezzeh olduğuna göre yaratmanın da Allah'ın kendi varlığından varlık vermesi şeklinde değil, yoktan yaratması şeklinde olması gerekecektir. Zât ve sıfat ayrımı Tanrı ve âlem arasında ortak olduğundan Tanrı'nın âlim, kâdir, mürîd vb. sıfatları olduğu gibi âlemi meydana getiren zâtların da nitelik, nicelik, izafet vb. sıfatları vardır. Tahmin edileceği üzere kadîm ve hâdisin sıfatlarının da kendileri gibi kadîm ve hâdis olması gerekecektir. Kelam geleneğinde Allah'ın zâtından başka sıfatlarının olup olmadığı tartışmasının da sebebi budur. Genel olarak Mutezile kelamcıları kadîmlerin birden çok olmasını gerektireceği endişesiyle Allah'ın âlim, kâdir ve mürîd oluşunun O'nun zâtından başka bir durumu ifade etmediğini söylemiştir. Ehl-i Sünnet kelamcıları ise zâta ilave sıfat kabul etmenin birden çok kadîmi gerektirmeyeceğini, zira sıfatların müstakil zâtlar olmadığını iddia etmiştir. Fakat bu tartışma, kelam geleneğinin bir iç sorunu olarak çok önemli olsa da kelamî düşüncenin bir bütün olarak iddiası ve hedefleri açısından aynı derecede önemli sayılamaz.

Böylece kelamcılar, varlığın bütününe ilişki dört ana cümleye ulaşmıştır:

1. Tanrı kadîmdir,
2. Bütün âlem hâdistir,
3. Hâdislerin tamamı yoktan yaratılmıştır,
4. Yaratılan nesneler, tanımları gereği fiziksel olmak -yani zamanlı ve mekânlı olmak- durumundadır.

Mevcutların mevcut olması bakımından incelenmesiyle ulaşılan ve Tanrı dışındaki her şeyin fiziksel olduğu düşüncesini ifade eden bu sonuçlar, hiç kuşkusuz, fiziksel dünyanın uygun açıklamasını yani kendisi uygun bir teorik fiziği gerektirir. Kelamcılar geliştirdikleri bilimsel aklın ontolojisiyle uyumlu bir fiziği üretmek için iki yüzyıl uğraşacak ve nihayet kendilerine özgü bir evren resmine ulaşacaktır. Şimdi bu evren resminin hangi temel ilkelere dayandığı ve hangi bileşenlerden oluştuğunu sorabiliriz.

KELAM GELENEĞİNDE AKIL:
ÂLEM TASAVVURU

Önceki yazıyı kelamcıların evren resminin veya âlem tasavvurunun hangi temel ilkelere dayandığı ve hangi bileşenlerden oluştuğu sorusuyla bitirmiştik. Bu soruyu, ikinci kısmı öne alarak cevaplamak daha uygundur. Bu sebeple yazıda önce kelamcıların âlem tasavvurunun bileşenlerini, ardından bu tasavvurun genel ilkelerini açıklayalım.

Kelamcılar, erken dönemde hepsi de bir önceki yazıda anlatılan ontolojiyle uyumlu farklı teorik fizikler geliştirdiler. Bunlardan birincisi, Dırâr b. Amr'a (ö. 200/815) ait Arazcılıktır. Bu görüşe göre bütün âlem, dış dünyada kendi başına var olma özelliğine sahip olmayan arazlardan müteşekkildir. Zira kendi başına var olabilecek yegâne mevcut, Allah'tır. Bir şey kendi başına var olamıyorsa hem var olmak için bir sebebe muhtaçtır hem de kendisi gibi başka nesnelerle bir arada bulunmaya muhtaçtır. Nesneler, birden çok arazın bir araya gelmesiyle oluşur ve bir kısmı zât, bir kısmı da sıfat olarak tasnif edilecek bir yapıya bürünür. Daha sonraları bu görüş hicrî dördüncü yüzyılın ilk yarısında vefat eden İmâm Mâturîdî (ö. 333/944) tarafından da benimsenecektir.

İkincisi, meşhur Mutezilî kelamcı Nazzâm'a (ö. 231/845) ait Zuhûr ve Kümûn teorisidir. Bu teoriye göre nesneler sonsuz doğalardan müteşekkildir. Bir nesnede sonsuz doğa bulunmakla birlikte bu doğalardan biri diğerlerine baskın çıkar ve nesneye o doğanın ismi ve tanımı verilir. Mesela bir kalem, sonsuz doğa içermesine rağmen kalemlik doğası diğerlerine baskın çıktığından kalem olarak adlandırılır ve tanımlanır. Bununla birlikte nesnelerin bir kısmı cevher, bir kısmı da araz olarak var olur. Cevherler, arazların taşıyıcısı işlevi görür.

Üçüncüsü ise yine Mutezilî kelamcılardan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849) ait Atomculuktur. Bu görüşe göre bütün nesneler, bölmenin nihaî olarak kendisinde durduğu bölünmeyen parçalardan (atomlar) oluşur. Bu parçalar kendi başlarına var olmak yani birtakım özelliklerin taşıyıcısı olmak anlamında cevherdirler. Fakat taşıyıcı olsalar da bir atom mutlaka başka atomlarla birlikte var olur. Atomlar boşlukta yer tutarak var olurlar, dolayısıyla mutlaka mekânlıdırlar. Boşlukta yer değiştirmeleri hareket etmeleri demektir. Bu sebeple atomların dört temel hali vardır: birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn. Birden çok atom bir araya gelerek var olduğundan bir atom başka atomlarla birleşerek var olmak zorundadır. Atomlar bölünmeyen parça olduklarından mutlaka aralarında boşluk vardır, dolayısıyla ayrılmaya konu olurlar. Boşlukta bir yerde bulundukları ve o yerden ayrılabildikleri için de hareket ve sükûna konu olurlar. Bir araya gelen atomlar, bir telif ve bünye oluşturarak cisimleri meydana getirir. Atomların kendinde ne şekli ne ağırlığı ne de maddî bir sınırı vardır. Ancak bir araya gelip cisim oluşturduklarında şekil ve ağırlık kazanırlar. Atomların oluşturduğu cisimler, bünyeleri ve bu bünyelerinde bulunan sıfatlarıyla ayrışırlar. Mesela bir cisme hayat eklendiğinde o cisim canlı hale gelir ve cansızlardan ayrışır; bilgi, kudret ve irade eklendiğinde bilgisiz, aciz ve iradesiz cisimlerden ayrışır. Cisme eklenen sıfatların bir kısmı başka cisimlerle ortak iken bir

kısmı cisme özgü olur. Dolayısıyla bir cismin tanımı, onun ayrıştırıcı özelliği veya özellikleriyle yapılır.

Hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren kelamcıların kahir ekseriyeti Atomculukta karar kılmıştır ve Arazcılık ile Zuhûr-Kümûnculuk süreç içinde tamamen terk edilmiştir. Bu sebeple Atomculuk, kelamcıların resmî teorik fiziği haline gelmiştir. Kelamın İslam düşünce geleneğinin hâkim bilimi olduğu dikkate alınırsa Atomculuğun İslam dünyasının en yaygın teorik fiziği olduğu söylenebilir. Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrasında kelamcıların İbn Sînâ felsefesinden derinden etkilenmesi bile Atomculuğu kelamcıların gündeminden çıkaramamıştır.

Bu teorinin dayandığı birtakım ilkeler vardır.

Birincisi şudur: Atomlar kesinlikle kendiliklerinden var olamaz. Onları zihinsel olarak kavranan boşlukta yaratan Allah'tır. Atomlar hem varlıklarının başlangıcında hem devamında yaratıcıya muhtaçtır. Dolayısıyla Allah her an atomlara varlık vermeye devam eder. Allah'ın atomların varlığını devam ettirmesi ya onların taşıdığı ve bu sayede var olduğu arazlarını sürekli yaratması yoluyladır ya da sürekliliklerini tekrar tekrar yaratması yoluyladır. Dolayısıyla atomlar özü gereği zamansaldırlar fakat bu zaman zihin tarafından kavranan itibarî bir durumdur.

İkincisi: Atomlar birbirinden tamamen bağımsız ve farklı mevcudiyetler olup boşlukta yaratıldıklarından kendi içinde kesintili ve sürekli bir âlem oluştururlar. Âlemdeki birlik, kesintisiz bir nicelikle tamamlanan bir birlik değildir, tıpkı sayılar gibi kesintili birliklerdir.

Üçüncüsü: Atomlar, yaratıldıklarından ve her an yaratılmaya muhtaç olduklarından sonludur. Bu demektir ki âlemin de bir sonu vardır. Diğer yandan bilfiil var oluşları, sonlu olmalarını da gerektirir. Evet, biz bunu sonu fiziksel olarak bilemeyebiliriz. Fakat bu durum, teorik olarak âlemin sonlu olduğunu

söylemeye engel değildir. Bu bağlamda kelamcılar, hem sonradan yaratılmış olmaları nedeniyle hem de bilfiil olmaları nedeniyle âlemin sonlu olduğu kanaatindedir.

Dördüncüsü: Bütün âlem eşbiçimlidir. Kelamcıların geliştirdiği diğer teorik fiziklerde olduğu gibi Atomculuğa göre de Allah dışındaki bütün mevcutlar atomlardan oluşmuş cisimlerden ibarettir. İster duyu organlarımızla algıladığımız nesneler ister duyu algılarına konu olmayan melekler gibi gaybî nesneler isterse yine duyularla algılanmayan cinler gibi nesneler olsun yaratılmış tüm nesneler atomlardan oluşur ve kelimenin gerçek anlamıyla cisimdir. Bütün bu cisimleri birbirinden ayıran şey, atomlar arasındaki boşluktan kaynaklanan sıklık ve seyreklik (kesafet ve letafet) farkıdır. Şayet atomlar arasındaki boşluk fazla olursa cisim, boşluk miktarına göre latifleşir ve nihayet duyu algılarından dahi gizlenecek noktaya vardır. Atomlar arasındaki boşluk azaldıkça da cisim kesifleşir. Öyle ki en azından şimdiki bilgilerimize göre Gazzâlî ve sonrasında bazı kelamcılar, ruhun manevî ve aklî bir cevher olduğunu kabul etmesine rağmen teoride büyük değişiklikler yapmayı düşünmemiştir.

Kelamcılar atomlardan oluştuğu için cisimlerden ve cisimlerin arazlarından ibaret olan bu mevcutlar bütününü bilgi kaynaklarına göre tasnif ederek inceleme konusu haline getirmişlerdir. Buna göre duyu organlarıyla algılanan nesneler, dokunulanlar, görülenler, işitilenler, tadılanlar ve koklananlar olmak üzere beş kısma ayrılarak bunların her biri tespit edilebilen alt kısımlara ayrılarak incelenir. Şayet duyu organlarıyla algılanmayan nesneler, duyu organlarıyla ulaştığımız bilgilerden hareketle ulaşılabilir ise nazarî akılla bilinebilir şeyler sınıfına girer. Mesela Mutezilî ve Maturîdî kelamcılar, Allah'ın varlığının bu şekilde bilinebileceğini söyler. Aynı bakış açısı, bildiklerimizden hareketle varlığını temellendirebileceğimiz nesneler için de geçerlidir. Şayet duyu yahut akılla bilinemez ise vahyin verdiği haberle bilinebilir ve başka bir bilme yolu

da yoktur. Bu sebeple kelamcılar için vahiy dış dünyada var olan nesneler ve olgulardan haber verebilir, akıl ile duyulardan farklı bir bilgi türüne kaynaklık edebilir. Sadece gaybî mevcutlar hakkında haberler, teşbih ve tenzih ilkelerine göre anlaşılmak durumundadır.

Bu nesne türlerinin tamamı Atomcu teorinin zorunlu bir gereği olarak Allah tarafından yaratılır. Dahası sadece nesnelerin zatları değil, halleri ve hareketleri de böyledir. Mutezile kelamcıları insan sorumluluğunu temellendirmek için insanın iradesiyle yaptıkları fiillerin insan tarafından yaratıldığını ama diğer tüm mevcutların Allah tarafından yaratıldığını söylemişlerdir. Eşarî ve Maturîdî kelamcılar ise insan fiillerini de yine daha önce Dırar b. Amr tarafından geliştirilen ve kulun fiile etkisini kabul etmekle birlikte asıl etkinin Allah'a olduğunu iddia eden kesb teorisini benimsemiştir. İlerleyen yüzyıllarda Eşarîler insan fiillerine ilişkin iddiasını pekiştirmiştir. Mâturîdîler ise meşhur Mâturîdî âlim Sadrüşşeria'dan (ö. 747/1346) itibaren kulun sorumluluğunu temellendirmek için vehmî bir irade tasavvuruna ulaşmıştır.

Bekleneceği üzere kelamcıların mevcutları tasnifinde hareket noktası insandaki idrak güçleri ve genel olarak bilgi kaynaklarıdır. Diğer deyişle kelamcılar bilgi teorisi eksenli bir mevcut taksimi yapmıştır. Pekâlâ, onların bilgi teorisinin temel kabulleri nelerdir?

KELAM GELENEĞİNİN BİLGİ TEORİSİ: İNSANIN MAHİYETİ

"Seni kendim için seçtim. Sen ve kardeşin, ayetlerimle gidin ve beni anmakta gevşeklik göstermeyin."
[Taha 20/30-41]

Bilgi teorisinin üç temel ayağı vardır.

Birincisi, *bilen varlık olarak insanın hakikati*dir.

İkincisi, *idrak güçleri ve bu güçlerin idrak tarzları*dır.

Üçüncüsü ise, *bilginin mahiyeti*dir.

Kelamcılar, Gazzâli öncesi dönemde teorik fizikleriyle uyumlu bir insan tasavvuru geliştirmiştir. Hatırlanacağı üzere kelamcılar üçüncü yüzyıldan itibaren yaratılmış bütün nesnelerin atomlardan ve atomların halleri olan arazlardan oluştuğu hususunda görüş birliğine varmışlardır. İnsanın varlığı da bu kapsamda değerlendirildiğinden insan denilen şey, kelamcılara göre atomlardan müteşekkil bir varlığa sahiptir. Genel olarak "diri, kâdir, bilen, irade eden şey/cevher" olarak tanımlanır. Fakat kelamcılar "canlı, kudret sahibi, bilme

özelliğini haiz ve irade edebilen" bu mevcudun sadece bedenden mi oluştuğu yoksa ruh ve bedenden mi oluştuğu hususunda farklı kanaatlere ulaşmıştır.

Bir kısım kelamcılar, insanın sadece bu bedenden ibaret olduğunu savunmuştur. Özellikle hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından sonraki dönemin hâkim ekolü olan Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve takipçileri (*Behşemiyye*), insanın, bedenin bütünlüğü (*el-cümle*) olduğunu düşünmüştür. Bu ekolün, Mutezile'nin eleştirel dönemi olarak kabul edebileceğimiz bir zaman diliminin hâkim teorisi olması dikkate şayandır. Zira Nazzâm, Muammer (ö. 215/830) ve Câhız (ö. 255/869) gibi hicrî ikinci asrın ikinci yarısı ile üçüncü asrın ilk yarısına damgasını vurmuş büyük Mutezile imamları, insanın ruh ve bedenden müteşekkil olduğunu savunarak düalist bir insan tasavvuru benimsemiştir. Yine Ehl-i Sünnet imamlarının çoğu da insanın bir ruh ve bedenden müteşekkil olduğu kanaatini benimseyerek düalist bir insan tasavvuru geliştirmiştir. Fakat bunların tamamının ortak paydası, ruhun bedene sirayet etmiş, yerleşmiş veya bedenle birlikte olan latif bir cisim olduğu görüşüdür. Bu latif cisim, tıpkı melekler gibi duyu organlarımızla idrak edilmeye elverişli olmayabilir ama yine de cisimdir. Latif olmasının nedeni ise onu oluşturan atomların seyrekliğidir.

Kuşkusuz kelamcıların latif cisim yahut beden ibaret insan görüşünün, Atomcu teorik fizikle irtibatlandırıldığını, desteklendiğini ve uyumlu hale getirildiğini görüyoruz fakat bu görüşün söz konusu teorik fiziğin bir uzantısı yahut zorunlu sonucu olduğu yanılgısına düşmemek gerekir. Zira geçen yazılarda belirttiğimiz gibi Nazzâm gibi Zuhûr-Kümûncular ile Dırâr b. Amr ve İmâm Mâturîdî gibi Arazcılar da insan hakkında yaygın kanaati paylaşmıştır. Zira kelamcılar hangi teorik fiziği benimserse benimsesin bütün yaratılmışların eşbiçimli olduğunu düşünmüşlerdir. Diğer deyişle Gazzâlî öncesinde kelamcılar, bilinçli bir şekilde Allah'tan başka bütün

mevcutlar için geçerli bir teorik fizik geliştirmek gerektiğini ve yaratılmış mevcutlar arasında ayrımlar yapmanın makul bir gerekçesi olmadığını düşünmüştür. Bu düşüncenin en önemli gerekçesi, Allah'tan başka manevî (dakik olarak düşünüldüğünde maddî olmayan) bir mevcudu kabul ettiğimizde onun yaratılmışlığını izah etmenin mümkün olmadığı kanaatidir.

Bu bağlamda Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Eşarî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Mâturîdî ve Bakıllânî (ö. 403/1013) gibi önceki dönemin büyük kelamcıları, ruhun maddî değil de manevî olduğu kabulünün, bir kısım kadîm dinlerin ve felsefelerin öğretisi olduğunu ve ruh göçünün kabul edilmesi, bedenle dirilmenin reddedilmesi gibi onların benimsediği birtakım yanlış görüşlerin kaynağında bulunduğunu düşünmüşlerdir.

Kelam geleneğinde bu hususta ilk ciddî kırılma, ahlâk teorisinde görülür. Ehl-i Sünnet'in büyük ahlâk teorisyeni Râgıb el-Isfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), insan ruhunun manevî bir cevher olduğu fikrine dayalı felsefî ahlâk teorisini dinî düşünce geleneğinin ahlâk teorisiyle mezcettiğinde ruh hakkındaki felsefî öğretiyi de kabul etmiştir. Aslında daha önce meşhur Mutezilî İmâm Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) da ruhun manevî bir cevher olduğu görüşünü savunmuştu. Fakat Muammer'in görüşü kelam geleneğinde etkili olmamıştır. Çünkü bu görüş, kelamın diğer meseleleri ile uyumlu hale getirilmiş görünmemektedir. Râgıb el-Isfahânî'nin etkisi ise Gazzâlî üzerinden gerçekleşmiştir. Gazzâlî'nin İbn Sînâcı nefs (ruh) teorisini benimsemesiyle kelam geleneği felsefî nefs öğretisini tevarüs etmiş ve 13. yüzyıldan sonra kelamcılar arasından felsefî nefs teorisini savunan düşünürler de yetişmiştir. Kelam geleneğinin insan tanım ve tasavvurundaki kırılma ve dönüşümler birkaç hususu dikkatimize sunmaktadır.

Birincisi: Kelamcıların insan mahiyetine ilişkin görüşleri, tarih içindeki dönüşümlere rağmen değişmeyen temel birtakım kabullere dayanır ve insana ilişkin temel bir iddiayı savunmayı

ısrarla sürdürür. Kelamcılar, insanı ilahî teklife muhatap olması bakımından değerlendirir. Buna göre insanın bu dünyada bulunuşundaki hikmeti "imtihan" kavramı ifade eder, varlıktaki durumunu karakterize eden şey "kulluk" kavramıdır, insanın nihaî hedefi ise ilâhî rızadır. İnsan kul olabildiği ölçüde özgürleşir ve ilahî rızayı kazandığı ölçüde var oluş gayesini gerçekleştirmiş olur. İlahî rıza kavramı, maddî bir kazancı ifade etmez, bu sebeple de zorunlu olarak dünyevi başarı demek değildir, dünyevî başarı olarak da kendisini gösterebilecek ruhanî bir hedefi dile getirir. Hem kulluğun hem de ilahî rızanın hedefinin en yetkin tahakkukunu Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi vesellem) temsil eder. Fakat kelam geleneği açısından bu zirve, mertebesine ortak olunacak değil, kendisine ittiba edilip birlikte olunabilecek bir zirvedir.

İkincisi: Kelam geleneği sadece teorik fizikte değil, aynı zamanda insan tanımında da başka herhangi bir ekolde benzeri görülmeyecek kadar çeşitlilik içerir. İnsanın biri manevî, diğeri maddî cevher olan ruh ve bedenden oluştuğunu iddia eden teorilerden insanın sadece bedenden ibaret olduğunu iddia eden teorilere varıncaya değin geniş bir görüşler yelpazesi kelam geleneğinin temel kabulleriyle uyumlu şekilde savunulabilmiştir. Bu durumun, İslam düşünce geleneklerinin bizim için sunduğu imkânlar bakımından önemine işaret etmek gerekir. Yani modern dönemde İslam geleneğinden hareketle düşünme çabası, insan tasavvurları söz konusu olduğunda, ilk bakışta tahmin edilemeyecek kadar geniş bir imkâna sahiptir. Ne klasik metafiziğin ruh teorisini savunmak ne de tamamen fiziksel var oluştan ibaret bir insan tasavvurunu savunmak dinî düşünce geleneğinin zorunlu sonucudur.

Üçüncüsü: Metafizik kabuller ile fizik teoriler arasında ilişki ve uyum olmakla birlikte kelam geleneğindeki farklı görüşler, herhangi bir insan tasavvurunun belirli bir fizik teorisine dayanmak zorunda olmadığını göstermektedir. Aslında bunun daha derin bir sebebi vardır:

Kelamcılar Allah'ın kâdir-i muhtâr olduğunu düşündüğünden insanın kendisine, nesnelere ve Allah'a ilişkin idrakini de esas itibariyle ilahî kudretin müdahalesine dayandırmışlardır. Diğer deyişle kelam geleneğinin insana ve Allah'a ilişkin açıklamalarını bir bütün olarak düşündüğümüzde kelamcıların iddiaları, insanın güç ve imkânlarına güvenden ziyade Allah'ın kâdir-i muhtâr oluşuna güvene dayalıdır. Kuşkusuz bu, Ehl-i Sünnet kelamcıları ile Mutezile kelamcıları arasında hatta bizzat bu ekollerin kendi içinde yer yer derin farklılıkların olduğu bir tavırdır. Fakat insana dair açıklamaların vazgeçilmez ilkelerinin, Allah-insan ilişkisi hakkındaki açıklamalar tarafından temellendirildiğini belirtmek gerekir. Nitekim Mutezile, Allah'ın insana imtihan şartlarını hazırlaması bağlamında insanın gerekli güç ve imkânlarla donatılmasının Allah'a vacip olduğunu ileri sürmüştür. Ehl-i Sünnet kelamcıları herhangi bir durumun Allah'a vacip olduğunu kabul etmeseler bile Mâturîdî ve takipçileri hikmet kavramını, Eşarî ve takipçileri ise kudret kavramını merkeze alarak insana dair görüşlerini Allah'ın sıfatlarına ve âleme muamelesine dair görüşlerinin bir uzantısı olarak vazetmişlerdir. Bu bağlamda birkaç kelamcı istisna edilirse kelam geleneği insanın varlık olmak bakımından varlığa ilişkin idrakinin temelini oluşturan kavram ve önermelerin insanda doğrudan Allah tarafından yaratıldığını düşünür. Mutezile böylesi bir kavram ve önermeler bütününü taşımaya elverişli bir bünyenin bulunması gerektiğini iddia ederken genel olarak Ehl-i Sünnet kelamcıları bir bünyenin varlığını dahi şart görmemiştir, çünkü ilahî kudretin böylesi bir bünyeye ihtiyaç duymadan hayat, kudret ve idraki yaratabileceğini düşünmüştür. Bu sebeple de kelam geleneği için genelde peygamberler, özelde ise Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi vesellem) Allah'ın insandan bilgi ve davranış bakımından beklentisinin somut tezahürünü ifade eder. Yani "Kul olmak ve rızaya ulaşmak nedir?" sorusunun cevabı, inançları, sözleri, davranışları ve onaylarıyla bir bütün olarak

Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi vesellem) kendisidir. Dolayısıyla kelamcılar için insanın gayesi ideal bir kavram değildir, tam tersine kulluğu, Allah'a yakınlığı ve ilahî rızaya ulaştığı bizzat ilahî mertebece tasdik edilmiş Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi vesellem), yani yine bir insandır.

Dördüncüsü: Kelamın insan tasavvurunun belirli bir fiziksel öğretiye dayanmaması, tahmin edileceği üzere kelam geleneğinde geliştirilen ahlâk ve siyasetin de fizik dünyaya ilişkin tasavvurlarla ilişkili ama nihaî tahlilde onlardan bağımsız olduğunu gösterir. Bu bağlamda genelde bir bütün olarak dinî düşünce gelenekleri, özelde ise kelam geleneği, dinin metafizik gayeler doğrultusunda dünyayı değiştirmeyi öğütleyen devrimci yönünün teorileştirilmiş ifadesi olarak değerlendirilebilir. Söz konusu metafizik gayeleri belirleyen, insanın kendisi değildir, insan bizzat ilahî mertebeden gelen bu gayeleri anlamak, yorumlamak ve uygulamakla yükümlüdür. Ne bu gayelerin anlaşılması ne de doğru bir tatbiki insan için peşinen garanti edilmiş değildir. İnsan hayatı, var oluşun bütünüyle ilgili olan bu kavrayışa ulaşma ve ona uygun hareket etme çabasıyla yoğrulduğunda "insan hayatı" olarak adlandırılmayı hak eder. Çünkü teklif, ancak teklif edenin gözettiği şartlar yerine getirildiğinde ifa edilmiş olur. İnsan kendisi için var olmadığı gibi salt kendisi için eyleme hakkına da sahip değildir. Dolayısıyla insan, gayesi kendinde ve kendisi olan bir varlık değildir. İnsanı insan kılan da kendisinin salt kendisiyle tanımlanamaması ve gayesinin salt kendisinden ibaret görülememesidir.

KELAMCILARIN MEVCUT TAKSİMİ VE TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİNİN TESİSİ

Kelamcıların bilgi teorisi eksenli bir mevcut taksimi yaptığını daha önceki yazılarda belirtmiştik. Şimdi bunun ne anlama geldiğini belirginleştirebiliriz. Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) öncesindeki kelamcılar, mevcutları akıl ve duyu idraklerine göre sınıflandırmıştır. Buna göre var olanlar, ya akılla ya da duyu yoluyla idrak edilir. Akılla idrak edilmesi, şeyin ancak nazarî olarak yani istidlâlle bilinmesi demektir. Duyularla idrak edilmesi ise beş duyu organından birinin idrak sahasına girmesi demektir. Şayet bir şey, duyularla algılanmıyor ve akılla da bilinmiyor ise onu haberle bilmekten başka yol yoktur. Böylesi durumlarla ilgili kesin haber ise asıl itibariyle peygamberlerden alınır. Bu demektir ki kelamcılara göre bir şeyi bilmenin akıl, duyular ve nakil olmak üzere üç yolu vardır. Önce bu yollara göre kelamcıların mevcutları nasıl taksim ettiğini, sonra da bu mevcutlar hakkında bilgiye ulaşmak için nasıl bir yöntem izlediklerini açıklayalım.

Kelam geleneğinde hicrî ikinci asırdan itibaren cari olan taksime göre var olan şeyler, öncelikle ontolojinin temel ayrım-

larına göre tasnif edilir. Daha önce kelamın ontolojisinin üç temel ayrımı barındırdığını belirtmiştik: *kadîm-hâdis, zât-sıfat ve cevher-araz* ayrımları. Kadîm-hâdis ayrımının bir diğer ifadesi Tanrı-âlem ayrımıdır. Zât-sıfat ayrımı ise bir şeyin dışta bir taşıyıcı veya taşınan olarak bulunmasını ifade eder. Dolayısıyla zât-sıfat ayrımı saf mantıkî bir ayrım olup hem Tanrı hem de âlem için geçerlidir. Yani Tanrı'nın zâtı ve sıfatları olduğu gibi âlemi oluşturan şeylerin de zât ve sıfatları vardır. Aslında sıfat kelimesi ile araz kelimesi yakın anlamlıdır, ikisi de dışta var olduğunda bir özne tarafından taşınıyor olmayı ifade eder. Fakat araz kelimesi, geçiciliği, sonradan olmayı ifade ederken sıfat kelimesi, yalnızca bir nitelenmeyi ve nitelemeyi ifade eder. Bu sebeple Allah'ın sıfatları olur ama bu sıfatlara "araz" denilmez. Sadece yaratılmış nesnelerin özellikleri "araz" olarak adlandırılır. Mesela âlim ve kâdir, Allah'ın sıfatları olduğu gibi insanın da sıfatlarıdır. Fakat ilim ve kudret insanda bir araz olarak bulunurken Allah'ta ancak bir sıfat olarak bulunduğu söylenebilir. Bu açıklamaları aklımızda tutarak ilerleyelim.

Kelamcılar dış dünyada var olan şeylerin tamamını Tanrı ve âlem olarak iki gruba ayırmıştır. Tanrı'yı bilmek kelamın nihaî gayesini oluşturur ve imanda tahkik de esas itibariyle Allah'ın varlığı, birliği ve âlemle ilişkisi hakkında yanlışlanması imkânsız bir idrake erişmek demektir. Kelam kitaplarının "ilahiyat" bahisleri bu sebeple Allah'ın zâtı ve sıfatlarını içerir. Fakat Allah'ın varlığı duyu algılarına konu olmamaktadır. Dolayısıyla Allah'ı ya akıl yürütmeyle (istidlâl) ya da haberle bilebiliriz. Pekâlâ, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi vesellem) veya bir peygamberin Allah'a ilişkin bilgisi nasıl meydana gelir?

Mutezile kelamcıları bu soruyu şöyle cevaplar: Allah, peygamberin kalbinde kendisine ilişkin kesin bir bilgi meydana getirir. Çünkü onlara göre Allah'ın varlık tarzı saf manevî olduğundan O'nu görmenin veya duyuya benzer şekilde bilmenin herhangi bir yolu yoktur. Dolayısıyla peygamberin Allah

hakkındaki bilgisi, kendi varlığına ilişkin bilgi gibi zorunlu hale gelir. Diğer insanlar ise akıl yürütme yoluyla kesin bir idrake ulaşabilirler. Ehl-i Sünnet kelamcıları, Allah'ı müşahede etmenin imkânını kabul ettiğinden peygamberin görme idrakine benzer bir idrakle Allah'ı bilmesini mümkün görür. Fakat her halükarda iki geleneğe göre bir peygamberin Allah'a ilişkin idraki zorunlu ve kesindir, hiç kimse Allah hakkında peygamberi kuşkuya düşüremez. Bir müminin hedeflediği bilgi seviyesi de nihaî tahlilde böyledir ve kelam tekniklerini dikkate aldığımızda maksat, nazar ve istidlâl yoluyla Allah hakkında nazarî ama kesin bir idrake ulaşmaktır.

Âlemi oluşturan şeyler ise cevher ve arazlar olmak üzere ikiye ayrılır. Cevherler dış dünyada bir zât olarak bulunanlar iken arazlar, bu cevherlerin özellikleri olarak bulunanlardır. Kelamcıların hâkim teorik fiziğine göre bütün cevher ve arazlar, atomlar ve bunların hallerinden müteşekkil olduğundan Allah dışındaki mevcutlar, cisimle ilgili genel bilgilerimiz altına girerler. Diğer deyişle cismin sadece cisim olması bakımından özellikleri, bütün âlem için geçerlidir. Mesele bütün cisimler atomlardan oluşmuşsa Allah dışındaki her şey, madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar, gök cisimleri, cinler ve melekler de atomlardan oluşmuş demektir. Cisimler ise duyu idraklerine konu olmaktadır. Bir cismin duyu idraklerinden gizlenmesi için atomları arasında duyuya konu olmayacak kadar boşluk bulunmalıdır. Dolayısıyla cisimler, duyular tarafından idrak edilenler ile duyular tarafından idrak edilmeyenler olmak üzere ikiye ayrılır. Duyularla idrak edilemeyen cisimler, akıl yürütmeyle bilinmeye elverişli ise varlıklarına ve özelliklerine nazarî akılla ulaşılır. Şayet akıl yürütmeyle bilinme imkânı da yoksa haber yoluyla bilinebilir. Fakat cisimlerin idrak edilme bakımından iki temel kısma ayrılması, cisim olmaları bakımından duyu idraklerine konu olmalarını engellemediğinden kelamcılar bütün cisimleri, duyu idraklerine göre tasnif etmiştir: görülenler, işitilenler, dokunulanlar, koklananlar ve tadılanlar.

Kelam kitaplarının cevher ve arazlar başlıklarını taşıyan fizik kısımları, cevherler bölümünde cismin tanımını ve kısımlarını inceledikten sonra arazları, yukarıda sayılan duyu idraklerine göre inceler. Bu bağlamda görülenlerde ışık ve renk, işitilenlerde ses, dokunulanlarda katılık ve sertlik gibi dokunma gücüyle algılanan nitelikler, koklananlarda kokunun tanımı ve türleri, tadılanlarda ise tadın tanımı ve türleri incelenir. Böylece kelamcılar tespit edebildikleri bütün mevcutları inceleme konusu haline getirir. Fakat tasniften de anlaşılacağı üzere kelamın incelemesi, sadece fiziksel nesnelerin teorik olarak araştırılması şeklinde değildir, teorinin yanı sıra onların mahiyetlerini de inceler. Mesela kelamcı sadece cismin yapısını ve temel özelliklerini tartışmaz, acılık, tatlılık, kekrelik ve mayhoşluk gibi tat kısımlarını da tartışır. Bu tartışmalarda kelamcı, bir tabiat bilimci gibi davranır. Maksadı, cisimler dünyası hakkında dakik bir kavrayışa ulaşmak ve Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarına dair araştırmaları ile bu kavrayışın irtibatını kurmaktır. Dolayısıyla kelamcı, hakikat araştırması yaptığı ve eşyanın hakikatine dair dış dünyaya mutabık bir kavrayışa ulaştığı iddiasındadır.

İşte bu kavrayış, kelamcının başta Tanrı'nın zâtı ve sıfatları olmak üzere duyularla idrak edilemeyen mevcutlar hakkındaki akıl yürütmelerinin temelini oluşturur. Bilindiği üzere herhangi bir akıl yürütme, bilinen bilgilerden hareketle yapılır. Diğer deyişle bir şeyi öğrenmek için onu mutlaka bir yönüyle biliriz, bir yönüyle bilmeyiz. Her yönüyle bildiğimiz şeyi veya hiçbir yönüyle bilmediğimiz şeyi araştırma konusu yapamayız. Akıl yürütme (nazar ve istidlâl), bilmediğimiz yönü, bildiklerimizden hareketle öğrenme çabasıdır. Bu sebeple akıl yürütme yaparken öğrenmeyi istediğimiz şeyin bildiğimiz yönü ile daha önce bildiklerimiz arasında ilişki kurarız ve böylece bilmediğimiz yönü bilinenler arasına katmaya çalışırız. Bilinmeyen şeyi, bilinenlere ka-

tıncaya kadar bu bilme çabası devam eder. Dolayısıyla bir şey hakkında bilgi edinmek için daha önceden bildiklerimiz ile o şey arasında ortak bir payda veya ikisini birleştirici bir vasıf bulunmalıdır. Bu bakımdan hem duyularımızla idrak ettiğimiz nesnelerin bilinmeyen yönleri hem de Allah hakkında bilgiye ulaşmak için bildiklerimiz ile bilmediklerimiz arasında ortak bir nokta olmalıdır.

Kelamcılara göre bildiklerimiz üç gruba ayrılır: aklın apaçık bilgileri, duyusal idraklerimiz ve haberler. Aklın apaçık idrakleri daha önce de belirtildiği gibi herhangi bir çabayla elde edilmez, doğrudan Allah tarafından insan zihninde meydana getirilir ve bütün bilgilenme sürecinin temelini oluşturur. Haberler, kelam ilmi söz konusu olduğunda Kurân ve mütevatir sünnettir. Duyusal idraklerimiz ise duyular aracılığıyla dış dünyaya ilişkin doğrudan idraklerimiz, dil aracılığıyla tevarüs ettiğimiz bilgiler ve bizden öncekilerin nesneler hakkında oluşturduğu bilimsellik payesini haiz bilgiler bütünüdür.

Kelamcılar bu bilinenler bütününden hareketle bir yandan dış dünyanın dakik bir idrakini oluşturmayı diğer yandan da Allah'ın zâtı ve sıfatlarına ilişkin kesin bir idrake ulaşmayı amaçladılar. Bu bağlamda nesnelere dair bütün araştırmalar, kelamcılara iki temel ilke vermiştir.

Birincisi: Atomlardan oluşan cisimlerin kendi başlarına var olmalarının ve varlıklarını devam ettirmelerinin imkânsız olduğudur. Bu ilke, âlemin bir fiil olduğu ve mutlaka bir fâilinin bulunduğu sonucunu vermiştir.

İkincisi şudur: Âlemdeki mevcutlar, atomlardan oluştuğundan âlem ile onun fâili arasında varlık tarzı bakımından farklılık olması gerektiğidir. Bu ilke, âlemin fâilinin yani Tanrı'nın varlık tarzının, Atomcu bir teoriyle yahut herhangi bir teorik fizikle açıklanamayacağını gerektirmektedir.

Kelamcılar Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında ise iki temel bilinen olduğu kanaatine ulaştılar.

Birincisi: Sonradan varlık kazanan fiillerin fâili olarak Allah'ın kadîm yani öncesiz olması gerektiğidir. Kadîm olan bir mevcut, yok olamayacağından Allah'ın ezelî olması da gerekecektir.

İkincisi ise: Fiil olarak âlemin, kendi fâilinin yani Allah'ın birtakım sıfatlarına delalet etmesi gerektiğidir. Mesela âlemin kusursuz düzende var edilmiş olması, Allah'ın bilgisine, kudretine ve iradesine delalet eder. Kelamcılara göre her iki ilke de aynı zamanda dinî nasların verdiği bilgiler arasındadır ve bu anlamda naslar ile aklın bulguları arasında tam bir örtüşme vardır. Özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesindeki kelamcılar bu örtüşme üzerinde ısrarla durmuşlar ve aklın evrensel idrakleri ile nasların verileri arasında tam bir uyum olduğunu savunmuşlardır. Bu sebeple kelamcılar, âlemin sonradan ve yoktan yaratıldığını hem dış dünyaya ilişkin araştırmaların desteklediğini hem de nasların bildirdiğini düşünmüşlerdir. Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) sonrasında İbn Sînâ metafiziğinin kelam ve tasavvufu etkilemesi nedeniyle Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) gibi bazı büyük kelamcılar, nasların özellikle âlemin var oluşuna ilişkin verdiği bilgiler ile aklın bulguları arasında uyuşmazlık olabildiğini ve böyle durumlarda nasların kesin verisinin tercihe şayan olacağını iddia etmiştir.

Fakat kelamcılara göre sadece naslardan gelen asıl bilgiler, melekler gibi duyularla idrak edilemeyen ve herhangi bir akıl yürütmeyle de ulaşılamayan mevcutların bilgisi ile âhiret hayatı hakkındaki bilgilerdir.

Ahlâk, ibadet ve hukuk alanlarıyla ilgili hususlar, kelam ilmi kapsamında bulunmadığından burada onları belirtmeye gerek yok. Sadece İslam geleneğinde meta-etik tartışmalar kelamcılar tarafından yapıldığından, iyi ve kötünün bilgisinin

Eşarîlere göre tamamının, Mâturîdîlere göre çoğunluğunun, Mutezile'ye göre bir kısmının da naslar tarafından verildiğini yani Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi vesellem) tarafından bildirildiğini belirtmek gerekir. Bu kısma giren bilgilerin tamamı, işitme yoluyla edinildiğinden kelamcılar bunları işitilerek öğrenilenler anlamında "sem'iyyât" olarak adlandırır.

Kelam geleneğinde tarihsel süreçte büyük dönüşümler olmasına rağmen yukarıda özetlenen ana yapı varlığını devam ettirmiştir. Pekâlâ, kelam geleneğinin ortak kabulleri, disiplinin yapısı, işlevleri ve temel iddiaları dikkate alındığında kelam neyi başarmıştır, hangi açılardan başarısız sayılabilir ve bizim için ne gibi imkânlar barındırır? Kelamla ilgili küllî bir değerlendirme yapmayı gerektiren bu soruyu bir sonraki yazıda cevaplayalım.

KELAM GELENEĞİNİN GÜCÜ VE SINIRLARI

Kelamcıların mevcut taksimini ve bu taksimin kelam ilminin yapısal bütünlüğüne dönüştürülmesini dikkate aldığımızda, onların Tanrı-âlem ilişkisini kurmanın yanı sıra mevcutlara ilişkin bir hakikat araştırmasına giriştiğini de görürüz. Nitekim Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) gibi müteahhir dönemin büyük mütekellimleri, kelamın mukabilinin teorik felsefe olduğuna dikkat çekmiştir. Kelamın yapısı dikkate alındığında bu tespit hiç kuşkusuz doğrudur. Tıpkı teorik felsefe gibi kelam da cisimleri (fizik), tanımı itibariyle cisim olmasa bile yalnızca cisimde var olabilen şeyleri (matematik) ve cisimsel olmayan mevcudu (ilahiyat) inceler.

Bütün bu incelemelerini belirli bir yöntemle yaparak bilgide nesnelliği, kanıtlama ve eleştiriye açık oluşu temin etmeye çalışır. Dolayısıyla Aristotelesçi felsefe geleneğinde mantığın işlevini, Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesi kelam geleneğinde bilgi ve istidlâl bahisleri yerine getirir. Tarif teorisi başta gelmek üzere yöntemin ayrıntısında kelamcılar ile filozoflar arasında ciddi farklar bulunmakla birlikte her iki gelenek de istidlâl

yöntemini kullanır. Bu sebeple Gazzâlî sonrasında mantığın kelama dâhil edilmesiyle iki çalışma alanı önemli ölçüde birleştirilmiştir. Dolayısıyla kelam, kullandığı yöntem itibariyle de teorik felsefeyle benzeşir. Hatta kelamın, dinî düşünce geleneğinin en azından ilk altı yüzyıl için temel teorik disiplini olduğunu, fıkhın ve bir yönden tasavvufun da bu teorinin uygulamasını temsil ettiğini düşünürsek felsefî bilimler mecmuası ile dinî bilimler mecmuası arasındaki benzerlik daha da aşikâr hale gelir.

Filozoflar, mantığın ister teorik ister pratik olsun bütün felsefe disiplinlerinin ortak yöntemi olduğunu düşünür. Teorik ve pratik felsefî ilimler arasında yöntem açısından farklılık, sadece kıyaslarda veya istidlâllerde kullanılan öncüllerin farklı nitelikte olmasından kaynaklanır. Bu bağlamda felsefede bütün mevcutlara ilişkin araştırma aynı yöntemle yapılır ve incelenen konunun doğasına bağlı olarak farklı öncüller kullanılır. Benzer şekilde kelam ve fıkıhta da aynı yöntemle yani istidlâl yöntemiyle araştırma yapılır ve incelenen konunun doğasına bağlı olarak farklı öncüller kullanılır.

Dahası, felsefe geleneğinde istidlâl yöntemini yetersiz görüp mücâhede ve riyâzet yöntemiyle hakikatin tam bilgisine ulaşılabileceğini iddia eden İşrâkî filozoflar bulunduğu gibi dinî düşünce geleneğinde de bu iddiada bulunan mutasavvıflar vardır. Bu iki zümrenin yöntemi de esas itibariyle aynıdır ve farklılıkları, yine yöntemin ilkelerinden kaynaklanır. Burada ilkeler, kıyasın öncüllerine benzer şekilde riyazet ve mücâhedenin sûreti, miktarı, uygulama usullerini belirleyen otoritenin kim olacağını tayin eder. Kendi aralarında epeyce yorum farklılıkları bulunsa da sûfîler, riyâzet ve mücâhedenin ölçüsünün Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi vesellem) sünneti olduğunda görüş birliğine varmıştır.

Bu bağlamda Kurân ve Sünnet etrafında oluşan dinî disiplinler, İslam'ın oluşturduğu medenî havzaya felsefî bilimlerin

tercümesinden önce teorik ve pratik boyutlarıyla varlığın bütününe ilişkin disiplinli bir araştırma başlatmışlardır. Kelam, bu disiplinler arasında, dinî bilimler arasında model disiplin olduğu iddiasındadır ve bütün dönemlerde merkezî disiplin olma vasfını sürdürmüştür. Modern bilimsel gelişmelerin, klasik dönemde geliştirilen pek çok teoriyi tahtından ettiği on dokuzuncu yüzyıla kadar kelam geleneğinin çok önemli birtakım başarıları olmuştur.

Başarıların ilki, bizzat kelamın saf bir nazarî disiplin olarak kurulmasıdır. Kelamın kurucu düşünürleri olan Mutezile kelamcıları, hicrî ilk iki yüzyılda Allah'ın varlığı ve subûtî sıfatları hakkındaki bilgiler ile insanın ahlakî sorumluluğunu mümkün kılan bilgilerin, insanın apaçık bilgilerinden sonra elde edilmesi gereken temel nazarî bilgiler olarak vazetmişlerdir. Böylece kelamı, önceden kabul edilmiş bir dinî inançlar manzumesinin savunusunu yapma suçlamasından kurtaracak şekilde nazar gücünün evrensel verisi olarak tesis etmişlerdir.

Dolayısıyla kelam ikinci yüzyılın ilk yarısında bir metafizik ve ahlâk hareketi olarak temayüz etmiş, aynı yüzyılın ikinci yarısında ise bunlara doğal dünyanın disipliner araştırması eklenmiştir. Gerçi felsefe geleneği, kelama yönelik savunmacılık eleştirisini sıklıkla dile getirecektir. Yine tasavvuf geleneği, kelamcıları cedelci olmakla suçlamaktan geri durmamıştır.

Fakat kelamcılar, birinci eleştiriyi nazar gücünü, evrenselliği ve akıl-nakil uyumuyla cevaplamıştır. İkinciyi ise cedelin hakikati ortaya çıkarmayı amaçlayan ve zihni keskinleştiren diyalektik bir yöntem olduğunu, kişinin şahsî hırslarına payanda yapıldığında cedelin zararlı olduğunu söyleyerek cevaplamıştır. Kelamın insan aklının evrensel istidlâl kabiliyetine dayandırılması, özellikle aslî versiyonu olan Mutezile kelamının, sonraki bütün geleneklere şu veya bu ölçüde etkili olmasını sağlamıştır. İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı bilgelik dönemi eserinin -ki sonraki

dönemlerde felsefe çalışmalarının temel çerçevesini bu eser belirlemiştir- en yakın akrabası, kelam ilminin tertibidir. Yine İbn Sînâ'nın bütün düşünce tarihine damgasını vuran *varlık-mahiyet* ayrımının en yakın selefi, Basra Mutezilesi imâmlarınca geliştirilen *madûmun şeyliği* teorisidir. Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) ahvâl teorisi, hem Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi mütekaddimûn dönemin büyük Eşarîleri hem de Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) ve sonrasında Mâturîdîlerce benimsenmiştir. Şii kelamı, önemli ölçüde müteahhirûn Mutezile kelamından etkilenerek inşa edilmiştir. Dahası, Yahudiler arasında da Mutezile kelamı etkili olmuş ve Ebû Hâşim'in Yahudi takipçilerinin metinleri günümüze ulaşmıştır. Aynı başarıyı müteahhirûn döneminde Fahreddin Râzî'yle (ö. 606/1210) birlikte Eşarî kelamı gösterecek, felsefe çalışmaları da dâhil İslam dünyasındaki bütün nazarî çalışmalara damgasını vuracaktır.

İkincisi, kelamcıların özellikle hicrî üç asırda İslam inançlarıyla uyumlu bir âlem tasavvuru geliştirmeyi başarmalarıdır. Bu süreçte birbirinden oldukça farklı teorik fizikleri denemişlerse de üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren genel olarak Atomculukta karar kılmışlardır. Kelam geleneğinin ilk iki yüzyılı öylesine başarılıdır ki tercümelerden önce kelamcıların kadîm kültürlerden alıp dönüştürdüğü bütün teoriler dinî düşünce geleneğinin bir parçası haline gelmiştir. Aynı talih, felsefe eserlerinin tercüme edilmesiyle İslam dünyasına intikal eden ve bir filozoflar topluluğu tarafından benimsenip yeniden diriltilen felsefî öğretilere nasip olmayacaktır. Çünkü bu öğretilerin çoğu, ancak Gazzâlî ve Fahreddin Râzî'nin eleştirel okumalarıyla dinî düşünce geleneğinin genel kabulüne mazhar olacaktır. Atomcu teori ile madde-sûretçi teorinin İslam düşünce tarihindeki serüvenleri bu durumun tipik örneğidir. Atomcu teori, hicrî ikinci yüzyılda kelamcılar tarafından benimsenip geliştirilmiştir ve kısa süre içinde kelamın resmî teorik fiziğine dönüşmüştür. Hiç kimse Atomculuğun

dinî naslara karşı olduğunu yüksek sesle dile getirme ihtiyacı hissetmemiştir. Çünkü kelamcılar, Atomculuğu dirilttiklerinde karşılarında Atomculuktan hareketle varlık araştırması yapan bir zümre olmadığından bu zümrenin dinî inançlara aykırı sayılabilecek görüşleri ile Atomcu teori arasında irtibat kurma gibi bir durum da ortaya çıkmamıştır. Kelamcılar teoriyi tamamıyla kendi metafizik kabullerine uyumlu olarak inşa edebilmiştir. Oysa madde-sûret teorisi, özellikle tabiat kavramından kaynaklanan sorunlardan dolayı, benzer bir genel kabule mazhar olmak için Gazzâlî sonrasını bekleyecektir. Yine sudûr teorisinin yoktan yaratma düşüncesi karşısındaki konumu da böyledir. Her ne kadar sudûr dördüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren İsmailî gelenekte kabul edilmişse de İslam'ın ana akımı olan Sünnîliğe girişi ancak hicrî altıncı yüzyılda gerçekleşecektir.

Üçüncüsü, kelam geleneğinin Gazzâlî sonrasında, bilhassa İbn Sînâ'nın eserlerinde yüksek ifadesini bulan felsefî öğretileri de tevarüs ederek kendisini yenilemeyi başarmasıdır. Gazzâlî'nin felsefe eleştirileri, Fahreddin Râzî'nin kelam ve felsefeyi aynı eserde kaleme alması ve sonraki kelamcıların Râzî'nin yöntemini ve tertibini sürdürmesi, kelam geleneğini daha da güçlendirmiştir.

Kuşkusuz Fahreddin Râzî'yle birlikte gerçekleşmeye başlayan değişim süreci, felsefî öğretilerin kelamı dönüştürmesi olarak da okunabilir. Çünkü İbn Sînâcı *zorunlu-mümkün* ve *varlık-mahiyet* ayrımları, filozofların yöntemi ve mevcut tasnifleri, bir dereceye kadar kozmolojileri, kelama girmiş ve süreç içinde etkili olmuştur. Fakat kelamcılar, bir yandan kelamı kelam yapan temel kabullerinden vazgeçmeden felsefî öğretileri kelamın bir parçası yapmanın yolunu bulmuşlar, diğer yandan da İslam döneminde ortaya çıkan bütün nazarî mirası derin bir eleştirel okumaya tâbi tutmuşlardır. Fahreddin Râzî'nin başını çektiği bu eleştirel okuma, sadece kelamı değil, felsefeyi de Batı'yla karşılaşma tecrübesine kadar diri tutmayı başarmıştır.

Fakat tüm bu başarılara rağmen kelamın, erken dönemdeki kimi temayüllerini yitirdiği, başlangıçta başarılı olduğu bazı alanlarda aynı başarısını sürdüremediği görülür. Bu, tam da kelamının kimliğini oluşturan yönüdür. Yukarıda kelamın teorik felsefenin mukabili olarak kurulduğunu belirtmiştik. Tam da bu mukabilliğe uygun şekilde kelam hem insan iradesinden bağımsız nesneler alanının tamamını incelemeyi taahhüt eder hem nazarî felsefenin en yüce ilmi metafiziğe benzer şekilde tümel (*küllî*) ilim olduğunu iddia eder. Fakat daha önce belirtildiği üzere teorik felsefe, fiziği, matematik bilimleri ve metafiziği içeren bir bilimler mecmuasıdır. Dolayısıyla teorik felsefe, bu alanları çalışan müstakil bir disiplinler bütününe sahiptir. Fizik kendi içinde teorik fizik, oluş ve bozuluş, mineraloji, botanik, zooloji, psikoloji, meteoroloji gibi pek çok alt disiplini içerir. Yine matematik, aritmetik, geometri, optik, mûsikî, soyut astronomi gibi epeyce alt disiplin içerir. Bu disiplinler, metafiziğin tikel bilimlerine tekabül eder ve bir filozofun bu bilimlerin verilerini kavrayarak metafizikte varlığı idrak ettiği düşünülür. Halbuki kelamcılar, tarihin hiçbir döneminde fiziksel dünyaya ilişkin araştırmalar yapan bilimler mecmuası kurmamışlardır. Onlar daha ziyade ya duyu verilerinin dakik bir tahlilini yapmaya ve bu tahlillerden hareketle teoriler geliştirmeye çalışmışlar ya da daha önce üretilen bilimsel miras üzerine tefekkür etmişlerdir. Erken dönemde Mutezile'nin böyle bir teşebbüsü olduğu hatta Yunan'ın bilimsel mirasının İslam'a aktarılmasında etkin rol oynadığı söylenebilir. Ama hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren kelam geleneğini temsil etmeye başlayan Ehl-i Sünnet kelamcılarının bu yaklaşımdan uzaklaştığını belirtmek gerekir. Nitekim Gazzâlî *el-Munkız*'da kelamın uzun süredir hakikat araştırması yapma vasfını yitirdiğini söylerken de bu duruma dikkat çeker. Evet, kelam bütün dönemlerde fiziksel nesnelere ilişkin açıklama yapmayı sürdürmüştür. Lakin kelamın tikel bilimleri, onun mevcut araştırmalarına hiçbir katkısı bulunmayan fıkıh, tefsir, hadis gibi dinî bilimlerdir. Kelamcıların

süreç içinde cisimler dünyasının hallerinde uzmanlaşan âlimler yetiştirmesi beklenirdi. Bu eleştiriye zâten kelamın böyle bir amacı olmadığını söyleyerek cevap vermek isabetli değildir, zira kelam daha hicrî ikinci yüzyılda böyle kurulmuştur. Fakat süreç içinde yapısal bütünlüğünü korumakla birlikte bu amaçtan uzaklaştığı görülür. Fahreddin Râzî sonrası dönemde özellikle İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyatından felsefe geleneğinin bilimsel içeriği kelama nakledilmiştir. Fakat şimdiki çalışmalara göre kelamcılar, bu disiplinlerin verilerini daha ziyade teorik seviyede tartışmayı sürdürmüşlerdir.

Son olarak kelam geleneğinin kendi içinde tikel bilimler erbabı çıkarmamasının İslam'da bilimlerin tarihi bakımından talihsiz bir sonucuna işaret edebiliriz: Kelam geleneği her ne kadar kadîm dünyanın Atomculuk gibi bazı teorilerini dönüştürmüşse de kadîm bilim geleneklerinden herhangi birinin devamı değildir. Kelamcılar, İslam öncesi dönemde de İslam döneminde de hâkim olan Aristotelesçi bilim geleneğinin temel kabullerine aykırı görüşler üzerine kelamı inşa etmişlerdir.

1. Ayüstü ve Ayaltı âlem ayrımı yapmadan cismanî dünyayı eşbiçimli olarak düşünmüşler;
2. Şeyler arasında determinist bir ilişki olduğunu reddederek ardışıklığın yalnızca ilahî adet olabileceğini ve bozulmasının aklen herhangi bir imkânsızlık veya şaşkınlığa yol açmayacağını iddia etmişler,
3. Akıllar ve nefsler varsayımını içermeyen bir kozmoloji ve hareket teorisi geliştirmişlerdir.

Bu bağlamda kelam, İslam'ın kendi oluşturduğu medenî havzadaki en özgün disiplinlerden biridir. Fakat kelamcılar bu görüşlerini, teorik bir disiplin haline getirmeyi başarmışlarsa da hakiki anlamıyla doğa ve matematik bilimlerini inşa etme noktasına ulaşamamışlardır. On üçüncü yüzyıldan itibaren kelamcılar içinde Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi aynı zamanda

şöhretli bilim insanlarının da yetiştiği görülür. Ama şimdiye kadar yapılan araştırmalar, bunların tamamının Meşşâî bilim geleneğinin bir parçası olduğunu göstermektedir. Bu sebeple kelamın bir kısım varsayımlarının modern bilimlerin varsayımlarına benzemesi oldukça yanıltıcıdır. Fakat modern bilimsel birikimle yüzleşmeyi henüz başaramamış olan Müslüman dünya için kelam hala bir imkân barındırmaktadır: Kelam tarihi, birbirinden oldukça farklı bilimsel açıklama modellerinin eşit derecede dinî düşünce geleneğinde kendine yer bulabildiğini gösterir. Aslında bu, herhangi bir bilim geleneği için zaaf sayılmalıdır. Fakat bugün için Müslüman düşünürlerin elinde bir imkân olarak değerlendirilmesi gerektiğini -Allah izin verirse- ilerleyen yazılarda göreceksiniz.

II. BÖLÜM

FELSEFE GELENEĞİ

FELSEFE GELENEĞİNDE AKIL: İSLAM'DA YENİDEN DİRİLEN KADÎM BİLİMSEL MİRAS

Emevîler döneminde bir kısım küçük teşebbüsler olsa da Abbasîler döneminde hicrî 200-220 arasında sistemli bir tercüme hareketiyle kadîm bilimsel miras Arapçaya aktarıldı. Böylece önemli ölçüde unutulmaya yüz tutmuş ve hayatiyetini yitirmiş kadîm bilim geleneği, İslam'ın medenî havzasında yeniden dirildi. Bu durumun, İslam medeniyeti için çok esaslı bir sonucu olmuştur: hicrî ikinci yüzyılda kurulan ve kelam olarak adlandırılan bilimsel aklın yanında ikinci bir bilimsel aklın ortaya çıkışı. Aslında kelamcıların daha önce de bu kadîm mirastan şu veya bu ölçüde haberdar olduğunu biliyoruz. Fakat tercümelerle birlikte kendilerini "filozof" olarak adlandıran yeni bir *epistemik cemaat* ortaya çıkmıştır.

Bu cemaatin iki ayrıştırıcı özelliği vardır. Birincisi, Eflâtun (MÖ. 427-347) ve Aristoteles (MÖ. 384-322) ile sistemleşen ve Helenistik dönemde bilhassa Plotinus (ö. 270) tarafından yeniden yorumlanan felsefî düşüncenin varisi olmasıdır. Bu açıdan İslam'da felsefe geleneğinin öncüleri (mütekaddimûn)

İslam medeniyetini önceleyen dönemlere aittir. İnsanlığın ortak bir birikimi olarak bilim ve felsefe geleneğinin medeniyetler arası tedavülü dikkate alındığında İslam döneminin filozofları, "sonrakiler" kuşağının bir bölüğünü oluşturur. İkincisi ise, yeni oluşan filozoflar cemaatinin kelam geleneğinin temsil ettiği bilimsel akıldan temel ilkeleri itibariyle farklılaşan bir bilimsel aklı temsil etmesidir. Müslümanların gündemine, hem teorik hem de pratik varlık alanı hakkında kapsamlı bir açıklama olarak intikal eden bu bilimsel akıl, bir yandan İslam'ın sonraki dönemleri üzerinde dönüştürücü etki göstermiş, diğer yandan da İslam dini etrafında oluşan sorun ve çözümlerin etkisiyle dönüşmüş ve yenilenmiştir.

Bu bağlamda intikal eden felsefe geleneğinin hem etkisi hem dönüşmesi oldukça hızlı olmuştur. Yirmi yıl kadar süren yoğun tercüme döneminin bir filozoflar cemaati oluşturması, aslında beklenmedik gelişme sayılabilir. Çünkü bu, ilerleyen yazılarda bir kısmını açıklayacağımız *bilgi teorisi, doğa teorisi, metafizik, ahlâk* ve *siyaset*e ilişkin kadîm görüşlerin ekolleşecek kadar taraftar bulması ve yeni medenî havzada kendisine yer açması anlamına gelir. Öte yandan tercümelerin yapıldığı zaman diliminden itibaren yetişen İslam dönemi filozofları, tevarüs edilen mirası adım adım dönüştürmüşlerdir. Önce bu dönüşüm sürecinin genel bir özetini verelim, ardından da ilerleyen yazılarda İslam'da dönüşerek varlığını sürdüren bu geleneğin bize sunduğu bilimsel aklın temel unsurlarını ele alalım.

İslam'ın ilk filozofu Kindî, (ö. 252/866) hem felsefî mirası tanıtıcı eserler kaleme almış hem de kelam geleneğinin varlık tasavvurunu ve Tanrı-âlem ilişkisine dair görüşlerini dikkate alarak yeni bir ontoloji ve metafizik inşa etmiştir. Fârâbî'yle (ö. 339/950) birlikte İslam, bütün dönemleri etkileyen büyük filozoflarından ilkini yetiştirmiştir. Diğer deyişle Fârâbî, felsefe geleneğinin tüm dönemlerde şu veya bu ölçüde varlığını devam ettiren teorilerini kurmuştur.

Bilgide bütünlüğün, bilimler arası ilişkinin ve yeni bir bilimler tasnifinin oluşturulması; mantık ilminin Arapçada inşâ edilmesi; sudûr teorisinin tevarüs edilip bilimsel bilginin bütünüyle uyumlu hale getirilmesi; mütehayyile gücü ve ilâhî inâyet kavrayışına dayalı yeni bir nübüvvet teorisinin inşası; dilin ve toplumun kuruluşunun sistemli bir açıklamasına ulaşılması, ahlâk ve siyaset teorisinin kurulması, onun büyük başarısının yalnızca başlıklarını oluşturur. Bütün bunlar, tercümelerden elli yıl sonra doğan bir filozof tarafından gerçekleştirilmiştir.

Fârâbî'den sonra Bağdat felsefe okulu bilhassa mantık ve metafizikte gelişme kaydederek Aristoteles mantığının yeni bir yorumuna ulaştıkları gibi yoktan yaratma görüşü ile sudûr teorisini uzlaştıran yeni bir metafizik geliştirmişlerdir. İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) neredeyse bütün felsefî mesaisini ahlâk alanına hasrederek yeni bir adalet teorisi geliştirmiştir. Doğu İslam dünyasının yaratıcı filozofu Ebû'l-Hasan el-Âmirî, (ö. 381/992) felsefe tarihinde nadir görülen bir çeviklikle hem *zorunlu-mümkün* ayrımını geliştirerek ontolojiyi yenilemiş hem de İslam dininin duyarlılıklarını dikkate alarak yeni felsefe kavrayışı inşa etmiştir.

Nihayet tüm bu çabalar Mâverâünnehir bölgesinde yetişen İbn Sînâ felsefesinde zirveye ulaşmıştır. İbn Sînâ; Fârâbî, Âmirî ve Mutezile kelamcılarının fikrî mesaisini devasa bir felsefî öğretiye dönüştürmüştür. *Zorunlu-mümkün* ayrımına *varlık-mahiyet* ayrımını ekleyip bütün felsefî meselelere tatbik ederek felsefî ontolojiyi geriye dönüşü imkânsız olacak şekilde yenilemiştir. Fârâbî'nin benimsediği *sudûr teorisini* kusursuzlaştırarak bu teoriyi İslam geleneğinde yoktan yaratmaya güçlü bir alternatif açıklamaya dönüştürmüştür. Bu teorinin dinî naslara tatbik edilerek yeni bir dinî düşünceye ulaşma çabası, bizzat İbn Sînâ tarafından üstlenilmiştir. Yine Fârâbî'nin *tasavvur-tasdik ayrımını* dikkate alarak klasik mantığa bugün de hala geçerli olan nihaî formunu kazandırmıştır. Aristoteles'le

gelen ve bilhassa Yeni Eflâtuncu filozofların katkılarıyla derinleşen teorik fiziğin sorunlarını, felsefe geleneğinin "bilimsel bilgi" anlayışını temsil edecek yetkinlikte çözüme kavuşturmuştur. Fiziğin alt dalları sayılan psikoloji ve tıp gibi alanlarda İbn Sînâ'nın kitapları, klasik dünyanın kanonik eserleri haline gelmiştir. Matematik bilimleri de kaleme alan İbn Sînâ bilhassa mûsikî biliminde Fârâbî'nin kurucu olma vasfını tamama erdirmiştir. İbn Sînâ'nın felsefî bilimler külliyatındaki etkisi o denli güçlüdür ki ondan sonra Meşşâî gelenek denince "İbn Sînâ felsefesi" kastedilmeye başlamıştır. Onun bu konumu "eş-Şeyhu'r-Reîs" unvanında özetlenir ki İslam düşünce geleneğinde "Şeyh" ifadesi ekol kurucusu sayılan düşünürler için kullanılır.

İbn Sînâ'dan sonra kelam geleneğinin felsefe geleneğine başkaldırısı görülür. Gazzâlî, (ö. 505/1111) kelam geleneğinin kendi içindeki tüm çeşitliliğini felsefeye karşı bir silah haline getirerek ayrıntılı bir felsefe eleştirisi yapmıştır. Fakat bu eleştiri, aynı zamanda kelam geleneğinin kapılarını sonuna kadar felsefe geleneğine açmasına zemin hazırlamıştır. Gazzâlî'den hemen sonra Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152) felsefenin içinde kalarak Meşşâî geleneğin muhtasar ama dakik bir eleştirisini yapmış ve ilk filozof Kindî'yi hatırlatacak şekilde yeni bir metafizik önermiştir.

Gerek felsefe geleneğinin varlık ve bilgi teorisindeki gelişmeleri gerekse kelam geleneğinde felsefeye yöneltilen eleştirileri dikkate alan Şihâbüddin Sühreverdî, (ö. 632/1234) felsefenin yöntemi, bilgi teorisi ve âlem tasavvurunda yenileşme önerisinde bulunmuştur. Nazar yöntemi ile müşâhede yönteminin birleştirilmesi, tek başına müşâhede yönteminin hakikatin ayrıntılı bilgisine ulaştırabileceği iddiası, hayal gücünün idrak ettiği şeylerin misal âleminde bir tahakkukunun bulunduğu görüşü, nihayet bu dünyada bulunan her bir türün soyut bir akıl olarak aklî âlemde var olduğu (yatay nurlar) düşüncesi, onun "İşrâkîlik" adı verilen felsefesinin ana başlıklarını oluşturur.

Ardından Fahreddin Râzî, (ö. 606/1210) hem İslam'ın bütün dönemlerinde görülebilecek en derin ve ayrıntılı bir felsefe eleştirisi yapmış hem de İbn Sînâ'da yetkinleşen haliyle felsefe geleneğinin verileriyle kelam geleneğini yenilemiştir. Râzî bir yandan kelamın gücüyle felsefeyi diğer yandan da felsefenin gücüyle kelamı sorunsallaştırmıştır. Râzî'nin bu çabası kelam ve felsefe geleneğinde "tahkik" denilen yeni bir eleştirel okuma biçiminin gelişme ve yöntemleşmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda Râzî'nin kelam ve felsefe okuması, İslam düşünce tarihinde öylesine etkili olmuştur ki ondan sonra Râzî düşüncesini bilmeyen herhangi bir düşünürün kelam ve felsefede uzmanlaşması imkânsızlaşmıştır. Rus romanının Gogol'un *Palto*'sundan çıkmasını andırır şekilde on üçüncü yüzyıldan itibaren yetişen bütün kelamcı ve filozofların Râzî'nin eserlerinden çıktığını söylemek abartılı değildir.

Endülüs'te başlangıçta Fârâbî ve İbn Sînâ etkisinde kurulup İbn Bâcce (ö. 533/1139) ve İbn Tufeyl (ö. 531/1185) gibi filozoflarca temsil edilen felsefe İbn Rüşd'le (ö. 581/1198) zirvesine ulaşmıştır. Endülüs geleneği bilhassa felsefe ve bilimlerin insan için ne anlam ifade ettiği hususunda açık, ayrıntılı ve vurgulu bir tavrı temsil eder. Bu farkındalık, nihayet İbn Rüşd'de felsefenin aslî halinin ne olduğuna ilişkin bir soruşturmaya ve yeni felsefe tarihi okumasına dönüşmüştür. İbn Rüşd'ün arayışı ve yazarlık gücü, onu bütün dönemlerin en büyük Aristoteles şârihi unvanıyla ödüllendirmiştir. Böylece İslam, İskender Afrodîsî'nin (M.S. III. yüzyılın ilk yarısı) elinden Aristoteles'in büyük şârihi olma unvanını almıştır.

Doğu'da Gazzâlî, Sühverdî ve Râzî'den sonra felsefe herhalde hiçbir dönemde olmadığı kadar yaygınlık kazanmış, felsefî öğretiler dinî düşünce gelenekleri tarafından tevarüs edilmeye başlanmıştır. Mantık, kelam ve fıkıh usulünün mukaddimesine dönüşmüş, soyut nefs teorisi kelamcılarca kabul edilmeye başlamış, İbn Sînâ'nın *zorunlu-mümkün* ve *varlık-mahiyet* ayrımları herhangi bir bilimsel açıklamanın temel aracı haline

gelmiş, *madde-sûret* ayrımına dayalı felsefî doğa teorisi meşru bir yaygınlık kazanmış ve Fârâbî tarafından kurulan ahlâk ve siyaset teorisi İbn Miskeveyh ve Nasîruddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) de katkılarıyla İslam düşünürlerinin ortak açıklama modeline dönüşmüştür.

Dahası, İbn Sînâ felsefesinde yetkinleştiği haliyle sudûr teorisi, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) tarafından tevarüs edilerek yeni bir tasavvuf metafiziği kurulmuştur: vahdet-i vücûd. Bu metafizik, şaşırtıcı bir cesaret ve dakiklikle, felsefî öğretilerden filozofların öngörmediği sonuçları çıkararak bu sonuçları tasavvuf ve kelam geleneğinin beklentileri doğrultusunda yorumlamıştır. Böylece tasavvuf geleneğinin muhakkikleri, bilhassa Konevî'nin çabalarıyla felsefe geleneğinin muhakkikleriyle yakın bir çizgiye evrilmiştir.

Fahreddin Râzî'nin kelam ve felsefe eleştirileri, Nasîruddin Tûsî, Kâtibî Kazvînî (ö. 675/1277), Esîrüddin Ebherî (ö. 663/1265), Kutbüddin Râzî (ö. 766/1365), Mübârekşah Mantıkî (ö. 784/1382), Adudiddin Îcî (ö. 765/1355), Sadeddin Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) gibi filozof ve kelamcılarda meyve vererek bir bütün olarak İslam düşüncesi yeni bir döneme girmiştir.

İslam'ın ikinci klasik dönemi olarak adlandırılabilecek bu dönemde hem Eşarîlik ve Mâturîdîlik gibi kelam okulları hem de bizzat Meşşâî felsefe okulu, dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşüm en çarpıcı ifadesi, bütün teorik düşünce okullarının hakikat arayışı zemininde ortak bir hedefe yöneldiğinin kabul edilmesi ve böyle olduğu ölçüde insanın yetkinleşmesi için bir imkân olarak değerlendirilmesidir.

Söz konusu yeni dönem, bir bütün olarak Osmanlı düşünürleri tarafından tevarüs edilmiş ve İslam dünyasının Batı bilimi ve düşüncesiyle karşılaşma tecrübesinin kaçınılmaz sonuçlarını yaşadığı on dokuzuncu yüzyıla kadar etkisini devam ettir-

miştir. On dördüncü yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla uzanan ve Davud Kayserî, Molla Fenarî, Kemal Paşazade, Hocazade, Ali Kuşçu, Siyalkutî, Gelenbevî gibi tasavvuf, kelam ve felsefe alanında tahkik döneminin büyük veya saygın temsilcilerine tanıklık eden bu süreç, İslam'ın üçüncü yüzyılında ortaya çıkan yeni bilimsel aklın, farklı ekollerin imkânlarıyla sorgulandığı ve derinleştirildiği bir döneme tekabül eder. Bununla birlikte milâdî dokuzuncu yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla uzanan zaman diliminde felsefe geleneğinin ortak bilimsel aklını temsil eden bir öğretiler bütünü de vardır. Bu öğretiler, İslam'da felsefe geleneği ve felsefe geleneğinden etkilendiği ölçüde dinî düşünce geleneklerini bir yandan kadîm bilim geleneklerine bağlar, diğer yandan da muhtelif tarih ve bölgelerde yetişen İslam filozoflarının kendi sınırlarını aşan özgün fikrî mesailerinin sonucudur. Oldukça kısa tutulan bu özetten sonra filozofların bilimsel aklını tahlile başlayabiliriz.

FELSEFE GELENEĞİNDE VARLIK KAVRAYIŞI -ONTOLOJİ-

Bir yandan kadîm bilimler geleneğine dayanan, diğer yandan İslam'ın genç asabiyesi tarafından geliştirilen dinî bilimler geleneğinden istifade eden İslam filozofları, varlık araştırmasında özgün bir çerçeve oluşturmayı başarmışlardır. Bu bağlamda Kindî'nin *birlik*, Fârâbî'nin *varlık ve mevcut*, Âmirî'nin *zorunluluk ve imkân* kavramları etrafındaki felsefî tefekkürleri, nihayet İbn Sînâ elinde kemale ererek, *varlık-mahiyet* ve *zorunlu-mümkün* ayrımlarına evrilmiştir.

Bu ayrımlar, İslam öncesi felsefe geleneğinden tevarüs edilen *sebep-sonuç*, *cevher-araz* ve *konu-yüklem* ayrımlarını alt küme haline getirmiştir. Dolayısıyla felsefe geleneğinin varlık araştırmaları esas itibariyle beş ayrım üzerinden yürür.

1) *Varlık-mahiyet* ayrımı:

Bu ayrım, bir nesneyi o nesne yapan unsurlar ile var oluşunun ayrıştırılması üzerine kurulur. Buna göre her nesneyi o nesne

yapan şey, onun mahiyetine tekabül eder. Dolayısıyla bir şey hakkında "o nedir" sorusuna verilen cevap, onun mahiyetidir. Bir şeyin mahiyetine giren vasıflar, nesnenin kurucu vasıflarıdır ve kesinlikle ondan olumsuzlanamaz.

Mesela suyun mahiyeti iki hidrojen ve bir oksijenden (H_2O) ibaret ise iki hidrojen ve bir oksijenin bulunmadığı bir su düşünülemez. Çünkü bu özellikler olmadığında suyun mahiyeti yani kendisi de olamaz. Ayrımdaki varlık kelimesi ise açıklandığı anlamıyla mahiyetin, dışta tahakkuk etmesi demektir. Bu bakımdan bir mahiyetin var olduğunu söylemek, onun saf bilgi olarak var olmaktan öte zihin dışında bir sübut ve tahakkukunun olduğunu söylemek demektir. Filozoflar bu anlamıyla varlığa "genel varlık" adını verir. Bir mahiyet, genel varlıkla nitelenip dış dünyada tahakkuk ettiğinde ise onun kurucu özellikleri de dış dünyada tahakkuk etmiş demektir. İşte mahiyetin dış dünyada tahakkuk etmiş haline "özel varlık" adı verilir. Mesela filozoflara göre insanın mahiyeti "düşünen canlı"dan ibarettir. Düşünen canlı anlamı dış dünyada sübut bulduğunda varlıkla nitelenir. Dış dünyada meydana geldiğinde düşünen canlı, özel varlık iken bu özel varlığın dış tarafından kuşatılıyor olması genel varlıktır. Böylece *varlık-mahiyet* ayrımı, herhangi bir nesnenin mantıksal çözümlemesini yaparak onun kendiliği ile varlığını ayrıştırmaya, nesnenin kendisini varlık ve yokluktan bağımsız olarak düşünmeye imkân vermektedir.

2) *Zorunlu-mümkün* ayrımı:

Bu ayrıma göre bir nesnenin yokluğunu düşündüğümüzde herhangi bir çelişkiye düşmüyorsak o şey *mümkün*, şayet bir çelişkiye düşüyorsak o şey *zorunludur*.

Mesela biz, insanın yokluğunu düşündüğümüzde herhangi bir çelişkiye düşmeyiz. Diğer deyişle "düşünen canlının" var olmadığını düşünsek bizzat düşünen canlı mefhumuyla çeliş-

meyiz. Bu ayrım, saf mantıksal bir açıklama gibi görünmekle birlikte *varlık-mahiyet* ayrımıyla birleştirildiğinde yaratıcı bir sonuç verir: Yokluğunu düşündüğümüzde çelişkiye düştüğümüz yegâne şey, varlığın kendisidir.

Dolayısıyla tanımına varlığın ve yokluğun girmediği her şey, mümkün olmak yani varlık ve yokluğa eşit uzaklıkta bulunmak zorundadır. Şayet bir şeyin tanımına yokluk giriyorsa o şey imkânsızdır. Benzer şekilde bir şeyin tanımına varlık giriyorsa o şey zorunludur.

Âmirî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları bu tahlilden hareketle Tanrı'nın saf varlık olduğunu ve yokluğunun düşünülmesinin imkânsız olduğu, Tanrı dışındaki her şeyin mümkün olduğunu, dolayısıyla da var olmak için mutlaka bir nedene ihtiyaç duyduğu sonucuna ulaştılar. Böylece bilhassa Mutezile kelamıyla akrabalığı bulunan *varlık-mahiyet* ve *zorunlu-mümkün* ayrımları, kadîm felsefe geleneğinin *sebep-sonuç* ayrımını kendisinin bir parçasına dönüştürmüştür.

3) *İllet-malul* veya *sebep-sonuç* ayrımı:

Bu ayrım, var olanların bir kısmının sebep, bir kısmının ise sonuç olduğunu yahut aynı şeyin bir açıdan sebep, başka bir açıdan sonuç olduğunu ifade eder. Aslında Aristoteles'ten beri oldukça muhkem bir şekilde kurulmuş bu ayrım, felsefe geleneğinin tanımlayıcı ilkesidir (nedensellik). Zira filozoflar, nedenselliğin duyu yoluyla idrak edilmediğini fakat şeyler arasındaki ilişkiyi gözlediğimizde aklın *sebep-sonuç* ilişkisini zorunlulukla kavradığını düşünür. Onlara göre sebeplerini bilmediğimiz takdirde bir nesne yahut olguyu bilmemiz de imkânsızdır. Bu nedenle bir şeyi bilmek demek onun sebeplerini bilmek demektir.

Sebepler ise temelde dörttür: **madde, sûret, fâil** ve **gaye**. Bunlara hazırlayıcı ve tamamlayıcı sebepleri de ekleyebiliriz.

Mesela ahşap bir masanın;

Maddesi: Onun yapımında kullanılan ahşap malzeme; **Sûreti:** O malzemeye masa adını vermeyi mümkün kılan biçim; **Gayesi:** Ne için yapılmışsa o şey, mesela yemek yenilmesi; **Fâili:** Onu yapan marangozdur.

Tamamlayıcı sebebi, marangozun kullandığı aletler; hazırlayıcı sebebi ise masanın yapımını mümkün kılan şartlardır.

Fizik, matematik, metafizik, ahlâk ve siyasette, kısaca bütün felsefî bilimlerde yapılan araştırmalar, incelenen konu her ne ise onun sebeplerini bilmeyi amaçlar. Bu bağlamda sebepleri bilmek, nesneyi var olduğu mevcutlar yelpazesi ve ilişkiler ağıyla birlikte zihinde yeniden kurmak demektir.

Madde ve sûret, nesnenin veya olgunun özel varlığını kurduğundan mahiyetinin sebepleri, fâil ve gaye ise nesne veya olgunun dışta tahakkuk ettiğini bildirdiğinden varlığının sebeplerine tekabül eder. Şayet nesne, hiçbir şekilde *varlık-mahiyet* ayrımına konu olmuyorsa onun sebepli olduğu da söylenemez. Bu demektir ki bir nesne zorunlu ise onun bir sebebi olamaz ve biz yalnızca onun, bütün sebeplerin ötesinde ve temelinde bulunduğunu düşünebiliriz. Böylece İslam filozofları, saf varlıktan ibaret olan ve *varlık-mahiyet* ayrımına konu olmayan Tanrı'nın, sebeplerin sebebi olduğunu ve O'nun dışındaki bütün mevcutların ise mümkün ve sebepli olduğunu yani varlığını bir başkasından almış olması gerektiğini tespit etmişlerdir.

Bu tespitten önemli bir sonuç çıkarılmıştır: Herhangi bir şeyin yaratılmışlığı veya varlığını bir başkasından almış olması, onun sebepli oluşuyla ilgilidir, kelamcıların düşündüğü gibi sonradan oluşu (*hâdis*) ile ilgili değildir. İster sürekli var olsun ister belirli bir zaman diliminde var olup ardından yok olsun bütün mümkün mevcutlar, mutlaka bir sebep tarafından var edilmiştir. Dolayısıyla Tanrı dışındaki her şey, O'nun malulü olmak durumundadır.

4) *Cevher-araz* ayrımı:

Bu ayrımın klasik dünyanın en yaygın düşünme biçimi olduğu söylenebilir. Zira sağduyu ve dil tarafından desteklenmektedir. Diğer deyişle biz zaten dünyadaki bir kısım şeyleri taşıyıcı, bir kısım şeyleri ise taşınan olarak algılarız. Filozoflar, dış dünyada herhangi bir nesnenin özelliği olarak değil de kendi başına var olan şeylere *cevher*; dış dünyada ancak bir nesnenin bir özelliği veya sıfatı olarak var olabilen şeylere de *araz* adını verir. Mesela insan, kalem, masa, akasya, at, gümüş birer cevher iken kırmızılık, ağırlık, dairesellik, uzunluk, hızlılık veya parlaklık birer arazdır. Buna göre var olan şeyler, ya cevher ya da arazdır. Felsefe geleneği, genel olarak Tanrı hakkında cevher sözünü kullanmaktan imtina eder. Bunun sebebi, cevher lafzının anlamının Tanrı hakkında kullanılmasının imkânsız oluşu değil, diğer mevcutlar ile Tanrı'yı ayrıştırma ve Tanrı'nın biricikliğini vurgulama çabasıdır.

Nitekim Fârâbî gibi bazı filozoflar, Tanrı'nın da *cevher* olduğunu söylemekten çekinmemiştir. Bu ayrımın en önemli özelliği, sağduyunun dış dünyaya ilişkin idrakini, dakikleştirilmeye muhtaç olmakla birlikte, hakikat kabul etmesi ve bu idrakin verilerini sadece teorik (nazarî) olarak bilebildiğimiz varlık alanına taşımasıdır. Bu sebeple *cevher-araz* ayrımı, düşünce seviyesinde *konu-yüklem* ayrımıyla desteklenir.

5) *Konu-yüklem* veya *mevzu-mahmul* ayrımı:

Klasik mantığın temelini oluşturan ayrım, nasıl ki dışta şeylerin bir kısmı taşıyıcı veya cevher, diğer kısmı taşınan veya araz ise zihindeki anlamların da bir kısmının konu, diğer kısmının yüklem olduğunu söyler. Fakat zihin dış dünyadan farklı bir karaktere sahiptir. Zira dış dünyada herhangi bir araz, taşınan veya yüklem olmaktan çıkıp taşıyıcı veya cevher olamaz. Oysa zihin, düşünme faaliyetinde kavramların yerini değiştirebilir. Mesela "insan beyazdır" önermesinde "insan" konu iken

"beyaz" yüklemdir. Biz bu iki öğenin yerini değiştirebilir ve "beyaz insandır" diyebiliriz. Yine arazlar, dış dünyada taşıyıcı olamazken zihinde taşıyıcı yerine konabilir. Bununla birlikte İslam filozofları, böylesi durumların, olayların doğal düzenine ve kuruluşuna ters yüklemeler olduğunu düşünürler.

Bu beş ayrım, bütün felsefî ve bilimsel araştırmaların teorik çerçevesini oluşturur. Özellikle *varlık-mahiyet* ve *zorunlu-mümkün* ayrımları, diğer ayrımlara karakterini veren bir etkide bulunur. Zira *varlık-mahiyet* ayrımı, nesnenin kendisi olması bakımından sahip olduğu özellikler ile var olması bakımından konu olduğu durumların farkına varmayı sağlar. Mesela insan kendisi olmak bakımından yalnızca düşünen canlıdır ama bu düşünen canlı, ancak var olduğunda beslenme, büyüme, üreme, duyumsama ve akletme fiillerini gerçekleştirebilir. *Zorunlu-mümkün* ayrımı ise nesneyi fâile muhtaç kılan şey ile fâilden aldığı şeyi ayrıştırmayı sağlar. Buna göre nesneyi fâile muhtaç kılan şey, varlığı değil, imkânıdır. Ama nesnenin fâilden aldığı şey, imkânı değil, varlığıdır. Mesela bir masanın bir marangoz tarafından yapılabilmesi için kendinde mümkün olması gerekir. Bu sebeple marangoz masayı yaptığında onu mümkün kılmaz, sadece var eder. Çünkü kendinde mümkün olmayan bir şeyi var etmek mümkün değildir. Bundan dolayı aklen imkânsız bir şeyin var edilmesi de imkânsızdır.

Bu iki sonuç, İbn Sînâ ve sonrasındaki İslam filozoflarına, nedensellik ilkesinin tatbikini, dolayısıyla da tanım ve kıyas teorilerini yeniden düzenleme imkânı vermiştir. Ayrıca tarihsel olarak bilhassa cevher ve arazlar ile araştırmanın konu ve yüklemi hakkında ulaşılması amaçlanan bilgiler de nedensellik ilkesinin uygulanmasıyla elde edilmektedir. Şimdi filozofların, bu varlık kavrayışı doğrultusunda araştırma yapan insanî öznenin hakikatine dair görüşlerine geçebiliriz.

FELSEFE GELENEĞİNİN İNSAN TASAVVURU -BİLGİ TEORİSİ-

İslam filozoflarının insan tasavvuru ve bu tasavvurla irtibatlı olarak geliştirdikleri bilgi teorisi, bir yönüyle tevarüs ettikleri kadîm bilimsel mirastan, diğer yönüyle İslam dininin oluşturduğu medenî havzanın kendisine özgü duyarlılıklardan hareket eder. Fârâbî, İbn Sînâ, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, İbn Bâcce, İbn Rüşd gibi önde gelen filozoflar arasında zaman zaman derin görüş ayrılıkları bulunsa da genel olarak felsefe geleneğinin insan tasavvurunu anlatmaya imkân verecek ortak bir çerçeve olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Endülüs ve Mağrib dışındaki bölgeleri içeren Doğu İslam dünyasında Kindî'yle başlayan felsefî soruşturmalar, İbn Sînâ'nın eserlerinde bir olgunluğa erişmiş ve onun kitaplarında dile gelen anlatı, bizzat kendisinin şahsî görüşlerini dile getirmekten öte bir temsile kavuşmuştur. Sonraki dönemlere damgasını vuran bu anlatıya göre insan, ruh ve beden olmak üzere iki cevherden müteşekkildir. Ruh tamamıyla manevî veya aklî bir cevher iken beden maddî bir cevherdir. Dolayısıyla insan,

bedenî açısından maddî ve fiziksel bir mevcut iken ruhu açısından hakiki anlamda metafizik bir mevcuttur.

İnsan her iki yönüyle de idrak etme özelliğine sahiptir. Bedeni ile fiziksel nesneleri idrak eder. Bedende beş dış, beş de iç duyu olmak üzere on güç bulunur. Dış güçler, insanın fiziksel dünyayla temas ederek görülen, dokunulan, koklanan, tadılan ve işitilen şeylerin idraklerini verir. Dokunma duyusu dışında bunların her biri, bedende belirli bir bölge ve organda bulunur. Dokunma duyusu ise bütün bedene yayılmış durumdadır. Bu duyuların verileri iç duyulara gelir.

İç duyuların tamamı, beyindedir. Beynin ön tarafında "ortak duyu" (hiss-i müşterek), onun gerisinden hayal, beynin ortasında vehim, arka tarafında ise hafıza ve hatırlama güçleri vardır. Ortak duyu, dış güçlerden gelen verileri birleştirerek hayale aktarır. Hayal, gelen verileri depoladığı gibi birleştirme ve ayırma işlemleri yaparak yeni sûretler (formlar) üretir. Hayalin ürettiği formlar, vehim tarafından algılanır ve yeniden birleştirme ve ayırma işlemlerine konu olur. Aslında hayalin ve vehmin yaptığı ayırma ve birleştirme (tahlil ve terkip) işlemleri, bir tür soyutlama eylemleridir. Vehmin en önemli özellikleri, maddî idraklerin anlamlarını kavraması ve yargı verebilmesidir. Bu bağlamda vehim, etrafımızı kuşatan nesnelerin, mesela insanın, masanın, ağacın, otomobilin vs. anlamlarını idrak eder. Yine aşırı yüksekten atlama veya düşmenin bizim için öldürücü olduğuna hükmeder. Fakat vehim beynin ortasında yer alan maddî bir güç olduğundan idrak ettiği anlamları maddî dünyadan bütünüyle soyutlayamaz ve fiziksel dünyanın ötesine geçen bir yargı veremez. Bu sebeple filozoflar, var olan her şeyin cisim olduğu yargısının vehmin hükmü olduğunu düşünürler.

Vehmin kendisi bir depo olmadığından onun idrak ettiği anlamlar hafıza gücünde depolanır ve hatırlama gücünün yardımıyla hatırlanır. Fakat vehmin idrakinin bir özelliği vardır:

Vehimdeki soyutlama, aklın anlamı tamamıyla soyut olarak kavraması için bir hazırlık işlevi görür. Yani vehimde soyutlama gerçekleşince akıl, anlamı kavramaya ve onun hakkında ilave bir birleştirme ve ayırma yaparak tam olarak soyut hale getirmeye hazırlanır. Bunun sebebi, insanın idrak süreçlerinin tamamının akıl tarafından yönetiliyor olmasıdır. Göz görürken, el tutarken, hayal ve vehim birleştirme ve ayırma işlemleri yaparken gerçekte bunların tamamını araç olarak kullanan akıldır. Bununla birlikte bu araçlar olmaksızın akıl, onların idrak ettiği nesnelere ulaşamaz. Akıl ve duyu güçleri arasında böylesine sıkı bir ilişki olmasına rağmen filozoflara göre bu güçlerden herhangi bir veri akla taşınmaz. Akıl, vehmin soyutlama seviyesine kadar idrak süreçlerini yönettiğinde her neyin idrakine dair hazırlık yapmışsa o şeyin fiziksel bütün durumlardan soyutlanmış anlamı, metafizik bir mevcut olan ve filozoflara göre din dilinde Cebrail'e (aleyhisselam) tekabül eden Faal Akıl'dan gelir.

Yukarıda belirtildiği gibi ruh (nefs) cisim olmadığı gibi cisme yerleşmiş veya cismin bir hali de değildir, cisim olan bedenle irtibat kurmaya elverişli bir metafizik veya manevî bir mevcuttur. Ruhun veya onun diğer bir ismi veya hali olan aklın tek bir fiili vardır: bilmek. Dolayısıyla her ne kadar bilgi edinme sürecinin bir kısmı, dış ve iç duyuların katkısına ihtiyaç duyduğundan fiziksel ise de hakiki anlamda aklî idrak ve akılda meydana gelen bilgilerin tamamı metafiziktir. Öyleyse aklın fiili olması anlamında bilme, hiçbir şekilde fiziksel süreçlere indirgenemez. Hem bilginin kaynağı metafizik bir ilkedir, hem bilme eyleminin fâili olan ruh metafizik bir nesnedir hem de bilginin kendisi ruhta bulunan bir sûret veya izafet olduğundan metafizik bir oluşa sahiptir.

Neredeyse bütün İslam filozoflarına göre insanın doğuştan getirdiği herhangi bir bilgi yoktur. "Mevcut", "Varlık", "Birlik" ve "Bir şey ya vardır ya yoktur" gibi bütün bilgilerimizin temelini oluşturan ilk kavram ve önermelerimiz dahi duyu

tecrübelerinin sağladığı hazırlığın ardından Faal Akıl'dan gelen feyizle meydana gelir. Dahası, bu dünyadaki bütün nesnelerde olduğu gibi insanı insan yapan sûret yani ruh da Faal Akıl'dan gelir. Dolayısıyla ruhun hem varlığının hem de bütün bilgilerinin kaynağı metafizik bir ilkedir.

Bu durum, insanla ve insanî olan her şeyle ilgili bütün kavram ve yargılarımızın anlam değiştirmesine yol açar. Zira iç ve duyulara sahip olmak hususunda insan ve hayvanlar ortaktır. Bu dünyadaki bütün hayvanlarda yoğunlukları değişik olmakla birlikte dokunma, görme, işitme, koklama gibi dış duyular ile ortak duyu, hayal ve vehim gibi iç duyular vardır.

Hatta insan irade sahibi bir canlı olması bakımından da hayvanlardan ayrışmaz. Zira hayvanlar da eş seçimi, avlanma fiilleri, içtimaî yaşam gibi durumlarda açıkça gözleneceği üzere iradeli canlılardır. İnsanı diğer hayvanlardan ayrıştıran şey, hiçbir şekilde maddeye indirgenemeyen bir akla sahip olmasıdır. İnsan sadece kendini bilen değil, aynı zamanda bildiğini de bilen bir canlıdır, var olmanın anlamına ilişkin tefekkür etme, cisimler dünyasının temelini oluşturan metafizik ilkelere yönelme ve bütün hayatını bu ilkelere göre düzenleme özelliklerini haizdir.

Filozofların insan tanımı tam da bu anlama gelir: İnsan düşünen canlıdır.

Tanımdaki "düşünen" kelimesi ruhu ifade ederken, "canlı" kelimesi bedeni ifade eder. Beden diğer hayvanlarla ortaklığı hatta bu cisimler dünyasına ait olmayı dile getirir. Dolayısıyla da bedenin varlığını sürdürmesi ve yetkinleşmesi, bu dünyanın şartlarına tâbidir. Düşünen ise bu dünyadaki bütün cisimlerden varlık tarzı bakımından farklılığı ifade ettiğinden onun varlığını sürdürmesi ve yetkinleşmesi, bu dünyadaki şartlarla yakından ilgilidir lakin bu dünyada olan biten bir hadise değildir. Bu sebeple insan, yetkinleşerek metafizik âleme açılan bir

mevcut değildir, tersine kendisi kabul etsin veya etmesin var olduğu andan itibaren ruhu ve benliğiyle metafizik âlemin bir parçasıdır. Filozoflar buradan iki önemli sonuç çıkarmışlardır.

Birinci sonuç şudur:

Bütün diğer nesneler gibi insan da kendi potansiyelini aktif hale getirme eğilimindedir. Bu bağlamda insan beslenme, büyüme, üreme ve hareket etme özelliklerine sahip olduğundan bu özellikleriyle ilgili güçlerini işlevselleştirmeye yönelik doğal bir eğilime sahiptir. Fakat insanı sadece bu yönleri açısından değerlendirmek, onu hayvanlaştırmak ve tam da insana özgü olanı gözden kaçırmak veya ihmal etmek anlamına gelir. İnsanı insan yapan şey, ruh veya akıl olduğundan onun en yüce yetkinlikleri de ruha aittir. Bu demektir ki beslenme, büyüme ve üreme gücüne ait bütün yetkinlikler ancak ruha ait yetkinlikleri desteklediği ve ona hizmet ettiği ölçüde değer kazanır. Çünkü onlara hakiki anlamda değer kazandıran şey budur.

Birinci sonucun uzantısı olan ikinci sonuç ise şudur:

Hayatın bütün alanlarına ilişkin düzenlemelerimizi yönlendiren zarar ve menfaat kavramları, akıl söz konusu olduğunda anlam değiştirir. Hayvanlar beslenme, büyüme, üreme ve bu amaçlara ulaşmayı gerektiren iradî davranışlar gibi temel ihtiyaçları doğrultusunda yarar ve zarar algısına sahiptir. Bu ihtiyaçlarını karşıladıkları takdirde de kendi maksatlarına ulaşmış olurlar. Fakat insan, esas itibariyle ruhanî bir varlık olduğundan onun temel ihtiyacı, ruhunu kemale erdirmektir ve ancak ruhun kemâle ermesi insanı mutluluğa ulaştırabilir. Dolayısıyla insanın bütün güçlerini ruhanî bir mutluluğa ulaşmak için seferber etmesi gerekir. Bunun için insanın bilme ve yapma güçlerini (nazarî ve amelî güçler) yetkinleştirmesi gerekir. Bilme gücünün yetkinliği, *sebep-sonuç* ilişkisi içinde bütün mevcutların hakikatlerini ve düzenini kavramaktır.

Yapma gücünün yetkinliği ise arzu gücünü iffet ve şecaat erdemleriyle, akıl gücünü de hikmet erdemiyle donatmaktır.

Filozoflara göre böylesi bir yetkinliğe ulaşmak için bu amaca göre düzenlenmiş bir toplumsal yaşam gerekir. Zira insan tek başına bütün ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bu sebeple insanlar, bilimler ve sanatların kazanılmasına elverişli ve adil yasalarla yönetilen kapsamlı bir toplum düzeni oluşturmak zorundadır. İnsanların yöntemli bir şekilde hakikat bilgisine ve bu bilginin gereği olan davranışlara ulaşmasına vasat olabilecek böylesi bir toplumsal düzen, iki şeye ihtiyaç duyar.

Birincisi, insanlığın kadîm mirası olan ve asıl itibariyle akıl gücünün hakikate erişmesinin mümkün ve vaki olduğu üzerine kurulu felsefî bilimler geleneğidir. Bu gelenek, insanın bilme gücünün yetkinliğini ifade eder.

İkincisi ise, hakikat bilgisi ve ona uygun davranışların neler olduğunu bütün insanların anlayabileceği ve uygulayabileceği şekilde ifade etme ve bu doğrultuda yasalar vazederek toplum inşa etme özelliğine sahip peygamberdir. O halde insanlar, kendisine özgü yetkinliğe ancak ve ancak bir peygamberin inşa ettiği, yasalarını vazettiği ve her bir ferdin kendi kabiliyeti doğrultusunda hakikate ulaşmasını temin edecek şekilde düzenlediği bir toplumda fizikten metafiziğe kadar bütün teorik (nazarî) bilimleri yöntemli bir şekilde kavradığında yetkinleşebilirler. Evet, bazı fertler bu amaca, yanlış gayeler edinmiş, adil olmayan yasalarla yönetilen erdemli toplumlarda da ulaşabilirler. Fakat bu, öngörülebilir, sürdürülebilir ve sonuçları bütün fertler için devşirilebilir bir durum değildir.

FELSEFE GELENEĞİNDE ÂLEM TASAVVURU: FİZİKSEL NESNELERİN TEORİK İZAHI

Felsefe geleneğinin fiziği, Helenistik dönem şarîhleri ve bilhassa Yeni Eflâtuncu filozofların müdahaleleriyle yeniden şekillenen Aristotelesçi doğa felsefesi ve bilim anlayışının bir devamıdır. Fiziğin amacı, cismin en genel hali olan hareketin açıklanmasıdır. Bu açıklamanın yapılabilmesi için cismin yapısının açıklanması gerekir. Yunan felsefesinde Aristoteles'ten önce Demokritos (MÖ. 460-370), Pisagor (MÖ. 570-500) ve Eflâtun (MÖ. 427-347) gibi filozoflar, cisimlerin atomlardan, sayılardan yahut geometrik birimlerden meydana geldiğini iddia etmişlerdi. Aristoteles bunlardan farklı olarak bütün cisimlerin madde (*hyle*) ve sûret (*form*) olmak üzere iki temel birimden meydana geldiğini iddia etmiştir.

Madde-sûret teorisi olarak adlandırılan bu görüşe göre hem madde hem de sûret cevherdir. Yani dış dünyada herhangi bir şeyin hali veya özelliği olarak değil, kendi başına bir nesne olarak var olur. Madde cismin kuvve yani farklı şeylere dönüşebilme yönüne, sûret ise fiil yani belirli bir nesne olarak

gerçekleşme yönüne işaret eder. Bu bakımdan madde daima bir cismin sonsuz şey olabilme imkânını temsil eder, sûret ise belirli bir türün formuyla donanmayı, dolayısıyla da belirli bir nesne olarak tahakkuk etmeyi bildirir.

Mesela ahşap bir sedirin yapıldığı ahşap onun maddesine, ahşaba verilen biçim ise onun sûretine tekabül eder. Bu ahşap sedir, sûretini almadan önce sedir olma gücüne sahiptir ve kuvve olarak sedirdir. Aslına bakılırsa aynı ahşap masa, tahta, oklava vb. pek çok şey olma gücüne sahiptir. Sedirlik sûretini aldığında ise artık belirgin bir nesneye dönüşmüş ve bilfiil sedir olmuştur.

Bu madde ve sûretten oluşan cismin ne maddesi ne sûreti tek başına bulunabilir. Yani sedirin sûreti onun yapıldığı ahşaba yerleşmeden var olamayacağı gibi sedirin maddesi olan ahşap da sedirin maddesi olarak tek başına var olamaz. Çünkü sedirden önce bilfiil ahşaplık sûretinin maddesidir, sedirin maddesi değildir. Ahşabı yaktığımızı ve küle dönüştürdüğümüzü düşünelim. Bu durumda külün bir maddesi, bir de sûreti olacaktır. Külü kül yapan sûret ve madde de tek başına var olamaz. Sûreti kaldırma işini geriye doğru götürdüğümüzde artık çıplak gözle göremeyeceğimiz ve araçlarımızın bölme işini gerçekleştiremeyeceği bir aşamaya varırız. Teoriye göre gözlem ve bilfiil bölmeye kapalı olan bu seviye sonsuza dek bölünebilir. Ama geriye gidişi zihnen sürdürdüğümüzde bölme, nihaî tahlilde bizi saf bir "güç" hali ile saf bir "olma" haline ulaştırır. İşte Meşşâî filozoflar bu saf güç ya da imkân haline "ilk madde" veya "heyûlâ" adını verirken bu maddeye yerleşip ilk oluşu meydana getiren şeye "cisimlik sûreti" (*es-sûratü'l-cismiyye*) adını verirler.

O halde madde ve sûret bir araya geldiğinde cisim dediğimiz şey olur. Bu birleşmede cisimlik sûreti "üç boyutluluğa elverişli olmak" anlamına gelen "bitişiklik" (*ittisâl*) demektir ve bilfiil boyutları ifade etmez. Zira cisimde üç boyutun bilfiil var olması, cisimlik doğasının gereği değildir. Sûretin madde-

ye yerleşerek tam bir bitişiklik (*ittisâl*) oluşturması *madde-sûret* teorisini Atomcu teoriden ayrıştıran en önemli yönlerden birini ifade eder. Burada hayatî nokta, kuvvenin bir boşluğu değil, bir tür imkân halini ifade etmesidir. Öte yandan sûret de bu imkânı bir oluşa çeviren şeydir. Sûret maddeye yerleşerek hem kendisini hem de onu var eder. İkisi birlikte cisim denilen şeyi oluşturur. Sûretin maddeye yerleşmesi, imkânın bir oluş birleşmesi olduğundan *sûret-madde* birlikteliği, aralarında boşluk veya kesinti bulunan iki parçanın birleşmesi gibi değildir. Tam tersine hakiki anlamda bitişiklik ve kesintisizlik bulunan bir birleşme meydana gelir. Diğer deyişle, kuvve bir boşluk olmadığı yahut boşlukta var olmadığı gibi ona yerleşen sûret de bir boşluğu doldurmaz. Her iki cevher de var olduğunda yerleşen sûret ile yerleşilen madde arasında da bir aralık, kopukluk ve boşluk yoktur. Bu sebeple birine işaret etmek, diğerine işaret etmek demektir.

Bu bağlamda Meşşâî filozoflara göre cismânî varlık, boşluk tarafından kuşatılmaz. Dolayısıyla bu teori, kelam geleneğinin hâkim teorik fiziği olan Atomculuğun aksine boşluk kavramını tamamen reddederek dışta bulunan ve kendi içinde dopdolu olan bir cisimler dünyası kabul eder. Fakat dış dünyada bir cisim, daima belirli bir cisim olarak var olur. Bu bağlamda Meşşâî filozoflara göre dış dünyada saf cisim yoktur; bütün cisimler, unsurlar, madenler, bitkiler, hayvanlar, insan veya gök cisimlerinden herhangi bir türün ferdi olarak var olur. Dolayısıyla dışta bir cismin var olması için cisimlik sûreti ile maddenin birleşmesi yetmez, bunun yanı sıra türsel bir hakikat olarak özelleşmesi de gerekir. Yani cisim mutlaka madenlerden bir türün mesela demir madeninin, bitkilerden bir türün mesela akasya ağacının, hayvanlardan bir türün mesela kaplanın, insan türünün yahut gök cisimlerden birinin mesela Merkür'ün cismi olarak özelleşir. Bu özelleşme sağlandığında artık cisim işarete konu olabilecek şekilde bireysellik kazanmaya elverişli hale gelir.

Cismin belirli bir cisim olarak tahakkuku türsel sûretlerin yanı sıra belirli bir miktarı da gerektirir. Yani cismin özelleşme, somutlaşma ve bireyselleşmesi için sınırlarının olması gerekir. Bu demektir ki üç boyuta elverişli olan cisimlik sûreti, belirli boyutlarda var olur. İşte bu nokta, cisimlik sûreti ile miktar arasındaki ilişkinin kurulduğu seviyedir. Miktar, cismin tanımına girmez, yani cisim dediğimiz şey miktardan oluşmaz ama cisim, belirli bir cisim olarak var olduğunda mutlaka miktara konu olur. Çünkü miktarsız cisim, tamamıyla belirsiz olacaktır. Oysa cisim belirli olmadığı sürece var olamaz. Bu sebeple de cisim, var olduğundan üç boyutluluğa elverişli olan cisimlik sûreti, belirli boyutlar şeklinde tahakkuk eder.

Mesela 1 cm genişliğinde, 15 cm uzunluğunda ve 1 cm derinliğinde bir kurşun kalemi düşünelim. Kalem, belirli bir kalem ferdi olarak var olduğundan mutlaka miktar kazanmıştır. Kalemde meydana gelen cisimlik sûreti, sadece üç boyuta elverişli olsa da sözü edilen miktarlar onu belirli ve sınırlı hale getirmiştir. Dolayısıyla miktar, saf mantıkî olarak kavranabilen cisimlik sûretini matematiksel olarak ölçülebilir ve duyu tarafından algılanabilir hale getirir. Bu sebeple dış dünyada tahakkuk etmiş cismin boyutlarına metamatiksel sûret denir.

Cisimsel sûret kendinden belirgin boyutlara sahip olmadığından ölçülemez iken matematiksel sûret belirgin boyutlardan ibaret olduğu için ölçülebilir. Dahası, cisimsel sûret cismin cisim olmak bakımından özelliği olduğundan değişmezdir ve bütün cisimlerde bulunur. Ama matematiksel sûret belirli bir tahakkukla ilgili olduğundan bütün gerçekleşmiş cisimler bir miktara sahip olmak zorunda ise de cismin miktarı değişebilir. Bir mumun uzunluk, genişlik ve derinliği üzerindeki işleme bağlı olarak değişebilir ama o mum, yine cisimlik sûretine sahiptir ve cisimlik sûretinde hiçbir değişme olmaz, sadece matematiksel sûretin ölçüleri değişir.

Öyleyse felsefe geleneğinin fizik anlayışına göre cisimler madde ve sûretten meydana gelmiştir, cisimler arasında hiçbir

boşluk bulunmaz, cisim tam bir bitişiklik ve sürekliliğe sahiptir, cisimler miktarlı olduğundan cisimler dünyası mutlaka sonlu olmak zorundadır. Sonsuz bir cisimler dünyası, bu teoriye göre mümkün değildir, zira sonsuz bir miktar bilfiil var olamaz.

Meşşâî bilim geleneği, cisimleri en temelde iki gruba ayırır: Ayüstü âlemdeki cisimler ve Ayaltı âlemdeki cisimler. Ayüstü âlemdeki cisimler ile kastedilen, göksel kürelerin cisimleri iken Ayaltı âlemdekiler, bu dünyadaki cisimlerdir. Her iki grup da cisim olduğundan cisim olmak bakımından cismin özelliklerine sahip olmakta ortaktırlar. Bu demektir ki hem Ayüstü hem de Ayaltı âlemin cisimleri, madde ve sûretten oluşur ve her ikisini de cisim yapan şey, üç boyutluluğa elverişli olmak anlamındaki cisimlik sûretidir.

Bu dünyadaki cisimler; su, toprak, hava ve ateş olmak üzere dört unsurdan oluşur. Unsurların özelliği ise birbirlerine dönüşme imkânıdır. Yani su havaya, hava ateşe dönüşür vs. Fakat burada önemli bir hususa dikkat çekmek gerekir: Dört unsur, her ne kadar yeryüzündeki cisimleri oluşturmaları bakımından unsur olarak adlandırılsa da kendileri de cisimdir. Kendilerinden oluşan cisimlerden farkı, basit olmalarıdır. Zira toprak, su, hava ve ateş, Meşşâî filozoflara göre ne kadar bölünürse bölünsün daima kendilerine bölünürler. Mesela onlara göre suyu ne kadar bölersek bölelim yine kendisi gibi su olan parçalara bölünür. Dolayısıyla unsurlar yalın cisimlerdir ve diğer cisimler gibi onlar da madde ve sûretten bileşiktir.

Ayüstü âlemdeki cisimlerin cisimlik sûreti, kürelerin cisimleri olarak tahakkuk eder. Küreler ise Meşşâî geleneğe göre oluş ve bozuluşu kabul etmeyen cisimlerdir. Bu nedenle Meşşâî bilim ve felsefe geleneği, Ayüstü âlemdeki cisimlerin herhangi bir değişimi kabul etmeyen ve ezelde ebede bireyselliğini koruyan "esîr" adı verilen bir unsurdan oluşan kusursuz küreler olduğunu iddia eder. Her ne kadar klasik dönemde gözlemler, Ay'ın yüzeyindeki karartılar gibi kusursuz küre olmaya aykırı

birtakım engebelerin varlığını gösterse de filozoflar, böylesi durumların kürenin küreselliğini etkileme noktasına varmayan ve devasa kürenin üzerine yapıştırılmış önemsiz ayrıntılar olarak değerlendirir. Böylece cisimler dünyasının tamamı, birincisi oluş ve bozuluşu kabul eden dört unsurdan oluşan yeryüzü cisimleri, ikincisi ise oluş ve bozuluşu kabul etmeyen göksel cisimler olmak üzere iki gruptan oluşur.

Ayaltı âlemdeki ve Ayüstü âlemdeki cisimler, hep birlikte âlem küresini oluştururlar. Bu bağlamda cisimler âlemi Meşşâî geleneğe göre iç içe geçmiş ve aralarında hiçbir boşluk bulunmayan devasa kürelerden oluşur. Dıştan içe doğru sıralanan bu küreler dizisinin merkezinde dört unsurdan oluşan dünya bulunur. En içte toprak, onun üzerinde su, onun üzerinde hava, onun da üzerinde ateş unsurlarından oluşan küreler bulunur. Dünya küresinin üzerinde sırasıyla Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn, Sabit Yıldızlar ve Kuşatıcı Felek gelir. Dolayısıyla âlem küresinin en dışında Kuşatıcı Felek, merkezinde ise Dünya bulunur. Dünya'nın dışındaki bütün felekler ezelden ebede hareket ederler. Dünya ise âlemin merkezinde hareketsiz konumdadır. Dolayısıyla felsefe geleneği merkezinde dönmeyen dünyanın bulunduğu ve iç içe geçmiş devasa halkalar misali kürelerin birbirini kuşattığı, nihayet bütün kürelerin en dıştaki kürede son bulduğu bir cisimler âlemi tasavvur etmiştir.

Cisimlerin varlığını devam ettirmesini sağlayan şey harekettir. Bu bağlamda hareket, cismin en temel özelliğidir ve fizik bilimlerin tamamı değişik açılardan cisimler âleminde gerçekleşen hareketi inceler. Teorik fizik, hareketin temel ilkelerini inceler. Mineraloji (madenler bilimi) madenlerin oluşma ve dönüşme hareketlerini inceler. Botanik bitki türlerinin beslenme, büyüme ve üreme hareketlerini inceler. Zooloji, hayvanların beslenme, büyüme, üreme ve iradeli hareketlerini inceler. Bir kaplanın ceylanı tanıması, onu söz gelişi sırtlandan ayrıştırarak av olarak algılaması gibi iradeli hareketler, görme,

dokunma, tatma, işitme ve koklama gibi dış duyular ile hayal, vehim, hafıza ve hatıra gibi iç duyuları gerektir. Psikoloji ise insan ruhunun bedeni etkisiyle meydana gelen iradeli hareketler ile ruhta gerçekleşen niteliksel hareketleri inceler. Meteoroloji havanın hareketlerini inceler. Açıklamayı tıp gibi bilimlere de tatbik ederek genişletmek mümkündür. Dolayısıyla fiziğin en önemli sorunu, hareketin nasıl gerçekleştiğini ve ilkelerinin neler olduğunu açıklamaktır. Felsefe geleneği bu açıklamayı nedensellik ilkesi ile tabiat ve nefs kavramlarını kullanarak yapmıştır. Bu sebeple nedensellik, tabiat ve nefs üçlüsünü anlamadan klasik dünyanın bilim geleneğini ve modern dönemde tam olarak hangi dönüşüm gerçekleştiğini kavramak imkânsızdır. Bir sonraki yazıda bu üç kavramı kısaca açıklayalım.

KADÎM BİLİMLER GELENEĞİNİN TEMEL İLKELERİ: NEDENSELLİK, TABİAT VE NEFS

Daha önceki yazılarda İslam'da felsefe geleneğinin kadîm bilimler geleneğinin bir devamı olduğunu açıklamıştık. Bu geleneğin Batı biliminde büyük değişimlerin olduğu çağlara kadar hâkimiyetini devam ettiren üç temel ilkesi vardır ki fizik ile metafizik arasındaki uyum bu ilkeler üzerinden kurulur.

Nedensellik (*illiyet*) ilkesi, aslında sadece fizik dünyanın açıklanmasının değil, varlığa dair bütün açıklamaların temelini oluşturur. Bu sebeple de temellendirmesi, cisimlerin hareket ve sükûnlarını inceleyen fizikte değil, varlığın hallerini inceleyen metafizikte yapılır. Nedensellik, kısaca, bütün mevcutlar arasında zorunlu bir sebeplilik ilişkisi bulunduğu, bu ilişkinin aynı zamanda mevcutların hiyerarşik düzenini belirlediği anlamına gelir. Filozoflara göre şeyler arasında nedensel bir ilişki bulunduğu, duyu organlarıyla idrak edilmez. Fiziksel nesnelere ilişkin tecrübelerimiz yani duyularımız bize yalnızca şeyler arasında bir ardışıklık olduğu kanaatini verir. Bu ardışıklık, sürekli ve çoğunlukla gerçekleştiği takdirde akıl, iki şey arasında zorunlu bir nedensel ilişki olduğunu kavrar.

Dolayısıyla nedensellik, duyunun doğrudan tecrübe ettiği bir durum değil, duyu tecrübesinde içerilen ama akıl tarafından fark edilen bir ilkedir. Bu sebeple de ancak fiziğin ötesine uzanan bir araştırma alanında yani metafizikte kanıtlanabilir. Buna göre var olması ile yok olması eşit düzeyde muhtemel olan mevcutlar, mutlaka bir sebebe dayanmak zorundadır. Şayet bir mevcudun dayandığı sebep de başka bir sebebe dayanıyorsa o sebebin de varlık ve yokluğa muhtemel oluşu sorgulanır. Bu sorgulama böyle sonsuza kadar devam edebilir. Aslında sonsuza kadar devam etmesinde ilk bakışta bir mahzur yok görünür. Fakat dikkatli bir araştırma bu sonsuza kadar gidişin, sebepleri sebep olmaktan ve sonuçları da sonuç olmaktan çıkardığını, sonuçta var olanların var olma imkânlarının yok olduğunu gösterir. Zira her bir sebep mutlaka başka bir sebebe dayanıyor ve bu, sonsuza kadar gidiyorsa sonsuza dek uzanan zincirin herhangi bir halkasında kendinden zorunlu hakiki bir sebep yok demektir. Dolayısıyla var olanların tamamı, varlığını başkasından almış veya mümkün olacaktır.

Şayet bütün mevcutlar varlığını bir başkasından alıyor ve hakiki bir sebebe dayanmıyorsa kendiliklerinden var olmayacaklardır. Bu durumda da hiçbir şey kendiliğinden var olmayacaktır. Dolayısıyla hiçbir şey var olamayacaktır. Çünkü varsayılan bütün var olanlar, kendiliğinden var olamıyorsa ve kendiliğinden var olan bir nihaî mevcut da yoksa var olanların hiçbiri var olamayacaktır. Oysa şeyler vardır.

Şu halde var olanların var olması, varlığı kendinden bir ilkeyi gerektirir. Başka bir ifadeyle var olmanın yok olmayı öncelemesi gerekir. Filozofların terminolojisinde Tanrı'ya özdeş olan bu ilk mevcut, varlığını başkasından alamayacağına göre bütün bakımlardan tam ve yetkin olmalıdır. Tam ve yetkin olan ise herhangi bir fiil yapmak için hazırlanmayı, yetkinleşmeyi ve şartların oluşmasını beklemez. Onun var olması aynı zamanda eylemesi demektir. Dolayısıyla o, eylemlerini

zorunlu olarak yapacağından ilk sebeptir ve bütün sonraki sebepler, var oluş sırasına ve bulunduğu mertebeye bağlı olarak bir sebepler zinciri oluşturur.

Filozoflar nedenselliği bu şekilde temellendirdikten sonra bu temellendirmenin bir parçası veya gereği olarak sebeplerin kısımlarını tespit ederek her bir sebebin sonlu olduğunu kanıtlamaya çalışırlar. Daha önceki yazılarda belirtildiği gibi Aristoteles varlıkta esas itibariyle dört neden olduğunu söylemiştir: fâil sebep, gaye sebep, maddî sebep ve sûrî sebep. Bu sebeplerin her biri sonludur.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere sonsuza dek giden bir fâil, gaye, maddî, sûrî sebepler zinciri olamaz. Bütün sebepler bir ilk sebepte sona erer. Metafizikçinin nedensellik açıklaması, fizik ve matematik bilimlerdeki bütün açıklamaların konunun tabiatına bağlı olarak sebepler açıklaması oluşunun zeminini oluşturur. Matematikte incelenen nesnelerin fâil ve gaye sebepleri yoktur.

Mesela bir masada bulunan dörtgenlik formunun bir fâili, gayesi, maddesi ve sûreti vardır. Mahalledeki marangozun yaptığı bir dörtgen masanın fâili, marangoz; gayesi mesela bir yemek masası ise üzerinden yemek yemek; maddesi ahşap ve formu da dörtgen biçiminde görünür hale gelen masalık formudur. Ama saf dörtgenlik formunun bizzat kendisinin ne fâili ne gayesi ne de maddesi vardır, dolayısıyla kendinde saf formdan veya sûretten oluşur. Bu bakımdan matematik bilimler, incelediği nesnelerin sûretlerini açıklar. Ama insan, hayvan, bitki, maden veya gök olayının dört nedeni de bulunmaktadır. Bu sebeple fizik bilimler, bir nesneyi araştırdığında onun fâilini, gayesini, maddesini ve sûretini açıklamayı taahhüt eder.

Bu bakımdan nedensellik ilkesinin ispatını ve açıklamasını metafizik yapsa da, Tanrı-âlem ilişkisini inceleyen ilahiyat alanı dışında uygulamasını aşağı bilimler adı verilen fizik ve matematik bilimler üstlenir. Aynı durum pratik felsefe kapsa-

mına giren ahlak, ev yönetimi ve siyaset alanları için de geçerlidir. Bu ilimler de kendi konularında herhangi bir nesne yahut olguyu araştırdığında nedenlerini tespit ederek o şey hakkında bilgi üretmeyi amaçlar. Bu bağlamda nedensellik ilkesi, bilimsel araştırmaların tamamının ortak zeminidir ve Meşşâî gelenek mensuplarına göre bu ilkeden vazgeçmek, modern dönemdeki hâkim kanaatin aksine, bilimsel araştırma yapma amacını kaybetmek anlamına gelmektedir.

Meşşâî bilim geleneğinde doğa (tabiat) kavramı, bu dünyadaki nesnelerin doğal mekânına yönelik hareket ve sükûnunun ilkesi anlamına gelir. Doğal mekân, cismin doğasının gerektirdiği mekân demektir. Meşşâîlere göre bu dünyadaki bütün cisimler, dört temel unsurdan oluşur: toprak, su, hava ve ateş.

Bu dört unsurdan toprak ve suyun sûretleri, âlemin merkezine doğru, hava ve ateşin sûretleri ise âlemin çeperine doğru hareket etmeyi talep eder. Cisimler âleminin merkezi Dünya olduğundan toprak ve su, kendi başına kaldığı ve herhangi bir engelle karşılaşmadığında âlemin merkezine doğru iner. Hava ve ateşin sûretleri ise kendi başına kaldığı ve herhangi bir engelle karşılaşmadığında Kuşatıcı Felek'e doğru yükselir. Doğa denilen ilke, işte bu unsurların sûretleridir. Doğa, bu unsurlarda ve onlardan meydana gelen cisimlerde aşağı ve yukarı doğru doğal bir meyil meydana getirir ve bu meyil doğrultusunda cisimler hareket ederler. Fakat bu dünyadaki cisimlerin hareketlerinin tamamı, doğal mekâna yönelik değildir. Unsurlardan oluşan cisimler, farklı mizaç seviyelerine göre sıralanırlar. Unsurlar hem dışta cisim olarak bulunurlar hem de farklı seviyelerde terkibe girerek oluş ve bozuluşa konu olan cisimleri oluştururlar.

Unsurlar karışıma girdiğinde bu karışımın incelme derecesine bağı olarak sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar oluşur. Madenler, fiillerini herhangi bir araç kullanmadan sadece sûretleriyle yerine getirir. Mesela mıknatıs sû-

reti gereği çeker veya iter. Burada kilit nokta, madenlerin de unsurlardan oluşan cisimler olduğundan ilk anlamıyla tabiatı taşımasıdır. Mesela mıknatıs, esas itibariyle toprak unsurunun baskınlığıyla meydana gelen bir cisimdir. Baskın unsuru nedeniyle yerin merkezine doğru hareket eder. Fakat mıknatıslık sûreti, unsurların belirli bir seviyede karışıma girerek özgün bir mizaç oluşturması ertesinde meydana geldiğinden çekme ve itme hareketlerine kaynaklık eder. Bu hareketler, yukarıda açıklanan anlamıyla doğanın kendisine dayandırılmasa da hala tekdüze hareketler olduğundan Meşşâî filozof ve bilginlerce madenin sûretinin yeterli olduğu hareketler olarak görülür. Fakat unsurların karışımı bitkileri oluşturacak kadar inceldiğinde yeni bir durum ortaya çıkar: Fiiller beslenme, büyüme ve üreme şeklinde çeşitlenir. Dört unsurun karışımı, kan, balgam, safra ve sevdâ şeklinde kendisini gösteren bir inceliğe ulaştığında ise hayvanlar meydana gelir ve beslenme, büyüme ve üremeye yeni bir özellik eklenir: iradeli hareket.

Canlılar arasında şayet iradeli hareketin ötesine geçip *iyi-kötü* ve *güzel-çirkin* gibi etik ve estetik değerleri idrakten kaynaklanan ihtiyarî hareketle karşılaşıyorsak artık dört karışımın oluşturduğu mizaç seviyesi, insan anlamını taşımaya elverişli demektir. İhtiyarî hareketin bulunması, hayvan ile insan mizacı arasındaki farkın mihengi kabul edilir. Madenlerin hareketleri yukarıda açıklanan anlamıyla doğa kavramıyla açıklanamadığına göre beslenme, büyüme, üreme hareketleri, iradeli hareketler ve ihtiyarî hareketler haydi haydi açıklanamayacaktır. Çünkü bunlar daha karmaşık hareketlerdir.

İşte Meşşâî bilim geleneği bitkiden insana varan uzun mizaç yelpazesinde meydana gelen bu hareketlerin yukarıdaki anlamıyla doğadan kaynaklanamayacağını ve "nefs" adı verilen başka bir ilkeyi gerektireceğini düşünmüştür.

Bu geleneklere göre nefs, "doğa sahibi ve organ kullanan cismin ilk yetkinliğidir." Tanımdaki "ilk yetkinlik" ifadesi,

bitki ve hayvan nefs sahibi nesnelerin türsel hakikatlerine, yani akasya, kedi ve insan gibi canlıların hakikatlerine işaret eder. Bitkiden insana uzanan bu nefs yelpazesinde bir sonraki daima bir öncekini ve fazlasını içerir. Buna göre hayvanî nefs, bitkisel nefste bulunan beslenme, büyüme ve üreme özelliklerine ilaveten duyumsama ve iradeyle hareket etme özelliklerini içerir. Duyumsama ve iradeyle hareket etme, hayvanda iç ve dış duyuların bulunması demektir. Hayvan nefsi, beş dış duyu ile beş iç duyuya sahiptir ve bu kuvveler, daha önce bilgi teorisi yazısında anlatılan özelliklere sahiptir.

İnsan nefsi ise bitki ve hayvan nefsinin özelliklerine ilaveten tümelleri kavrama ve istidlâl yapma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla unsurlardan insana varan zincir, aynı zamanda unsurların oluşturduğu terkibin mükemmelliğe doğru seyrini ifade eder. Mükemmelleşmeye doğru seyir, aynı zamanda nefsin yerleştiği bedenle ilişkisini de etkiler. Bu bağlamda İslam filozofları, bitki ve hayvan nefslerinin onların bedenlerine yerleştiğini ama insan nefslerinin bedenlerden bağımsız olduğunu düşünür. Yani insan türünde nefs, soyut ve manevî bir cevhere dönüşür. Bu sebeple insan nefsi bedenin bozulmasıyla yok olmaz, tam tersine cisimden ayrık bir akıl haline gelir.

Meşşâî filozoflara göre cisimlik sûretini taşıyanların ikinci grubu, unsurlardan oluşmayan semavî cisimlerdir. Semavî cisimler oluş ve bozuluşu kabul etmediğinden ezelden ebede daimi hareket halindedir. Semavî cisimlerin bu hareketi, doğal mekâna yönelik bir hareket olamaz. Çünkü dört unsurdan oluşmadıklarından doğal bir mekânları yoktur ki ona ulaştıkları zaman sükûn bulsunlar. Bu bağlamda göksel cisimlerin, teorik fizikte kullanıldığı aslî anlamıyla bir doğası yoktur. Dolayısıyla onların hareketlerinin doğal olduğu söylenemez. Ayrıca gök cisimlerinin hareketi döngüseldir. Döngüsel harekette ise hareketli nesnenin ulaştığı her konum, hem amaçlanır hem de geride bırakılır. Oysa doğal harekette, nesnenin doğal

mekânı hareketin gayesidir ve oraya varınca hareket durur. Yine gök küreleri içinde en dışta bulunan Kuşatıcı Küre'nin (*el-Felekü'l-Muhît*) bir mekânı dahi yoktur. Dolayısıyla onun hareketi, doğal mekâna yönelik olması bir yana, mekânda dahi gerçekleşmemektedir. Göksel cisimlerin hareketinin bir zorlayıcının etkisiyle de gerçekleştiği söylenemez. Zira zorlamalı hareket, doğaya aykırı olarak gerçekleşir. Oysa göksel cisimde doğa yoktur. Doğa olmadığından onlarda doğal bir meyilden de söz edilemez. Dolayısıyla göksel cismin doğal meylinin aksine zorlanması da mümkün değildir. Şu halde geriye göksel cisimlerin hareketlerinin iradeli olduğu şıkkı kalmaktadır. İradeli hareket ise Meşşâî filozoflara göre mutlaka bir nefsten kaynaklanır.

Filozoflar, gök kürelerine ait nefslerin tıpkı insan nefsleri gibi soyut olduğunu düşünürler. İnsan nefsinin bir bedenin nefsi olması gibi feleklerin nefsleri de gördüğümüz gök cisimlerinin nefsidirler. İnsan nefsinin sadece kendisi açısından bilme özelliği bulunması ve bedeni açısından duyu güçlerine sahip olması gibi feleklerin nefsleri de kendileri açısından bilme özelliğine ama bedenleri (cisimleri) bakımından duyusal idraklere sahiptirler. Benzer şekilde feleğin nefsi ile cismi arasında da sadece birliktelik (*mukârenet*) ve yönetme (*tedbir*) ilişkisi vardır. Yani kadîm bilim geleneği gök kürelerini insan fertleri gibi düşünmüştür. Fakat gök kürelerinin unsurlarının bildiğimiz dört unsurdan farklı olduğunu iddia etmeleri onları, oluş ve bozuluşu yani bölünmeyi, parçalanmayı ve türsel değişimi kabul etmeyen; diğer deyişle matematiksel bir değişimi ifade eden hareketten başka fiziksel bir değişimi kabul etmeyen cisimler olduğu fikrine götürmüştür.

Dikkat edilirse fiziksel evrene ilişkin bu açıklama, zorunlu olarak metafizik öğeleri içermektedir. Zira insanların ve gök kürelerin hareketleri, fiziksel unsurlara dayalı olarak değil, aklî veya manevî bir varlık tarzına sahip nefslere dayalı olarak açıklanmaktadır. Söz konusu hareketlerin manevî bir

nefsi gerektirdiği düşüncesi, konunun tabiatı gereği metafizikte kanıtlanmak durumundadır. Bu demektir ki klasik bilimler geleneğinde bilimsel açıklamalar metafizik ilkelere dayanmayı, dolayısıyla da metafiziğin bir bilim olarak kabulünü gerektirir.

Diğer deyişle fizik ve matematik ilimlerdeki bilimsel araştırmalar ancak metafiziğe ulaşıldığında bir bütünlüğe kavuşur ve nihaî anlamını bulur. Dolayısıyla metafizik kabullerden bağımsız bir bilimsel faaliyet mümkün değildir. Nitekim felsefe geleneğinin âlem tasavvuru ve Tanrı-âlem ilişkisine dair açıklamaları kavrandığında bu durum daha vazıh hale gelecektir.

FELSEFE GELENEĞİNDE TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

Felsefe geleneği, Tanrı-âlem ilişkisi hakkında, kökleri Hind düşüncesine kadar götürülebilen ama İslam döneminin temel yaklaşımının dönüştürücü müdahalesiyle yeniden şekillenen bir tasavvura sahip olagelmiştir. Bu tasavvur, kendi içinde pek çok farklı yaklaşım ve iddiayı barındırsa da felsefe geleneğinin bütününü temsil eden bir ortak çerçeve olduğu söylenebilir. Bu ortak çerçeveyi on madde üzerinde özetleyebiliriz.

1) Tanrı, zâtı gereği zorunlu varlıktır.

İslam'ın önde gelen filozoflarının tamamı, Tanrı'nın sebep ve bir bütün olarak âlemin sonuç olduğunu düşünür. Diğer deyişle Tanrı-âlem arasında illet-malûl (*illiyyet*, nedensellik) ilişkisi vardır. Bunun anlamı şudur: Bir bütün olarak âlem kendi başına var olmuş değildir, bir varlık veren fâile muhtaçtır. Bu bağlamda Tanrı, âlemde ortaya çıkan bütün mevcutların varlığını doğrudan veya dolaylı şekilde kendisinden aldığı nihaî fâil ve sebeptir. Dolayısıyla Tanrı, bütün varlığın kaynağıdır. Bir şeyin, varlık anlamının bütününe kaynaklık

edebilmesi için kendisinin varlığı zorunlu olmalıdır. Bu sebeple Tanrı, zâtı gereği zorunlu varlıktır. Bu görüşün kelam geleneğinde savunulan Tanrı anlayışından temel farkı, Tanrı'nın "illet" (neden) olarak kabul edilmesidir. Şayet Tanrı illet ise fâillik şartlarına haiz olduğunda sonucunu da gerektirecektir. Çünkü bir şey, bir başka şeyin nedeni olduğu ve neden olma vasfına sahip olmak için başka bir şeye muhtaç olmadığında o sonucu gerektirecektir. Bu takdirde Tanrı illet veya neden olduğu ve illet olmak için bir başka şeye muhtaç olmadığında sonucunu zorunlu olarak gerektirecektir. Tanrı'nın başka bir şeye muhtaç olması düşünülemeyeceğine göre, Tanrı ezelden beri âlemi var ediyor veya ezelden beri varlık veriyor demektir.

2) Âlem, mümkün ve ezelîdir.

Tanrı dışındaki şeylerin tamamı anlamında, âlemin varlığı hem mümkündür hem de ezelîdir. Âlemin varlığının mümkün oluşu, kendisi açısından düşünüldüğünde varlığının da yokluğunun da imkân dâhilinde olması ve ancak nedeniyle birlikte düşünüldüğünde mevcut hale gelmesidir. Âlemin ezelî oluşu, tek tek bütün mevcutların değil de bir bütün olarak kozmik düzenin zamanda başlangıcının olmaması ve Tanrı'nın zorunlu bir fiili olarak ezelden beri var olmasıdır. Evet, canlılar gibi âlemdeki bazı mevcutların sonradan meydana geldiği açıktır. Fakat dünya, küreler, bu kürelerin varlıklarının doğrudan kaynağı olan akıllar ile hareketlerinin kaynağı olan nefsler, bir bütün olarak ezelde var olmuşlardır. Bu sebeple klasik dünyanın hâkim bilim geleneği "evrenin tarihi" fikrine sahip değildir. Çünkü âlemin sonradan olduğunu değil, ezelî olarak var olduğunu düşünür ve zamansal bir başlangıcı olduğunu kabul etmez. İslam felsefesi geleneğinde Kindî ve Ebû'l-Berekât Bağdâdî gibi âlemin sonradan meydana geldiğini düşünen ve bu hususta kelam geleneğiyle hemfikir olan filozoflar da vardır. Fakat bunlar, ana akım içinde azınlık olarak görünür.

3) Tanrı, hem varlık hem de mevcuttur.

Tanrı, âlemdeki tüm mevcutların varlığının kaynağı olduğundan Tanrı'nın kendisi diğer mevcutlardan farklı olarak hem varlık (*vucûd*) hem de mevcuttur. Yani Tanrı dışta saf bir varlık olarak vardır, hiçbir bölünme kabul etmez, parçalardan oluşmaz, bir örneği bulunmaz. Çünkü saf varlık bölünebilir, parçalanabilir, çoğalabilir bir şey değildir. Dışta saf bir mana olarak bulunur, bilen bir öznedir, hatta saf bilinçten ibarettir. Lakin söylenmiş ve söylenebilecek bütün özellik ve nitelemeler, aslında saf varlığı anlatır. O, saf varlık olduğundan bizzat kendisinden, yani varlık oluşundan başka sıfatlarından bahsedilemez. Bütün sıfatlar, yine onun varlığının değişik açılardan isimlerinden ibarettir. O, bilendir, bilinendir, bilgidir, kâdirdir, kudrettir, iradedir, müriddir. Ama bilgi, kudret, irade Tanrı'nın kendisinden, yani varlıktan ibarettir.

4) Âlem, *mutlak bilgi*nin bilinçli eseridir.

Tanrı bilen bir fâil olduğuna göre âlem, bilgi ve bilincin eseridir. Dolayısıyla âlemin varlığı kendiliğinden veya tesadüfen olmadığı gibi âlem başından beri mutlak bilgi ve kudret sahibi bir Tanrı tarafından oluşturulan bir düzene sahiptir. Ne ezelî bir düzensizlikten (kaos) düzene (kozmos) geçiş ne de bilinçsiz bir tesadüfün oluşturduğu düzensizliğin insan tarafından bir düzen olarak algılanışı söz konusudur. Âlem, mutlak bilginin zuhur ederek mevcudiyet kazanmasıdır. Lakin bu zuhur, insan iradesine benzer şekilde alternatifler arasında bir tercihle gerçekleşen iradeli bir zuhur değildir. Bu bağlamda birkaç filozof hariç İslam filozoflarına göre Tanrı, kelam geleneğinin iddia ettiği gibi iradeli bir mevcut değildir, tam tersine âlem, Tanrı'dan zorunlulukla meydana gelir. İradesizlik ilk bakışta zannedildiği gibi bir eksiklik değildir, mutlak bilginin mutlak bilince özdeş olmasının kaçınılmaz bir sonucudur.

5) Mevcutlar, Tanrı'nın varlığından taşarak var olur.

Tanrı bir şeyi meydana getirdiğinde kendi varlığından verir ki bu, cömertliğin (*cûd*) zirvesidir. Bu bağlamda Tanrı, hem mükemmeldir hem de mükemmelliğin ötesindedir. Mükemmelliğin ötesinde oluşu, varlık bahşetmesini açıklar. Tanrı'nın nasıl varlık verdiği İslam felsefesinin özellikle ilk üç yüzyılında farklı açıklamalara konu olmuştur. Kindî, Sicistânî, (ö. 391/1001) Âmirî, İhvân-ı Safâ (IV/X. Yüzyıl) gibi filozoflar Tanrı'nın varlık vermesini, mevcudun yoktan yaratılması şeklinde açıklamıştır. Onlara göre Tanrı'nın kendisine özgü fiili, şeyin yoktan yaratılmasıdır. Fakat mevcutların bütünü yoktan yaratılmış değildir, sadece ilk mevcut yoktan yaratılmış ve diğer mevcutlar nedensellik ilkesine göre ondan çıkarak var olmuşlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara göre ise Tanrı'nın varlık vermesi, mevcutların ondan nedensellik ilkesine bağlı olarak taşması şeklindedir. İbn Sînâ sonrasında İslam felsefesi geleneği esas itibariyle onun eserleri ve fikirleri etrafında şekillendiğinden felsefe geleneğinin ana akım görüşü, mevcutların taşma (*sudûr*) yoluyla Tanrı'dan varlık aldığıdır. Buna göre mevcutlar, Tanrı'nın mutlak varlığından taşarak var olur. Fakat Tanrı, kendi varlığından bir başka mevcudu meydana getirdiğinde bu durum, onda bir bölünme ve parçalanmaya yol açmaz. Tıpkı bir kimse bir anlamı, bir başkasına öğrettiğinde öğretenin bildiği anlamın eksilmemesi, bölünmemesi ve parçalanmaması gibi Tanrı da bir başkasına varlık verdiğinde eksilme, bölünme ve parçalanmaya konu olmaz.

6) Varlık, hiyerarşi içindedir.

Âlemi meydana getiren mevcutlar da aynı mertebede değildir. Varlık hiyerarşisi bakımından mutlak varlık olan Tanrı'nın hemen altında akıllar yer alır. Akıllar, daha önceki yazıda belirtildiği gibi saf manevî veya aklî mevcutlardır, cisimler dünyası ile doğrudan temasları yoktur. Akılların temel özelliği, metafizik olmaları yani varlık veren sebepler olmalarıdır.

Akıllar, Tanrı'nın kendilerine verdiği varlıkları, kendilerinin altında bulunan nefslere aktarırlar. Nefsler kendilerine gelen varlık anlamını, bilgi ve harekete dönüştürerek gökteki küreleri döndürürler. Dolayısıyla akıllar ile cisimler dünyası arasında nefsler aracılık eder. Bu anlamda nefsler tampon mevcutlardır, bir yandan cisimler gibi eksiktirler ve akıllardan aldıkları varlık anlamıyla sonsuz bir yetkinleşme sürecindedir, diğer yandan akıllar gibi manevî mevcutlardır. Cisimler ise nefslerin etkisiyle sonsuz bir hareket döngüsü içindedir. Cisimler dünyası iki kısma ayrılır. Birincisi, yeryüzündeki cisimler; ikincisi ise gökyüzündeki cisimlerdir.

7) Tanrı, varlık veren ilk ilkedir.

Herhangi bir mevcudun hakikati, daima metafizik bir fâile ihtiyaç duyar. Bu durum cisimler için de geçerlidir. Şayet bir mevcudun varlık tarzı, cisimsel değil de aklî veya manevî ise onun varlığı zaten metafizik fâilden kaynaklanabilir. Zira maddî olan, manevî olanı meydana getirmez. Mesela akılların varlığı, bir üst mertebede akıl tarafından verilir ve bu silsile ilk akla kadar devam eder. İlk akıl ise varlığını doğrudan Tanrı'dan alır. Nefsler de manevî mevcutlar olduğundan varlıklarını akıllardan alırlar. Fakat nefsler, eksik mevcutlar olduğundan metafizik fâil olamazlar yani bir başka nesneye varlık veremezler. Cisimler ise hakikat veya mahiyetlerini yine metafizik fâillerden yani akıllardan alırlar. Ama cisimlerin hallerindeki değişimler yani nitelik, nicelik, konum ve mekândaki hareketleri, fiziksel fâillerden kaynaklanır. Mesela bir buğday tohumu toprak altında çillendiğinde onun yeni bir fideye dönüşmesini sağlayan yani o fideye buğdaylık hakikatini bahşeden metafizik bir illettir. Fakat buğdayın toprak altında çillenmesi için gerekli hazırlıkların tamamı hava, nem, gün ışığı, toprağı işleyen çiftçi gibi fiziksel fâiller tarafından yapılır. Bu bağlamda İslam filozofları, nesnelerin kendisine mahsus varlığı olan hakikatlerinin oluşmasının mutlaka metafizik

ilkeleri gerektirdiğini ve fiziksel ilkelerin âlemdeki oluşları açıklamaya elverişli olmadığını düşünegelmiştir. Metafizik fâillerin zirvesinde ise Tanrı bulunur. Dolayısıyla Tanrı'yı varlık veren bir ilke olarak kabul etmeyen herhangi bir âlem açıklaması, felsefe geleneğine göre yanlıştır. Modern bilimin, klasik dünyadaki hâkim bilim geleneğinden en önemli kopuşlarından biri budur.

8) Âlem, hiyerarşik düzende bir inşadır.

Yukarıda yapılan açıklamalarda ima edildiği gibi felsefe geleneği, âlemi hiyerarşik düzene sahip bir inşâ olarak görür. Bu düzenin zirvesinde saf varlık yani Tanrı yer alır. Tanrı'nın hemen altında ilk akıl bulunur. İlk aklın altında sırasıyla diğer akıllar, nefsler ve cisimler bulunur. Bu sıralamanın İslam düşünce geleneği açısında çok önemli bir sonucu vardır: Filozoflara göre âlemdeki bütün mevcutların Tanrı ile doğrudan ilişkisi yoktur. Tanrı ile doğrudan ilişkili tek mevcut, akıllar silsilesinin başındaki ilk akıldır. Her bir mevcudun mertebesi tanımlanmıştır ve varlık anlamı kendisine bu mertebede ulaşır. Dolayısıyla ilk aklın dışındaki diğer mevcutların Tanrı'yla ilişkisi, bir mevcudun bulunduğu mertebe ile Tanrı arasındaki mevcutlar aracılığıyladır. Bunun sebebi, Tanrı'nın zaafı değil, tam tersine mevcutların bulunduğu mertebelerin Tanrı'yla doğrudan irtibat kurmaya elverişli olmamasıdır.

9) Mevcutlar kendi mertebelerini aşamazlar.

Bir mevcudun bulunduğu mertebe, onun hem varlığını kazandığı hem de tanımının belirlendiği seviyedir. Her bir mevcut hangi mertebede ise o mertebenin elverdiği ölçüde varlık, yetkinleşme ve bilgi kapasitesine sahiptir. Bu sebeple nesnenin bulunduğu varlık mertebesinden başka bir mertebeye geçmesi imkânsızdır. Mesela bir canlı ne denli yetkinleşirse yetkinleşsin yalnızca tanımında içerilen yetkinliğe ulaşabilir.

10) İnsan, cisimler dünyasındaki tüm mevcutlardan farklıdır.

Bütün varlık, mutlak birlikten çokluğa doğru ilerleyen bir oluş sürecinin tahakkuk etmiş halidir. Tanrı mutlak varlık, mutlak var, mutlak birlik ve mutlak bir olarak varlık zincirinin tepesinde bulunur. Ondan aşağı indikçe nesnelerin taşıdığı varlığın gücü zaafa uğrar, birlik bölünmeye konu olur. Bu bağlamda var oluş, mutlak varlık ve birliğin bu dünyadaki son mevcuda ulaşıncaya dek bölünmesi, parçalanması ve çokluğa dönüşmesi sürecidir. Bu, varlık anlamının aşağı doğru inişidir (*nüzul*). Söz konusu iniş süreci, akıllar, nefsler, gök cisimleri, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan sıralamasını izler. Fakat madende son sınıra varan iniş seviyesi bitki, hayvan ve insan sıralamasıyla tekrar kısmî yükselişe geçer. İnsan, cisimler dünyasındaki diğer bütün mevcutlardan farklı bir özelliğe sahiptir: Bedeniyle dünya içre var olması bakımından cisimlerin özelliklerini taşırken ruhuyla (*nefs*) bu dünyanın dışında olması bakımından akılların özellikleriyle donanma kabiliyetine sahiptir. Dolayısıyla insan, akıllardan bu dünyadaki nesnelere kadar inen varlık anlamını, tekrar yukarı çıkarma (*urûc*) imkânına sahiptir. Bu, var oluş sürecinde insana bahşedilen bir lütuftur ve bu lütfu ihmal ettiği ölçüde hayvanlara yaklaşıp hayvanlaşırken, değerlendirdiği ölçüde Tanrı'ya yaklaşıp ilâhileşir. Felsefe geleneğinin ahlâk ve siyaset düşüncesi tamamıyla bu ilke üzerine kurulur.

Sayılan maddeleri ayrıntılandırmak veya sayıca çoğaltmak mümkündür. Fakat genel olarak filozofların Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki düşüncesi varlık, zorunluluk, imkân, nedensellik ve hareket kavramları üzerine kurulmuş muhkem bir yapı olarak görülebilir. Bu muhkem yapı, yüzyıllar boyunca farklı medeniyetlerin ve büyük filozofların katkılarıyla oluşmuş ve İslam döneminin en büyük filozofu kabul edilen İbn Sînâ elinde son halini almıştır. Bu sebeple İslam düşünce geleneğinde Gazzâlî ve Fahreddin Râzî sonrasında İbn Sînâ'nın

eserleri felsefe geleneğini temsil eden metinler kabul edilerek eleştirilmiş, derinleştirilmiş, ayrıntılandırılmış ve tadil edilmiştir. Düşünce gelenekleri daima en güçlü oldukları yönden şiddetli eleştirilere maruz kalır. Aynı durum, İslam felsefesi için de geçerlidir. İslam tarihi, dinî düşünce akımlarının, bilhassa kelamcıların filozoflara yönelik ciddi eleştirilerine tanıklık etmiştir. Fakat İslam filozoflarının temsil ettiği felsefe ve bilime yıkıcı eleştiriler asıl itibariyle modern Batı biliminden gelecektir. Bu bağlamda hem İslam geleneğindeki hem de modern Batı'daki gelişmeleri dikkate aldığımızda İslam felsefesi geleneğinin gücü ve sınırlarına ilişkin bir değerlendirme yapabiliriz.

FELSEFE GELENEĞİNİN GÜCÜ VE SINIRLARI

"Yiğit düştüğü yerden kalkar."

Felsefe geleneği, fizik, matematik, metafizik, ahlâk ve siyaset olmak üzere felsefî ilimlerin bütünü dikkate alınarak düşünüldüğünde İslam düşünce tarihinin iki önemli alanından birini oluşturur. Bu gelenek her şeyden önce, İslam medeniyetini, insanlığın kadîm mirasına varis kılmıştır. Felsefe eserlerinin tercümesiyle başlayan bu süreç, Müslümanları miladî onuncu yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar medenî dünyanın düşünen zihni haline getirmiş ve dönemin moderni olma payesini temsil etmesini sağlamıştır.

Müslüman düşünürler, İslam'ın oluşturduğu yeni medenî havzada olağanüstü bir iletişim ağı kurarak bilginin dolaşımını sağlamışlardır. Endülüs, Afrika, Hicaz, Şam, Irak, İran, Mâverâünnehir, Türkistan, Hindistan, Anadolu, Balkanlar, Kırım, Kafkasya gibi mamur dünyanın belli başlı bölgelerini siyasî sınırlardan bağımsız bir bütünlüğe kavuşturmuşlar ve bu bölgelerde yaşayan bilim adamlarını ortak bir disipliner çalışmanın parçası haline getirmişlerdir. Bu süreçte felsefe

geleneğine mensup düşünürlerin iki önemli başarısı olduğu söylenebilir.

Birincisi, genel olarak insanlık tarihine Müslümanların katkılarıyla ilgilidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mantık çalışmaları, Aristoteles mantığının yeniden şekillenmesini ve klasik mantığın bugünkü halini almasını sağlamıştır. Bu sebeple İbn Sînâ'dan sonra İslam öncesine ait mantık eserlerinin yerini tamamıyla İbn Sînâ'nın verdiği yeni formda yazılan mantık eserleri almıştır. İbn Sînâ ve takipçileri, kıyas formlarını ayrıntılandırmış, şartlı kıyasları geliştirmiş, önermelerde kip (mod) sorununu önceki dönemlerle mukayese edilemez şekilde ayrıntılı olarak ele alarak yeniden inşa etmiş, beş sanatı özetleyerek mantığı iyiden iyice formelleştirmiştir. Mantığın tümeller bahsini ve tanım teorisini, hakikatin mantıksal olduğu düşüncesinin zeminini oluşturacak şekilde kusursuzlaştırmış, bilginin kategorileri ile mantığın yapısı arasında tam bir uyum sağlamıştır.

Kindî, Fârâbî, Âmirî gibi filozofların metafizik alandaki çalışmaları, nihayet İbn Sînâ'da meyve vermiştir. İslam geleneği "varlık" kavramını keşfederek metafiziği gerçek anlamıyla bir bilim olarak kurmuş, *varlık-mahiyet* ve *zorunlu-mümkün* ayrımlarına dayanan yeni bir ontoloji geliştirmeye muvaffak olmuştur.

Metafizikte Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaptığına benzer bir başarı Harezmî (ö. 232/847) tarafından matematik alanında gerçekleştirilmiştir. Harezmî'nin cebri keşfi matematik araştırmalarına yeni bir yön vermiş ve İslam öncesinden kalan aritmetik birikim, yeni araştırmaların sadece kaynağı olmamış, aynı zamanda malzemesine dönüşmüştür.

Daha sonra İbn Heysem (ö. 432/1040), İbn Türk (hicrî II. yüzyıl ortaları), Ömer Hayyam (ö. 526/1132) gibi büyük matematikçiler Harezmî'nin teorisinin imkânlarını ifşa etmişler ve ortaya çıkardığı sorunlara çözüm üretmişlerdir.

Teorik fizik çalışmaları, ileri düzeye taşınmış, Yeni Eflâtuncu filozoflardan tevarüs edilen kusurlar giderilmiş ve bilimsel bilginin mantıksal olduğu görüşü ile nesnenin fiziksel idraki arasındaki uyum sağlanmıştır. Madde, sûret, neden ve hareket kavramları, İbn Sînâ tarafından öylesine dakik ve bütüncül şekilde ele alınmıştır ki İbn Sînâ eski dünyanın bilimsel bilgi kavrayışının ulaştığı son durak kabul edilmiştir.

Tıp sanatı teorik ve pratik boyutlarıyla geliştirilmiş, Ebû Bekir Râzî (ö. 313/925), İbn Sînâ, İbn Nefîs (ö. 687/1288) gibi tabipler, bir yandan kadîm tıbbî bilgilerin sağlamasını yapmışlar, diğer yandan da anatomi, cerrahî, pratik hekimlik ve eczacılıkta çığır açıcı çalışmalar yapmışlardır. Özellikle hastalıkların teşhisi, anestezi ve cerrahî müdahalede İbn Sînâ'nın çalışmaları, klinik tecrübede Ebû Bekir Râzî'nin çalışmaları, anatomide İbn Nefîs'in çalışmaları sonraki dönemleri derinden etkilemiştir.

Mûsikî, İslam'dan önce bir bilim olarak kurulamamıştı, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından teorik bir bilim olarak inşa edilmiştir. Astronomi de önceki devirlerden kalan bilgiler yeni gözlemler ışığında tadil edilmiş, yeni zîcler ve modeller geliştirilmiştir. İslam çok erken tarihte modern kimya gelişinceye kadar otorite olma payesini elinde bulunduran Câbir b. Hayyân'ı (ö. 200/815) yetiştirmiştir.

Bilim tarihçilerinin ortaya koyduğu verilerle bu halkayı uzatmak ve ayrıntılandırmak mümkündür. Fakat burada zikredilmesi mümkün olmayan bütün bilimsel/felsefî çalışmaların esas itibariyle iki hususiyetine dikkat çekilebilir.

1. İslam bilim geleneği sadece Yunan bilimini değil, kadîm dünyanın ulaşılabilir bütün bilgi hacmini tevarüs etmiştir. Bu durum, Müslümanlara bütün bilgi dağarcığını derleme ve birleştirme imkânı vermiştir.

2. Bilimsel bilgi üç önemli aşamada yenilenmiştir.

Bunlardan ilki, tercümelerin yapılışından İbn Sînâ'nın ölümüne kadarki dönemdir. Bu dönemin en önemli özelliği, kadîm otoritelerin yerini yeni otoritelerin alması, Müslüman bilim adamlarının özgün problem alanları oluşturmasıdır.

İkincisi, İbn Sînâ'nın şahsında derlenen bilimsel bilgi hacminin eleştirel bir incelemeye tâbi tutulduğu Fahreddin Râzî ve yakın takipçilerinin yaşadığı dönemdir. Bu dönemin en önemli özelliği ise birinci klasik dönemde ulaşılan sonuçların tahkikinin yapılması, doğruluk ve tutarlılık ölçütleriyle sınanmasıdır.

Üçüncü ise İlhanlılar döneminde başlayan, daha sonra Timurlular ve Osmanlılar tarafından devam ettirilen ikinci klasik dönemdir. Bu dönemin en önemli özelliği ise eleştirel dönem sonrasında geleneklerin gücü ve sınırlarının belirginleştirilmesi ve matematik bilimlerde yenilenme çabalarının hız kazanmasıdır. Bu sebeple on yedinci yüzyıla kadar dünyadaki felsefe ve bilim otoriteleri, Kindî, Ebû Bekir Râzî, Câbir b. Hayyan, Fârâbî, Harezmî, İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasîruddin Tûsî, İbn Nefîs gibi İslam geleneğinde yetişen filozof ve bilim adamlarıdır.

İslam'da felsefe ve bilim geleneğinin ikinci büyük başarısı, tevarüs edilen felsefî ve bilimsel miras ile İslam geleneğinin diğer parçaları arasında tutarlılığı sağlamasıdır. Kelam hakkındaki yazılardan hatırlanacağı üzere felsefe eserlerinin henüz sistemli bir çeviriye konu olmadığı erken dönemde dinî bilimler kurulmuştu. Özellikle teorik fizik, matematik, ahlâk ve siyaset alanları, felsefî bilimler ile dinî bilimlerin kesişim alanlarını oluşturmaktadır. Metafizik, kelam ve tasavvufla kesişir. Ahlak, iktisat ve siyaset, kısmen tasavvuf ama esas itibariyle fıkıhla kesişir. Mantık kısmen fıkıh usulü ve dil ilimleriyle kesişmektedir.

Kesişimin olduğu meselelerde İslam düşüncesi tarihinde ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Fakat Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi büyük filozoflar, İslam geleneğinin kendisine özgü yönleri ve

sorunlarını dikkate alarak sözü edilen alanları değerlendirmişler ve kriz alanlarına ilişkin çözüm önerileri sunmuşlardır. *Zorunlu-mümkün* ve *varlık-mahiyet* ayrımlarıyla Tanrı'nın varlık vermesinin keyfiyeti açıklanmıştır. İnsanın toplumsal bir varlık olup insan fertlerinin hayatını idame ettirmek ve yetkinleştirmek için düzen ve yasaya ihtiyaç duyduğu ilkesiyle nübüvvetin imkân ve zorunluluğu açıklanmıştır. İnsanın tanımında içerilen yetkinliğe ulaşması gerektiği ilkesiyle ahlâk, siyaset ve hukuk açıklanmıştır. Böylece dinî ve felsefî düşüncenin çatıştığı veya çatışıyor göründüğü sorunlara köklü çözümler geliştirilmiştir.

Her ne kadar Gazzâlî'nin önde gelen filozofları tekfir etmesiyle felsefe ve kelam geleneği arasında çatışmanın zirveye ulaştığı zannedilse de bu tekfir, çatışmanın zirveye çıkmasının tam tersine çözüme kavuşmasının habercisidir. Çünkü Gazzâlî'den hemen sonra Fahreddin Râzî, filozoflar tarafından sunulan çözümleri bütün İslam geleneğine mal olacak şekilde ifşa etmiştir. Bu sebeple Fahreddîn Râzî ile birlikte İslam coğrafyasında aklî ilimler yaygınlık kazanmış; fıkıh usûlü, kelam, tasavvuf gibi önde gelen şerî ilimler, mantık ve felsefenin meselelerinden habersiz öğrenilemez hale gelmiştir.

Fakat İslam'da felsefe ve bilim geleneğinin modern dünyadan bakınca birtakım zayıf noktaları da vardır. Evet, Müslüman bilginler derin araştırmalar yapmış, klasik bilgi dağarcığını genişletmiştir, pek çok veriyi bilimsel hale getirmiş ve yeni sorun alanları keşfetmişlerdir. Mantığın yeniden düzenlemesi, metafiziğin varlık kavramı üzerine inşa edilmesi, münazara sanatının dakik bir şekilde inşası, dil bilimlerinde anlam teorisinin kurulması, cebrin keşfedilmesi ve buna benzer hala geçerliliğini koruyan temel dönüşümler gerçekleştirilmiştir. Ama şimdiye kadar yapılan bilim tarihi çalışmaları, kadîm bilimin temel kabullerinin İslam biliminde devam ettiğini ve radikal bir kopuş olmadığını göstermektedir. Bunların başında klasik kozmolojinin, tıbbın ve geometrinin temel kabullerinin

olduğu gibi tevarüs edilmesi gelir. Fizikte Aristoteles'in doğa ve nefs kavramlarına dayalı hareket açıklaması devam ettirilmiştir. Batlamyus (M. 100'lü yıllar) kozmolojisi temel yapısı itibariyle kabul edilmiştir. Tıpta göz kamaştırıcı başarılara rağmen Galen (M. 100'lü yıllar) tıbbının temel kabulleri devam ettirilmiştir. Öklid (MÖ. üçüncü yüzyıl) geometrisi derinlemesine işlenmesine rağmen matematiksel nesnelerin hareketle ilişkisi kurulmamış, yüzey geometrisi sürdürülmüştür.

Felsefî bilimler hiyerarşisinin açıklama gücünü yitirmesi tam da bu kabullerin değişimiyle olmuştur. Newton'un (ö. 1727) çekim kanunu, eskilerin tabiat ve nefs varsayımlarını süreç içinde bilimsel olmaktan çıkarmıştır. Çünkü hareketin açıklanmasında ne tabiata ne de nefse gerek kalmıştır. On yedinci yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'da astronomi ve kimyadaki gelişmeler, hem dört unsura dayalı açıklamayı hem de gök kürelerinin farklı bir unsurdan oluştuğu için oluş ve bozuluşu kabul etmediği fikrini tersyüz etmiştir. Matematiksel nesneler ile hareket arasında ilişki kurulunca hareket varsayımından yoksun matematiksel açıklamaların ne denli yetersiz olduğu görülmüştür.

Özellikle Kant (ö. 1804) sonrasında klasiklerin savunduğu haliyle bir nedenselliği savunmak zorlaştığı gibi modern bilimsel araştırmalar, zorunlu ve tekdüze bir nedensellik temeline de dayanmaz olmuştur. Evet, bilimsel araştırmalar bugün de herhangi bir nesne, olgu ve olaya ilişkin açıklamaları yine nedenlere dayalı olarak yapmaktadır. Fakat klasik filozofların savunduğu haliyle tekdüze nedensellik fikri, artık kabul görmemektedir. Bu durum, hem felsefî bilimler geleneğini hem de bu geleneğin varlık ve bilgi açıklamalarından etkilendiği ölçüde kelam ve tasavvuf gibi dinî bilimler geleneğini özellikle derin bir krize sokmuştur. On sekizinci yüzyıldan itibaren fark edilen kriz, on dokuzuncu yüzyılda sonuçlarını göstermiştir.

İslam dünyası genel olarak bilimlerde ve teknolojide Batı kar-

şısındaki geri kalmışlığının bedelini, önce peyderpey sömürgeleşerek sonra da değerler krizine duçar olmakla ödemeye başlamıştır. Hala da bu kriz, bütün acımasızlığıyla Müslüman dünyayı kasıp kavurmaktadır.

Kriz öylesine derindir ki henüz hakkıyla tahlil edildiğini söylemek bile güçtür. İlaveten klasik düşünce geleneğinden kopuş, metafizik ve ahlâkî zeminin yitirilmesine ve İslam bilimler geleneğinin modern dünyada hala geçerliliğini koruyan kazanımlarının da gözden kaçırılmasına yol açmaktadır. Öyle ki İslam tarihinde hakkında onlarca kitap yazılmış bir mesele, Batı Avrupalı bir düşünür ya da yazardan aktarılabilmektedir. Daha da kötüsü, aydınlar, geçmişe dönük cehaletten rahatsız olma hissini yitirmiş durumdadır. Bu durum, krizi gereksiz yere daha da derinleştirmekte, psikolojik yıkımı ahlâksızca büyütmekte, dolayısıyla kriz alanlarına ilişkin yanlış tespitlere yol açmaktadır.

Bu bakımdan İslam dünyasının krizi, fıkıh ve tefsir gibi uygulamalı dinî bilimlerden ziyade, düşünce ve teorik bilimlerdedir. Müslümanlar dünyayı açıklama, isim verme, anlamlandırma ve müeyyide koyma gücünü yitirmiştir. Kuşkusuz bu durum, hayatın bütün alanlarına sirayet ettiğinden dinî ve felsefî pratik ilimler de krizden derinlemesine etkilenmektedir. Krizin kaynaklarını doğru tespit etmediğimiz sürece çözüm arayışlarımız da sorunlu olacaktır. İğneyi karanlıkta kaybedip aydınlıkta arama işini tadını kaçıracak şekilde uzattığımızı söylemek abartı olmaz.

III. BÖLÜM

TASAVVUF GELENEĞİ

TASAVVUF GELENEĞİNİN İNSAN TASAVVURU

İslam düşünce tarihinde hakikat araştırması yapan ve hakikatin ne olduğu ve nasıl bilineceğine dair iddialı olan gruplardan biri de mutasavvıflardır. Dolayısıyla tasavvuf da kelam ve felsefenin yanı sıra var oluşa ilişkin küllî araştırma yapan bir disiplin olarak temayüz eder. Gerek ortaya çıkış süreci gerekse modern döneme gelinceye dek geçirdiği dönüşümler dikkate aldığında tasavvuf, bazı yönleriyle kelama benzer, bazı yönleriyle de felsefe geleneğiyle yakından ilişkilidir. Kelama benzer şekilde tasavvufun oluşum süreci de onun sonraki dönemlerde fiili hale gelecek bütün kabiliyetlerini nüve halinde barındırır.

Bütün dinî düşünce geleneği, Hz. Peygamber'de (sallallahu aleyhi vesellem) dile gelen ilahî hakikatle nasıl irtibat kurulacağı ve bu hakikatin nasıl anlaşılıp bir yaşam formu haline dönüştürüleceği sorularına cevap olarak ortaya çıkmıştır. Zira Müslümanlar, Kurân ve Sünnet'i anlamayı daima bir tür hakikat idraki olarak değerlendirmiştir. Tasavvuf da dinî düşünce geleneğinin bir parçası olarak aynı sorulara cevap vermeyi amaçlar. Fakat tasavvufun fıkıh ve kelam ilminden farklı olarak karmaşık bir yapısı vardır.

Fıkıh, amelî hayatla, kelam ise nazarî hayatla ilişkilidir. Diğer deyişle kelam, düşüncenin inşasını, fıkıh ise hayatın inşasını amaçlar. Her iki disiplin de istidlâl yöntemini kullanır; akıl yürütme formları ve yorum araçlarının görünüşteki farklılıkları, yöntemin kendisinden ziyade yöntemin uygulandığı konulardan kaynaklanır.

Tasavvuf ise istidlâl yönteminin verilerinin yanlışlığını iddia etmemekle birlikte eksik olduğunu ve Hz. Peygamber'de zuhur eden hakikate ulaştıran asıl yöntemin bir tür "inşa edici taklit" olduğunu iddia eder. Bu yöntem, erken dönemde, dünyevî maksatları gönülden çıkarmak yahut dünyaya yönelişi hayatın kurucu ilkesi yapmamak anlamında "zühd" olarak adlandırılmıştır. İlerleyen yüzyıllarda ise riyazet ve mücâhede yöntemi olarak adlandırılacaktır. Buna göre Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin hakikatini kavramak, naslar üzerinde akıl yürütme faaliyetini içermekle birlikte asıl itibariyle Hz. Peygamber'de görülen kulluk şuuru ve halini müminin kendi hayatında yeniden inşa etmesini gerektirir. Mutasavvıflar bu amacı gerçekleştirecek anlama yönteminin, farz ve nafile ibadetleri, bizzat Hz. Peygamber'in yaptığı şekilde yapmak olduğunu iddia etmişlerdir. Böylece mutasavvıflar, kelamcı ve fakihlerin ulaştığı idraki içererek, onu da aşan bir marifete ulaşılabileceği kanaatine varmıştır.

Bu iddianın genel olarak İslam ümmetinin ortak kabulüyle kesişen bir tarafı vardır. Zira bütün Müslümanlar, kulluk anlamının en kusursuz şekilde Hz. Peygamber'de tahakkuk ettiğini, dolayısıyla Allah'ın insandan talep ettiği kulluğun Hz. Peygamber'in örnek alınması yoluyla gerçekleşeceğini düşünür.

Sûfîlerin iddiasının farklı tarafı, müminde pratikler sayesinde Allah'a, insana ve Allah-âlem ilişkisine dair marifet oluşacağı kabulüdür. Aslına bakılırsa kulluk hakkıyla yapıldığı takdirde Allah'ın bir müminin kalbinde marifet husule getirebileceği görüşü de bütün Müslümanlar tarafından kabul edilir. Fakat

sûfîler, kıyas formları ile sonuçları arasındaki ilişkiye benzer şekilde, pratikler ile marifetler arasında düzenli bir ilişki olduğunu, dünyevî maksatlarla anlamları bulandırılmamış ibadetlerin, belirli türden marifetleri meydana getireceğini iddia etmiştir. Tahmin edileceği üzere bu iddianın sonucu, tasavvufun kelam ve fıkıhtan farklı bir bilim olduğudur.

Tasavvuf geleneğinin varlık ve bilgiye ilişkin tarih boyunca ileri sürdüğü bütün iddiaları, yukarıda özetlenen tavırda içerilir. Öncelikle sûfîler, bu iddiaya uygun bir insan tasavvuru ve bilgi teorisi geliştirmiştir. Bu tasavvur, esas itibariyle insanın kabiliyetlerini ve bu kabiliyetlerin sonuçlarını belirlemeyi amaçlar. Temel soruları, Hz. Peygamber'de (sallallahu aleyhi vesellem) görülen kulluk ve marifeti tevarüs etmeye kabiliyetli bir insan tasavvurunun nasıl olacağıdır. Bu amaçla onlar, insanın özelliklerini olgusal olarak tespit etmeyi, insanın fiziksel olarak yapısını çözümlemenin önüne almışlardır. Sûfîler açısından, insanî varlığı açıklayan teorik fiziğin ne olduğu, ikincil bir öneme sahiptir ve sadece elverişlilik açısından değerlendirilir. Nitekim onların insanın yapısına ilişkin açıklamaları, erken dönemde daha ziyade kelamcıların insan tanımıyla paralel görünür.

Önceki yazılarda belirtildiği üzere kelamcılar, ilk iki yüzyılda farklı teoriler geliştirdilerse de üçüncü yüzyıldan itibaren -Mâtürîdî gibi birkaç kelamcıyı istisna edersek- Atomculukta karar kılmıştır. Kelamcıların insana ilişkin açıklamaları da doğal olarak Atomcu teoriyle uyumlu hale getirilmiştir. Erken dönem tasavvuf metinlerinde insanın ruh ve bedenden müteşekkil olduğu belirtilir ama ruhun, filozofların düşündüğü şekilde, aklî bir varlık tarzına sahip olduğu hususu belirsizdir. İlk bakışta felsefî öğretiyi andıran açıklamalara rastlanır fakat derinlemesine incelendiğinde bu açıklamaların, Atomcu öğretiye sadık olduğu da söylenebilir. Râgıb el-Isfahânî ve Gazzâlî ile birlikte kelam geleneğine felsefî nefs öğretisinin dâhil olması, sûfîlere önemli bir imkân sağlamıştır.

Yine Gazzâlî'den sonra İbn Sînâ felsefesinin kelam geleneğine dercedilmesi, dinî düşünce geleneklerinin tamamına felsefî öğretileri meşru bir şekilde kullanma hakkı vermiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî'den itibaren sûfîlerin felsefî nefs teorisini insan tasavvurunun temeline yerleştirdiği görülür. Bununla birlikte sûfîler insanın kabiliyetleri konusunda baştan beri aynı iddiaları dile getirir. Bu iddiaların zamanla derinleştiği, ayrıntılandırıldığı ve tahkim edildiği söylenebilir, lakin herhangi bir derinlik veya ayrıntıyı doğrudan Atomcu teoriye veya aklî varlık kabulüne dayandırmak mümkün değildir. Daha ziyade insana ilişkin iddiaların tahkim edilmesi ve güçlendirilmesinin, belirli bir öğretiyle, bilhassa felsefî nefs ve varlık tasavvuruyla ilgili olduğu söylenebilir.

Şimdi sûfîlerin tasavvuf tarihi boyunca kabul gören insan tasavvurunu dört maddede özetleyebiliriz:

1) İnsan ruh ve bedenden oluşur. Latife-i insâniyye adı verilen ruh, insanın metafizik alana ilişkin idraklerinin temelini oluşturur. Beden ise ruhun kabiliyetlerini işlevsel hale getiren hareketlerin mahallidir. Bu iki yönüyle insan, Allah'ın bütün isimlerini anlama ve davranışlarında temsil etme işlevlerini yerine getirir. İbnü'l-Arabî daha sonra insanı, ilahî isimlerin en kâmil mazharı olarak tanımlamıştır. Buna göre insan, bütün mahlûkatta zuhur eden ilahî isimleri temsil etmeye kabiliyetli bir varlık tarzına sahiptir ve her ne kadar zuhûr sıralamasında sonda gelse de varlık mertebesinde ilk sıradadır. Mertebede ilk olmak ile zuhurda son olmanın gereklerini yerine getiren bir fert ise *insan-ı kâmil* olarak adlandırılır. Sûfîlerin insan tasavvuru, aynı zamanda Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi vesellem) tasavvuruyla da paralellik arz eder. İnsanda bulunduğu söylenen bütün kemâllerin, ilk ve yetkin hali Hz. Peygamber tarafından temsil edilir. Bu anlamda peygamberin kabiliyetleri ile ümmetin kabiliyetleri arasında tam bir paralellik vardır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e bahşedilen lütuflar ilkece ümmetin şahs-ı manevisine de bahşedilmiştir.

Tevarüs şartlarını sağlayan bir mümine, Hz. Peygamber'in hikmeti bahşedilebilir.

2) İnsanın ruhanî kabiliyetlerini işlevselleştirmesinin yolu, Hz. Peygamber'in dindarlığını tevarüs ederek farz ve nafileleri tam bir teslimiyetle ifa etmesidir. Şayet bir mümin, dünyevi maksatlardan arınmış bir şekilde Hz. Peygamber'e ittiba ederse ruh, ilahi feyze mazhar olur. Dolayısıyla hakikat bilgisine ulaşmanın yöntemi, nasların dil kuralları çerçevesinde yorumlanması yahut *sebep-sonuç* ilişkisi içinde nesnelerin türsel hakikatlerini kavramayı sağlayacak şekilde akıl yürütmelerin yapılması değil, Allah'a tam bir yönelişi mümkün kılan uygulamalardır. Bu uygulamalar, kelimenin en geniş anlamıyla ibadetlerdir. Bu noktada İslam'da ibadet kavramının Allah'a yönelişle yapılan her türlü davranış olduğu hatırlanmalıdır. Fakat sûfîler, nafile ibadetler arasında zikre özel bir önem verir. Çünkü zikir, tümdengelimsel şekilde zihnin Allah manasına kilitlenmesine ve mahlûkattan yüz çevirip tam bir teslimiyetle Hakk'a yönelmesine imkân verir. Şayet zikir, müminin daimi bir zihin hali olursa kişi Allah anlamı tarafından kuşatılır ve her şeyden önce, her şeyde ve her şeyden sonra Hakk'ı bulma lütfuna mazhar olur. Bu bağlamda sûfîlere göre istidlâl yöntemi, insanî çabanın zirvesi kabul edilen marifetullaha ulaşmak için Allah'tan gayrı olan şeyleri düşüncenin odağına yerleştirirken mücâhede yöntemi, bizatihi Hakk'ı düşüncenin odağına yerleştirir. Diğer deyişle istidlâl yöntemi, mahlûkattan Hakk'a götürmeyi taahhüt ederken mücâhede yöntemi, Hakk'tan mahlûkata götürmeyi taahhüt eder.

3) Feyze mazhariyet, ayrıntıda oldukça çeşitlilik barındırmakla birlikte, ilham yoluyla gerçekleşir. Bunun için müminin kalbine doğan düşüncelerini (*hâtır/havâtır*), aklına gelen bilgilerini, rüyalarını ve ahvalini sürekli murakabe etmesi gerekir. Zira şeytanın fısıltıları ve şehvanî dürtüler, rabbânî ilham gibi görünebilir. Sûfîler, bu hususta ölçünün ne olacağı hususunda uzunca bir süre tartışmışlar, nihayet gelen bir feyzin, genel

olarak dinî düşünce erbabının icmaıyla yani Kurân ve Sünnet yorumuyla uyumlu olması gerektiğinde karar kılmışlardır. Bu sebeple erken dönemde Kuran ve Sünnetin yorumlanmasında riayet edilen yorumlama kurallarına uymayan sözler, manevî sarhoşluk etkisiyle söylenen sözler (*şatahât*) olarak kabul edilmiştir. İbnü'l-Arabî tarafından sûfîlerin oldukça çeşitlilik arz eden görüşlerinin tamamını yorumlamayı mümkün kılan varlık düşüncesinin veya yeni bir metafiziğin kurulması, tasavvuf tarihinde şatahâtı da ana teorinin bir parçası hatta aslî unsuru haline getirmeye imkân vermiştir. Böylece vahdet-i vücutta, manevî şarhoşluk, hakiki ayıklığın ta kendisi olarak görülmüştür. Kuşkusuz bu gelişmede Gazzâlî sonrasında yaygınlık kazanan Sudûrcu felsefî düşüncenin, dinî düşünce erbabı tarafından meşru bir şekilde tevarüs edilebilmesinin büyük rolü vardır.

4) Hz. Peygamber'e hakkıyla ittiba, ona bahşedilen bilgiye varis olmayı sağladığı gibi onda görülen hallere mazhar olmayı da sağlar. Yani insan, mucizelere benzer kerametler yaşar. Sûfîlere göre bunun sebebi, kişinin mücâhede yöntemiyle maddî ilgilerden soyutlanması ve ruhanîleşmesidir (*tecerrüd* ve *teravhun*). Buradaki ruhanîleşme, Hıristiyan zahitliğinde olduğu gibi bir çile hayatı ertesinde gerçekleşen ruhbanlık değil, latifet-i insaniyye olan ruhun küllileşmesidir. Küllileşme, sûfîlerin insan tasavvurunu kavramak için kilit bir öneme sahiptir. Zira buna göre insanın kemal sürecinde ilerlemesi aynı zamanda varlığın çeşitli mertebelerini içererek aşması anlamına gelir. Böylesi bir terakki, kişinin içererek aştığı mertebelerde tahakkuk eden durumların, bizzat o kişi tarafından da gerçekleştirilebilmesine imkân verir. Bu bağlamda kabiliyetlerini fiili hale getirmiş insan-ı kâmil, var oluşun mertebelerini kendi varlığında temsil edebilen kimse demektir. Sûfîlerin insana dair en kritik cümlesi de buradan neşet eder: İnsan, sadece bütün mevcutların sûretlerini idrak etme değil aynı zamanda kendi varlığında içerme özelliğine sahiptir. Özellikle

İbnü'l-Arabî sonrasında tasavvuftaki insan tasavvuru ile felsefe geleneğinde insan tasavvurunun olanca benzerliğine rağmen ayrıştığı en kilit nokta burasıdır.

Böylece sûfîler, hakikati bilmeye ve bu bilgiyi bir yaşam formuna dönüştürmeye kabiliyetli, bu kabiliyeti de Hz. Peygamber'e ittiba ederek meleke haline getirebilen bir insan tasavvuruna ulaşmıştır. Bu sebeple tasavvuf geleneğinin iki temel konusundan biri Tanrı, diğeri insandır. Hatta vahdet-i vücudu dikkate alırsak, Allah'ın zuhûr ettiği bütün mertebeler, insanda içerildiği için tasavvufun konusu insandır demek ile Allah'tır demek aynı noktaya varmaktadır.

Fakih, kelamcı ve filozoflar, istidlâlin formları üzerine yoğunlaşarak ayrıntılı bir mantık ve usul birikimi oluşturmuşlardır. Buna mukâbil sûfîler de insanın halleri ile ona gelen feyiz arasında paralellik bulunduğunu düşündüğünden ayrıntılı bir haller külliyatı oluşturmuştur. Sabır, rıza, şükür, teslimiyet ve bir çırpıda sayılması oldukça zor olan bir dizi insanî hal, sûfîler tarafından, bir yönüyle dindarlığın sebebi ve sonucu olan durumlar, diğer yönüyle Allah'ın âleme muamelesini kavramayı sağlayan zihnî yönelişler olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda sûfîlerin insan tasavvuru, insana dair bir övgüdür.

TASAVVUF GELENEĞİNİN VARLIK DÜŞÜNCESİ

Sûfîlerin nazarî tefekkürleri, esas itibariyle Allah ve insan ilişkisi üzerine yoğunlaşır. Bu bağlamda onların varlık tefekkürü de bir yönüyle marifetullahı (Allah'ı bilmeyi), diğer yönüyle marifetünnefsi (insanı bilmeyi) hedefler.

Kelam geleneğinde Allah-insan ilişkisi, insanın âlemin bir parçası olduğu kabulünden hareketle kuruluyordu. Bu sebeple kelamcılar, kadîm-hâdis karşıtlığını tefekkürün merkezine yerleştirmişler ve Allah'a ilişkin olumlu bilgiyi mümkün kılan benzerliği, söz konusu karşıtlığın bir alt kümesi olarak değerlendirmişlerdir. Diğer deyişle, kelamcılar tenzihi merkeze almışlar, teşbihi tenzihin bir alt kümesi olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla kelam geleneğinde benzerlik, farklılıktan türetilmiştir. Sûfîler ise özellikle Gazzâlî öncesi dönemde Ehl-i Sünnet kelamının temel kabulleriyle uyumlu olmaya özen gösterseler de Allah-insan ilişkisinde benzerliği merkeze alıp farklılığı benzerlikten türetmişlerdir. Kuşkusuz bu, kadîm-hâdis karşıtlığından vazgeçmek anlamına gelmez fakat bu ayrımın, çıkış noktası olmaya elverişli görülmediğini ifade eder. Pekâlâ, sûfîlerin temel kavramı nedir?

Birûnî (ö. 453/1061), tasavvuf kelimesinin kökenine ilişkin bir tartışmasında bu kelimenin Yunancada hikmet anlamına gelen "sofia" kelimesinden geldiğini, zira İslam ümmetinin varlık hakkında konuşan filozoflarının, sûfîler olduğunu söyler. Bu değerlendirmenin doğru olup olmaması, bizim şimdiki konumuz bakımından önemli değildir. Değerlendirmenin önemli yanı, sûfîlerin tefekkürünün merkezî kavramına işaret ediyor olmasıdır. Sûfîler, insanın hallerine ilişkin tefekkürün, Allah'ın tecellilerine veya isimlerine ilişkin bir tefekkür olduğuna kanaat getirmiştir. Bu sebeple de mevcutları cevher ve araz kısımlarına ayırarak bunların ayrıntısını araştıran kelam kitaplarından farklı olarak tasavvuf kitapları, erken dönemden itibaren asıl itibariyle insanın hallerine göre tasnif edilmiştir. Allah hakkındaki bütün yargılar, kulun hallerine ilişkin yargıların bir uzantısı olarak vazedilir. Bu bakımdan mutasavvıfların eserlerinde insanın hallerine ilişkin tahlillerin aynı zamanda Allah'ın sıfatlarına ve Allah-âlem ilişkisine dair tahliller olduğu görülür. Onlar için temel sorun, hangi insanî durumun, Allah hakkında ne türden bir bilgiyi doğuracağıdır.

Tahmin edileceği üzere böylesi bir yaklaşım, kadîm-hâdis ikiliğinden ziyade rab-kul ikiliğiyle var oluşu tefekkür etmeyi gerektirir. Gazzâlî öncesi dönemde tefekkür, ilk adımda, âlem kavramını münhasıran insana tahsis ederek ilerler. Fakat herhangi bir sınırlama getirmeden mutlak olarak insanı dikkate almak bile yeterince geniş ve ilgi dağıtıcı görünmüştür. Bu sebeple Allah hakkındaki bilgi, genel olarak insanın değil, "kulluk" yapan insanın kendisi hakkındaki idrakinden türetilir. Haşyet, teslimiyet, sadakat, üns, heybet, rıza gibi insanî durumlar, Allah'ın kendi mahremini kula açmasının anahtarı haline getirilmiştir. Bu tahlillerin iki yönü vardır.

Birincisi, söz konusu insanî durumlara ilişkin idrakin, Allah hakkında aksine bir idrake ulaştırmasıdır. Buna göre kul, acizliğini idrak ettiğinde Allah'ın kudretini; fakirliğini veya muhtaçlığını idrak ettiğinde Allah'ın müstağniliğini kavrar.

Bu durum, Hz. Musa'nın bir kıssasında oldukça özlü ifade edilir. Kıssaya göre Allah, Hz. Musa'ya "Ey Musa, bana bende olmayanla gel" buyurmuş; Hz. Musa ise "Rabbim sende olmayan nedir?" diye sorduğunda Allah "Bende olmayan acizliktir" buyurmuştur.

Sûfîler, Hakk'a ilişkin marifete ulaştıran bütün haller ile lutfedilen marifetin ortaya çıkardığı halleri dakik bir şekilde ayrıştırmıştır. Marifete ulaştıran hallerin tamamı, gerçekte acizlik ve muhtaçlığın türevleridir. Bu bağlamda kulluk, insan hayatının türlü cihetlerinde muhtaçlığın muhtelif tezahürlerini yaşamak ve idrak etmek anlamına gelir.

Tahlillerin ikinci yönü tam da Hakk'ın kula lutfettiği bilgilerin insanda ortaya çıkardığı marifetlerde (makâmlar) kendisini gösterir. Çünkü kulluğun yahut marifete ulaştıran hallerin en önemli sonucu, kulun kendisinin Allah karşısında bir hale dönüşmesidir.

Nitekim büyük velî, Beyazıd-ı Bistâmî (ö. 234/848) "Kadîm ile hâdis karşılaştığında hâdisten eser kalmaz" demiştir. Burada kadîm Allah'ı, hâdis de kulu ifade etmektedir. Şayet hâdis, Kadîm karşısında eriyorsa geriye tek bir şey kalacaktır: Kadîm'in kendisi. Zira kul, sadece fiillerini değil, aynı zamanda kendisini Hakk'ın fiili olarak idrak eder. Dolayısıyla kulluğun vesile olduğu marifet, gerçekte tek bir varlığın idrakine ulaşmak ve görünürdeki çokluğun aslında fiillerin çokluğu olduğunu kavramaktır. Sülûkun nihayetinin, birlik idrakine ulaşmaktan ibaret görülmesinin nedeni de budur. Kurb-ı nevâfil hadisinde dile gelen "Gören gözü, işiten kulağı olurum" ifadesi, Hakk'ın kula tâbi olmasını değil, kulun Hakk'ın fiili hale gelmesi yahut gerçekte fiili olduğunu idrak etmesi demektir. Bu sebeple Hucvirî (ö. 465/1072) *Keşfu'l-mahcûb* isimli meşhur eserinin ikinci bölümüne "Keşfu'l-hicâb" (perdenin açılması) adını verir.

Meseleye bu açıdan bakıldığında tasavvufun var oluşun anlamına ilişkin külli bir araştırma olduğunu yahut böylesi bir

araştırmayı hedeflediğini belirtmek gerekir. Bu araştırmada Allah-insan arasında irtibatı sağlayan temel kavramlar, kulun halleri ile ilahî isimlerdir. Bu durum, kelam ve felsefe geleneğinde ontolojiyi ifade eden "genel kavramlar" (*el-umûru'l-âmme*) yerine tasavvufta hallerin ve onlarla ilişkili ilahî isimlerin konulmasını gerektirmiştir. Kulu Allah'a bağlayan bir "hal" iken Allah'ı kula nispetini mümkün kılan ilahî isimlerdir. Kulda meydana gelen haşyet, heybet veya ünsiyet gibi hallerden her biri, anlamıyla olumlu veya olumsuz olarak uyumlu bir ilahî isme mesela Allah'ın kudreti, yüceliği veya rahmetine bağlanarak kulun kalbinde marifetin doğmasını mümkün kılar.

Sûfîler bu durumun sadece insanda değil, yaratılan tüm nesnelerde aynı türden gerçekleştiğini düşünmüşlerdir. Bu sebeple onlara göre insan, mahlûkâtı temsil veya ihtiva eden küllî bir mevcut olarak araştırmanın konusudur. Fakat ahlâkı, nazariyenin zorunlu bir parçası haline getiren bu yaklaşım, doğa felsefesi değil, bir yaşam felsefesi ve varlık idrakini hedefler. Tasavvufun esas itibariyle ahlâk ve metafizik inşa etmesinin sebebi de budur.

Kuşkusuz böylesi bir tavrın, özellikle dinî nasların yorumu hususunda zaptedilmesi oldukça güç bir yorumlar yelpazesine yol açması beklenir. Hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda tasavvuf erbabının bu hususta gerek kendi aralarında gerekse diğer zümrelerle yoğun bir tartışma yaşadığı gözlenmektedir. Öyle anlaşılıyor ki bu durum, sûfîleri, hem İslam ümmetinin hâkim kanadı olan Sünnî kelam geleneğiyle uzlaşmak zorunda bırakmış hem de kulun Hakk'ın fiili olduğunu yalın ve çarpıcı dille ifade eden sözleri ikincil ve yoruma muhtaç sözler olarak değerlendirmeye itmiştir. Bu bakımdan Gazzâlî öncesi tasavvuf metinleri, Hakk'ı gizleyip insanı ifşa eder; bütün değerlendirmeler Varlık hakkında olmasına rağmen Varlık'ın dehşete düşüren saflığını, insanın ahvaliyle perdeler; Allah hakkındaki söylevi, insan hakkındaki bir söylev olarak takdim eder. Bu

durum, Tanrı-âlem ilişkinin tesisinde merkeze alınan teşbih ilkesinin, yeni ve farklı bir tenzih formu olarak kavranmasıdır.

Gazzâlî sonrasında İbnü'l-Arabî düşüncesi, bu tavırda bir kırılma olarak ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Arabî, önceki sûfîlerin Allah hakkındaki tefekkürlerini, bütün örtük ifadelerden arındırarak Varlık hakkında tefekkür olarak değerlendirir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî bir yandan mahlûkun hakikatinin ezelî olduğunu, diğer yandan bu hakikatin Hakk'ın bir ismi ve fiili olduğunu, dolayısıyla saf varlık denilen şeyin Tanrı olduğunu ilan etmiştir. Onun düşüncesinin temelini oluşturan "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" önermesi, İslam düşüncesi tarihinden, zâtta tevhide ulaşılmadığı sürece sıfat ve fiillerde de tevhide ulaşılamayacağını ifade eden en keskin cümledir. Zira bu önerme, Varlık anlamının değil, sadece nispetlerin çoğaldığını, mevcutlarının çokluğunun ancak Varlık'ın tekliği kabul edildiğinde kavranabileceğini ifade eder.

İbnü'l-Arabî bir yandan İbn Sînâcı *varlık-mahiyet* ve *zorunlu-mümkün* ayrımlarının sunduğu imkânları kullanır. İbn Sînâ, mümkünün kendinde yok ama fâiline nispetle var olabileceği ve var olsa bile mümkünün aslî imkânını koruyacağını, zira zorunluluk ile imkân arasında kategorik ayrım olduğunu iddia etmişti. İbnü'l-Arabî, zâtî imkân sahibi mümkünün varlığı taşımaya kabiliyetli olmadığını, tam tersine Varlık tarafından taşındığını ileri sürmüştür. Bu sebeple *varlık-mahiyet* ve *zorunlu-mümkün* ayrımlarında, ikiliğin sol yanında bulunanların kavramsal çokluğu ile tahakkuktaki birliğini maharetle birleştirmiştir. Bu sayede İbnü'l-Arabî düşüncesinde teşbih ve tenzih, yaratan ve yaratılan için "O'dur ve O değildir" şeklinde ifade edilir hale gelmiştir.

Daha açık bir deyişle, teşbih kavramı artık "benzerlik" ifade etmekten tamamen uzaklaşmış, sıfatın ve ismin zâta aidiyetini ifade eder hale gelmiştir. İbnü'l-Arabî, bir yandan Sünnî kelamcıların sıfat teorisini mevcutların Hakk'ın hallerini

olduğunu temellendirecek şekilde dönüştürmüş, diğer yandan Mutezile'nin madum şeylerini, Hakk'ın isim ve halleri olan mevcutların yine O'nun ilmindeki ezelî hakikatler olduğu görüşüne evirmiştir.

Böylece İbnü'l-Arabî düşüncesinde hem önceki sûfîlerin varlık kavrayışı nazariyeyi inşa eden bir ilkeye dönüşmüş hem de önceki kelamcı ve filozofların görüşleri, yeni bir yorumla vahdet-i vücûd öğretisinin tuğlalarına dönüşmüştür.

Bu durumun, tasavvuf ilminin yapısında birtakım esaslı sonuçları olmuştur. Hiç kuşkusuz bu sonuçların en önemlisi, önceki tasavvuf eserlerinde insana ilişkin bir araştırma görünümü veren konu sıralaması, Varlık'a ilişkin araştırma şeklinde yeniden kurgulanmıştır. Tanrı ile âlem arasındaki irtibat, ilahî isimler aracılığıyla kurulmuştur. Fakat ilahî isimler aynı zamanda insanın isimleridir. İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvufun genel kavramları, Allah'a ait olan ve insanda en yüksek zuhuruna kavuşan küllî isimlerdir. Tasavvuf ilminin meseleleri, bir bütün olarak ilahî isimlerdir. Bu seviyede ilahî isimlerin, felsefe ve kelamdaki "mevcut" kavramına tekabül ettiğini gözden kaçırmamak gerekir.

Bir diğer önemli sonuç, sûfîlerin insana ilişkin tefekkürlerinin, örtük olarak değil, alenen ve ayrıntılı şekilde âlemin bütününe ilişkin bir tefekküre dönüşmesidir. Önceki sûfîler de insana dair tefekkürü, Hakk'a dair bir tefekkür olarak kavramıştı. Fakat İbnü'l-Arabî düşüncesinde âleme dağılan isim ve sıfatların tekrar insanda birleşmesi, insanı bilmek ile Allah'ı ve âlemi bilmek arasında bir paralellik inşa etmeyi mümkün kılmıştır. Bu sonuç, "tasavvufun konusu insandır" ifadesi ile "tasavvufun konusu Varlık'tır" ifadesini eşitlediği gibi sûfîlerin kadîm kozmolojiyi tevarüs ederek kendi nazariyelerinin bir parçası haline getirmesine yol açmıştır.

Önceki sûfîlerin araştırma tarzı, belirgin bir teorik fizik ve kozmolojiyi öğretinin bir parçası olarak takdim etmeyi gerek-

tirmiyordu. Fakat İbnü'l-Arabî ile birlikte mutasavvıflar, tasavvufu kelamcıların sistemleştirdiği akideler ile fakihlerin şekil şartlarını tespit ettiği amelleri tahkik eden bir disiplin olarak konumlandırmanın daha da ötesine geçerek âlemin bütününe ilişkin sistemli bir açıklama getiren bir tümel disiplin olarak vazetmişlerdir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İbn Sînâ'da kemale eren Meşşâî doğa felsefesi ve kozmolojiyi tevarüs ederek birlikçi bir öğretinin açıklama gücüyle birleştirmiştir.

Gazzâlî öncesindeki sûfîlerin *madde-sûret* teorisini kullandığını ihsas eden ifadelerine rastlamak mümkündür. Fakat onlar, doğal dünyanın işleyişi ve kozmik düzenin yapısını açıklayan belirli bir doğa felsefesine ihtiyaç duymamışlardır. Aslına bakılırsa filozofların açıklamalarını tevarüs eden İbnü'l-Arabî'ye göre de sûfîler için doğal dünyanın fiziksel açıklaması görece önemsizdir. Zira sûfîlerin maksadı, âlemin fiziksel açıklaması değil, Hakk'ın isim ve fiillerine ilişkin aksi alınamaz kesinlikte bir idrake ulaşmaktır. Dolayısıyla bütün felsefî veriler, nazariyenin bir malzemesi olma işlevi görür. Fakat bu durum, İbnü'l-Arabî'ye benzerine ender rastlanabilir bir yorum alanı açmıştır. Zira İbnü'l-Arabî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Mutezilî öğretileri ve Fahreddin Râzî'nin Meşşâî bilim ve felsefe geleneğini, Sünnî geleneğin bir parçası haline getirmesine benzer şekilde bütün irfan külliyatını Sünnî geleneğin bir parçası haline getirmiş, hatta Sünnîleştirmiştir. Öyle ki hicrî ikinci, üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda sapkın görülebilen Batınî yorumlar, vahdet-i vücûdda Sünnî geleneğin tevhîd akidesiyle uyumlu olacak şekilde teoriye dâhil edilebilmiştir. Bu sebeple vahdet-i vücûd, İslam düşünce tarihinde muhtelif ve rakip geleneklerin varlık kavramına ilişkin tefekkürlerini şu üç cümlede uyumlu bir bütünlüğe kavuşturmuştur:

1. Varlık birdir;
2. Tüm mevcutlar, Varlık'ın isim ve halleridir;
3. Varlık'ı bilmek, insanın kendisini ve bütün âlemi bilmesi demektir.

TASAVVUF GELENEĞİNDE ÂLEM TASAVVURU

Mutasavvıfların âlem tasavvuru, aslında İbnü'l-Arabî ile birlikte müstakil bir anlatıya kavuşmuştur. İbnü'l-Arabî öncesinde mutasavvıfların sözlerinde Tanrı-insan ilişkisine yoğunlaşmış bir ilgi görülür. Bu sebeple önceki sûfîlerin âlem tasavvuru, dağınıktır, parçalıdır ve yaratılışın sistemli bir açıklamasına yönelik ilgiden yoksundur.

Gazzâlî öncesi dönemde dinî düşünce geleneğinde felsefe geleneğiyle irtibatlı şekilde sistemli âlem tasavvuru oluşturma çabası, özellikle İsmailî kelamcılarda veya filozoflarda -herhalde düşünürler demek daha doğru- görülür. İsmailî düşünürler, daha hicrî dördüncü yüzyılda Fârâbî metinlerinde görülen sudûr teorisini, dinî nasları yorumlamak için kullanmışlar ve kelam geleneğinden oldukça farklı ama ana yapısı itibariyle vahdet-i vücûdcu sûfîlerin görüşlerine benzeyen bir âlem tasavvuru geliştirmişlerdir. Fakat onların açıklamalarının, İbnü'l-Arabî öncesinin önde gelen tasavvuf metinlerini şekillendirici bir rol oynadığı görülmez. Önceki tasavvuf klasikleri, belli belirsiz *madde-sûret* teorisine atıflar, kimi zaman Atomculuğu andıran sözler, yaratılışın sürecine yönelik

mertebe fikrinden yoksun imalar içerir. Bütün bunlar, insanın Allah'a ulaşmasına odaklanmış bir düşüncenin, sistemli bir âlem açıklamasını -âlemi değil- değersiz gören tavrı olarak da okunabilir. Diğer deyişle sûfîler âlemin varlığını kavramak ile düzenini kavramak arasında belirgin bir ayrım yapmış ve birinciyi tercih etmişlerdir.

İbnü'l-Arabî'nin asıl meselesinin âlemin varlık bakımından açıklamasını yapmak olduğu dikkate alınırsa, onun tasavvufun yönünü değiştirmekten ziyade ilgilerini genişlettiğini söylemek daha isabetlidir. Fakat ilgi genişliği, teori değişimiyle desteklenince kökten bir dönüşüme zemin oluşturmuştur. Bu dönüşüm, bir önceki yazıda dile getirilen metafizik yorumları içermesinin yanı sıra özgün bir âlem tasavvuru geliştirilmesini de içermektedir. Söz konusu âlem tasavvurunu şöyle özetleyebiliriz.

İbnü'l-Arabî sudûr teorisini tevarüs etti. Bu tevarüs, kelam geleneği ile tasavvuf geleneği arasındaki icmayı bozarak tasavvuf metafiziğini Meşşâî metafizikle ortak bir paydada buluşturdu. Buna göre âlem, yoktan yaratmayla var olmaz, tam tersine anlamın anlamdan çıkışı gibi hiçbir hareket, değişim ve eksilme olmadan ilahî zâtın ilk mertebesinden diğer mertebelerin sırasıyla taşması veya çıkmasıyla var olur. Bu, ilahî zâtın kendisinin bir tür kademeli olarak açılması veya uzaması (*inbisât*) şeklinde olur. Tasavvufta varlık şeması, üçlü, yedili veya daha fazla sistemle anlatılabilir. Burada ayrıntıya girmemek için üçlü şemayı dikkate alabiliriz.

Sudûrun ilk mertebesi ile son mertebesi, bir dairenin çemberinin başlangıcı ile sonunun aynı olması gibi aynıdır. Nasıl ki dairenin çemberini çizmeye başladığımızda başlangıç noktasına geri geliyorsak ve gelme sürecinde pek çok nokta ayrıntılı olarak resmediliyor ise sudûr insanla başlar ve insanla sona erer. Fakat başlangıçtaki insan, küllîdir, ayrıntı barındırmaz ve bildiğimiz fertlerden herhangi biri değildir. İbnü'l-Arabî

buna *küllî akıl*, *hakikat-i Muhammediyye* veya *hakikat-i insaniyye* adını verir.

İlk bakışta onun Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi vesellem) olduğu anlaşılabilir. Fakat gerçekte ilk sudûr eden varlığın isminin *hakikat-i Muhammediyye* olmasının nedeni, onun Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi vesellem) kendisi olması değildir. Zira o varlık, insanlık hakikatine tekabül eder. Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi vesellem), insanlığın kemalini temsil ettiğinden ona "Muhammedî hakikat" adı verilmiştir. Üçlü anlatım sisteminde bu mertebeye sonraki mertebelerde meydana gelecek mevcutların hakikatlerini barındırdığı için ayan-ı sâbite adı verilir.

Bu mertebe, Yeni Eflâtuncu kozmolojide küllî akla tekabül eder. Şu var ki Yeni Eflâtûncuların kozmolojisi dairesel olmadığı gibi onlara göre ilahi zât (*Bir*) ile sudûr eden ilk mevcut varlık bakımından başkadır. Bu durum, sudûr teorisinin İbnü'l-Arabî öncesi bütün versiyonlarında aynıdır. Nitekim İslam öncesi dönemde Yeni Eflâtûncuların inşa ettiği sudûr-teorisi, Bir (Tanrı), küllî akıl, küllî nefs ve cisimler olarak sıralanan kozmik düzen, bunların her birinin diğerinden varlık bakımından farklılığı üzerine kurulur. Bu yalın şema, İslam döneminde Fârâbî ve İbn Sînâ arasında yaşamış Ebû Süleyman es-Sicistânî, İhvân-ı Safâ, Âmirî, İbn Miskeveyh gibi filozoflar tarafından da benimsenmiştir. Fârâbî'nin Batlamyus astronomisiyle uyumlu hale getirdiği ve İbn Sînâ tarafından benimsendikten sonra felsefe geleneğinin temel metafizik öğretisi haline gelen sudûr teorisinde de sistemin temel yapısı böyledir ve sadece kürelerin sayısınca akıllar artırılarak bir kısım ilave açıklamalar yapılmıştır.

Yine sudûra yeni akıllar ve varlık mertebeleri (türlerin rableri ve nurânî heykeller) ekleyen Sühreverdî, önemli bir adım atarak Tanrı'dan taşan varlık anlamının birliğini dikkate alarak bir varlık tayfı oluşturmayı başarsa da varlığı, bütün

mevcutların kendisiyle var olduğu nihaî ve yegâne ilkeye dönüştürmemiş, mevcutların zat bakımından farklılığı ilkesini korumuştur.

Oysa İbnü'l-Arabî'ye göre sudûr eden ilk mevcudun ve diğer tüm mevcutların var olduğunu söylemek, onların Varlık'a nispetinin bulunduğunu söylemek demektir. Bir noktanın genişleyerek bir daireyi oluşturduğunu ve merkez ile çevre arasında dairenin kendisinden başka bir şey olmadığını düşünelim. Dairenin düzlemindeki her bir noktanın merkeze uzaklığı değişse bile daireye yakınlığı aynıdır. Noktaların sıralaması değişmez ama merkeze daha yakın olan, sonrakini var etmez, sadece dairenin düzlemindeki sıralamasına göre bir önceki, sonrakinin varlığına vesile olur. Her bir nokta daire değildir ama daireden başka da değildir. İşte İbnü'l-Arabî'nin Varlık ile mevcut arasındaki kurduğu ilişki buna benzer ve o, Meşşaî kozmolojiyi bu anlayış istikametinde dönüştürmüştür.

Küllî akıl mertebesinden sonra küllî nefs mertebesi sudûr eder. Küllî nefs, Yeni Eflâtuncu kozmolojide ayrıntının ve tek tek nesnelere ilişkin bilginin ortaya çıktığı ilk mertebedir. İbnü'l-Arabî kozmolojisinde de böyledir. Bu sebeple ayan-ı sâbit küllî akıl mertebesinde düşünüldüğünde tek tek nesnelerin hakikatlerini içermez, küllî hakikatlerini içerir. Küllî nefse geldiğimizde söz konusu küllî hakikatlerin yerini tek tek nesnelerin hakikatleri alır. İlahî zât, külli akıl mertebesinde nesneleri tümel olarak bilirken küllî nefs mertebesinden nesneleri tikel olarak bilir.

Küllî akıl mertebesi dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın kâdir-i muhtâr olduğunu söylemek de isabetli değildir. İradeyle yapılan fiiller, tek tek nesneleri tercih etmeyi gerektireceğinden ancak küllî nefs mertebesinde düşünülebilir. Daha öncesinde kelamcılar Allah'ın *kâdir-i muhtâr* olduğuna dayalı bir Tanrı tasavvuru, filozoflar ise Allah'ın *mûcib bizzat* olduğuna dayalı bir Tanrı tasavvufu geliştirmişti. İbnü'l-Ara-

bî bu iki görüşü birleştirdi. Ona göre Allah kendinde mûcib bizzattır, yaratılış insan iradesine benzer bir iradeyle başlayıp devam etmez, Hakk'ın zatına yaraşır bir zorunlulukla gerçekleşir. Allah'ın kâdir-i muhtâr oluşu ancak küllî nefs mertebesinden sonra gelen mertebedeki değişimler gözlendiğinde düşünülebilir.

Üçüncü mertebe, cisimler dünyasıdır. Fiziksel nesnelerin bulunduğu bu mertebenin açıklamasında vahdet-i vücûdcu sûfîler yine Meşşâî filozofları izleyerek hem Ayüstü ve Ayaltı âlem ayrımını korumuş hem de *madde-sûret* teorisinin dağarcığını kullanmıştır. Daha önce Meşşâîlerin teorik fiziğini özetlerken madde-sûret teorisini anlatmıştık. Fakat sûfîler tarihin hiçbir döneminde âlemin fiziksel açıklamasına hakiki anlamıyla ilgi duymamışlar, sadece Meşşâîlerin açıklamalarını araçsallaştırmışlardır. Hatta İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta "Allah ehlinin amacının fiziksel dünyanın açıklamasını yapmak olmadığını" açıkça ifade eder.

Vahdet-i vücûd ister aklî ister cismanî olsun nesnenin inkârına dayanmaz. Diğer deyişle İbnü'l-Arabî ve sonraki sûfîler, Varlık'ın bir olduğunu, mevcutların ise onun halleri olduğunu düşünmüşlerdir. Fakat onların maksadı, Varlık'ın halleri olan bu mevcutların, Varlık'tan bağımsız (*mübâyin*) bir varlığa sahip olduğunu reddetmekti. Bu sebeple İbnü'l-Arabî, Eşarîlerin *cevher-araz* ayrımını eleştirerek mahlûka cevher demenin yanlış olduğunu, zira bütünüyle Hakk'a bağlı olduğunu iddia etmiştir. Yine de bu görüş, sudûr eden mevcutların kendi içinde *madde-sûret*, *cevher-araz* veya *taşıyıcı-taşınan* olarak tasnifini reddetme amacı gütmez, sadece *cevher-araz* ontolojisinin hakiki manada ancak *Allah-âlem* ayrımına tatbik edilebileceğini söyler.

Sûfîler, Yeni Eflâtuncu kozmolojiyi esas itibariyle İbn Sînâ felsefesi üzerinden tevarüs ettiler. Bu kozmoloji sınırlı bir âlem tasavvuru, nedensellik ve aklî olandan cisimsel olana doğru

bir sıralanma öngörüyordu. Sûfîler bu ilkeleri kabul ettiler fakat hem bütün sistemi etkileyecek şekilde varlık kavramını dönüştürdüler hem de bu dönüşümle irtibatlı olarak kozmolojiyi ayrıntılandırdılar. Meşşâî kozmoloji, akıl ve duyunun kendi idrakleriyle uyumlu şekilde aklî ve duyusal nesnelerin varlığını gerektirdiğini kabul ediyordu. Daha sonra İbnü'l-Arabî'den hemen önce Sühreverdî, hayal gücünün de kendi idrakine elverişli misalî mevcutların bulunduğunu iddia etti. İbnü'l-Arabî ise hayal âlemini kabul etmenin yanı sıra hayal gücünün idrak sahasını daha da genişleterek bütün mevcutlara teşmil etti ve hayal ile aklın idrak sahasının eşit olduğunu iddia etti. Ona göre herhangi bir mertebede var olan şeyin anlamı akıl gücüyle, zuhuru ise hayal gücüyle kavranabilir. Bu, akıl ve hayal gücünün kapsamının özdeş ama idrak cihetlerinin farklı olduğu anlamına gelmektedir. Yine İbnü'l-Arabî, bir kısmının daha ilksel ifadeleri Sühreverdî'de bulunan, pek çok ara varlık mertebesi açıklaması yaptı.

Böylece İbnü'l-Arabî, sûfîlerin tecrübeleri ile kadîm dünyanın bilimsel kozmolojisini uzlaştırdı ve sûfîlerin varlığa ilişkin tefekkürlerini, dönemin en güçlü bilimsel açıklamasıyla buluşturarak önceki kozmolojileri içeren ama ayrıntıda oldukça farklılaşan kapsamlı bir kozmoloji geliştirdi. Ona ve takipçilerine göre sûfîlerin tecrübeleri, Meşşâî ve kelamî metafiziği tashih eder, Meşşâî kozmolojinin eksik kısımlarını ikmal eder ve nihayet Meşşâî felsefede fark edilmeyen yönleri ifşa eder.

TASAVVUF GELENEĞİNİN GÜCÜ VE SINIRLARI

Tasavvuf geleneği tarih boyunca iki alanda iddialı olmuştur. Birincisi, dindarlık, ikincisi de marifettir. Tasavvufun temel iddiası, dindarlık ve marifetin karşılıklı bir ilişkiye sahip olduğudur. Buna göre dindarlık, insan zihninde marifetin meydana gelmesine vesile olurken, marifet de dindarlığın derinleşmesini ve anlam değiştirerek mecazdan hakikate evrilmesini sağlar. Burada dindarlıktan kasıt, Hz. Peygamber'de (sallallahu aleyhi vesellem) tahakkuk ettiği haliyle inanç ve davranış arasındaki örtüşmedir. Böylesi bir dindarlık, mutasavvıflara göre şeklen durağan olsa bile hakikatte sabit ve durağan değil, değişken ve hareketli bir olgudur. Zira Allah'a yaklaştıkça marifet artar yani iman tahkik seviyesine doğru ilerler. Marifetin artması ise kulun Allah karşısındaki sorumluluk bilincini derinleştirir. Bilinç derinleştiği ölçüde de sorumluluk artar.

Mesela genel olarak insanın kalbinden geçenlerden sorumlu olmadığına dair bir kabul vardır. Hâlbuki bu kabul, kalbini kontrol edemeyen insanlar için bir ruhsattan ibarettir. Daha derinden bir dindarlık, kişinin kalbini kontrol etmesiyle mümkündür. Dolayısıyla din, kişinin hayalini arındırmasını

talep eder. Kişi, böylesi bir seviyeye ulaştığında kalbinden geçirdiklerinden de sorumlu hale gelir ve kalbini kontrol etmediği takdirde bu sorumluluğu ihmal etmiş olur. Bu, marifetin derecesi ile ilahî teklifin sınırlarının şeklen olmasa bile anlamca değiştiğini gösterir.

Böylesi bir değişim ve derinleşme, bir açıdan bakıldığında tasavvufun en güçlü yönüdür. Zira sûfîler, tarih boyunca tanımı gereği, dinî olmakla nitelenen bir düşünce ve davranış bütünlüğü peşinde olmuştur. Bu durum, daima sûfîlerin Müslüman cemaat nezdinde saygın bir konumda bulunmasını, sözlerinin tesirli olmasını, "velayet" mertebesini ihraz eden zümre olarak değerlendirilmesini desteklemiştir. Bu bağlamda mutasavvıfların zümre olarak en güçlü yanını oluşturan şey, Allah'a daha yakın olduklarına dair yaygın iyimser kanaattir.

Muhtemelen İslam tarihinde böylesi bir iyimser kanaatin yegâne sistemli muhalifi, Mutezile idi. Zira Mutezile, ameli imanın bir parçası olarak görmekte ve Allah'a ilişkin bilginin tamamıyla nazarî olduğunu düşünmekteydi. Bu sebeple onlar, şeklen Kurân ve Sünnet'in yaşanmasında ısrarlı olmuş ve Allah'a yakınlık anlamında velayetin Müslümanların ortak vasfı olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla Mutezile'nin dindarlık tanımı, sûfîler veya başka bir zümrenin velayette ayrıcalıklı görülmesine elverişli değildir.

Diğer yandan söz konusu değişim ve derinleşme, tarih boyunca sûfîlerin hem kendi içinde ihtilafa düştüğü hem de kelam ve fıkıh geleneğine mensup bir kısım âlimlerin eleştirilerine maruz kaldığı yönünü oluşturur. Zira anlamda derinleşme, özellikle İslam'ın ilk yüzyıllarında kabuk-öz (şeriat-hakikat) tartışması başlatmıştır. Sûfîlerin bir kısmı, özün şekilden bağımsız kavranabileceği ve sürdürülebileceğine ilişkin bir tavır sergilemiş yahut şekil hususunda gevşek davranmıştır. Sûfîler arasındaki tartışmalar, hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren şekil ve anlam birliğinin korunmasını savunan tavrın galip gel-

mesiyle sonuçlansa da tasavvuf tarihinde bu tartışma, derecesi düşük olmakla birlikte daima varlığını sürdürmüştür.

Öz-kabuk tartışmasının belki daha çetin bir sürümü, sûfîler ile fakihler arasında yaşanmıştır. Fakihler, özün öne çıkarıldığı ve kabuğun ihmal edildiği her türlü din yorumunu, bir tür şeriatsız din arayışı olarak değerlendirmiştir. Kelamcılar, böylesi bir yorum anlayışının şeriat dairesinin sınırlarını zorlayan ve kimi durumlarda dairenin dışında kalan hevesler olduğunu zaman zaman dile getirmiştir.

Gerek içten gerekse dıştan gelen eleştiriler, tasavvuftaki genel kabule aykırı radikal yorumları ya uçlara itmiş ya da daha ılımlı sayılmalarını ve hoş görülmelerini mümkün kılacak şekilde sessizleştirmiştir. Tasavvuf geleneğinin görünen yüzüne, kelam ve fıkıh geleneğinin ortak kabulü olan dindarlık fiilleri damgasını vurmuştur. Dindarlığı ifade eden fiillerde ortaklık, tasavvuf ile diğer gelenekler arasındaki derin farklılıkları daima gizlemiştir.

Tasavvuf geleneğinde marifet kavramı, ilk bakışta göründüğünden daha karmaşıktır. Bir yönüyle kişinin kendi kulluğuna ilişkin idraklerini, diğer yönüyle kişinin Allah'a ve Allah-âlem ilişkisine dair idraklerini ifade eder. Tasavvuf tarihinde özellikle Gazzâlî öncesi dönem, kişinin kendisine ve Allah'ın kullara muamelesine ilişkin idraklerinin sistemli hale getirildiği ve disipline edildiği dönemdir. Özellikle kulun Allah karşısındaki hallerine ilişkin sûfîler, başka herhangi bir zümreyle kıyaslanamayacak ölçüde derinleşmiştir.

Gazzâlî sonrasında İbnü'l-Arabî'yle birlikte felsefî metafiziğin tevarüs edilerek dönüştürülmesi ve mutasavvıfların ortak kabulleriyle uyumlu hale getirilmesi, tasavvufun küllî bir bilim olduğu iddiasını güçlendirmiş, metafizik yönünü öne çıkarmıştır. Bu sebeple müteahhirûn dönemi, tasavvufun başından beri içerdiği varlık tefekkürünün bir bilim haline geldiği ve

sûfîlerin diğer bütün dinî bilimleri tasavvufa nispetle cüzî bilim olarak gördüğü zaman dilimine tekabül eder.

Tasavvuf metafiziğinin müteahhirûn dönemde güçlenmesinin iki temel nedeni vardır. Birincisi, Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî çizgisinin nazar ve istidlâl yönteminin yetersizliğine ilişkin mülahazalarıdır. Öyle ki İslam tarihinde nazarî düşünce erbabının mutlak imamı kabul edilen Râzî son eseri *el-Metâlibu'l-âliye*'de nazar yönteminin Allah'ın zâtı ve sıfatları söz konusu olduğunda kesinlikten yoksun olduğu ve ancak tercihe şayan sonuçlar verebileceği kanaatine varmıştır. Kuşkusuz bu eleştiriler, nazar yöntemine dayalı küllî araştırmaları ortadan kaldırmamıştır fakat daima tasavvufun güçlenmesine vasat oluşturmuştur. Zira nazar ve istidlâl yöntemine yönelik eleştiriler, metafiziğin bir bilim olarak kabul edilmeye devam ettiği vasatta yapılmıştır.

Bu vasatın tek başına tasavvuf lehine sonuç vermeye elverişli olmadığını belirtmek gerekir. Vasatın tasavvuf açısından verimli olmasının metafizik tarihi bakımında oldukça önemli bir nedeni vardır: Nazarî düşünce erbabının, sadece istidlâlle bilgi edinmeye çalıştığı metafizik meseleler hakkında mutasavvıflar müşâhede iddiasında bulunur. Müşâhede, ilginç bir şekilde, manevî veya aklî varlık alanı hakkında duyu verilerine benzer verilere sahip olmak anlamına gelir. Dolayısıyla müşâhede, kelamcı ve filozofların sadece istidlâl yoluyla bilinebileceğini iddia ettiği mevcutların, hayal gücü yani iç görü yoluyla duyulur sûrette kendisini göstereceği demektir. Bu bakımdan tasavvufun tarih boyunca en güçlü olduğu hatta kelam ve felsefe geleneği mensuplarının da zaman zaman cezbesine kapılmaktan kendisini alıkoyamadığı taraf, metafizik meselelerde duyu tecrübelerine benzer şekilde tecrübe vaadidir. Allah, melekler ve duyularla algılanmayan diğer mevcutlar hakkında Hz. Peygamber'den (sallallahu aleyhi vesellem) nakledilen haberlerin tecrübe edilebileceği ve bunun bir kâmil mürşid nezaretinde yöntemli olarak gerçekleşebileceği

umudu, sadece genel olarak tasavvufî hayati cazip kılmamış, aynı zamanda tasavvuf metafiziğini de tahkîkî bilginin evc-i bâlâsı olarak görmeye zemin oluşturmuştur.

Sûfîlere göre şartlarına uygun olarak ilerleyen bir sülûkte sâlikin ulaşacağı velayet mertebelerinin ilki, kabir ahvalini temaşa iken velayet mertebelerinin sonu, Hakk'ın zatını müşahede yani miraçtır. Böylesi bir tecrübenin metafizik meselelerde verebileceği yakînî idrakin, şayet metafizik diye bir şey varsa, başka her türlü çabadan daha değerli olduğunu söylemeye dahi gerek yoktur. Lakin tasavvufun cazibesinin kaynağı olan bu tecrübî bilginin iki zayıf noktası vardır.

Birincisi, kelam ve bilhassa felsefe geleneğine kıyasla ilgileri dardır. Felsefe geleneğinin temsil ettiği bilimsel bilgi külliyatının sadece küçük bir bölümüne tekabül eder. Doğal ve matematik hikmetten ya yoksundur ya da bütünüyle felsefe geleneğine bağımlıdır. Sûfîler bunun kendileri için hiçbir zaman bir zaaf olarak değerlendirmemiştir, zira doğal dünyanın fizik ve matematiksel idrakine ulaşma çabasını zaten metafizikte derinleşmenin önünde engel görmüşlerdir. Fakat bu durum, tasavvufu bilhassa felsefeden intikal eden verilere açık hale getirmiştir. Daha da önemlisi, sûfîlerin tecrübelerini felsefî öğretilerle yorumlamasına neden olmuştur. Çünkü tecrübe, tıpkı duyu verileri gibi dakikleştirilmemiş idraktir. Nasıl ki duyu verileri, dakik bir bilgiler kümesine evrilmek için aklın faaliyetine ihtiyaç duyuyorsa tasavvufî tecrübe de dakik bir marifete dönüşmek için aklın -fikir gücünün değil, latife-i insâniyyenin- tasarrufuna ihtiyaç duyar.

Felsefe tarihinin iki büyük filozofu, Eflâtun ve Aristoteles, duyuların doğrudan tecrübe ettiği fiziksel nesnelerin hakikati hakkında ihtilaf etmiştir. Sûfîler de tecrübelerinin yorumunda kelam ve felsefe geleneğinin etkisinde kalmışlardır. Özellikle iddialı olmadıkları alanları ilgilendiren meselelerde bu etkinin ileri düzeyde olduğu açıkça görülür.

İkinci zayıf nokta ise tecrübenin mahrem yönüdür. Tasavvufî tecrübe, duyu idrakleri ve istidlâl gücünün verilerinden farklı olduğundan her dönemde öznellik eleştirisiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu sebeple sûfiler erken dönemden beri, tasavvufun bir yöntemi olduğunu ve bu yöntemin tecrübeyi nesnelleştirdiğini dile getirmişlerdir. Buna göre yöntem hem marifete ulaşmayı hem de ulaşılan marifeti tahkik etmeyi sağlar. Fakat bu iddianın ikna edici bir yönü olsa da kesinlikten uzak olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü nesnellik, ancak tecrübe ortaklığı bulunması halinde iddia edilebilir. Sûfilerin nesnellik iddiası, ne duyusal idrakler gibi duyuların doğrudan verilerine dayanır ne de nazarî bilgiler gibi duyuların idrakleri ile aklın bedîhî verilerinden türetilmiştir. Onlar, duyu verilerinin doğrudanlığına benzer şekilde doğal dünyanın sınırlarını aşan varlık alanı hakkında doğrudan tecrübe iddiasında bulunurlar. Gerçi sûfiler zaman zaman kendi durumları ile mesela astronomların durumlarını karşılaştırarak bir bilgiler kümesinin, ortak bir yöntemi izleyen belirli bir zümre tarafından bilinebilmesinin nesnelliğe aykırı olmadığını söylemişlerdir. Fakat tasavvufî tecrübenin mahrem bir alanı olduğunu kabul etmek gerekir. Bu ise tasavvufî tecrübenin nesnelliği üzerine gölge düşüren bir unsur olagelmiştir. Yine de sûfilerin kanıtlayıcı anlatıları tam bir ikna oluşturmasa da tecrübenin mahremiyeti, tam bir inkâra da elverişli değildir. Bu sebeple tasavvufî tecrübenin mahremiyeti, ona daima bir gizem ve cazibe kazandırmıştır.

Tasavvufun zayıf yönleri, modern dönemde klasik metafiziğe ilişkin inancın lehine bir işlev görmüştür. Mutasavvıfların fizik dünyaya ilişkin tahlilleri araçsallaştırması ve esas itibariyle metafizik tahlillere yoğunlaşması, fizik dünyaya ilişkin kabullerin kökten değişimiyle gözden düşen metafizik ilkelere inancı hala beslemeye devam etmektedir.

Yine tasavvufî tecrübenin şahsiliği, tasavvufa korunaklı bir mahrem alan oluşturmaya devam etmektedir. Ayrıca geniş kitlelerle ilişkisi bakımından tasavvuf, küçük ölçekli bir fıkıh gibidir.

Bir Müslüman'ın şu veya bu ölçüde fıkıhtan müstağni kalması düşünülemez. Dindarlıkta derinleşme temayülü olan insanların büyük çoğunluğu da şu veya bu ölçüde sûfîlerin hikmetlerine başvurmak durumunda kalır. Dolayısıyla her iki alan da din var olduğu sürece iddialarını sürdürmeye devam edecek bir kitleye sahiptir.

İSLAM DÜŞÜNCE GELENEKLERİ

ÖMER TÜRKER

Kadim düşünce mirasının bugünle irtibatını kuracak şekilde yeniden yorumlanması, hiç şüphesiz öncelikle onun anlaşılması ile mümkün. O anlam birlikteliğinin sağlanamadığı her çaba, kaçınılmaz olarak tarihe ve bugüne geç kalmakla sonuçlanıyor. Ketebe Yayınları olarak insanlığın ürettiği var olan büyük anlamın, var olması muhtemel büyük anlamın doğumu için bütün çehreleriyle anlaşılması gerektiğine inanıyoruz. Prof. Dr. Ömer Türker, her eseriyle o büyük anlamın doğumuna katkı sağlıyor.

Kelam – Felsefe – Tasavvuf alt başlığını taşıyan elinizde tuttuğunuz *İslam Düşünce Gelenekleri* adlı bu eser, kelam, felsefe ve tasavvuf geleneklerinde insan anlayışını, varlık düşüncesini ve âlem tasavvurunu, temel kuruluş kodlarıyla birlikte baştan sona ortaya koyuyor. Tanrı-âlem ve Tanrı ve insan ilişkilerinin, İslam düşünce tarihi boyunca farklı geleneklerde nasıl ele alındığını, hangi temel prensiplerden hareketle düşünce çatısının inşa edildiğini tartışıyor.

KETEBE

İSLAM DÜŞÜNCE GELENEKLERİ
ÖMER TÜRKER

9 786257 854115

KİTAP NO	DİZİ ADI	
326	FELSEFE-BİLİM	24 TL KDV'den muaftır