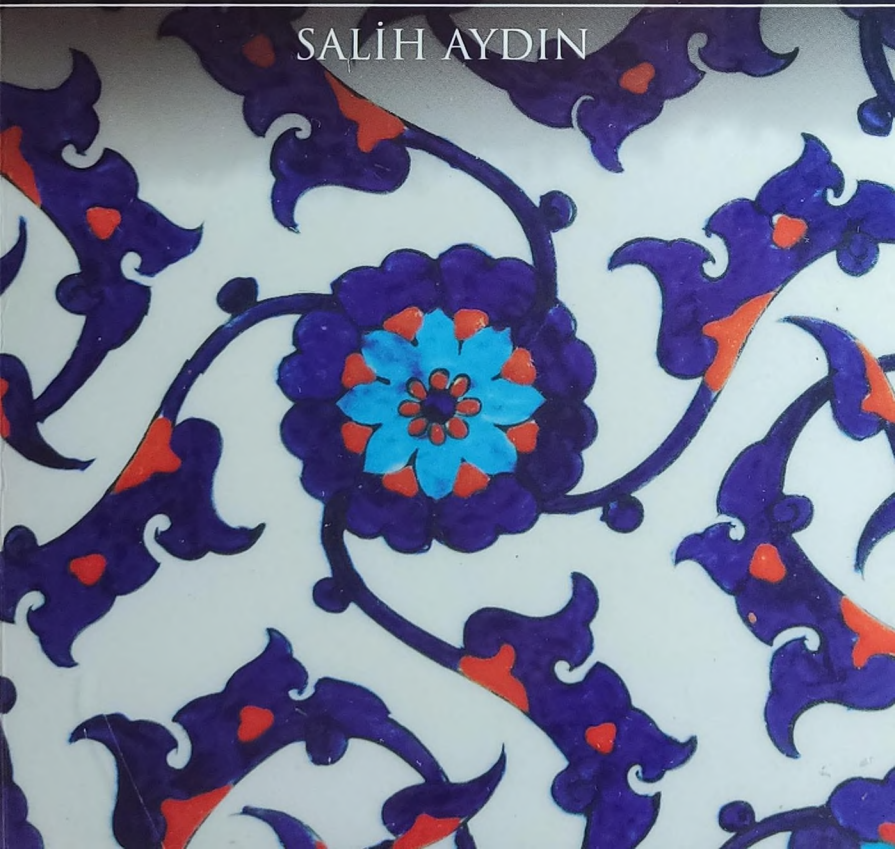
KÜLLİYAT YAYINLARI

İSLÂM DÜŞÜNCESİ - IV

FELSEFE

SALİH AYDIN



İSLÂM DÜŞÜNCESİ

Felsefe

4. CİLT

Salih Aydın



KÜLLİYAT YAYINLARI 00025

islâm düşüncesi-4:
felsefe
ara/cı metinler: 0021

istanbul 2016
düşünce tarihi: 006 / islâm düşüncesi tarihi: 004 /
salih aydın külliyatı: 004

yazan

dr. salih aydın

genel yayın yönetmeni
editör
kapak tasarımı
iç tasarım
baskı-cilt

yusuf kaplan
murat bozkurt
bahadır cevizci
mürettibhane
alemdar ofset
davutpaşa caddesi besler iş merkezi
no: 20/29 topkapı/zeytinburnu/istanbul
tel: 212 - 544 23 09

© KÜLLİYAT YAYINLARI, bir **İnsan Yayınları** kuruluşudur.

isbn
matbaa sertifika no
yayıncı sertifika no
birinci baskı

978-605-5976-27-9
22953
12381
ekim 2016



KÜLLİYAT YAYINLARI
İstiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.**kulliyatyayinlari**.com.tr
kulliyat@kulliyatyayinlari.com.tr

islâm düşüncesi-4

felsefe

İslâm Düşüncesi: Klasik İslâm düşüncesini önce ekoller ve kavramlar, sonra isimler üzerinden irdeleyen Salih Aydın, statik ve tarihselci bir akademi metninden uzak, ufuk açıcı tanımlamalar, kavramlaştırmalar ve kavram eşleştirmeleriyle beraber, geleneksel düşüncemizi öz ve özet bir şekilde sunuyor. Kuşatıcı ve mutedil bir üslupla İslamî düşünce geleneği içindeki bütün unsurları, isimleri, ekolleri elden geldiğince metnine dahil eden Salih Aydın, düşünme eyleminin ve olgusunun partizanlıktan arî, insanî ve ilahî kökenlerini/haritasını, kısacası bütün bir hikemî geleneğimizi önümüze seriyor.

Salih Aydın: Kelamcı/felsefeci akademisyen, yazar. Klasik eğitiminin yanı sıra Ezher ve Viyana Üniversitelerinde tamamladığı akademik eğitimini, Türkiye'de ve yurt dışında hocalık yaparak sürdürmektedir.

بسم الله الرحمن الرحيم

Maddî ve manevî yetişip olgunlaşmamda emeği geçenlere ve üzerimde her türlü takdirin ötesinde emekleri bulunan saygıdeğer annem Zülfiye hanım, babam Abdulhamit efendi/hoca, ailem ve çocuklarım M. Abdülhamit, M. Bilâl ve Fatima Hanne'ye...

ve

Cenab-ı Hakk'ın emir ve keremiyle yüce dostuna kavuşan canım Hasan Osman Dayı kardeşimin kehkeşanlara kaçan o eski güneşlerinin aziz anısına...

KÜLLİYAT MANİFESTO

Yaklaşık iki yüzyıldır, köklü bir medeniyet buhranı yaşıyoruz. Tarihimizde yaşadığımız bu ikinci medeniyet buhranı; sarsıcı bir fetret döneminin zuhur etmesine yol açtı.

Moğol İstilâsı, Haçlı Saldırıları ve Endülüs Medeniyeti'nin çökmesinden sonra yaşadığımız birinci medeniyet buhranı, temelde siyasî bir buhrandı, bir fetret dönemine dönüşmemişti. Bu buhranı, insanlık tarihinin, Asya, Afrika ve Avrupa'dan oluşan merkezî coğrafyasındaki bütün medeniyet geleneklerinin üzerine oturarak, hem bunlardan yararlanan, hem de akîdevî, fikrî ve siyasî bütünleşme gerçekleştiren Osmanlı tecrübesiyle ürettiğimiz çok yönlü cevapla aştık.

Rönesans ve Reformasyon'la başlayan modern / seküler Batı uygarlığının geliştirdiği meydan okuma, dünyada bütün medeniyetlere karşı yıkıcı bir saldırı üretmiş, Toynbee'nin deyişiyle, üç asır içinde, mevcut 26 medeniyetten 16'sını yok etmiş, 9'unu ise fosilleştirmişti.

İki yüzyıldır yaşadığımız ikinci medeniyet buhranı, epistemolojik ve ontolojik bir kopuş ve çift yönlü bir temassızlık doğurdu: Hem İslâm'la, hem de diğer dünyalarla simülatif / sığ ve sahte ilişkiler kurmamıza yol açtı.

Seküler Batı uygarlığının geliştirdiği meydan okuma, Asya, Afrika ve Amerika kıtalarının yürüyüşünü durdurdu; bazı kadîm medeniyet tecrübelerini tarihten sildi; bazılarını fosilleştirdi ya da Japon ve Çin tecrübelerinde gözlemlediğimiz gibi, neo-liberal ve neo-seküler meydan okumayla mutasyona uğrattı.

İslâm medeniyeti, Toynbee'nin yerinde tanımlamasıyla, "Osmanlı'nın durdurulması"yla birlikte, tarihin yapılmasında özne rolü oynama konumunu yitirdi; ilim, fikir ve sanat geleneklerini yeniden-üretemez ve geliştiremez hâle geldi.

Neo-pagan Batı uygarlığı, ikinci sanayi devriminden bu yana büyük bir felsefî kriz yaşıyor: Bu felsefî kriz, hayatın her alanında postmodern relativizm, atomlaşma ve kaos şeklinde kendisini gösterirken, insanın, gezegenimizin ve kâinatın geleceğini tehdit eden boyutlar kazanmış durumdadır.

Dünyanın, bütün kültürlere varoluş ve hayat hakkı tanıyabilecek, yeni bir medeniyet tasavvuruna ihtiyacı var.

İşte biz, Külliyat Yayınları olarak, hâlâ üç kıtanın hem coğrafî, hem de fikrî dinamikler bakımından kavşak noktasında yer alan Türkiye'nin bu medeniyet sıçramasına öncülük edecek tarihsel ben'e ve derinliğe sahip olduğuna inanıyoruz ve bu süreçte üzerimize düşen "rol"ü ve mükellefiyeti yerine getirmek amacıyla yayın hayatına atıldık.

Hz. Mevlânâ'nın pergel metaforundan hareketle, bir ayağını bizim medeniyet dinamiklerimize muhkem bir şekilde basan, diğer ayağıyla bütün medeniyetlere açılabilecek kapsamlı bir yayıncılık projesiyle karşınızdayız.

Külliyat Yayınları, ilim, fikir ve sanat hayatımıza gelenek kurucu, yeni bir soluk getirmeyi amaçlıyor. Bu süreçte, ülkemizde, kültür, sanat, düşünce ve ilim hayatında yaratıcı ve ufuk açıcı açılımlara önayak olabilecek, *medeniyet dilimizin* yeniden kurulmasına imkân tanıyabilecek telif ve tercüme eserlerle bir atılım gerçekleştirmeyi tasarlıyoruz.

Batı'da, Doğu'da ve İslâm dünyasında gözardı edilen fikir, ilim ve sanat geleneklerini belli bir program dahilinde ve sistematik olarak ilk kez ülkemizin gündemine taşımayı hedefliyoruz.

Külliyat Yayınları, *Referans Metinleri*, *Ara/cı Metinler* ve *Ana Metinler*'den oluşan üç ana "damar"da yapacağı yayıncılıkla ilim, fikir ve sanat hayatımıza "öncü" katkılarda bulunmayı amaçlıyor.

Referans Metinler "damar"ında, ilim, fikir ve sanat dünyasının genel / bütün resmini sunabilecek, "ara/cı" ve "ana" metinlerin anlaşılmasında "anahtar" işlevi görecek, hem özlü, hem de kapsamlı ansiklopedi ve sözlük çalışmaları; Ara/cı Metinler "damar"ında, ana metinlerin anlaşılmasını kolaylaştıracak metinler; Ana Metinler "damar"ında ise Doğu, Batı ve İslâm medeniyet havzalarının, geçmişte ve günümüzde üretilen ana klasik metinlerini yayımlayacağız.

Külliyat Yayınları olarak temel ilkemiz şudur: Bütün'ü kavrayamadığımız sürece, hem parça'nın içinde kaybolmaktan, hem de bütün'ü de parçalamaktan kurtulabilmemiz, dolayısıyla önümüze yeni koridorlar açabilmemiz zordur.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR 13
ÖNSÖZ 15
SUNUŞ 21
FELSEFE 27
Felsefe Kelimesi Hakkında 29
Bilim, Din ve Hikmet 32
Hikmet Tasavvurları 32
İslâm Felsefesinin Genel Tanı(tı)mı 36
İslâm Felsefesi Tabiri ve Özellikleri 38
Şerh ve Hâşiye Medeniyeti 41
İslam Felsefesinin Kaynakları 43
İslam'da Felesefî Düşüncenin Doğuşu 48
İslâm Felsefesi'ni Kur'an Gelenek: Tehâfüt 52
Gazâlî'nin Felâsifeyi Eleştirisi 54
Gazâlî'nin Felsefe Eleştirisine Dair Çalışmaları 60
Tehâfüt Adlı Eserlerin Konusal İçeriği 63
İslâm Felsefesinin İçeriksel Tanımı 68
Allah'a İman ve İspat-ı Vâcib 71
Allah'ın Varlığı 78
Zorunlu Varlık Kavramı 88
Âlemin Öncesizliği 95
Tanrı'nın Bilgisi 114
Diriliş Meselesi 127
Ma'dûmun İ'âdesi 127

Bedenlerin Dirilişi 129
Ölüm ve Vefat Gerçeği Üzerine Deneme 138
İslam Düşüncesinde Tabiat ve İlliyet Kanunu 141
Harikulade Olayların Temeli Üzerine 142
İlliyet Kânûnu 142
Tabiat 144
Tabîat Kanûnun Zorunluluğu 146
Harikulade Olaylar Üzerine 147
Mucizeler 147
Farklı Ekoller 151
İslam Filozofları 151
Mu'tezile 151
Eş'arîler 152
Ekollerin Değerlendirmesi 153
Mucizelerin Kısımları 157
Aklî Mucizeler 157
Hissî Mucizeler 158
Haberî Mucizeler 159
Velâyet ve Kerâmet 159
Velâyet Bahsi 159
Kerâmet Bahsi 165
Mucize ile Sihir Arasındaki Fark 168
İslâm Felsefesinde Ekoller 170
Meşşâîlik 171
İşrâkilik 173
İhvân-ı Safâ 176
Önemli Filozoflar 178
Kindî 179
Fârâbî 181
Fârâbî'nin Nübüvvet Nazariyesi ve Peygamberliği Müdafası 184
İbni Sîna 196
İbni Sina'da Varlık ve Mahiyet Ayrımı: Vücûd Bir Araz mıdır? 198
Gazâlî 203
Gazâlî'nin Filozofları Eleştirisindeki Nihâî Hedefi Üzerine 204

Mağripte Felsefe 222
İttisal ve İttihat Nazariyesi ya da Felsefe-Tasavvuf İlişkisi 225
İbn Rüşd 236
İbn Rüşd Sonrası İran'da Felsefe 237
Molla Sadrâ 240
Molla Sadrâ'nın Varlık Felsefesi 241
Felsefede Yaratma ve Sudur Nazariyesi 250
Sudur, Feyz ve Yaratma Kavramları 252
Genel Anlamda Yaratma 255
Feyiz Teorisinin Tarihsel Süreci 257
Platon, Aristoteles ve Plotin'de Varoluş 257
Platon 258
Aristotales 259
Plotin 260
Ortaçağ İslam Dünyasında Varoluş ve Sudur Problemi 262
Kindî 263
Fârâbî 265
İbni Sînâ 268
Sühreverdî 271
İbni Arabî 273
Erzurumlu İbrahim Hakkı 277
Mehmet Ali Aynî 279
Molla Sadrâ 282
Cevherî Hareket Nazariyesi 290
Sudur Nazariyelerinin Temel Özellikleri 295
Sudur Teorisine Muhalif Yaklaşımlar 299
Gazâlî 300
İbn Rüşd 305
Ebu'l Berekât Bağdâdî 310
Musa b. Meymûn 314
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME 317
BİBLİYOGRAFYA 329
ŞİİR 345
İNDEKS 347

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.s.	:	aleyhisselam
b.	:	İbn, bin
bkz.	:	bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviri
d.	:	Doğum Tarihi
DİA.	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	:	Hicrî
haz.	:	Hazırlayan
Hz.	:	Hazreti
IFFM.	:	İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri.
İFT.	:	İslam Felsefesi Tarihi
k.	:	Kamerî
m.	:	Miladî
nşr.	:	Neşriyat
ö.	:	Ölüm Tarihi
s.	:	Sayfa
sad.	:	Sadeleştiren
thk.	:	Tahkik
trsz.	:	Tarihsiz
yy.	:	Yüzyıl

önsöz

Bismillahirrahmanirrahim

Bütün övgüler; dosdoğru yolu yaratarak ve şartlarını hazırlayarak kulunun gönlünde gerçeği araştırma aşkını verene, ilmiyle âlemleri varlığına âlem, işaret kılmak suretiyle kendisine imanı kolaylaştıran, böylece ebedî mutluluğun bütün kapılarını sonuna kadar aralayana ve saygıların en yücesi; ömrünü hakikati aramaya adayan, insanlara hidayeti ve dosdoğru yolu gösteren, güvenilir elçi Muhammed Mustafa'ya (a.s.) olsun.

Bu satırların yazarı, bir bütün olarak İslâm düşüncesi üzerine, onun ana iskeletini resmedici bilgiler vermeyi denemektedir. Kelimenin tam anlamıyla, bir İslâm düşüncesi tarihi değil, yerine göre yazarın yorumlarıyla anlaşılır kılınmaya çalışılmış sistematik bir çalışmadır. İslâm düşüncesi bir ummandır. Asla kokuşmaz, rengini kaybetmez, derinliği ürkütür insanı, yelken açmak yürek ister, genişliğine göz erişmez, her varlık nasibince gıdasını bulur. Buradan yükselecek olan rahmet buharları insanlığın bütün atmosferini doyasıya sulayacak yağmuru indirebilir. Yeter ki onu buharlaştıracak olan bir güneş gibi, pozitif içtihat enerjisini salıversin üzerine, kürek çeksin, gayret etsin. İlk şart budur. *Kökü sabit, dalları kâinatı sarmış*[1] bir çınardır. Nankörü de kadirşinası da

1. İbrahim Suresi, 14/24.

meyvelenir ondan, aydınlanır onun ışığında. Bu düşünce evrenseldir, *doğusu batısı olmayan bereketli bir zeytin ağacıdır, onun yağı değmeden alevlenir, aydınlık üzerine aydınlık*[2] verir. Çünkü bu düşüncenin kökü ilahîdir. *Bütün kelimeleri O öğretmiştir.*[3] *O'nun kelimeleri yazmakla bitmez.*[4] İşte farklı bir tarzda yazmaya çalıştığım önsözde ifade etmek isterim ki, böyle mübarek bir düşünceyi resmetmek bizi aşar. Acizimin giryesi, fakat samimiyetimin, hayranlığımın ve çabamın ifadesi bütün bunlar.

Bu düşünce ummanından faydalanmanın ikinci koşulu, araştırma gayretinin yanı sıra, kısırlaştırıcı ön yargılardan kurtulma ve kendi ufkunu kendi elleriyle ördüğü puttan duvarlarla karartmamadır. İnsanın bakış ufkunu daraltan her şey eğer kasıtlı bir iradeye dayanıyor ve hakikate ulaşmada engel oluyorsa idoldür, puttur. Kur'an'ın her bir ayeti insanın ufkunu genişletmeye, görüşünü berraklaştırmaya yardımcı olmaktadır. O, her şeyin yaratıcısına imanı bile yargıya götürür ve körü körüne imanı, dinde zorlamayı veya zor altında dini kabul etmez. Dolayısıyla ayetlerden hareket etmek asla dogmatik ve kısırlaştırıcı, insan aklını köreltici bir yol değildir. Kur'an ve Sünnet'ten hareket etmek insanın özünü körleştirmez, gürleştirir. Özün gürleşmesi epistemolojiyle yani doğru bilgiyle başlar. Ön yargılar ve idollerle, onları eleştiri süzgecinden geçirmeden gerçek bilgiye ulaşılamaz. İnsan, önyargısız bu düşünce denizine dalacak olursa, o takdirde özüne katacaklarını bulur ve benliğini inşa eder, özünü gürleştirir.

Bugün Müslümanların, Kur'an'ı ve evren ayetlerini okuyacak, "ciddi anlamda" ne sayısal ne de sözel dile sahip olmadıkları söylenebilir. Kâinâtın dilinden anlamamak Kur'an'ı anlamamak demek olacağı için, İslâm yaratıcılığın hasretini çekmektedir. Oysa problem evvel emirde zihinde çözülür. Zihinde çözülmeyen hiçbir problem gerçekte çözülmüş olamaz. Zihinde inşa edilmeyen hiçbir tasarım dış dünyada varlık bulamaz. En köklü problem düşünce ve zihniyet problemidir. Fârâbî'nin deyimiyle öz-varlık ve özsel varoluş problemidir.

---

2. Nur Sûresi, 24/35.
3. Bakara Sûresi, 2/31.
4. Kehf Sûresi, 18/109.

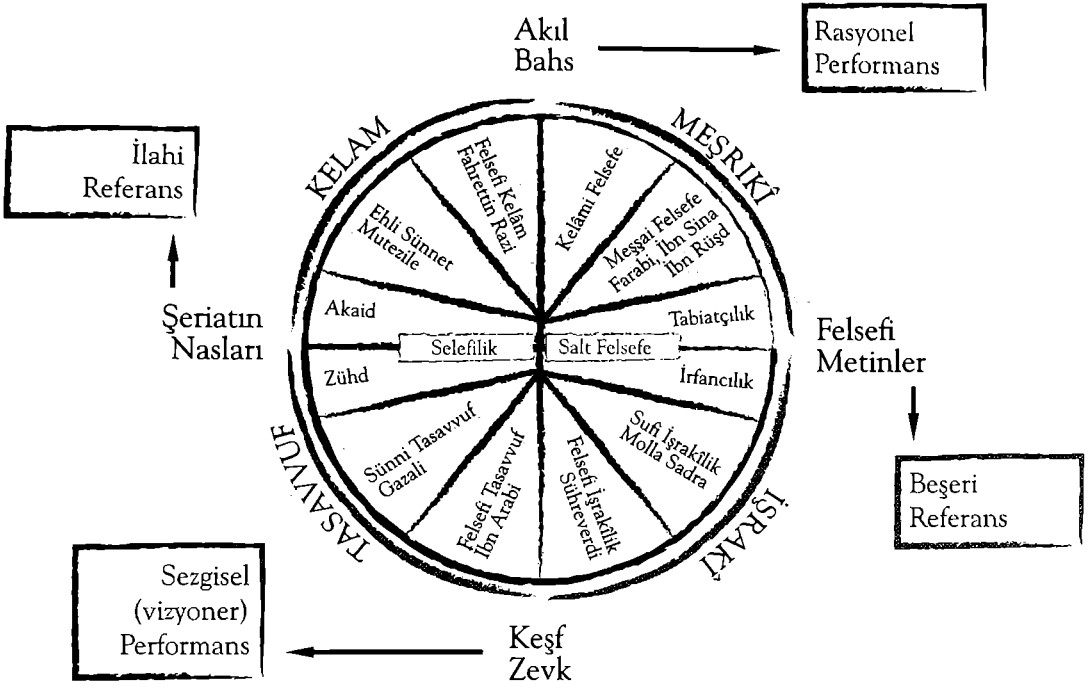
Bu kitap Avusturya İslam Enstitüsü'nde, **İslâm Düşüncesine Giriş**, adlı bir dersin tanıtıcı notları şeklinde başladı. Gitgide genişleyerek üç cildi buldu. Çalışmada emeği geçen bütün arkadaşlarıma teşekkür ediyorum. Türkiye'ye özel birinci baskısı için titizlikle okuyup değerlendirme lütfunda bulunan ve basımında bizleri cesaretlendiren Sayın Yrd. Doç. Dr. Veli Öztürk, Doç. Dr. Fatih Toktaş ve değerli hemşehrim Doç. Dr. Şamil Öçal hocalarıma şükranlarımı sunuyorum.

Elbette ki daha güzeli olabilirdi. Gayret bizden başarı Allah'tandır. O ne güzel dost, O ne güzel yardımcıdır.

Isparta 2015
Dr. Salih AYDIN

sunuş

İSLÂM DÜŞÜNCESİ DAİRESİ



DAİRESEL ŞEMANIN KISA AÇIKLAMASI: En yüce insanî eylem olan "düşünme eylemi" gerçekleştirilirken, bir taraftan "insanî yetiler" (performanslar) kullanılır, bir yandan da bu yetilere malzeme sağlayacak "kaynaklar"a (referanslar'a) müracaat edilir. Yani hem "iç-hafıza" hem de "dış-hafıza" harekete geçirilir. İnsanın yetileri temelde ikiye ayrılabilir: Biri daha çok dıştan (*âfâk*) somut verileri kullanan "rasyonel yeti"dir. Buna *akıl* denilebilir. Diğeri ise iç dünyadan (*enfüs*) soyut verileri kullanan daha doğrusu bu verileri bekleyen ve bu verilerle hakikat arasında çok daha güçlü bir köprü olduğunu var sayan "vizyoner yeti"dir. Buna da *ilham* denilebilir.

Böylece insanî iki performanstan ve insanın kullanabileceği iki referanstan bahsetmek mümkündür. İnsanî yetilerin kullanımına ve kaynaklara müracaata göre farklı düşünür tipleri ve düşünce şekilleri ortaya çıkacaktır.

İnsan, akıl yetisini kullanmayı önemseyen bir yapıya sahipse ve aklın ameliyesini şer'î naslardan hareket ederek ve şer'î nasların hakikatin bilgisini sağladığını düşünerek dikkatini onların üzerine topluyorsa "kelamcı düşünür tipi"nden (*mütekellim*) söz ediliyor demektir. Kendileri Meşşâî düşünür tip olarak lanse edilen filozoflar da aslında bir anlamda kelamcıdırlar. Fakat aralarındaki fark kelamcılar şer'î nasları bir yöntem olarak ön plana çıkarırlar. Meşrıkî filozoflar ise aynı nasları almakla birlikte yöntemsel olarak geri planda tutarlar. Bu du-

rumda "Müslüman meşrıkî kelamcı" ile "Müslüman meşrıkî filozof" arasındaki fark, esaslı bir fark olmayıp, yöntemsel (usûlî) bir farktır. Bu fark esasta fark olarak alınamaz zira aralarındaki farklılık, *almakta* ve iman etmekte değil, *anmakta* ve zikretmektedir. İtikadî olarak almakla birlikte, menhecî olarak anmamak farkı söz konusudur. İslâm dünyasındaki değişik düşünce çeşitleri ve düşünür tipleri arasındaki esaslı fark sadece küçücük iki kısmı teşkil eden Tabiîyyûn ve Batınîler arasındadır denebilir. Zira Naturalistler ve Gnostikler şeriatın naslarını almadıkları gibi anmazlar da ve ansalar bile bunu hakikate götüren bir yol olarak görüp, inanıp, zikre değer bulduklarından değildir. Bu nedenle Meşrıkî ve İşrakî filozoflar ile mütekellimler ve mutasavvıflar arasındaki farkı esaslarda ve usuliddin'de bir fark gibi görmek, İslâm dünyasında ortaya çıkan bütün Meşrıkî ve İşrakî hikmeti, naturalist ve gnostik felsefeye indirgemek olur ki bu yanlıştır ve selefçi düşünceye mağlub olmak demektir.

Kelam salt akaitçilikten felsefî kelama doğru evrildiği gibi tasavvuf da salt zühd hareketinden felsefî tasavvufa doğru evrilmiştir. Bu evrilme iç bünyedeki yapısal ihtiyaçlardan kaynaklanmıştır.

Meşrıkî felsefede kelamî felsefeden ayrı olan, birinde yöntemsel olarak "özenle anılan" nasslar diğerinde yöntemsel olarak "dikkatle anılmamaktadır". Dolayısıyla farklılık yöntemdedir. Sünnî sufîlik ile felsefî İşrakîlik arasındaki farklılık da benzer bir farklılıktır.

İslâm dünyasında salt manada naslarla yetinmeyi yeğleyen marjinal bir grup, selefçilik hiç eksik olmadığı gibi salt manada nasları atan bir marjinal grup da olagelmiştir. Bir başka ifadeyle nasları "almak" ve "anmak" ve fakat bununla beraber hiçbir şekilde insanî performansları kullanmamak gerektiğini söyleyenler olduğu gibi, sırf beşerî referanslarla yetinip ilahî kaynağı yadsıyan marjinal bir grup da İslâm düşüncesi dairesinde mevcudiyetini hep korumuştur.

Kelam, akaitçilikten ileri doğru, Ehl-i Sünnet kelamı, Mutezile kelamı ve Fahrettin Razi'de felsefî kelama doğru evrildiği gibi, salt zühdçülük de İbni Arabî ile birlikte felsefî tasavvufa doğru evrilmiştir. Kindi'yle "kelamî felsefe", "meşrıkî felsefe"ye evrildiği gibi, "sûfî işrakiliğin" yanında "felsefî işrakilik" de ortaya çıkmıştır.

İslâm düşünce dairesi içerisinde iğreti olarak bulunan ve yabancı olan sadece gnostik ve naturalist küçük bir gruptan ibarettir. Bunların bu daire içerisinde yer almaları İslâm düşüncesinin yaşadığı ve yayıldığı zamanlar ve mekânlar içerisinde olmalarından ötürüdür. Bunlar bünyeye yabancı kalmış ve zararlı olma yolunu seçmişlerdir; bunların ötesine geçip İslâm düşüncesi içerisinde Şühreverdi ve Molla Sadra'yı "ayrık otu" görmek selefçi anlayışa mahkûm olmaktan başka bir şey değildir. İslâm düşüncesinin bu yabancı unsurları bünyesinde bulundurması uyanık ve zinde olmasını ve kendini yenileme imkanını sağlamıştır.

Kısaca İslâm düşüncesi içerisinde iki yöntem belirmiştir: Birincisi doğuş kavnağından beri gelen, ilahî nasları "almak" ve aynı zamanda "anmak" gerektiği şeklinde bir yöntemdir. Almak esastan, anmak ise usüldendir. Selefîlik, sûfîlik, kelam, bütün bunlar nasları aldıkları gibi anmışlardır da, fakat İslâm düşüncesindeki felsefî yöntemler ise nasları almanın ve onlara gönülden bağlı olmanın gerekliliği esasında diğerleriyle ortak olmakla beraber, anma ve ön plana çıkarma hususunda ise bunun bir usül meselesi olduğunu düşünmüş nasları geri planda tutmuşlardır. Bunu, İslâm'ın mesajını dünyanın her yerine taşıyabilmek için bir gereklilik olarak görmüşlerdir.

Gnostik ve naturalist küçük gruplara gelince bunlar esasta ayrılık gösteren gruplar olup usülde aynılıkları bir değer ifade etmemektedir. Bunları İslâm düşünce dairesindeki felsefî sistemlerle bir görmek, gece ile gündüzü, varlıkla yokluğu, siyahla beyazı birlemek anlamına gelir. İmam Gazâlî böyle bir yoruma kaymış görünmektedir.

İslâm düşünce dairesinin üst kısmıyla alt kısmı arasındaki mukayesede ortaya çıkacak en belirgin fark, daireye göre üstte kalan yarım daire, aklî yöntemleri merkeze alıp "teorik aklı" (*el-'aklu'n-nazarî*) daha aktif kılmalarıdır. Burada nazarî akıl daha işlevsel olup, amelî akıl nispeten pasiftir. Alt dairede ise aklın pratik (*el'aklu'l-'amelî*) çalıştırılması ön plandadır. Bu nedenle sûfî ve işrakî ekoller aynı zamanda bir hayat tarzına dönüşmekte ve bütün halk kesimlerinde uygulama ve yaşanma imkanı bulmaktadır. Bu durum felsefî ve kelamî ekollerde söz konusu değildir.

İslâm düşünce dairesinin sağ ve sol yarım dairelerinin kıyaslamasında ortaya çıkan en belirgin fark ise şeriatın naslarını yöntemsel olarak ön plana alıp al-

mamayla alakalıdır. İki yarım daire de şeriatın naslarını almaktadır ve bu esastır. Fakat ikisinin de alıp iman ettikleri bu nasları, sol daire anmak da gerektiğini düşünmüş, kendisine böyle bir yol ve yöntem edinmişken; sağ tarafta kalan daire ise İslâm'ın evrensel söylemini geliştirmek ve kabul edilebilirliğini arttırmak için nasları anmamak gerektiğini, bunların zihnin geri planında tutularak daha büyük bir etki alanı oluşturmak gerektiğini düşünmüş, kendilerine böyle bir yöntemi yol edinmişlerdir.

felsefe

FELSEFE KELİMESİ HAKKINDA

Felsefe etimolojik olarak Yunanca asıllı bir kelimedir ve "philo" ve "sophia" sözcüklerinden meydana gelmektedir. Kelimenin birinci kısmı sevgi, ikinci kısmı ise hikmet ve bilgi anlamındadır. Ünlü lâtin edîbi ve devlet adamı Marcus Tullius Cicero'nun (M.Ö. 106-43) *Tusculanes* başlıklı eserinde naklettiği bir rivayete göre, felsefe kelimesinin türetildiği **filo-sofos** kelimesini M.Ö. V. yy.da ilk önce ünlü matematikçi Pythagoras (Fisagor) ortaya atmıştır.[5] Kendisine sofos yani **hakîm** bir zât olup olmadığı sorulduğunda Pitagoras: "Ben sofos (bilge/hakîm) değilim. Yalnızca **filo-sofos**'um; yâni bilgeliğin bir dostu (**filos**)'yum; asla ona mâlik ve onun sâhibiyim diyemem." dediği rivayet olunmaktadır.[6] Platon'un öğrencilerinden Herakleides Pantikos'un söylediğine göre philo-sophia deyimini ilk önce Pythagoras kullanmış ve kendisine sofos değil "filo-sofos" dermiş. Fisagor'a göre hakîmlik gerçek anlamda Tanrı'ya özeldir. Bu teolojik neden-

5. Mittelstraß, Jürgen, (nşr.), "Philosophie", (*Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*), c. 3, s. 133.

6. Ahmet Yüksel Özemre, *İslam Felsefeyi Reddeder mi?* Ocak 2005, bir konuşma metni. Milattan önce 3. yy.da yaşayan fikir tarihçisi Diogenes Leartius'a göre de bu isimlendirme Fisagor'la alakalıdır. Bkz. Keklik Nihat, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, s. 5-7.

den ötürü insan için *sofist* kavramının kullanımı yanlıştır. Bizler ancak hikmeti severiz. Öyleyse insan hikmetin değil, daha az iddialı ve daha mütevazı olan hikmet sevgisinin sahibidir.[7] Eflatun, hocası Sokrates'i bilgi ve hikmeti seven anlamında philosophes olarak tanıtmıştır.[8] Sokrates'ten önce kendilerini sofist yani "bilge" adıyla adlandıran bir grup ortaya çıkmıştır. Bu grup, insan idrakini gerçekliğin ölçüsü olarak kabul etmiş dolayısıyla kendilerini hakikatin ölçüsü olarak lanse etmiş, böylece uslamlamada yanıltmacı metodları kullanmışlardır. Sofist kelimesi aslında, bilimde ve sanatta usta olanlara verilen nitelikti. Ancak, Eflatun, *Sophistes* adlı diyaloğunda, bu kelimeyi, "ilmini yüksek kazançlarla satan, kendi çıkarını düşünen kişiler" olarak tanımlayıp bunlardan nefret ettiğini beyan etmiştir. Bu nedenle bu kelime, bugün dahi olumsuz anlamda kullanılmaya devam etmiştir. Böylece sofist deyimi kendi gerçek anlamını ve özsel içeriğini kaybetmiş, safsata yapan anlamında kullanılmaya başlanmış, sofistlik safsatacı ve demagogla aynı anlama gelir olmuş; bu arada bunun gerçek ve ilk saf anlamı filozof bileşik kelimesine yüklenmiştir.[9]

*Hikmet*in dilimizdeki karşılığı bilgelikdir.[10] Kur'an'da, *(Allah) hikmeti dilediğine verir, hikmet verilene ise pek çok hayır verilmiş demektir, bunu ancak yüce akıl sahipleri anlar*[11] buyurur. Kur'an müfessirleri hikmet kavramına; *sözde ve fiilde doğruyu tuttırma, varlıkların özündeki manaları anlama, varlık düzenindeki herşeyi yerli yerine koyma, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma, Allah'ın emrini bilme ve ona uyma*, gibi anlamlar verirler.[12] Hikmet Kur'an'da birçok yerde *kitap*la beraber zikredilmektedir[13] ve bu yerlerde hikmetin, Kitâb'ın anlamını kavramak ve mesa-

---

7. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, s. 12.
8. Mutahharî, *Felsefe Dersleri*, I, s. 306; Hume, *Felsefe Tarihi*, I, s. 20, Şahristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, s. 231.
9. Mutahharî, *Felsefe Dersleri*, I, s. 306.
10. Hikmet kelimesinin anlamı için bkz. Kindî, "el-Hudûd ve'r-Rusûm li'l-Kindî", (*Mustalahu'l-Felsefî inde'l-Arab* içerisinde), ed. Abdulemîr Asem, Kahire 1989, s. 197,201,202; Nihat, Keklik, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, s. 10; Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 20.
11. Bakara, 269.
12. Yazır, Muhammed Hamdi, *a.g.e.*, c. II, s. 205-214.
13. Kur'an'da 10 yerde hikmet kitapla beraber zikredilmiştir. Örnek olarak bkz. Bakara, 129,151; Âli Imrân, 48,81,164; Nisa 54.

jına en uygun tarzda Kitâp'tan hüküm çıkarmak anlamına gelmekte olduğu anlaşılmaktadır.[14]

Hikmette en önemli özellik, işi sağlam yapmak (*ihkam*), her şeyi kendi yerine koymak (*hüküm*) ve olay ve olguları bütün boyutlarıyla yani bütün nedenleri ve sonuçlarıyla birlikte görebilmektir. Bütün olay ve olguların geriye doğru giden ve birbirine temel teşkil eden bütün sebeplerini görmek olduğu gibi, birbirini doğuran ve doğuracak olan bütün sonuçları beraberce görebilmektir. Yani hikmet bir olayı ve olguyu evrensel olarak, yani hem zamansal ve mekansal, hem de zaman ve mekân üstü boyutlarıyla beraberce görebilme özelliği ve melekesidir. Yağmurun, sıcaklık, buharlaşma, yoğunlaşma, hacim, ağırlık gibi yakın sebeplerini görüp bu olayın daha bir geri planı olan (ilahî) *yapıyı* ve melekeyi (*meleklik*), dahası onun da geri planındaki *malikiyyet* ve kudreti, hatta onun da dayandığı Mutlak Zât'ı görememek "bilgi" olsa da hikmet değildir. Yağmurun, (ilahî) *kudret*in bir eseri olduğunu görememek gibi (ilahî) *rahmet*in bir eseri olduğunu görememek de hikmete terstir. Yağmurun neticesinde elde edilen ürünün sahibinin kendisi olduğunu düşünmek, yağmur olayının sebebi olan ilahî rahmetten ve sonucu olan bereketten soyutlamak, rahmeti ve bereketi görememektir. Hikmet, yağmurun sebebi olan rahmeti (ilâhîyi) ve sonucu olan bereketi görmek olduğu gibi, bütün bunların bir imtihan olduğunu, dahası bu imtihanın sonucunda cennet ve cehennem gibi daha uzak sonuçların varlığını görmek demektir. Yani işin nereye döneceğini (*meâd*) görebilmek demektir. Hikmet, yağmurun neticesinde bereket de olsa felaket de olsa bunun bir sınama olduğunun şuurunda olmak demektir. Yağmurla gelen rahmet-i ilâhî, hem *musibe* hem de *hasene* elbisesine bürünebilir. Görebilen ve değerlendirebilen için ikisi de rahmettir; çünkü rahmet-i ilahî gazab-ı ilahiyî geçmiştir. Bereket getiren yağmuru rahmet algılayıp da felaket getiren yağmura isyan etmek hikmete uygun bir davranış değildir. Felaketteki rahmeti görememek ve tam tersi isyan etmek gazapla, dolayısıyla cehennemle sonuçlanacaktır. Bunun dışında hem bereket getiren yağmur hem de felaket getiren yağmur, sabretmesini bilen için rahmettir ve en sonunda cennettir.

---

14. Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 17.

BİLİM, DİN VE HİKMET

Bu bakış açısına göre **hikmet**, bir şeyin *mebde*inin ve *meâd*ının beraberce bilgisidir. Bir şeyin sadece önündeki nedeni ve sonundaki eseri bilmek değil, aynı zamanda ilk nedeni ve son eseri de beraberce bilmek ve değerlendirmektir. **Dinî** bilgide asıl olan ilk nedeni (*mebde*) ve en son eseri (*meâd*) gö(ste)rmektir. Bu bakış açısı insanın rahatlıkla ulaşamayacağı bir açıdır, bu nedenle bu tür bilgi kesbî değil, vehbî ve Tanrısal indirmeye dayalı (*inzâlî*) bir bilgidir.

Bilimde asıl olan en yakın nedeni ve onu takip eden eseri görmektir. Bu biliş insan merkezli bir bilgi olup daha çok kesbe dayalıdır. Hikmet ise yakın neden ve sonuçlardan onların ilk nedenine ve en sonunda varacağı noktaya yönelik evrensel ve sağlam bir bilgidir. Böylece hikmet ilimle dini uzlaştırmayı, meczetmeyi ve birleştirmeyi ifade eden bir bilgi olmuş olur. İnzale ve vahye dayalı referans bilginin (*kitâb*), kazanıma dayalı beşerî performansla (*ilim*) birleşmesinden ortaya çıkan bir bilgidir. *Allah insanlara ilimle tafsil edilen bir kitâbı getirmiştir.*[15] Peygamberlere kitap verildiği gibi hüküm ve hikmet de verilmiştir. Peygamberlerin performansı ilimle (sünnet) kitabı *tafsil*dir. Onlar kendilerine indirilen kitabı ilimle tafsil etmişler böylece ilahî bilgiyle (vahiy) beşerî bilgi (ilim) onların şahsında birleşmek suretiyle hikmet (bir anlamda felsefe) ve hüküm (hükümranlık) ortaya çıkmıştır. Nübüvvet, ilahî referansla (*vahiy*) beşerî performansın (*ilim*) birleşmesidir. Bunlardan birinin dışlandığı yerde Batılı anlamda felsefeden bahsedilse de hikmetten bahsedilemez. Hikmet, ilahî vergi olan vahyin bilgisi ile beşerî kazanım olan bilimin bir sentezi ve uyumudur.

HİKMET TASAVVURLARI

Hikmetin bir şeyi yerine koyabilmek olduğunu söyledik ki bir şeyi yerine koyabilmek onun yerini bilmeyi yani önce ilmi gerektirir. Fakat yerini sadece bilmek yeterli değildir, onu yerine koymak da hikmetin bir gereğidir. Bu da gücü ve kudreti gerektirir. Öyleyse hikmet, ilim (bilme gücü/nazarî akıl) ve amel (yapma gücü/amelî akıl) bütünlüğüdür ve gerek yargıç gerekse kral anlamında

15. A'râf, 52.

Hakîm isminin biri ilme (bilme kudreti) biri de tedbire (uygulama kudreti) dönük iki yüzü vardır.[16]

Allah ilim ve amel bütünlüğünü başta peygamberleri olmak üzere dilediği birçok insana nasip etmiştir. Bu anlayıştan ötürü İslam düşüncesinde gelişen hikmet tasavvurlarından birisi "hâlidî hikmet"[17] tasavvurudur. Bu tasavvurda hikmet tarihi değil ezelî ve ilahî bir vasıftır. Bu hakikat ilk insandan başlayarak kıyamete kadar layık olanların gönlüne, diline ve hayatına verilir kı hikmet verilenlere çok hayırlar verilmiş demektir. Hâlidî hikmet tasavvurunda aynı ezelî hakikatin tarihteki kesintisiz tezahürü ön plana çıkartılır. İşrakî hikmet tasavvurunda ise aynı ezelî hikmetin özlerde olduğu ve layık olanların gönüllerinden doğup bütün hayatı aydınlatacağı vurgulanır. İbn Miskeveyh'in *Cavidan Hired* adlı eseri, İbn Fatik'in *Muhtaru'l-Hikem ve Mehasinu'l-Kelim* adlı eseri, Ebu Hâtim Razî'nin *Â'lamu'n-Nübüvve* adlı eseri bu nevi hikmet tasavvurunu ön plana çıkaran eserlerden bir kaçıdır.[18]

Bu tasavvurlara göre hikmet Yunan mucizesi değil ezelîdir ve en temel özellikleri *süreklilik*, *evrensellik* ve *nebevîlik*tir. Aynı özellikler hem İbni Sina'nın "maşrikî hikmet" tasavvurunda hem de Sühreverdî'nin "işrakî hikmet" tasavvurunda vardır. İkisinde de Aristo'nun **rasyonel** çabaya dayalı *bahsî hikmet*inin, **vizyoner** tecrübeye ve nefis tasfiyesine dayalı *zevkî hikmet*le bütünlenmesi gerektiği düşüncesi vardır.[19] Oysa normal felsefede *tarihilik*, *birikimsellik* ve *kültürellik*[20] ön plana çıkmaktadır. Bu durumda bazı filozoflara hikmet verildiğini söylemek gerekir. Tanrı'yı ve kendi yaratılmışlığını kabul etmeyen, peygamberliği reddeden bir filozof kısacası yağmuru rahmet olarak tanımlayamayan, iktisatta bereketi, tebâbette duayı dışlayan bir düşünür bir filozof veya bir bilim adamı olabilir fakat gerçeği bütün yönleriyle göremiyor ve hakkı sahibine teslim etmiyor demektir. Bu açıdan hikmetle herhangi bir alakasından bahsedilemez. İlk insan

16. Kılıç, Mahmut Erol, *Tasavvuf (Mistisizm)*, (*IFT*. İçinde) c. III, s. 197.
17. Bu kelimenin karşılığı "ezeli hikmet", "cavidân hired", Banda "sophia prennis", "immerwährende Philosophie" vs. şeklindedir.
18. Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İz yay., s. 27-55.
19. Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 184.
20. Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 35.

ilk peygamberdir ve bütün peygamberlere hikmet verilmiştir. Fakat her hikmet verilen peygamber değildir. Her hakîm filozoftur fakat her filozof hakîm değildir. Kendilerinin felsefeyle anılmasını arzu etmeyen birçok İslam düşünürü hikmeti sahiplenmeye çalışmıştır. Sufiler, kelâmcılar ve filozoflar hikmeti kendilerine mal etmeye çalışıyorlardı. Fahreddin Razî ve İbn Haldun felsefenin değil kelâmın hikmet olduğunu söylüyorlardı.[21] Aslında bir mütefekkirin felsefeye hangi anlamı yüklediği ve kendi çağında felsefeden ne anlaşıldığı da çok önemlidir. Bir Sühreverdî ve Molla Sadrâ'da felsefe, *bilgeliğe tutkunluk* değil *Tanrısal bilgelik* ve/veya *aşkın bilgelik* (teosofi/el-hikmetu'l-ilahiyye) olarak ele alınmıştır.

İbni Arabî diyor ki: Hikmet kelimesi, *özel bir bilginin bilinmesi* demek olup, kendisi hükmeden, kendisiyle hükmedilen ama asla kendisi üzerinden hükmedilmeyen bir sıfattır.[22] Hikmet hazreti, der İbni Arabî, tertip ve düzen ilmidir ve bu ilimle her şeye hakkı verilir, her şey yerli yerine oturtulur. Eşyayı ve varlıkları murakabe eden kul eşyanın ve varlıkların yerli yerine koyulduğunu ve koyanın da Allah olduğunu anlar. Çünkü Allah *el-Hakîm*'dir, hikmet el-Hakîm'in bir sıfatıdır ve ancak o el-Hakîm ile baki olduktan sonra Abdu'l-Hakim'in de sıfatı olur. Sıfat mevsufla kaim olduğu zaman o sıfat o mevsufa hükmünü zorunlu olarak giydirir. Hüküm kelimeye aittir, kelime ise ancak Allah'a aittir ya da Allah'la kendini tahakkuk ettirmiş ricâle aittir. Yani kısaca hakîm (bilge); kendisine bu hikmet sıfatının hükmettiği ve kendisini tasarrufu altına aldığı kimsedir. Yoksa hikmete hükmetmeye ve onu yönlendirmeye çalışan/kalkışan kimse değildir.[23]

İbni Arabî tasavvuf ve hikmet ilişkisini de şöyle açıklar: Tasavvuf ahlaktan ibarettir, tasavvuf ahlakıyla bezenmiş kimsenin hakîm olması şarttır, olmazsa onun tasavvuftan nasibi yok demektir. Çünkü tasavvuf hikmettir, hikmet ise ilm-i nebevîdir.[24]

Izutsu'nun da dediği gibi, *Hikmet*, yapı olarak, *gnostik sezgi ile rasyonel düşüncenin özel bir kombinasyonu*dur, onun, rasyonalist felsefe ve mistik tecrübe bütünlüğü olduğunu söyleyebiliriz. *Hikmet*, gerçekliğin varlıksal sezgisine daya-

---

21. Nasr Seyyid Hüseyin, *İslam'da Felsefe Kavramı ve Anlamı*, (İFT. içerisinde) C. I, s. 42.
22. Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber İbni Arabî Düşüncesine Giriş*, sufi kitap, İstanbul 2009, s. 131.
23. Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber*, s. 130.
24. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 131,132.

lı özel bir skolastik felsefedir, zihinsel düşünme yoluyla edinilen görüşler (vizyon) ve gnostik fikirler üzerine yapılan felsefenin bir sonucudur. Mamafih, bu tespiti yaparken şu gerçeği de dikkatten kaçırmamalıyız ki, *hikmet* aynı zamanda, hiç değilse şekilsel oluşumunda, sağlam ve titiz bir mantıksal yapıya sahip akılsal (rasyonalist) bir felsefedir. Ve bu son özelliğiyle de İbni Arabî ve Sühreverdî'den öte İslâm Felsefesi devrelerinden ilk devreye ait olan İbni Sina'ya kadar geri gider. Bu iki belirgin özelliğe sahip *hikmeti* oluşum sürecinde doğru analiz etmek istiyorsak ona farklı iki açıdan yaklaşmalıyız:

1) Arı zihinsel faaliyet olarak ve 2) Nihaî Gerçeklik'in zihni aşan, gnostik tecrübesine –ki mistikler bunu "zevk", "tatma" olarak adlandırırlar- dayanan bir şey olarak. Bunun anlamı peygamberliğin feneriyle (*mişkâtu'n-nübüvve*) aydınlanmayan bir takım anlayışlar, modern Batılı anlayışla bir filozofidir fakat İslamî anlayışla hikmet sayılmazlar.

Kelimenin tam anlamıyla gerçek hakîmin Allah (cc.) olduğunu kabul etmeyen filozof olabilir fakat hakîm değildir. Yukarıda da ifade olunduğu gibi Fisagor gerçek hakîmin Allah olduğunu, bizlerin ancak hikmeti seven ve ona ulaşmak için gayret edenler olabiliriz. İşte hikmet budur. Bilgeliğe karşı duyulan aşırı sevgi ve ilgi, aklı harekete geçirecektir. Böylece felsefe, aklı tam kapasite kullanma sanatı halini alacaktır. Şeriatın aklı kullanma yönündeki bir yığın emir, tavsiye ve teşviklerini düşünecek olursak, din ve felsefenin uzlaşabilirliğini daha iyi görebiliriz.

Dolayısıyla felsefenin etimolojik tanımı, hikmetin sevgisi (*hubbu'l-hikme/philosophy*) şeklindedir. Nitekim bugün bazıları modern felsefeyi *misosophy* olarak tanımlamaktadır ki bunun anlamı hikmete karşı duyulan nefret demektir.[25] Bu demektir ki bazı filozoflar felsefenin nebevî menşeini, onun peygamberlik pınarından (*mişkâtu'n-nübüvve*) kaynaklandığını, dolayısı ile Tanrısallığını kabul etmek istememektedirler. Hikmetteki bütünlük ve sağlamlığı bulunduran felsefelere filozofi, bu bütünlük bulunmayan felsefelere ise misosofi demek gerekir. Zira zaman zaman felsefeye duyulan nefret bu bütünlükten uzak olan felsefelerin oluşturduğu kötü imajdan dolayıdır.

---

25. Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 180.

Dolayısıyla hikmet ve felsefe belirli bir takım konular ve fikirler ve bu fikirlerin kaynağı olmaktan önce bir biliş çeşidi ve konulara yaklaşım tarzıdır. İslâm filozoflarını kelamcılardan ve tasavvufçulardan ayıran da budur. Konu İslam olduğunda, İslamın bir din olarak temel iddiaları hakkında tarafsız, kapsamlı, rasyonel, tutarlı ve dolayısıyla sistemli düşünmek,[26] bir yöntem çerçevesinde incelemek sormak ve soruşturmaktır.[27] Bunlar bu tarz düşünmenin hem prensipleri hem de yöntemidir. Felsefe bir bakış tarzı ve okuma çeşididir. Bu prensiplere uymadan ve bu yöntemi kullanmadan felsefe yapılmış olmaz.

Mantık disiplinine ait ifadeyle, felsefenin yakın konusuna göre tanımı; varlıkları olduğu gibi bilmek, uzak konusuna göre ise; ilahî ve insanî işlerin bilgisidir. Yakın gayesine ve fiiline göre tanımı; ölüme hazırlık, uzak gayesine ve fiiline göre ise; mümkün olduğunca kendini Tanrı'ya benzetme çabasıdır.[28] Felsefe, tümel ve evrensel şeylerin varlığının, özünün ve nedenlerinin ilmidir.[29] Bunlar bir terim olarak felsefenin tanımlarından bazılarıdır.

İSLÂM FELSEFESİNİN GENEL TANI(TI)MI

Bu başlık altında İslam felsefesinin tanımı ve diğer yabancı felsefelerden ve kelâm gibi tasavvuf gibi iç düşünce sistemlerinden farkı ortaya koyulmak suretiyle genel bir tanıtımı yapılmaya çalışılacaktır. İslâm felsefesi, "aklı asıl değil fakat metodik olarak ön plana alan" bir düşünme tarzıdır. Bu açı göz ardı edilecek olursa İslâm felsefesi ve İslâm kelâmı eşitleneceklerdir. Bu, ictihadi çaba sonunda ulaştıkları talîmî/doktriner sonuçlar açısından olmasa da, İslam noktayı nazarındaki meşruiyet yönüyle ve genel felsefî çaba içerisinde değerlendiriş açısından böyledir. İkisinde de akıl yürütme, akıl ile nakli yorumlama söz konusudur. Selefîlik, nassı ve onun muhafazası bağlamında ezberi, Tasavvuf, ilham ve

---

26. Aydın Mehmet S., *Din Felsefesi*, s. 3; Frederick Ferré, *Basic Modern Philosophy of Religion*, London 1968, s. 11.
27. Emiroğlu, İbrahim, *İslam Felsefesi Tarihi Ders Notları*, İzmir 1997, s. 2.
28. Kindî, *el-Hudud ve'r-Rusum*, *el-Mustelehatu'l-Felsefî inde'l-Arap* içerisinde, Edisyon-kritik A'sem, Abdulemir, el-Heyetu'l-Masriyyetu'l-Amme l,i'l-Kitap, Kahire 1989, s. 198. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 21.
29. Kindî, *a.g.e.*, s. 198.

kişisel derunî tecrübeyi, Kelâm ise, akıl yürütmeyi ön plana almaktadır. Bu yönden İslâm felsefesi özellikle Meşşâî kanadı, Kelâmın içinde mütâlâ edilebilir. Bu arada felsefenin İşrâkî kanadı ise, Tasavvufun içinde anılabilir. Fakat felsefenin nas ve nakille ilişkisi farklı bir bakış açısıdır ve ayrı bir düşünce tarzı olarak ele alınmasını gerektirmektedir.

Kelâm, naslardan hareket eder fakat gerektiğinde de onu yoruma tâbi tutar. Felsefe ise, nasları almakla birlikte nasdan hareket etmez. Aklın ulaştığı neticenin, gerekli yoruma tâbi tutulacak olan sahih naslardan farklı olmadığı öngörüsünden hareket eder. Böylece filozofların nasla ilişkileri, çok zayıf bir görüntü arz eder. Bu yönden İslam felsefesinin diğer felsefelerden pek fazla bir farkı yoktur. Fakat o özünde dinin kaynaklarını nazarı dikkate almakla onlardan ayrılır. Daha öncede ifade olunduğu gibi, naslarla ve İslamî kaynaklarla alakalı bu görüntüye asla aldanmamak gerekir. Zira İslam filozofları örneğin İbni Sina "faal akıl"dan istifade edemeyen heyulânî ve maddî seviyede kalan aklın doğruyu bulamayacağını açıkça ifade eder. Akl-ı Heyulânî denilen maddî akıl, kendinde kalan ve kendine güvenen akıl demektir. Müstefad akıl ise tümel akıldan ve vahiyden istifade eden akıldır. Hatta İbni Sina daha ileri gidiyor ve diyor ki; *maddî aklın çizdiği yollar, insan aklını şaşırtacağından, ona uyanlar şüpheden asla kurtulamaz, kaçınılmaz bir fesada düçar olur ve o kimsenin geleceği mahvolur.*[30] Bu aslında, vahiyden ve Kur'an'dan istifade etmeyen beşerî aklın gerçeği bulmasının mümkün olmadığını ifade etmekten başka nedir?

Bu açıdan İslâm düşüncesinin diğer üç kanadı yanında, felsefeyi de zikredeceğiz. Aslında geniş anlamda kelam Meşşâî felsefeyi içine alacağı gibi felsefe de, diğer üç kanadı özellikle de Kelâm ve Tasavvufu bünyesinde bulundurur. Önce İslâm felsefesi tamlamasını analiz ederek, etimolojisine inip bu terkibin ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışalım:

---

30. İbni Sina, Peygamberligin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale, (*İbni Sina Risaleler* içerisinde) cev. Alpaslan Açıkgenç M. Hayri Kirbaşoğlu, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 43.

İSLÂM FELSEFESİ TABİRİ VE ÖZELLİKLERİ

İslâm felsefesi tabirindeki İslâm kelimesi, İslâm düşüncesi tabirinde olduğu gibi, bir dinin kendisine değil o dinin oluşturduğu kültür ve medeniyete işaret eder. Dolayısıyla bir din olarak İslâm, asla bir felsefe değildir. Dar anlamda İslâm felsefesi, İslâm medeniyetinin hâkim olduğu topraklarda başta Müslüman filozoflar olmak üzere geliştirilen felsefeyi ifade etmektedir. İslâm felsefesi, felsefe olmak açısından diğer felsefelerle aynıdır. Fakat şu var ki, her felsefe üzerinde yeşerdiği özel coğrafî bölgenin etkilerini taşır. Dolayısıyla her felsefenin karakteristiği farklıdır.[31] Bu açıdan İslam dünyasında ortaya çıkan ilimleri ifade için İslam kelimesinin ilave edilmesi bir anlam ifade ediyor gözükse de yersiz kendini ıspat çabası, aşağılık kompleksini ve daha kötüsü marjinalliğini ilan etme anlamında olup gereksizdir. Felsefe tarihi özellikle de Ortaçağ felsefesi tarihi yazılacaksa orada Müslüman milletlerin katkısı, bu düşünce binasında köşe taşlarını oluşturmalı, merkezde ve asıl olmalı, diğer milletlerden Müslüman filozofların talebeleri ise felsefî düşünceye katkısı tâli ve duvardaki *helik* cinsinden olmalıdır. Yani Descartes ve Kant, İbni Sina ve Gazâlî'nin çok güçlü etkisini taşıyan talebesi olarak yerini almalıdır. Örneğin bir Thomas von Aquin "De ente et essentia" adlı varlık ve mahiyet üzerine yazdığı bir kitapta Aristoteles'in iki katı Avicenna'ya atıfta bulunmuştur. Avicenna Metafizik'in başında dediği gibi der Avicenna ile bitirir. Sonra Batı, felsefe tarihi derken Hristiyanlığın dogmalarından uzak tamamen ilgisisiz bir felsefe mi yazmaktadır ki Hıristiyanlık Felsefesi Tarihi denilmiyor? Batı kendini merkezde kabul ettiğinden herhangi bir yer kompleksine girmiyor o kadar. Bir Hegel, Hristiyanlığı pozitif olarak kendince anlatmakta, kendi milletini ve dinini yüceltmekte, bir Strauss bir Feuerbach bir Marks, negatif ve eleştirel de olsa aslında bu düşünceye katkı sağlamaktadırlar.

Bu işin olması gereken ideal yönü olmakla birlikte hiç şüphesiz bu felsefeye bir sıfat eki söz konusu olmuştur. İslâm'da felsefî düşüncenin adına bir şekilde bir sıfat ilave edilecekse "İslâm felsefesi" şeklinde olması daha uygundur zira bu tarz felsefeyi ortaya koyanların atıyorum % 90'ı Müslümandır, % 60'ı Arapça yazılmıştır, % 25'i Araptır, % 5'i Mısırlıdır, % 5'i Yahudidir... Öyleyse bu fel-

31. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 1.

sefeye illa bir ön sıfat getirilecekse Arap felsefesi, İran felsefesi vs. değil elbette İslâm felsefesi demek gerekir. Kaldıki "Arap-İslam Felsefesi" veya başka bir tabirle "Arap ve İslam Felsefesi" tabirleri Almanca konuşulan dünyadaki Batılı Oryantalistler tarafından verilmiş bir isimlendirmedir.[32]

Geniş anlamda İslâm felsefesi ise, sadece kendilerine '*Felâsife*' denilen bir grup İslâm düşünürünün felsefesini değil, aynı zamanda İslâm düşüncesinin diğer alanlarında, özellikle onların teorik kısımlarıyla alâkalı, *objektif, rasyonel, tutarlı, kapsayıcı, mantıki* ve *az çok sistemli* düşünceleri de içine alacaktır. Kelâm, Tasavvuf, Usûl-ü fıkıh, toplum bilimleri, dil bilimleri, tarih, hepsi bu kapsam alanındadır.[33] Önemli olan; bir felsefî düşüncede temel alınan kapsamlılık, tutarlılık, nesnellik, aklîlik ve sistemlilik gibi özellikleri içermesidir.

Felsefe yapmanın küllî prensiplerini Kur'an-ı Kerim'in bizzat kendisi ortaya koymuştur. Bu nedenle Müslümanlar, fethedilen topraklardaki kültürlerle herhangi bir komplekse kapılmadan bu kültür ve medeniyetlerden en yüksek derecede faydalanmayı bilmiş ve yine bu nedenle tercüme hareketini başlatmışlardır. Tercüme hareketi İslam felsefesini değil, İslâm'ın kazandırdığı felsefî zihniyet tercüme hareketini başlatmıştır.[34] Bu zihniyete göre insanî/aklî olduğu kadar dinî bir gereklilikle bilgiye ve hikmete –bu evvelkilerin, uzaktakilerin ve ötekilerin de olsa- yönelinmiştir. Tercüme faaliyeti aslında kendini ilahî görmemenin, dolayısıyla kendini tamamlama arzu ve iştiyakının ve diğer kültürlerle yüzleşme cesaretinin bir sonucudur. Kur'an Müslümanlara eleştirel bir zihniyet kazandırmış ve "tenkîd ve tahkîk"in gerekliliğini öğretmiş ve emretmiştir. Düşüncenin sırf gelenek, atalar ve benzeri bir otoritede bulunmasını değerli addedip ve bu düşünceye dayandırılmasını cahilî bularak yermiş ve reddetmiştir.[35] Bu felsefî düşünüşün en önemli kriteridir.

Kur'an aynı şekilde akletmenin ve rasyonel düşünmenin zorunluluğunu getirmiştir. Burada vahyin bilgisi ile aklın bilgisi birbirine alternatif olarak değil

---

32. Strohmaier, Gotthard, *Avicenna*, Verlag CH Beck, München 1999, s. 17.
33. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 7
34. Alper, Ömer Mahir, "İslam Felsefesine Giriş," (*İslam Felsefesi Tarihi* içerisinde ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker yay., Ankara 2012, s. 26.
35. Alper, "İslam Felsefesine Giriş," (*İslam Felsefesi Tarihi*), s. 32.

tam tersine bu iki bilgiyi kaynak ve fonksiyonları farklı olsa da birbirini tamamlayan iki bilgi olarak sunar.

Kur'an mantıksal tutarlılığın gözetilmesini de önemser. O bizzat kendisinin çelişkisizliğini iddia ve ilan eder, tutarlılığı temel felsefî bir kriter olarak vazeder. Kur'an olgusal doğrulamayı ve bilimsel bakış açısını da emreder. Nazarı, seyahati, itibar ve kıyası emreder, düşünmenin vakıaya dayandırılmasını bu çerçevede duyguların kullanılmasını talep eder. Kendi öğretilerinin ihtilaftan uzak kesin kanıtlara dayalı olduğunu ifade eder ve muhatabından burhan getirmesini talep eder.[36]

Batılıların perspektifiyle ele alınan İslam felsefesi tarihi İbn Rüşd'ün ölümüyle sona erer ve okuyucuda İslam felsefesinin İbn Rüşd'le sona erdiği intibaını verir. Batılılar tarafından kendi entellektüel geleneklerinin bir parçası olarak görülen ve genellikle "Arap felsefesi" olarak atıfta bulunulan bu İslam felsefesi anlayışı Arapların milliyetçilik duygularını okşarken İranlılar için ise yeni bir doğuş imkanını vermiştir. Mevcut felsefe tarihimiz için İslam felsefesi, Arapça konuşulan dünyada doğmuş yine Arapça konuşulan dünyada inkıraz etmiştir. İslam felsefesi Arap aklının bir başarısıdır. Bir İranlı için ise asıl İslam felsefesi İbn Rüşd'ten sonra ve İslam medeniyetinin Farsça konuşan dünyasında gerçek varlığına kavuşmuştur. Diğer Müslüman milletlerin irabta mahalli bile yoktur. Oysa Izutsu'nun da haklı olarak dediği gibi, aslında sona eren, olsa olsa İslam felsefesinin Batı Ortaçağ Skolastik felsefesinin oluşum süreci üzerinde yaptığı güçlü, yaygın ve fiilî etkidir. İbn Rüşd'ün ölümüyle İslam felsefesi Batı için canlılığını yitirmiş olması, onun Doğu için de hayatiyetini kaybettiği anlamına gelmez.[37] Oysa gerçekte sona ermiş olan bütün İslâm felsefesi tarihinin sadece birinci devresidir, denebilir. Zira felsefe, İslâm Dünyası'nda İbn Rüşd'ün ölümü ile sona erdiği söylenemese bile, durakladığını kabul ettiğimiz felsefî düşünce, aslında (Gazâlî'nin darbe indirdiği) Meşşâî felsefe olduğu da iddia edilmiştir.[38] Zira felsefe değil sadece kelâm dahi Gazâlî'nin etkisiyle tasavvufî bir ren-

36. Alper, "İslam Felsefesine Giriş," (*İslam Felsefesi Tarihi*), s. 32.
37. Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 76.
38. Erdogan, İsmail, "İşrakilik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/04/irkliktn-islm-felsefesi-ierisindekt.html

ge boyanmıştır. Bu boyaya girmeyen akımlar gücünü ve belirginliğini yitirmişlerdir. Gazâlicilik eliyle Eş'arî kelamı sûfî bir renge boyanırken, felsefede İşrakilik adı altında aynı renge bürünmüştür. Eğer Mâturîdilik de bu renge boyanabilse idi Maturîdiliğin özellikle Türk dünyasında zaferi ve etkisi çok daha güçlü olabilirdi, denebilir.

Gerçek İslâm felsefesi İbn Rüşd'ün ölümünden sonra başladığı iddiası bilimsellikten uzak olup etnik ve mezhep taassubuyla söylendiğini kabul etmek gerektiği gibi İran'daki felsefeyi görmezlikten gelmek de aynı olsa gerektir.

Asıl İslâm felsefesinin İbn Rüşd'ün ölümünden sonra başladığını söylemek nasıl abartıysa bittiğini söylemek de abartıdır ve pazarlama teknikleri ile alakalıdır. Örneğin Batıda ikinci kalite bir düşünür büyük filozoftur, Nasr ve Corbin'e göre sıradan ikinci el İranlı bir düşünür teozoftur. Şiî dünyadan bir Molla Sadrâ (ö. 1641) vb. çıktığı gibi Tunus'tan Abdurrahman b. Haldun (ö. 1406) Şam'dan Ahmed b. Teymiyye (ö. 1327) Anadoludan Davud-u Kayserî çıkmıştır. Kısaca ne Batılıların dediği gibi İslam felsefesi İbn Rüşd'le bitmiştir ne de gerçek İslam felsefesi İbn Rüşd'ten sonra İran'da doğmuştur. Kemalpaşazade, Molla Fenârî vs.nin adı bile anılmamaktadır. Osmanlı üç kıtaya yüzyıllarca adalet denilen erdemlerin erdemini götürebilmiştir fakat Osmanlı'da hiç bir ilim ve felsefe yoktur!

Sonra bir milletin ve medeniyetin felsefesi asla bitmez, bittiği zannedilen, eksilen kalitedir, azalan etkidir. İslam felsefesinin altın çağı Fârâbî'den İbn Rüşd'e kadar uzanan üç yüz yıllık dönemi görmezlikten gelemeyen ve felsefe tarihlerinde adını anmaya tahammülü lütfeden Batılı anlayış, bunun dışında kalanı yok sayma eğilimine kapılmış; İslam dünyasının "şerhçiliği" aşamadığını -ki burada yapılan bunca şerh ve haşiyelerin küçümsenmesi söz konusudur- hiç bir yaratıcılık ve orijinallik kıvılcımı göstermediğini, ruhsuz mekanik bir tekrarlar silsilesi olduğunu dillendirmeye çalışmıştır.

ŞERH VE HÂŞİYE MEDENİYETİ

Oysa **şerhçilik** ve **haşiyecilik** bile Batının ulaşamadığı terbiyeyi ve bir milletin geçmişindeki ilim irfan ve tecrübeye duyduğu saygıyı ifade eder. "Asıl mesele ***metn***e dönüşecek ***kitap***lar yazmak ve buna rağmen bu metinleri ***nas***laştır-

mamaktır". Zira her hoca kitap yazabilir fakat her kitaba metin olmak ve klasikleşmek nasip olmaz. "Metni atlayarak geçmek" değil, "metnin içinden metni aşmak" gerekir. Metinleri okumak "faydasız tekrar" ve "tahsili hasıl" değil asıl metni aşmadan metni atlamak gereksiz tekrara düşmek ve lüzumsuz enerji tüketmek olacağı için düşünce ekonomisine aykırıdır. Fakat metinlerin nas gibi algılanmaya başlandığı yerde büyük tehlike söz konusudur. Zira kitaplarından en az bir kısmı metinleşmeyen topluluklar medeniyet kuramayacakları gibi, naslaştırılan metinler ise medeniyetin yıkımına sebep olurlar, çünkü o takdirde metnin taşıdığı düşünceler aşılamaz, eleştirilemez dolayısıyla geliştirilemez bir hal alır ki bu noktada fikrî durgunluk kaçınılmaz olur. Her kitap metin hüviyetini kazanamayacağı gibi metinler de naslaştırılmamalıdır. Metinler, fikir tezgahları gibidir, orada fikirler enine boyuna ellenirler ve metinler yeni fikirlerin doğumhaneleri gibidir. Naslar, ise fikir işçiliğinin yapıldığı yerler olmaktan uzaktırlar. Orada sadece kabul vardır, iman vardır, orada eleştiriye yer yoktur. Bir metin naslaştırıldığı an bütün fonksiyonlarını kaybeder ve müemmel olan mükemmel faydası yok olur. Naslar "Tanrısal vergi" iken metinler "insanî inşalar"dır. Bir Nasreddin Hoca, İbni Sina'yı şerh etmekle onda olanı dışlamadan, kendisine mal etmeden, kemâl-i edep ile, kendine ait olanı da onun üzerine inşa eder. Bu Razî için de, Kayserî içinde, Devvânî için de, Molla Sadrâ için de böyledir. İbni Sina'yı Fârâbî'nin şarihi olarak kabul etmek İbni Sina'yı küçültmeyeceği gibi Aristo'yu Eflatun'un şarihi addetmek de Aristo'nun değerini yok etmez. Taftazânî eserini şerh formatında yazdı diye Îcî'nin telifinden değersiz değildir. Hoca Nasreddîn, İbni Sina'yı açımlayarak geliştirmeye çalışmış, Razî eleştirerek geliştirmeye çalışmıştır. İkisi de İbni Sina ve benzerlerinin şârihidir. Bu arada ikisinin de metinleşen telif eserleri vardır. Gazâlî eserlerini şerh formatında yazmasa da bir çok hususta İbni Sina'nın şarihi addedilebilir. Bir eser şerh formatında ise hiçbir telif eseri taşımaz denemeyeceği gibi telif eserlerin bir çoğunda şerhlerdeki özgünlük yoktur. Bazı telif eserler metin olmayı hak etmekle beraber metin olabilecek formatta yazılmamıştır. Fârâbî'nin eserleri böyledir zira onun bazı telif esrlerinin şerh ve haşiyelere konu olabilecek metin olma hüviyeti olmadığı gibi onun kendi zamanında gelenek de buna elverişli değildir. Bir metinde, "alanın zirve manada birikimini taşıması" lazım geldiği gibi bu birikimi "tekrarlardan uzak", "özlü bir şe-

kilde" ele alması gerekir. Kısaca telif metinlerle telif şerhler arasında bir karşıtlık yoktur. Nice şerhler açımlaması olduğu metinlerden daha özgün ve daha yenileyicidir. Geliştirilen şerh ve haşiye geleneği yüce bir anlayış ve hayat felsefesidir. Eğitim ve öğretimin üzerine kurulduğu geçmişle geleceği bütünleyen bir metodolojidir. Bu asla bir zafiyet ve gereksiz tekrar değildir. Metinlerin olmadığı ve yok sayıldığı yerde gereksiz tekrarlara düşme tehlikesi kaçınılmaz olup bu ilim yolculuğunu verimsiz uzatmaktan başka bir şey değildir. Zira Amerika hergün yeniden keşfedilmeye kalkışılacaktır. Bu gelenekte geçmişi yok saymak yerine ona katkı sağlamak vardır. Kalitesiz telif eserlerin varlığı salt anlamda telif eserlerin bir zaafı olmayacağı gibi, orjinallikten uzak tam bir tekrar yığını olan şerh ve haşiyelerin varlığı da mutlak anlamda bu yöntemin kötü olduğunu göstermez.

İSLAM FELSEFESİNİN KAYNAKLARI

İslâm'da felsefî düşüncenin yerli kaynağı hiç şüphesiz Kur'an ve Hz. Peygamber'in sözleridir. Önemli olan nasların bir düşüncenin oluşumunda veya desteklenmesinde kullanılmış olmasıdır. Sağlam nasları olan milletler entelektüel enerjilerini asla yitirmezler ve her defasında ayağa tekrar kalkma gücünü elde ederler. Kısa sürede koskoca bir dünyanın benimsediği bir dinin naslarında; tutarlılığa, faydalılığa, mutlu kılıcılığa dair hiçbir şey yok, denemez. Böyle bir kaynağın, içinde bulunduğu çevreyi etkilememiş olması asla düşünülemez. Bu düşüncenin adını 19.yy.ın ortalarında İslâm felsefesi koyanlar da şarkiyatçılardı. Öyleyse oryantalistlerin tamamen dış kaynaklı İslâm felsefesi yaklaşımları psiko-sosyal gerçeklere uymamaktadır.

Felsefenin doğası ve tanımı gereği kapsayıcı ve evrensel birikimden faydalanıcı olması gerekir. Bu münasebetle İslâm felsefesi bir felsefe olmak itibarıyla içinde yaşadığı ortamın en önemli gerçeği olan Kur'an ve Sünnet'in sağladığı zihniyetten neşet ettiği gibi, yabancı kaynaklardan da faydalanmıştır. Bu yabancı kaynakların en önemlileri; antik Yunan ve Helenistik devir felsefesi, İran-Sâsânî felsefesi ve Hint felsefesidir. Müslümanlar bilgiyi ve hikmeti, yitik hazineleri olarak algılamışlardır. Herkesi eşit aydınlatacak olan bir nur, doğusu-batısı olmayan verimli bir ağaç gibi düşünmüşlerdir. Böyle olunca da hikmet adı-

na, bilgi adına, gerçek adına ne varsa ve kimden gelirse hemen almışlar ve sahibine *köle olurcasına* saygı göstermişlerdir. Müslümanların Yunan filozoflarına atfen söyledikleri iltifat sözlerinden, minnet ve şükranlarını ortaya koyan ifadelerden oluşan makaleler yazılmıştır. Eleştirirken bile bu edebi elden bırakmamışlardır. Bu şükran duygusu bile filozoflarda Kur'an ve Sünnet'in verdiği terbiyenin bir eseridir. Bu onların kendi zihniyetlerini değiştirdikleri, yeni dünya görüşü edindikleri anlamına gelmemektedir.

Fakat burada tekrar vurgulamalıyız ki, Müslüman filozofların, Şeriat'ın naslarını kitaplarında delil olarak fazla kullanmamaları, şeriatın ilahî emirlerini dışladıkları, değer atfetmedikleri anlamına gelmiyor. Bu, İslam filozofları için yapılmış en vahim iç hatalardan birisidir: Hiçbir şart koşmaksızın aklın götürdüğü yere kadar gitmek.[39] Bize göre bu tamamen yöntem meselesidir ve felsefî yazının ve okumanın bir gereğidir. Elbetteki Aristoteles'de ve Yunan Aristoculuğundaki peripatetik rasyonalizm ile Plotin'de ve Yeni-Eflatunculuktaki illuminisminde herhangi bir nas, dolayısıyla nassa bağlılık söz konusu olmayabilir. Fakat İslam filozofları söz konusu olduğu takdirde durum bütünüyle farklıdır.

İslam kelâmcıları, yöntemleri gereği nasları alırlar ve ön plana çıkarırlar. Durum İslâm filozoflarına gelince metodolojik olarak farklıdır. Bu felsefenin diğer felsefelerle şekilsel benzerliğine rağmen gerçekte ve geri planda dinin nasları önemsenmektedir. Özellikle bir Kindî, bir Fârâbî, bir İbni Sina, bir İbn Rüşd söz konusu ise naslara rağmen düşünme gibi veya en azından zihin planında onun legal bir yorumu oluşmadan, lâubâli ve küçümser bir tavır asla yoktur. Hakikat birdir o da; aklın ulaştığı ve vahyin getirdiğidir. Aklı fıtrî din olarak yerleştirende vahyi sözlü olarak indirende aynı kaynaktır. Kelâmcı inandığı hakikati anlamak, açıklamak ve savunmakta; oysa İslam filozofu hakikati aramaktadır ve bu arayışta rehberi sadece akıldır, demek gerçeği tam yansıtmaz. Kelâmcı işin başında Müslüman'dır, İslam filozofu ise sonunda aklı lütfederse Müslüman olacaktır! İkisi de aklı kullanmaktadır ikisi de gerektiğinde vahyi akılla anlamakta ve yorumlamaktadır. Kelâmın temel anlayışında da otoriteye dayalı deliller asla güvenli bilgi sunamazlar; vahyin içeriği kutsal metinlerin lafzına bağlı değildir,

39. Karim Azkoul, *Glaube und Vernunft im Mohammedanismus*, Max Hueber – Verlag, s. 12, München 1938.

gayeye uygun olarak akılla yorumlanmalıdır; yegane güvenilir bilgiyi akıl sunabilir. İslam filozoflarında da durum aynıdır.[40]

Peki, fark nerededir denilecek olursa bu farkın kutsal metinleri ön plana çıkarmakta ve diğer yabancı bilgi kaynaklarını daha sık ve daha cesurca kullanmaktadır, denilebilir. İşte bunun caiz olmadığı söylenemeyeceği gibi faydasız olduğu da söylenemez. Fark yalnızca tercih, üslup ve yöntemdedir ve İslam'ın iddialarının tebliği ve diğer insanlara duyurulmasında tek bir tane yöntemin meşru olduğu söylenemez. Bu Kur'an'ın öğretisine ters olur. Selef-i Salihîn'in ayet ve hadisleri ön plana sürmüş olmaları ve onlardan hareket etmiş olmaları, onların homojen toplumsal yapılarıyla yorumlanmalıdır. Bugün de Müslümanlar kendi aralarında Kur'an ayetleri ve hadis-i şeriflerin zikriyle teberrük etmelidirler fakat *öteki*nin kendisini etkin bir şekilde hissettirdiği bir dünyada ayet ve hadislerle sesli düşünmenin herhangi bir bereketi olmayacaktır. Bu daha çok ön yargıya kapı aralayacak ve tebliğe engel olabilecektir. İslam filozoflarının bu şekilde ifa edilmiş gayretlerinin boşa gittiğini değil faydasını hissedip takdir edemesek de en az diğer yöntemler kadar iş gördüğünü bilmemiz gerekir. Dinin varlığının zorunluluğunu, nübüvvetin gerçekliğinin zorunluluğunu ötekine karşı rasyonel nedenlerle meşrulaştırmanın yollarından en önemlisi felsefî dil ve üsluptur. Eğer dinin temel iddialarının gerçekliği ve zorunluluğu, aklî bir takım argümanlarla ortaya koyulabilirse o takdirde aklını kullanan insanın bulunduğu her yerde tebliğ imkanı doğmuş ve kabul edilebilirlik alanı genişlemiş olacaktır. İşte evrensellik iddiasındaki bir dinin evrensel prezentasyonu böyle yapılabilir.

Örneğin bir Fârâbî'nin, *mutluluğa götüren davranışları* somut dinî terimlerle dile getirmemiş olması, modelin daha kapsamlı bir açıklama gücüne sahip olmasını arzu etmiş olmasındandır. Fârâbî'nin sisteminde dinin son derece önemsediği ibadet olgusu[41] elbette ki selefî ulemanın veya mütekellimlerin menhe-

40. Azkoul, K., *a.g.e.*, s. 13.

41. Fârâbî, *millet* kelimesiyle *din* kelimesinin hemen hemen müteradif /synonüm olduğunu söyler ve milleti, "Millet; Reis-i Evvel'in (peygamber/Muhammed) bütün toplum türleri için çizdiği, yerine getirmek suretiyle en büyük mutluluk hedeflenen, şartları takyîd edilmiş ve belirlenmiş bir takım görüşler ve fiillerdir" şeklinde tanımlamaktadır. "Fiillerin en önde geleni de, kendisiyle Allah'ın tazîm ve temcîd edildiği fiiller ve sözlerdir" der. Bu fiillerle *ibadetleri*

ciyle yer almaz, bu beklenmemelidir de. O hemen hemen hiçbir yerde namaz, oruç, zekat gibi ibadetlerden doğrudan bahsetmez. Zira o dinin söylemini ve üslubunu sınırlandırılmış, özel bir dile getirme biçimi olarak gördüğü için meseleleri bir filozof olarak felsefenin sağlamış olduğu geniş perspektifle ele alır. Onun ibadetlerle ilgili yaklaşımı da bu tavrını yansıtmaktadır. Fârâbî'nin mutluluk kuramı sadece teorik bir donanımı öngörmez. Aksine bu donanım doğrultusunda bir yaşayışı da zorunlu görmektedir. Ama o bu yaşayışı belirleyen kuralları, dinî deyim ve terimleri kullanmadan veya dinin belirlemiş olduğu, tanımını yaptığı pratiklere indirgemeden genel olarak "erdemli davranış şekilleri" olarak dile getirir. Bu çerçevede eylemleri ve davranışları *epistemik bir yükümlülüğün tamamlayıcısı* ve *eskatolojik mevkilerin bir belirleyicisi* olarak değerlendirir. Ve o erdemli insanla *fasık* insan arasındaki farkı büyük ölçüde bir yaşayış farklılığına irca etmektedir. Yani imanı özsel bir marifet, ameli onun tamamlayıcısı olarak görmektedir.[42]

Önemli olan filozofların dilini anlamak ve metodolojilerinin dinî gayelere hizmet ediyor olduğunu görebilmektir. Şimdi bir filozofun bu dili kullanması ibadeti inkar ettiği ya da önemsemediği anlamına mı gelecektir? Oysa Fârâbî'nin siteminde, İslamî mutluluk anlayışının neredeyse yarısını teşkil eden ibadet olgusu, onun da en çok üzerinde durduğu bir şeydir. Yoksa kısır bir düşünce ile İslam filozoflarını dinin/vahyin etkisinin dışında görmek, daha kötüsü genelde İslam felsefesini özelde Meşşâî felsefeyi Yunan felsefesinin alelâde bir kopyası ve devamı görmek, bu felsefeyi kökten yanlış görmek ve okumaktır. Bu hata karşısında Batılıların İslam felsefesiyle ilk karşılaştıklarındaki tavra bakmak gerekir. "Garplılar Fârâbî ve İbni Sina'nın felsefelerini taşıyan tercümeler karşısında kaldıkları zaman, Hristiyanlığı Yunan felsefesine karşı müdafa için en güzel silah bulduklarını düşünmüşlerdir".[43]

---

sözlerle de *ezkârı* kasteder. Sonunda büyük mutluluğun ve millet-i fâzılanın şartları bunlardır, der. Meşhur duasında da, Ya Rabbi beni razı olduğun amellere ulaştırmanı isterim, diye yalvarır. Bkz. *Kitabu'l Mille ve Nusus Uhrâ*, tahk. Muhsin Mehdî, Daru'l-Maşrıq, II. Baskı, Beyrut 1987, s. 43-46.

42. Aydınlı, Yaşar, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz yay., 2. baskı, İstanbul 2008, s. 196,197.

43. Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, II baskı, İstanbul 1995, s. 172.

Aynı durum ve sıkıntı Tasavvuf ve İşrakî gelenek içinde söz konusudur. İlkinde naslar vitrine çekilir diğerinde geri plandadır. Nassı geri plana almak mesele yöntemsel ise her zaman onu inkar etmek demek değildir.

Temel soru, hakikati anlamada şeriat'ın ifade ve nasları ***alınmak*** zorunluluğu olsa bile ***anılmak*** zorunlu mudur? İslâm filozoflarına göre bu tür bir söylem meşrudur ve bu meşruiyeti Kur'an'ın kendisi, "kanıtlama, öğütleme ve tartışma" diyerek[44] sağlamaktadır. Bu yolla başta bizâtihi Kur'an'ın kendisi, dehrîlere, materyalistlere, tabiatçılara ve nübüvvet inkârcılarına etkin cevaplar vermiştir. Dinî hakikatlerin anlatımında bu yollar kullanılmıştır ve şu metodu değil ötekini kabul etmek veya şunu hatalı diğerini hatasız bulmak, tamamen kişisel ve beşerî bir takım yargılardır. Oysa her yöntemin iş göreceği, fayda sağlayacağı ortam, zaman, kişi ve okullar vardır. Kelâma öz evlat gibi bakıp, felsefeyi dışlamak yanlış olacağı gibi, felsefî düşünüş ve etkinlik tarzından başkasını kabul etmemek de yanlıştır. *Hikmet şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir.*[45] *Gerçek (hikmet) gerçeğe (şeriat) ters düşmez aksine ona uygundur ve ona şehadet eder.*[46] Doğru anlaşılan felsefe ile doğru yorumlanan şeriat arasında esasen bir uyum vardır. Şeriatın *amel*e dair ahkamını çıkarabilmek için "bilinenden bilinmeyene vargı" yolunda kıyas gibi yöntemleri kullanan *fakih* ne kadar islamî bir görev icra ediyorsa, aynı şeriatın *akâide* dair ahkamına ulaşmak için "burhan" metodunu kullanan *hakim* (filozof) de aynı kutsal görevi yerine getirmektedir.[47] Bu yöntemi kelamcı kullandığı gibi filozof da farklı bir nüansla kullanmaktadır. Öyleyse Kelâm disiplinini Temel İslam Bilimlerinden görüp de İslam Felsefesini, Felsefe ve Din Bilimleri içerisinde görmek yanlıştır. Buradaki Felsefe Batı felsefesidir ve din Hristiyanlıktır. Bir "Din Felsefesi" Batılı bir disiplindir ve Felsefe ve Din Bilimleri ana bölümünde değerlendirilebilir fakat İslam Felsefesinin sırf adı felsefedir diye Batılı bir disiplin olarak görülmesi yanlıştır ve felsefeye verilen kıymeti göstermektedir.

---

44. Nahl, 125.
45. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 115.
46. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 75.
47. Bu konuyla alakalı İbn Rüşd'ün yorumu için bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 76. (H. Bekir Karlığa Neşri).

İslam düşüncesinde felsefî ilimleri tam bir içtenlikle kabul edip yasal kabul edenler olduğu gibi bunun tam tersi bu tür ilimlere karşı olanlar da hep olagelmiştir. Amirî'nin ifade ettiği gibi felsefî ilimler Haşeviyye'den bir kesim tarafından eleştirilmiş, bunların dinî ilimlere aykırı olduğu, onlara ilgi duyanın ve okunmasını/okutulmasını isteyenin dünya ve ahirette zarar görüp ziyanda olacağı iddia edilmiştir. Onlara göre bu ilimler boş lafızlardan ve cazip terimlerden başka bir şey değildir. Ahmak cahilleri aldatmak ve kibarlık budalalarını avlamak için bir takım asılsız anlamlarla süslenmiştir. Hanbelî-Zahirî fıkıh ve hadis mektebi, Malikîler, Şafiîler bunlar arasındadır. İbn Salah'ı (ö. 1245), İmam Nevevî'yi (ö. 1277), İbn Teymiye'yi (ö. 1328), ve Kadızâde (ö. 1635)'yi de sayabiliriz.[48] Durum bugün de bundan farklı değildir.

Halbuki hakikat böyle değildir. Din ilimleri gibi felsefî ilimler de sarih akla uygun ilke ve ayrıntılara sahip olup doğru delillerle desteklenmektedirler. Zâten aklın gerektirdiği ve delilin kanıtladığı bir şeyle hak dinin gerekleri arasında herhangi bir çatışma ve sürtüşmenin olmayacağı malumdur. Ayrıca felsefî ilimlerin mutlu kılıcı üç faydası vardır:

- Varlığın hakikatine vakıf olmakla ondan yararlanmak ve zararından emin olmak mümkün olur.
- Varlıktaki hayranlık uyandıran ince düzen ve hikmetlere muttali olmak suretiyle Var edicinin şânının yüceliğine yakînen inanılır.
- Mantık öğrenmek, kulaktan dolma iddialara karşı koyma taklit bağından ve mezhep bağımlılığından kurtulma imkanı sağlar.[49]

İSLAM'DA FELESEFÎ DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU

Bu başlık altında İslam düşüncesinin, özellikle teşekkül döneminin tarihî bir panoramasını vermeye çalışacağız. İslam düşüncesi içerisinde gelişen disiplinlerde ele alınan bütün nazariyelerin, çekirdek olarak İslam'ın doğuşu ile birlikte ortaya çıktıkları söylenebilir.[50] İslamî anlayıştan bir nevi sapmayı ifade eden

48. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 129-13.
49. Amirî, *İslâm'ın Üstünlüğü*, (IFFM içerisinde) s. 198,199.
50. Bayrakdar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis yay., Ankara 2004, s. 9.

siyasî ve fikrî akımlarının kaynağı ise o düşünce akımlarını ön plana çıkaran kişi ve fırkaların İslam öncesi kültür çevrelerinde ve cahiliye döneminde aranmalıdır. Örneğin bir Ümeyyeoğulları ile Haşimoğullarının İslâm öncesi dönemdeki kavga ve sürtüşmelerinin İslam düşüncesinin doğuşuna ve gelişmesine etkisi büyük olmuştur. *Hz. Ali davasında haklı Muaviye içtihadında hatalıdır*, şeklinde yumuşak bir yorum getirsek de hilafet ve iman meseleleri gibi önemli birçok konuya bu sürtüşme rengini vermiştir.

Görüşleriyle Mutezile, akâid esasları ile Eş'âriler, türleriyle Haricîler ve kısımlarıyla Şia, esasen, siyasî alana ilişkin ihtilaf ya da görüş ayrılığından kaynaklanan siyasî/fikrî belirli tarihsel olaylar içerisinde doğmuşlardır. Mutezile, Vasıl b. Ata'nın *büyük günah işleyenin* durumuyla alakalı itiraz ve itizâli ile; Eş'âriler, *aslah* ve kötülük problemi çerçevesinde meydana gelen tartışmalardan, Haricîler, *tahkîm* olayı sebebiyle; Şia'yı Arab da, imamet ve Hz. Ali'nin halifeliğinin geciktirilmesi bağlamında ortaya çıkmıştır. Ayrıca her marjinal fırka ana fırkayla kısmî siyasî tavır farklılığı veya ikincil sayılabilecek fikir ayrılığı dolayısıyla ortaya çıkmıştır. Erken dönem düşünce ekolleri de isimlerini Eş'ârîlik, Cehmiye, Nazzâmiye, Huzeyliye, Câhıziye, Ma'meriye, Cubbâiye vb. gibi ya kurucularının isimlerinden ya da Mutezile, Havâric, Şia vb. gibi siyasal ve fikrî duruşlarından ve tarihsel bir isimlendirmeden veya Mürcie, Haşeviye, İmamiye, Kaderiye, Müşebbihe ve Sıfâtiyye vb. gibi kendilerine özgü inanç ilkelerinden almışlardır.[51]

Kur'an ve Sünnet insanlara, beliren ihtiyaçlara (*esbâb-ı nuzûle*) göre, Allah, insan, tarih ve toplum gibi konularda bilgiler veriyordu. Bu anlama, anlamlandırma ve uygulama konularında çeşitli sorunlar ortaya çıkıyor, bunların çözümü için ilk Müslümanlar yoğun bir zihnî çaba gösteriyorlardı. Hz. Peygamber hayatta iken bu sorunlar büyük çoğunlukla ona arz edilerek çözüme kavuşturuluyordu. *'Sana... soruyorlar, de ki...'* türünden ayeti kerimeler, bunu göstermektedir. Yemen'e vali olarak gönderilen Muaz b. Cebel'e Hz. Peygamberin, ne ile hükmedeceğini sorması üzerine Muaz (ra.); "Allah'ın kitabı ve Resulünün sünneti" ile cevabını veriyordu. "Eğer soruların cevabı Kitap ve Sünnet'te yoksa, akılla çözüm ararım" diyordu. Bunlar bize, hem İslam düşüncesinin iki-

51. Hanefi, Hasan, *Kelâmın Tarihselliği*, çev. İbrahim Aslan, Kelâm Araştırmaları 1: 2 (2003), ss. 158.

li kaynağını veriyor hem de ilk Müslümanların daha Peygamber hayatta iken, hayatın bütün problemleri üzerine kafa yormaya başladıklarını ve düşünce geliştirdiklerini gösteriyor.

Ebu Hureyre'den (ö. 59/679) rivayet edildiğine göre, Ashab'dan bir grup Peygamberimize gelerek; "Ey Allah'ın resulü, içimizden öyle şeyler geçiyor ki, söylemeyi bile büyük günah sayarız" demeleri üzerine Peygamberimizin; "*işte bu imanın ta kendisidir*"[52] buyurmuşlardır. Diğer bir rivayette, "*kulunun halini (taklitten) vesveseye yükselten Allah'a hamd olsun*"[53] şeklinde verdiği cevap, asr-ı saadette de iman konularında aklî kanıtlar arandığının ve delillendirmelere gidildiğinin açık ifadesidir.[54]

Kısaca bu düşüncenin birinci kaynağı beşerî, ikincisi ise ilahîdir. Kaynağı bu şekilde tespit edilen düşünce, şüphesiz ki o dinin daha ilk tabileri tarafından başlatılmış kabul edilecektir. Zira vahiy kendilerine inen *selef-i salihîn* çok akıllı insanlardı ve inen vahyi anlama hususunda ilk zihinsel çabayı da onlar göstermiştir. Ekolleşme ve dal budak salma ve bu düşüncenin farklı metodolojik özellikler kazanması ise daha sonraki dönemlerde beliren dinî, ilmî, sosyal, siyasal vb. ihtiyaçların da etkisiyle ortaya çıkmıştır.

Peygamberin vefat edip vahyin sona ermesi ile birlikte, hem daha büyük yığılmış problemler baş gösteriyor hem de ashap problemlerin çözümünde başvurdukları birincil ve birleştirici kaynaktan yoksun bulunuyorlardı. Farklı bölgelerde kültür ve dil havzalarında yaşama başlamış, fikrî hareketler hızlanmış ihtilaflar artmaya başlamıştı. Kur'an'ın sağladığı fikir hürriyeti ve bu arada nübüvvet nûrunun uzaklaşması, farklı düşünmeye kapı araladığı gibi, iç ve dışta gerçekleşen bir takım askerî, siyasî, iktisadî ve ilmî faktörler de fikir ayrılıklarını kamçılamıştır. Devlet başkanlığı meselesi, Kur'an'ın toplatılıp çoğaltılması, büyük günah işleyenin iman ve vatandaşlık durumu, hakem olayı, Kur'an ve Sünnet karşısında insan akıl ve iradesinin durumu, farklı dinlere ve kültürlere mensup ülkelerin fethedilmesi, yabancı ilim ve disiplinlere duyulan ihtiyaç, yabancılarla iletişim tercüme ve tartışmalar bunların başında gelmektedir. Kısacası insan ak-

52. Müslim, *es-Sahih*, el-İman, s. 60.
53. Ebu Davut, *es-Sünen*, el-Edep, s. 109.
54. Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 20.

lı bütün bu olaylar karşısında farklı sonuçlar çıkarıyor ve değişik tutum ve davranışlara gidiyorlardı. Aralarındaki işlerinde fırkalara ayrıldılar, her parti kendi düşünce ve davranışının doğru olduğunu söylüyor,[55] onu kanıtlamaya çalışıyor ve gerekirse inandığı doğrular uğruna mücadele veriyordu.

Burada en fazla, insan akıl ve iradesinin vahiy karşısında ki durumu sorgulanmaya başladı. İnsan aklının ve iradesinin vahiy karşısındaki durumunun edilgen olduğunu düşünen ve bu gözle Kur'an ve Sünnete bakanlar -ki genelde Muaviye ve statüko-mevcut durum taraftarları idiler- Cebriye olarak tarih sahnesine çıktılar. Ali taraftarları ise insan iradesinin etkin olduğunu dolayısıyla statüko karşısında tutum ve davranış belirlemesi gerektiğini düşünüyorlardı. İki tarafı da tutmayıp, onların durumlarını ahirete bırakan ve bir anlamda Allah'a havale edenlere Mürcie denecektir. Tam tersi çözümü, iki tarafında yok edilmesinde gören Haricîler, akıl ve iradeyi öne çıkarmadan doğrudan Kur'an'ın zahiriyle amel edecekler ve bunu imanın kendisi sayacaklardı. Böylece bir yönüyle Zâhirî'lere diğer yönüyle ise Mu'tezile'ye örnek teşkil edeceklerdir. Medine'deki Ehl-i Hadis, Peygamberin söz ve davranışlarıyla yetinmeyi yeğleyecek ve Hanbelî Selefiye'nin öncüleri olacaklardır. Ebu Zerr el-Gıfarî ve Huzeyfe b. Yeman gibi zühd ve takvaya ve Hz. Peygamberin bu yönüne vurgu yapanlar ise Tasavvufun temelini teşkil edeceklerdir.[56]

İslam düşüncesinin doğuşunu ve teşekkülünü, o zamanki siyasî yapıyı çıkar çatışmalarını çözmeden anlamak mümkün değildir. Zira siyaset, mürcie, cebriye, kaderiye gibi kavramların içeriğiyle oynamış, tabir caizse dna'sını bozmuştur. Çünkü siyaset ve siyasîler hep ikilem yaşamışlardır. Halka karşı yer yer hâricî bir tutum takınan, onların imanlarını amelleriyle ölçmeye çalışan örneğin Emevî idarecileri, kendi amelleri söz konusu olunca, cebrî ve mürcî bir tavrı salık vermişlerdir. İdareciler kendi yapıp ettiklerinin imanla ilişkilendirilerek tenkit edilmesini istemezlerken, halkın özellikle de Mevâlî'nin yapıp ettiklerini "iman ve vatandaşlık problemi" olarak ele alabilmişlerdir. İşte bu siyasal ikilem cebrî, kaderî, mürcî vs. kavramların dna'sını bozmuştur. Bu nedenle cebrî eğilime sahip bir takım alimler, bu isimlendirmeden rahatsız olmuş, mürcie içeri-

55. Müminun Suresi, 53.
56. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 12.

sinde görülmesi gereken bir çok alim mürcî olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. O zamanki siyasal yapının İslam düşüncesinin şekillenmesi üzerindeki etkisini en iyi gösteren kavramlardan birisi iman kavramıdır ve bu anahtar kavram etrafında kümelenen kelimeler siyasal söylemlerin en fazla belirginleştiği bir alandır.

Özet olarak şunu ifade edebiliriz. İslamî hayat, tümüyle Kur'an'ın yorumundan ibarettir. Kur'an'ın amelî hayata dair kanunlarını anlama ve uygulama çabasından *fıkıh* doğmuştur. Ona metafiziği irdeleyen bir kitap olarak bakıldığında *kelâm* ilmi, daha sonrasında *felsefî* gelenek ortaya çıkmıştır. Kur'an'a uhrevî bir kitap gözüyle bakıldığında züht, *tasavvuf* ve *ahlak* doğmuş, yine ona bir hüküm kitabı olarak bakıldığında *siyaset* ilmi doğmuştur. İlahî bir lügat ve kutsal bir dil olarak mütalaa edildiğinde ise *dil ilimleri* gelişmiştir. İşte İslamî ilimlerin doğuşu ve gelişmesinde doğru değerlendirme budur. Yani İslamî ilimler, sosyo-politik şartların ve ihtiyaçların tetiklemesiyle Kur'an'dan ilham alarak Müslümanların kendi içinde doğup ve aynı çerçevede olgunlaşıp gelişmişlerdir. Karşılaştıkları değişik ümmetlerin sahip oldukları ilim alanlarına karşı eleştirilerini yahut desteklerini yine Kur'an'ın ışığı altında tespit etmişlerdir.[57]

İSLÂM FELSEFESİ'Nİ KUR'AN GELENEK: TEHÂFÜT

İslâm felsefesinin omurgasını görmek ve özgünlüğünü anlamak için *tehafüt* dediğimiz eleştiri ve felsefî fikirleri tartışma geleneğine göz atmamız gerekir. Zira İslâm filozofları, kendilerinden önceki filozofları, fikirleri ve sistemleri eleştirerek kendilerine özgü bir felsefe ortaya koymuşlardır.

Tehâfüt kavramı Batı dillerindeki karşılanışıyla *Inkohärenz*, kelime olarak, bir şeyin üzerine dikkatlice düşmek, bir yapının tutarı veya dayanağı olmadığı için birbiri üzerine çökmesi, tutarsızlık, dayanaksızlık, bağlantısızlık, yıkılış, naiflik, bozukluk, çelişki vs. anlamlarına gelmektedir.[58] Etimolojik açıdan tehafüt'ün, zâten etkin bir şekilde var olan eleştiri (*critique*) geleneğini ifade ettiği söylenebilir.[59] Bu gelenek İslâm felsefesinde var mıdır? Basit bir bakışla bile bunun bü-

57. Neşşar, *İslamda Dini Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, c. I, s. 320.
58. Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, Karlığa Tercümesi (giriş), s. 23.
59. Kutluer, *İki Denizin Birleştiği Yer*, s. 43.

tün İslâm düşüncesinin genelinde olduğunu söyleyebiliriz. Felsefedeki eleştiride "cedelleşme ve diyalektik" fazla olmasa da eleştiri vardır, zira bu yöntem, bir düşünceye kalite kazandırmanın ve onu hakikate yaklaştırmanın en önemli yoludur. İslâm filozofları kendilerinden önceki yabancı felsefeleri eleştirdikleri gibi birbirlerini de eleştirmişlerdir. Bu eleştiriyi yaparken dini, onun dilini, kavram ve kurumlarını da devreye sokmaya çalışma yeniliği belki İmam Gazâlî'ye ve onun dönemine aittir, Bir anlamda eleştiri geleneği aklın aklı desteklemesi iken, aklın akla karşı çıkması şekline dönüştürülmüştür.[60] Çünkü *olağanüstü durumlarda kin ortadan kalkar*. Yeri geldiğinde beyan etmek üzere bu kısaca ifade edelimki İmam Gazâlî zamanının şartları açısından haklıdır.

Oysa bu gelenek Gazâlî öncesinde daha faydalı, daha etkin ve daha yoğun uygulanmaktaydı. Kur'an'ın imanla ilgili konuları tartışmaya açması, taklidi yerip düşünmeye ve hakikati araştırmaya özendirmesi, *"taklitle iman geçerli midir?"*, Kelâmî/felsefî tartışması bunu göstermektedir. *Bütün söylenenlere kulak vermek, hepsini anlamak, ama en güzeline uymak*[61] çabası daha bir ön planda idi. Oysa Gazâlî'de değil fakat Gazâlî sonrasında, körükörüne kabulden kurtulma ve imanın hakikatine erme çabasının bir ürünü olarak değerlendirmemiz gereken görüşler, "şu ifade küfür müdür, şu bakış sapıklık mıdır, şu kitap okutulabilir mi, şu disiplin müfredattan kaldırılmalı mıdır?", şekline dönüşmüş ve kısırlaşmıştır. Tekfirin verimsizliğini ifade eden Gazâlî'ye rağmen tekfir yoğunlaşmış ve dinî, siyasî ve kişisel bütün otoriteler kullanılarak tek tip düşünce dikte edilmeye çalışılmış, cihat bayrağı açılarak ve ictihat kapısı kapatılmıştır.

Gazâlî öncesindeki tartışma geleneğine kısaca göz atacak olursak; ilk önce Ali b. Ebî Tâlib'in Haricîler ile vaad ve vaîd konularında Kaderîler ile meşîet, istitâat ve kader konusundaki münazaralarını anabiliriz. Ömer b. Abdilaziz'in *er-Reddu ale'l-Kaderiyye*'si, Zeyd b. Ali Zeynulâbidîn'in *er-Reddu ale'l-Kaderiyye*'si, Cafer b. Muhammed es-Sadık'ın *er-Reddu ale'l-Kaderiyye*, *Kitabu'r-Reddi ale'l Havâric* ve *Risâle fi'r-Reddi ale'l-Ğulâti mine'r-Revâfid*'i, Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l-Ekber* olarak adlandırılan *er-Reddu ale'l-Kaderiyye*'si, İmam Şâfiî'nin, *Tashihu'n-Nübüvve ve'r-Redu ale'l-Berâhime* ve *er-Redd ala ehli'l-Ehvâ* adlı eserleri -ki

60. Olguner, F., *Fârâbî*, s. 144.
61. Zümer, 39/18.

Bağdadî[62] onu İmam-ı Azam'dan sonra ikinci mütekellim kabul eder[63] ve usul ilminde ilk ve en büyük İslam filozofudur-,[64] Maturîdi"nin, *er-Redd ale'l-Karâmita, Reddu Usûli'l-Hamse li Ebi Muhammed Bahilî, Reddu Evâili Edile li'l-Ka'bî, Reddu Tehzibi'l-Cedel li'l-Ka'bî, Reddu Kitabi'l-İmame li ba'di'r-Revâfid* ve *Beyân-u Vehmi'l-Mu'tezile* gibi eserleri, Ebû Bekir Zekeriyya er-Razi'nin *er-Reddu ale'l-Mu'tezile*'si, Bakıllanî'nin, *et-Temhid fi'r-Reddi ale'l-Mulhide ve'l-Muattıla vel-Havâric ve'l-Mu'tezile*'si, Kindî'nin, *Risaletu'r-Redd ala Delâili'l-Mülhidîn*'i, Fârâbî'nin *Kitabu'r-Redd ale'r-Ravendi*'si ve *Kitabu'r-Redd ale'r-Razî*'si, İbni Sina'nın, *Ecvibe ala Mesâili Ebi'r-Reyhân el-Bîrûnî, Risale fi'r-Redd ile'ş-Şeyh Ebi'l-Farac İbn Tayyib, İsbatu'n-Nübüvveti ve Te'vil-u Rumûzihim ve Emsâlihim*, gibi eserleri, İbn Ravendi'nin *Fezâihu'l-Mu'tezile*'si Câhız'ın *Fezâilu'l-Mu'tezile*'si, Hayyat'ın *Kitabu'l-İntisar* gibi binlercesi sayılabilir.

Ayrıca dışa yönelik eleştiriye örnek olması bakımından Fârâbî, Fisagor, Aristippe, Aristifüs, Epiküre, Diogene ve Firon'u; Şüpheciliği, Stoa felsefesini eleştirmiştir. Zekeriyya er-Razî, Aristo fizik ve metafiziğini eleştirmiştir.[65]

Belki bunların hepsinden daha önemlisi Gazâlî'nin din dilini kullanarak eleştirdiği Fârâbî ve İbni Sina'da "Doğu Felsefesi"ni (*Hikmetu'l-Meşrikîye*) kurma düşüncesinin olması, felsefede otoriterlik hakkını verdikleri Aristo ve Eflatun'a rağmen özgün felsefe kurma çabaları, bu eleştiri zihniyetinin, daha doğrusu adı henüz verilmemiş tehafüt geleneğinin bir sonucudur.

GAZÂLÎ'NİN FELÂSİFEYİ ELEŞTİRİSİ

Öyle görülüyorki bu eleştiri geleneği Gazâlî'yle birlikte yeni bir isim almıştır. Bilindiği üzere İmam Gazâlî diğer birçok disiplin gibi felsefeyi de eleştirmiştir. Felâsife'nin, felsefenin yanında diğer ilimlerde de mütebahhir olmaları, daha

62. Bağdadî, *a.g.e.*, s. 363.

63. Neşşar, *a.g.e.*, c. I, s. 244. İmam Şâfi'î hukuk metodolojisinin kurucusu büyük bir fıkıh. Âlimi olduğu gibi aynı zamanda o büyük bür kelâm alimidir de. Ebu Hanîfe'nin kitabının bir benzeri de İmam Şâfiî'ye nispet edilmiştir. Ona nispet edilen kitabın adıda *el-Fıkhu'l-Ekber*'dir. Kitabın üslûbu Fahrettin Razi'nin çağının üslubudur. Tahkike ihtiyaç vardır. (*a.g.e.*, s. 244.)

64. Neşşar, *a.g.e.*, c. I, s. 348.

65. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 109.

doğrusu felsefenin diğer ilimleri de içermesi insanlar nazarında dayanılmaz bir otorite kurmuş, artık filozof demek, söylediğinin doğru olma ihtimali en yüksek kişi olmak demek olmuştur. İlimlerde otorite olan bu şahısların dinde de otoriter oldukları ve "burhân"a sahip oldukları düşünülmüştür. İşte Gazzalî bu otoriteyi yıkmak isterken, kendisine ait yanılmaz ve yıkılmaz otorite (*Hüccetu'l-İslâmlık*) inşa olmuştur. Fakat bu otorite, din ilimleri yanında, matematik ve fizik bilimlerinde otorite olmanın verdiği bir "hucciyet" değil daha çok yaşanan siyasi ve askeri vahim bir takım olayların karşısında halk nazarından edindiği ve hilafet ve saltanat makamları tarafından sağlanan bir otorite idi. Bu otorite Câhız'ın *Kitâbu'l-Hayavân*'da, Kadı Abdulcebbar'ın *el-Mecmu fi'l-Muhit*'te bahsettiği bir otorite değildi.[66] Mantık ve İlahiyatta olduğu kadar riyaziyat ve tabiiyyatta da mütebahhir olmanın sağlayacağı otoriteye çokda ihtiyaç yoktu. zira fizik bilimleri abartılmış, ümmeti bir arada tutacak olan din ilimleri zayıflamıştı. Asıl proje din ilimlerinin ihyası olmalıydı. Bu nedenle riyaziyat ve tabiiyyatta baş olmanın (*Şeyhu'r-Reîs*) sağladığı otoriteyle filozoflar dünyevileşmenin önünü açmışlar, İslam toplumunu bir arada tutacak din ve iman konuları zaafa uğramıştı. Hiç kimse Gazâlî'nin filozoflara karşı yazdığı asıl tehâfüt kitabının "*İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*" serisinde yazdığı kitaplar olduğunu söylemiyor. Asıl bu ve diğer "*Erbaîn* ve *Kimyâ*" kitapları filozofların otoritesini yıkmıştır.

Diğer yandan Gazâlî'nin felsefe eleştirisi bir yoruma göre Batınî grupların kökünü kesmek içindir. Ferit Cebr, Gazâlî'nin hemen tüm düşüncesinin gelişimini, onun Batınîlik karşıtı tartışmalarıyla yorumlamıştır. Bu tez basit görülebilir, ancak Gazâlî'nin İsmailîliği, Sünnî İslâm için hem politik hem de doktrinal açıdan yegane tehlike gördüğü de doğrudur. Bu nedenle o bir çok eserini İsmailîliği çürütmek üzere yazmıştır.[67]

Zira Gazâlî felsefe araştırmaları esnasında *İhvân-ı Safâ* Risâleleri'ni tetkik etmiş[68] ve Batınî grupların fikrî köklerini Fârâbî ve İbni Sina'da bulmuştur. İb-

66. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 5,7,

67. Watt, W. Montgomery, *Gazâlî ile İlgili Bazı İncelemeler*, çev. M.S.Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 208. Ayrıca bkz. Massimo Campanini, *Gazâlî*, (İFT. İçerisinde) c. I. S. 310.

68. Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, H. Bekir Karlığa tercümesi, (giriş), s. 26.

ni Sina'nın kendisi bile babası ve kardeşi için, *Mısırlıların propagandasını yapan kimselere kulak verenlerden sayılırlardı ve İsmailî oldukları kabul edilirdi, benim hiç kafam almazdı ama beni de çağırırlardı*, demektedir.[69] Ama yinede İsmail ez-Zâhit gibi bir Hanefî fakihinden ilk terbiyesini aldırmış bir babadır. Gazâlî bütün bunlardan hareketle İbni Sina'yı Batınî saymış olabilir. Zira o asırlarda en büyük dinî ve millî tehlike Batınîlerdir. Gazâlî bir yerde şöyle diyor: "Aptal ve ahmak kişilerden bir grup vardır ki ahiret işlerinde kuşku ve kuruntu doludurlar. Ahireti inkâr etmişlerdir. Cennet ve Cehennemi anlatmaktan maksat halkı ıslah etmeye çalışmaktır!"[70] derler. Gazâlî bununla Felâsifeyi kastediyor olamaz zira devamında, "*Şeriata uyup ibadet etmeyi ahmaklıkla eşit tutarlar*" demektedir ki tamamıyla Batınîlerin özellikleridir. *el-Munkiz* ve *el-Müstazhirî* adlı eserlerinde, "*yükümlülüklerin batınî anlamlarını kavrayanlar için artık şerî bağlar çözülür ve amelî yükümlülükler düşer*" diyen Batınîleri Tanrı-tanımaz Senevîlik ve Mecûsîlerden alınmış küfür olarak eleştirir; hatta buradan hareketle onların temel dinî ve ahlakî yükümlülükleri hatta ahireti, cennet ve cehennemi te'vil yoluyla inkar ettiklerini söyler.[71] Cennet dünyadaki her çeşit lezzetten faydalanmaktır. Bu da imamın bâtınî öğretileriyle kemale ermiş ve dolayısıyla kendilerinden amelî teklifler sakıt olmuş olanlara mahsustur. Cehennem de amelî tekliflere itaat ve riayet etmektir. Bu ise bâtınî öğretilerle kemale ermeyenlere mahsustur.[72] Sunar'ın ifadesine göre Bâtınîlerin kozmogonileri Sâbiîyye kozmogonisinin aynısıdır.[73] Bu, Câbirî benzeri yazarların İslam Filozoflarını Sâbiî olmakla suçlaması düşünülecek olursa daha bir anlam kazanacaktır.[74] Gazâlî'nin Batınî gruplara yönelik eleştirilerinde, filozofları içine alan bir takım yüzeysel benzerlikler var olabilir. Filozofların otoritesi ve birde özellikle onların te'vîl ve temsîl görüşleri Bâtınîlerin uhreviyyat ile ilgili hikayelerinin oluşmasında bolca malzeme de sağ-

---

69. Dimitri Gutas, İbni Sina'nın Mirası, derl. M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2004, s. 13-14.
70. Gazâlî, *Kimyay-ı Saadet*, Farsçadan çev. Sahabî Hüsamettin, Türkçeye çev. Mehmet Faruk Gürtunca, İstanbul 1397, s. 57.
71. Çağıncı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, dem, İstanbul 2006, s. 265.
72. Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, AÜ Basımevi, Ankara 1976, s. 43.
73. Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 43.
74. Câbirî, Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Sait Aykut, Kitabevî, İstanbul 2000, s. 150 ve devamı.

lamış olabilir. Dâî devşirmede ve halkı ikna edip aldatmada filozofların özellikle İbni Sina'nın görüşleri kötüye kullanılmış da olabilir.

Oysa İbni Sina'nın, Buhara'nın önde gelen âlimlerinden, Hanefi fıkıhçısı İsmail ez-Zahit'ten ders aldığı ve Hanefî mezhebine mensup olduğu bilimsel araştırmalarla ortaya koyulmuştur.[75] Fârâbî'nin de metafizik meselelerle ilgilenen Merv mektebine mensub olduğu, kırk yaşına kadar Türkistan'da Ebû Hanîfe fıkhıyla yüksek seviyeden ilgilendiği hatta bir süre kadılık yaptığı söylenir.[76] Bu ve benzerî nedenlerle Gazâlî'nin asıl hedefinde Filozoflar değil Bâtınîlerdi denebilir.

Asıl hedefin felsefe değil Batınîlik olabileceğiyle alakalı olarak Bağdadî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak*'ında biraz gözden kaçtığını düşündüğümüz önemli bir kayıt buluyoruz. Batınîlerin asıl hedeflerinin İran Mecusiliğini mi, Harran Sabiiliğini mi yoksa zındık Dehriliği mi yaymak olduğu konusu tartışılırken, onların asıl maksatlarının Allah'ın varlığını ve ahreti inkâr eden Dehrilik olduğunu, bunun delili olarakta onların *es-Siyâsetu ve'l-Belağu'l-Ekîd ve'n-Nâmûsu'l-A'zam* adlı mütercem kitaplarında okuduğu, Ubeydullah b. Hüseyn Kayravanî'nin Süleyman b. Hasen b. Saîd el-Cennâbî'ye tavsiyelerini içeren mektubundaki şu talimatlarıdır:

> *İnsanlara yaklaşabilmek için ilgi duyduğu şeylere davet et, herbirinde sen onlardan biriymişsin gibi kuruntu uyandır, avlayabileceğini hissedersen ona açıl, eğer "felsefe" ile hedefine ulaşacaksan ona sahip ol, zira biz filozofları aileden sayıp çığırtkanlıklarını yapmakla çokça nemâlanabiliriz; onlar bizim dayanaklarımız, yaşam kaynağımız ve tutanaklarımızdır. (fe 'ale'l-felâsifeti mu'avvelunâ[77]) Bizler ve onlar peygamberlerin kanunlarını reddetme, âlemin öncesizliği, yeniden dirilme vs. konularda beraberiz.*[78]

Demek ki Batınî gruplar, İslam filozoflarını kendilerinden gösterme çabası içerisine giriyorlar. Bana göre onlar İslâm devletinde Yunan filozofları ile ne-

75. Gutas, *a.g.e.*, s. 18-26.
76. Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar, 7. Baskı, İstanbul 2011, s. 153.
77. *Avl*, haktan sapmak, geçim sağlamak, çığlık atmak, güvenmek, itimat etmek, dayanmak vs. anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla Filozofları aileden kabul etmek ve böylece haktan saptırmada onları kullanmak anlamını ve maksadını içermektedir.
78. Bağdadî, *a.g.e.*, s. 297, 298.

malanamazlardı. Yapabilecekleri en makul şey, Fârâbî ve İbni Sina'yı kendilerini hedeflerine taşıyacak görüşlerinden hareketle kullanmak ve onları kendilerinden biriymiş gibi göstererek onların otoriteleriyle iş yapmak olacaktır. İslâm Filozofları da yabancı kaynaklı ateist ve materyalist anlayışlara kaynak olma rizikosunu fazlasıyla taşıdığı için Gazâlî, İslâm Filozoflarına da hücum etmiştir, denebilir. Değilse Gazâlî bunları bilmiyor olamaz. Anılan kitapta âlemin kıdemi ve yeniden dirilişin zikredilmiş olması ve Gazâlî'nin bu konularda Filozofları tekfir etmiş olması manidardır. Gazâlî'nin İslam felsefesine öldürücü darbeyi vurduğu doğru olmasa gerek zira o bu sahnede İbni Sina'nın talebesi olmaktan başka bir şey yapmamıştır. O tıpkı Şihabuddin Sühreverdî gibidir. Halep'li Sühreverdî İbni Sinacı düşüncenin ihtiva ettiklerini nasıl muayyen bir sahada geliştirmiş ve gerçekleştirmiş ise Gazâlî de aynı düşüncenin muhtevasını başka bir sahada hakim kılmaya çalışmıştır.[79]

İbn Bâce'ye göre Şeriatın naslarını kale almayan, özellikle ahretle ilgili semiyyâtı "kocakarı masalı" (*hurâfâtu 'acâiz*) kabul edenlerin Fârâbî değil "İhvân-ı Safâ ed-Dâllîn" olduğunu bildirir.[80] Demek ki Bâtınî fırkaların sadece İbni Sina'ya yönelik olarak bir çalışmaları bulunmayıp, Fârâbî'ye yönelik de teşviş ve telbisleri söz konusu olmuştur. Gazâlî'nin bütün bunlardan habersiz olması imkansızdır.

Gazâlî'nin felsefeye hücumunda asıl hedefin Batınîlik olabileceğine yönelik daha başka ifade ve kanıtlar da bulmak mümkündür. Kadı Ebû Bekir İbni Arabî ve İbn Teymiyye'nin ifadeleri bunlardandır. Ebû Bekir İbni Arabî'ye göre Gazâlî felsefeden hiç kopmamıştır ve onlardan çok faydalanmıştır. Bu hücumlar sadece görünürde yaralamak amacını gütmektedir. Gerçek maksadı felsefeyi dine yaklaştırmak ve bu suretle felsefenin sünnî İslam telakkisinde kabul edilebilir bir olgu olmasını sağlamaktır. Felsefe ve mantık terminolojisinde yaptığı değişiklikler de buna hizmet etmekteydi. Din ehlini felsefeden asla koparmaya çalışmamış tam tersine onu onların nezdinde kabul edilebilir kılmaya çalışmıştır.

---

79. Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 120.

80. İbn Bâcce, "fi's-Sa'âdeti'l-Medeniyye ve's-Sa'âdeti'l-Uhreviyye, *Avempace Über das Ziel des menschlichen Lebens*, Franz Schupp, Felix Meiner, Hamburg 2015, s. 287,288.

İbn Teymiyye'ye göre de Gazâlî'nin asıl hedefi felsefeyi ortadan kaldırmak değildi fakat filozofların bütün görüşlerine de sarılmak değildi. Hedefi kelâmcılarla filozofları bir birine yaklaştırmaktı. Gazâlî felsefeyi asla terk etmemiş belki kabul göreceğini düşündüğü felsefeyi benimsemiştir.[81] Ebu'l Velid et-Turtûşî ve Ebu Abdillah Mâzarî de benzer görüşleri ifade ederler. Her iki muhalif de Gazâlî'nin sufiliğe yönelmesinden sonra yazdığı eserlerinde tasavvuf ve felsefenin tehlikeli ve yoldan çıkarıcı bir karışımını görür. Hatta o, her iki disiplinde de tam bir amatör olarak görülür. et-Turtûşî, *Merâki'l-Ârifîn* adlı kayıp eserinde şunları kaydeder:

> Tasavvuf yolunu takip edenler Tûslu bu adamın eserlerinden çok büyük zarar görürler. O sufileri taklit eder, fakat onların doktrinlerine bağlı kalmaz; onların doktrinleri ile filozofların doktrinlerini halkı hataya düşürecek ölçüde biri birine karıştırır. Ancak şunu ifade edeyim ki, onun felsefî kapasitesi sınırlıydı ve o, *Mekâsıd*'da naklettiği felsefesinde ve *Mi'yârı'l-İlm*'de naklettiği mantığında Şeyh Ebû Ali b. Sina'yı taklit etti; ancak o, onun seviyesine ulaşamadı.[82]

Gazâlî, felsefeye giriş demek olan mantığı Fârâbî'den alıp kabul ettirdiği gibi, tasavvufu şer'î naslarla uzlaşmayacak yönlerini yıkmaya çalıştığı gibi, felsefeyi de aynı şekilde kelâmla barışık hale getirmeye çalışmıştı. Ama şu bir gerçek ki, felsefeyi yıkacak olan da yapacak olan da İbni Sina'dan dem vurmakta idi. Fârâbî ve İbni Sina'ya fikir hücumunda bulunmak başa güreşmekti. Gazâlî'ye asıl şöhretini veren de, onlara yönelik sistematik eleştirileridir. İmam Gazâlî, saf akılla metafizik kurma çabalarının verimsiz ve sonuçsuz olduğunu Kant'tan yüzyıllarca önce haykırma hususunda haklıydı.[83] Fakat ne pür akılla metafizik kuran vardı ne de Kur'an'a rağmen, iman esaslarını yıkarak düşünce geliştiren. Aslında gerek Fârâbî gerekse İbni Sina İslam'ın temel inanç ve öğretilerini farklı üslupla savunuyor ve onların ne denli aklî temele sahip olduklarını göstermeye

---

81. Bedevî, *a.g.e.*, s. 198-199.
82. Ormsby, E. L., *a.g.e.*, s. 106; ayrıca bkz. Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbari Garnata*, III, Kahire 1975, s. 267.
83. Olguner, *a.g.e.*, s. 51.

çalışıyorlardı. Onların bu savunması İslâm düşüncesinin diğer disiplinlerinden farklı olarak felsefî bir mahiyette tezahür ediyordu. Bu açıdan Gazâlî'nin yıkıcı eleştirilerine başka türlü anlam vermek mümkün değildir. Ateizme onların dilini kullanarak nasıl cevap verilebilir? Neden İslam'ın felsefî okunuşu meşru olmasın? Bunun, naslar ön plana çıkarılarak yapılamayacağı, her akıllı insan tarafından kabul edilebilecek bir şeydir.

Gazâlî felsefeyi eleştirisinde, İslâm Aristocularından (Meşşâîyyûn) Fârâbî (ö. 950 m.) ve İbni Sina (ö.1037 m.)'nın eserleri doğrultusunda Aristoteles metafiziğini araştırma konusu yapmaktadır. Gazâlî'nin, Fârâbî ve İbni Sina'nın yaptığını *şartlı zındıklık*[84] sayması, eski İslâm'a aykırı felsefelere inandıkları için değil, bu felsefeleri kitaplarında uzun uzadıya ele almış olmalarından olsa gerektir. Zira gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husus var ki o da bunları inanıyormuş gibi anlatmakla, inanarak anlatmak, özellikle dikkatsiz okuyuculara aynı etkiyi yapacak olmasıdır.

GAZÂLÎ'NİN FELSEFE ELEŞTİRİSİNE DAİR ÇALIŞMALARI

Gazâlî kendi zamanındaki filozofları üçe ayırır: Materyalistler (Dehriyyûn), Naturalistler (Tabiiyyûn) ve Teistler (İlahiyyûn). Birinciler ona göre Tanrı'yı inkâr ederler, ateist bir anlayışa sahiptirler. İkinciler akıllı yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını kabul etmekle beraber, O'nun yarattıklarına müdahalesini, (*kevnî müdahele*) ruhun ölümsüzlüğünü inkâr ve özellikle nübüvvete (*vahyî müdahele*) hücum ederler, deist bir Tanrı tasavvurunu benimserler. ***İlahiyyûn ise teisttirler.*** Dolayısıyla bunlara göre Tanrı, hem yaratan hem de yarattığı âleme ve bu arada insana müdahale eden bir varlıktır. İslâm İlahiyyûn'u yani özelde Fârâbî ve İbni Sina, ateist ve deist filozofların yanlışlarını ortaya koymakla birlikte; en azından âlemi öncesiz saydıkları için, Tanrı'nın bilgisini sınırladıkları için, sudur nazariyeleriyle Tanrısal yaratmanın evrensel bir determinizme tabi kılınmasından sorumlu oldukları için ve Ahireti bir çeşit ruhi hayata indirgedikleri için imanı zedelemiş, dine büyük zarar vermişlerdir.[85] Veya bu ve benzeri görüşler dine za-

84. Gazâlî, *Faysal*, s. 171.

85. Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, ASA, Bursa 1999, s. 140.

rar verme rizikosunu potansiyel olarak taşımaktadır, öyleyse mutlaka eleştiriye tâbi tutulmaları gerekir, şeklinde düşünülmüştür.

Gazâlî İslam terbiyesine uygun olarak, eleştirecek de olsa haksızlık etmemek için önce onların ilimlerinin genelindeki inanışlarını objektif olarak ortaya koyacaktır. Gazâlî işte bu gayeyle *Mekâsıdu'l-Felasife*'yi kâleme almıştır. Tutarsızlıklarını deşifre edeceği ayrı bir kitapta da kendi anlayışını savunacak ve *Tehafütü'l-Felasife*'yi yazacaktır.

Gazâlî, *Mekâsıdu'l-Felasife*'de filozofların bilimlerini dört kısma ayırdıklarını anlatmaktadır: Riyâziyyât (matematik), mantıkiyyât, tabiiyyât (fizik) ve mâba'dettabîat (metafizik). Matematiğe riyâziyyât ve ta'lîmiyyât denmesinin sebebi, öncelikle bu ilimle insanî nefisler kesin bilgilere alıştırılmakta olduğu içindir. Daha işin başında nefisler yakîne ve kesinliğe alıştırılmaktadırlar. Hatta matematiksel eğitim almayanlar akademiye (yüksek okula) bile kabul edilmemişlerdir. Maddîlik ile mücerretlik arasında olduğu için de orta ilim anlamına "ilmu'l-evsat" denilmiştir. Mantıkiyyât aslında a'yân ile alakalı değil ezhân ile alakalıdır. Diğer üç ilim a'yân ile alakalı ilimlerdir. Tabîiyyât maddî âlemle alakalı cisimlerin doğalarını araştırma konusu edinir. Doğrudan madde ile ilişkili olduğu içinde "ilmu'l-ednâ" denilmiştir. İlâhiyyât ise "ilmu'l-ilahî" olarak adlandırıldığı gibi, konusu en yüce olduğu ve maddeden bütünüyle uzak ve soyut olduğu için "ilmu'l-a'lâ" olarak da adlandırılmıştır. Tabiat ilminde icazet alındıktan sonra okutulduğu için de "ilmu mâ ba'de't-tabîa" olarak adlandırılmıştır.[86]

Gazâlî'ye göre, *Riyaziyyât* veya *Talimiyyât* denilen matematikte ne akla ne de dine ters bir şey yoktur. Dolayısıyla bu kitabın hedefi açısından anılması da gerekmemektedir. *Mantıkiyyât*ta, çok nadir hata bulunmaktadır. *Tabiiyyât* denilen fizikte doğru yanlışla karışmıştır. *İlahiyyât* denilen metafizikte ise doğrular az yanlışlar ise çok fazladır.[87] Yani Gazâlî, antik manada felsefenin bilimler (*Tabiiyyât*) ve metodlar (*Riyâziyyât* ve *Mantıkiyyât*) kısmını oluşturan hususlarda karşı çıkmak şöyle dursun desteklemekte ve meşrulaştırmaktadır. Bu gün-

86. Taşköprizâde, Ahmed Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâti'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ilk baskı, Beyrut 1405/1985, c. I, s. 288.

87. Gazâlî, *Mukaddimetu Tehafuti'l-Felasife el Müsemmat bi Mekasıdu'l-Felasife*, tahk. Süleyman Dünya, Darul Mearif, Mısır, s. 31-32.

ki anlamda felsefe olarak aldığımız metafizik kısmını ağır ve yıkıcı eleştiriye tabi tutmuştur. Zira bu metafizik Bâtınî/İsmailî gruplarca kendi hedeflerine yönelik kullanılmaktadır. Mantıkla başlayarak onların itikatlarını ortaya koymaktadır. Tehafüt'ünde ise fizik ve metafiziklerinde yirmi hata tespit eder ve onların tutarsızlıklarını ve burhan yani kesin kanıt iddialarına rağmen ne derece burhandan uzak olduklarını ortaya koymaya çalışır. Bu yolda sûfî ile sûfî, filozofla filozof, Eş'ârî'yle de Eş'ârî olur.[88]

Mantığı eleştirmek şöyle dursun, tam tersine kendisinden önceki; "kanıt yanlışsa, kanıtlanmaya çalışılan da yanlış olur," (*inikâsu'l-edille*) düşüncesinden hareketle oluşan mantık aleyhtarlığını yıkmış,[89] *"mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz,"*[90] anlayışını hâkim kılmış ve daha sonra yazdığı *Mi'yâr-ı İlim* ve *Mihekkü'n-Nazar* gibi eserleriyle, kavram ve kaynak olarak İslâmî temellere dayanan mantığın geliştirilmesine ve Usûl-ü Fıkıh ile yakınlaştırarak meşrulaştırılmasına çalışmıştır.

Gazâlî'ye göre filozofların ilahiyyât ve tabiiyyât konularındaki bazı görüşleri dinle çatışmaktadır. Gazâlî bunları yirmi konuda toplar. Hatta bunlardan bazıları tamamen dine aykırıdır ve küfrü gerektirmektedir. Bunlar ise, *âlemin öncesizliği, Tanrı'nın tikellere yönelik bilgisi* ve *bedenlerin dirilmesi* meseleleridir. Diğer onyedi konu ise bid'at olarak algılanabilecek şeylerdir.

Tehâfüt kısa süre içerisinde İslam dünyasında geniş yankı uyandırıyor. Gazâlî'nin *Tehafüt*'üne Kurtubalı İbn Rüşd reddiye yazıyor, her konuyu teker teker ele alarak cevap veriyor. Kitabının adını da *Tehâfütü't-Tehâfüt el-Felâsife* koyuyor ki bundan böyle felsefi fikirleri eleştiri geleneğinin adı tehâfit geleneği şeklinde yerleşiyor. İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği "telbîs" (hile yoluyla aldatan) suçlamasını kendisine iâde ediyor. Filozoflar adına verdiği cevaplarda Gazâlî'yi adına konuştuğu kişinin izin vermediği şeyleri söyleyen bir avukata benzetiyor.[91]

---

88. İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, thk. Ahmet Şemsüddin, Beyrut 2000, s. 14.
89. Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik, İstanbul 2004, s. 20.
90. Toktaş, *Felsefe Eleştirileri*, s. 28; Gazâlî, *el-Müstesfâ fî İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 10.
91. İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, II. Baskı, s. 197.

İbn Rüşd'ten yaklaşık üç asır sonra tehâfüt tartışmaları yeniden canlanıyor. Fatih Sultan Mehmet Han, Gazâlî-İbn Rüşd tartışmasının aydınlatılmasını istiyor. Çünkü Bursalı Mustafa Muslihuddîn Hocazâde (ö. 893/1488) ile İranlı Alaaddîn Ali Tûsî (ö. 887/1482) altı ay içerisinde Gazâlî-İbn Rüşd tartışmalarını aydınlatan birer tehâfüt adlı kitap yazıyorlar. Daha sonra Hocazâde'nin öğrencisi Şeyhü"l-İslâm Kemal Paşazâde (ö.942/1536), Hocasının *Tehafüt*'ü üzerine kendi yorumlarından oluşan bir kitap yazmıştır. Hakimşâh Muhammed Kazvînî (ö.908/1502), Muhammed Muhyiddin Karabâğî (ö. 942/1535) ve Mescidizâde Abdullah (ö. 1150/1737) da bu tehafüt tartışmalarına katılmışlardır.[92]

TEHÂFÜT ADLI ESERLERİN KONUSAL İÇERİĞİ

Biraz da Tahafütler'de gözlenen yapısal içeriğe ve konuların genel sistematiğine bir göz atmak gerekirse, daha öncede dediğimiz gibi, Gazâlî'nin *Tahâfüt*'ü yirmi meseleden oluşmaktadır. Her ne kadar Hocazâde bunu yirmi ikiye çıkarmış bile olsa, esasta konular, Gazâlî'nin işlediği yirmi mesele üzerinde dönüp dolaşmaktadır.

Tahafüt'ün ilk konusu "âlemin kıdemi" meselesidir. Onu "âlemin ebediyeti" meselesi takip etmekte, daha sonra ise, 'âlemin bir yapıcısının (sâni') bulunduğu' konusu ele alınmaktadır. Bunları takiben de, Allah'ın birliği, sıfatları ve özelliklerine dair meseleler işlenip, sonlarda da tabiatla ilgili konulara geçilmektedir. En son olarak ise, her şeyin son bulacağı ifade edilmek istenircesine "haşr" meselesi üzerinde durulmaktadır.

İbn Rüşd, eserinin bir reddiye olması itibariyle, konular arasında herhangi bir farklılık gözetmeyerek eserini Gazâlî'nin sistematiğinde meydana getirmiştir.

Ali Tûsî de bölüm sayılarında herhangi bir farklılığa rastlanmaz. O da eserini yirmi bölümde tamamlamıştır.

Hocazâde ise, eserini yirmi iki bölümden oluşturmuştur. Bu fazla bölümlerden birisi, kendi eserine göre ilk mesele olan "*mûcibu'n-bi'ẕ-Zât*" meselesi ki, ken-

92. Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, H. Bekir Karlığa tercümesi, (giriş), s. 30-31.

di görüşüne göre, bu mesele "âlemin kıdemi" meselesine temel teşkil edecektir. Nitekim onun bu tutumu İbni Kemal ve Karabâğî tarafından tasvip edilmektedir. İbni Kemal ve Karabâğî, eserlerinde söz konusu yirmi meselenin hepsini değil, bir kısmını ele almışlardır. İbni Kemal, Tanrı ile ilgili meselelerle, Tanrı-âlem ilişkisini bitirdikten sonra eserine son vermiş, tabiat meselelerine pek fazla değinmemiştir. Karabâğî ise, genel anlamda sadece, Tanrı-âlem ilişkisini ele alıp, diğer konulara değinmek istememiştir.

Biz burada Gazâlî sonrasında da her ne kadar eserlerine tehâfüt ismini vermeseler de Felasife'yi eleştirenler olduğunu hatırlatmak isteriz. Şehristani'nın *Musâraatu'l-Felâsife*'si filozofları tenkit amacıyla kâleme alınan eserlerin en önemlilerindendir. Bu çerçevede, *Musâraa*'yı Şehristâni'nin diğer eserlerinden ayıran temel husus, eserin filozofları (özelde İbni Sina'yı) tenkit amacıyla yazıldığının açıkça belirtilmesidir. Bu çerçevede, eser, İslâm felsefesinin tenkit geleneğinin önemli bir kaynağıdır.[93]

Filozoflara hücum edenlerden biri ama yine de adil olmaya çalışan hiç şüphesiz Şeyhulislâm İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye'nin felsefe ve filozoflar konusundaki tenkitleri, oldukça geniş bir konu alanını kapsamaktadır. Nitekim o, Gazâlî'nin onları üç konuda tekfirle suçlamalarını yerinde bulur, ancak yeterli bulmaz. Gazâlî'nin filozofları tekfirine neden olan, âlemin kıdemi, Allah'ın, küllîleri bilip cüz'îleri bilmemesi ve cesedlerin haşrini inkar gibi üç konuya o, "Gazâlî'nin *Tehafutü'l-Feîasife*'de onları suçladığı üç konu yeterli değildir, şu konularda da onlar küfre girmişlerdir", diyerek şu beş meseleyi de ilave eder:

a) Peygamberlik, b) Melekler, c) Kelâmullah, d) Şefâat, e) Allah'ın meşietini ve kudretini inkarla ilgili söyledikleri. Zira bütün gerçek Müslümanlar onların bu konularda söylediklerine katılmazlar ve onların söylediklerine karşıdırlar. O daha bir çok konuda filozofları suçlar ve söylediklerinin yanlışlığını çeşitli yönleriyle göstermeye çalışır.[94]

---

93. Akyol, Aygün, *Musaraatu'l-Felasifeye Göre Şehristani'nin Felsefi Görüşleri*, Ankara 2003, s. 11.

94. Sarıkavak Kazım, *İbn Teymiyye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar*, Felsefe Dünyası, sayı 24, Bahar 1997.

Gazâlî'nin yanlış anlaşılması, Gazâlî'nin tarafını tutan Hocazâde'nin başarılı bulunması, Alâaddin Ali Tûsî'nin küsüp gitmesi, İspanya'dan İbn Rüşd'ün feryadının vakitlice işitilmemesi, hepsinden önemlisi düşünce ve işte mevcudun tüketilmesi, rahatlığının başlaması yavaş yavaş düşünceyi donuklaştırmış, eğitim-öğretim müfredatını cılızlaştırarak bu günlere getirmiştir. Müfredat, alet ilimleri ve dini ilimlere hasredilmiş, Kelâm bile dini ilimlerden sayılmaz olmuştur.[95] Gazneliler ve Selçuklular gibi Türk unsurları, felsefeyi kendi ihtilalci politik emellerine payanda yapan aşırı şiî gruplarla, Fârâbî, İbni Sina gibi gerçek İslam filozoflarını –Selçukluları kastediyorum, birazda Gazâlî'nin etkisiyle- aynı kefeye koyan bir tavır geliştirmişler ve bunun uzun planda zararını görmüşlerdir. Gazâlî'ye duyulan aşırı güvenin de bu sonuca katkısı olmuştur. Hatta Selçukluların Mâturîdîlik karşısında Eş'ârîliği yeğlemeleri Mâturîdî/Hanefî geleneğinin mevâliye bir anlamda Şia'ya dolayısıyla Batınîliğe Eş'ârîlikten daha yakın durması nedeniyle olabilir.[96]

İran'daki nispeten müspet düşünce hareketliliğine siyasî mülahazalarla ve mezhep taassubuyla ilgi duyulmamış, İran duvarı yüzünden Maveraunnehir'den faydalanılamamış, Endülüs uzak kalmış derken bilim adamlarına ve kurumlarına, din adına karşı çıkılır olmuştur. Molla Lütfi, *Geometri bilmeyen kadılar doğru karar veremez*, diyerek ileri bir zihniyet örneği sergilediği için, *bu kıldığımız namazlar kuru yatıp kalkmadan ibarettir*, sözü bahane edilerek, 1494'te Sultan Bayezit zamanında At Meydanında idam edilmiştir. Ölümü üzerine pek çok kimse yas tutmuş, tarihler düşmüş ve şehit sayılmıştır.[97]

Oysa Molla Lütfi başta *Sahih-i Buhârî* ve *Nesefi Akaidi* olmak üzere birçok kaynak esere şerhler yazmış bir âlim olup, Bursa, Edirne ve İstanbul gibi başkentlerde müderrislik yapmıştır. Müctehitlik seviyesinden aşağılarda bulunan ezberci ve fetvacı fıkıhçıların makam ve mevkilerini sarstığı için kötü adam ilan edilmiştir. Bir hadis dersinde, *Hz. Ali'nin namazdaki huşusuna nispetle bizim na-*

---

95. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 262.

96. O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay Hüseyin Yurdaydın, Pınar yay., İstanbul 2003, s. 164,165.

97. Tekeli, Sevim, (ve diğerleri) *Bilim Tarihine Giriş*, Nobel yayın dağıtım, II. Baskı, Ankara 2001, s. 323.

mazlarımız kuru yatıp kalkmaktan ibarettir, şeklindeki o güzel yorum ve düşüncesi insafsızca değiştirilerek idamına kadar giden kapı aralanmıştır.[98]

Bu günkü Tophane mevkiinde bulunan, o dönemin en gelişmiş Rasathanesi, III. Murat'ın isteğiyle, büyük bilim adamı Takıyyüddin'e kurdurulmuştu. Ancak, 1577'de görülen bir kuyruklu yıldızla 1578'de ki veba salgını arasında anlamsızca bir nedensellik bağı kurularak,[99] 1580 yılında Şeyhülislâm Kadızâde Ahmet Şemşeddin, saray imamı Kürdizâde'nin kışkırtmalarıyla, *hak ile yeksan olmasına*, diyerek, fetvayı padişah, Kaptan-ı Derya Kılıç Ali Paşaya verir. Fermanın gereği olarak da, boğazdan açılan top ateşleri ile rasathane içindeki aletler ve beraberinde ne varsa, yerle bir edilerek ferman yerine getirilir.[100]

Aslında Osmanlılar döneminde Molla Lütfi örneğinde olduğu gibi felsefenin zararlı olmadığına ve felsefî düşüncenin ortadan kalkmasıyla birlikte düşüncenin ve ilmin gerilediğine inananlar da vardır. Bunların başında da Kâtip Çelebî (ö. 1657) gelmektedir. Döneminde felsefenin, matematik ve fen bilimlerinin medreselerde okutulmayışından şikâyet etmektedir. Hesap ve hendese bilen bir kadı ve müftünün hüküm ve fetva vermede daha isabetli olduğunu düşünen Kâtip Çelebî (ö. 1609-1657) döneminin dinî ve kültürel tartışmalarına ışık tutan çok önemli eseri olan *Mîzânu'l Hak fi İhtiyâri'l-Ehakk* isimli eserinde şunları dile getirmektedir:[101]

> "Müslümanlar için varlıkların gerçeğini bilmek önemlidir diye Emevîler ve Abbas oğulları devirlerinde *eva'il* kitaplarını çevirip Arapça'ya döndürdüler. Yaratılışları sağlam ve akılları başlarında olan, doğru düşünen kimseler bunları her devirde okuyarak elde edip öğrenmekten geri kalmadılar. Kitap yazmak ve gerçeği araştırmak alanında hikmet ile şeriatın arasını bulup birleştiren ve gerçeği araştıranların eserleri her çağda ün kazandı, itibar gördü ve geçerli oldu. İslâm bilginlerinden ve hakikati araştıranlarından İmam Gazzâlî, İmam Fahrüddîn Râzî, büyük bilgin Adududdîn Îcî ve onların izinden gidenler Ka-

98. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. s, 382.
99. Tekeli S., *a.g.e.*, s. 322.
100. Yakıt, İsmail, *İslâm'da Bilim Tarihi, (Ders Notları)*, Isparta 2001, s. 163-164.
101. Kılıç, Cevdet, *İslam Felsefesine İlgisizliğin ve Yönetilen Tenkitlerin Sebebleri* , Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (2003) s. 119-144.

dı Beyzâvî, ulu bilgin Şirâzî, Kutbuddîn Râzî, ve yine büyük bilgin Sa'düddîn Taftazânî ve Seyyid Şerif Cürcânî (*Allah hepsine rahmet etsin*) ve onların yolundan giden Celâleddîn Devvânî ve öğrencileri gerçeği bulma ve inceleme konağına ulaşıp tek bir konuda kalmadılar. Lakin nice boş kafalı kimseler İslâmlığın başlangıcında *bir maslahat için ortaya konan rivayetleri* görüp cansız taş gibi akıllarını kullanmadan salt taklit ile donup kaldılar. Aslını sorup düşünmeden ret ve inkâr eylediler. Felsefe ilimleri diye kötüleyip yeri göğü bilmez cahilken bilgin geçindiler. Onlar Allah'ın göklerde ve yerdeki o muazzam mülk-ü saltanatına, Allah'ın yarattığı her hangi bir şeye, belki ecellerinin yaklaşmış olduğuna da bakmadılar. Tehdidi kulaklarına girmedi. Yere ve göklere bakmayı öküz gibi göz ile bakmak sandılar. Osmanlı Devletinin ilk çağlarından Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye dek Hikmet ile Şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırıcıları ün salmışlardı. Ebu'l-Feth (yani Fatih Sultan Mehmet Han) Medaris-i Semâniyye'yi yaptırıp kanuna göre iş görülüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış ve *Haşiye-i Tecrid* ve *Şerh-i Mevakıf* derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler bu dersler *felsefiyâttır* diye kaldırıp *Hidâye* ve *Ekmel* derslerini okutmayı akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek, akla uygun olmadığı için ne felsefiyat kaldı, ne *Hidaye* kaldı, ne *Ekmel*. Bununla Osmanlı Ülkesinde ilim pazarına kesat gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu."[102]

Yine Kâtip Çelebî bir başka yerde ise şunu ifade ediyor: Zamanımızın insanlarının meşguliyetleri *el-Hidaye*'den küçük bir kısmın okunması ile sınırlıdır. Eğer bunlar bu sınırların dışına çıkarda *Hikmetu'l-Ayn*'ı inceleye bilirlerse felsefe adına istenen neticeye ulaşacaktır. Böyle kimselerin sayısı da çok azdır.[103]

Bütün bunlar, Allah ve Resul'ünden başkasını (Gazâlî de olsa), bir dinin hücceti ve karşı koyulamaz otoritesi olarak kabul etmenin vahim bir sonucudur.

---

102. Kâtip Çelebî, *Mizânü'l-Hak Fi İhtiyari'l-Ahak*, çev.: Orhan Şaik Gökyay, MEB. Yayınları, İstanbul 1993, s. 111; *İslam Felsefesine İlgisizliğin ve Yönetilen Tenkitlerin Sebebleri* Yrd. Doç. Dr. Cevdet Kılıç Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (2003) s. 119-144.

103. Katip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, I, s. 684; Aydın, Salih, *Kâtibi Kazvini'nin Hikmetu'l-Ayn Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara 2002; Bayrakdar İslam Felsefesine Giriş, s. 268.

Bu bizim ellerimizle işlediğimiz, dillerimizle ifade ettiğimiz ve bu günde hala yüksek eğitim almış olanlar arasında bile yaygın olan Kadızâde zihniyetinin,[104] şeriat adına mantık ve hikmeti yasaklayan kötürüm bir anlayışın eseridir.

Kelâm-ı felsefe fülse değer mi, ana sarraf-ı keyyis baş eğer mi?
Mantıkîler ölürse gam değil, zira anlar ehl-i iman değil.

İSLÂM FELSEFESİNİN İÇERİKSEL TANIMI

Kelâm ilmi, II/VIII. yy.da Yunanca başta olmak üzere değişik dillerden yapılan çevirilerin de etkisiyle, içerisinden parlak bir felsefe ve ilmi düşünce hareketini doğurdu.[105] Bu hareket malzemesini çoğunlukla Helenist kültürden alsa da sistemin kendisi İslâmî damga taşımaktadır. Bu sistem bütün metafizik sınırları boyunca İslâm'ın dini metafiziğini hesaba katar ve İslâm'la çatışan noktaları da belirler. Fakat bunu ancak o malzemenin öz niteliği ve aklî çabanın müsadesince yapar. Bu dönem, fikir özgürlüğünün çok yüksek seviyede olduğu, dogmatizmin geri planda kaldığı bir dönemdir. Bu dönemin tartışmalarında yoğunlukla felsefi kanıtların kullanıldığını görüz ki bu tartışmalar o devirde ki düşünce özgürlüğünün derecesini göstermektedir. Tartışmalarda dinî nasların gerçekliği, bilgilerin gerçekliği veya doğruluğu yanında, mantıkî imkânı da söz konusudur. Ortak bazı evrensel ilkeler zemininden hareket edilmektedir. Her zaman olduğu ve olabileceği gibi bu zeminde yeterli mahareti olmayanlar otoriteye ve dogmatizme sığınmışlardır.

Fârâbî ve İbni Sina Yunan felsefesiyle ilgilenmiş ve Batı filozoflarının eserlerini tetkik edip sistematik bir felsefe tarihi yazmışlarsa da, bu onların kendilerine ait kendi kültürleriyle ve inançlarıyla (Kur'an ve sünnet) uyuşan özgün bir felsefelerinin olmadığı anlamına gelmez. Onlar yeni başlayanların (*mübtediler*) ve avâmın felsefe tahsili/öğrenciliği için bir takım eserler ortaya koydukları gi-

104. Kadızâdeliler Hareketi, 17. yüzyıl Osmanlı Toplumunda Şeriat eksenli bir reform teşebbüsüdür. Bu hususta kısa bilgi verilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Dr. Semiramis Çavuşoğlu-Mustafa Kaçar, "Kadızâdeliler Hareketi: Osmanlı İmparatorluğunda Şriata Dayanan Bir Reform Teşebbüsü," *Doğumunun 400. Yıl Dönümünde Kâtip Çelebî*, s. 43-57.

105. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 164.

bi, İslam'ın asıl felsefesini araştıran *havâss* için de eserler kâleme almışlardır. Bu eserler ve filozoflar bu bağlamda değerlendirilmelidirler. Hele hele felsefeye giriş mesabesindeki bu tür eserlerinden ve orada aktarılan görüşlerden hareketle onlar asla yadsınmamalıdır. Kısaca bir filozofta kendi sitemini inşa ederken başka kültürlerden malzeme kullanmasına bakarak yalnızca bu olgudan hareketle onların inancına, ideolojisine ve eğilimlerine hükmetmemek gerekir.

Şu an itibariyle çoğu bölümleri kayıp *Hikmetu'l-Maşrikiyye*'nin mantıkla ilgili bölümünü oluşturan *Mantıku'l-Maşrikiyyin*'de İbni Sina daha önceki peripatetik eserlerini avam için ve genel felsefe eğitimi gören fanatikler için yazdığını söyleyerek kısmi anlamda reddeder ve Oryantal (*maşrikî*) felsefesinde gerçek görüşlerini yazdığını belirtir. Bu arada Cabirî'nin İbni Sina'nın Meşrikî felsefesini yorumlayışına da katılmadığımızı belirtmek isteriz.[106] Bu nevi acele yargılayıcı tavırlar nedeniyle, İbni Sina'nın buradaki açıklamasını aşağıya almayı uygun buluyoruz:

> *Bir konuyu alışkanlık, aşınlık ve ilgi gözüyle inceleyen ve tartışma meraklısı olan insanlar arasında birçok anlaşmazlıkların kaynağını oluşturan asıl konuyla ilgili yazıları bir araya getirmek istiyoruz. Eğer kendi dar anlayışlarıyla Yunan kitaplarından anladıkları şeylerle yönlerini tayin eden insanlardan farklı görüşlere varırsak bundan korkmayız. Ve eğer filozoflara, **avam** için yazdıklarımızdan farklı şeyler söyler isek, bundan da her hangi bir korkumuz yoktur. O avâm ki, Meşşâî filozoflara âşıktırlar ve Tanrı'nın onlardan başkasına doğru yolu göstermediğine veya kendilerinden başkasının ilahî rahmete ulaşmadığına inanırlar.*[107] *Biz bu filozofların en bilgilisi ve atası olan Aristotales'in bilgisini kabul ediyoruz ve arkadaşlarının ve hocalarının bilmediklerini keşfetmede, çeşitli bilimleri birbirinden ayırmada, bilimleri öncekinden daha güzel düzenlemede, birçok konuda gerçeği açığa çıkarmada... kendinden önce gelenlerin hepsinden daha iyi olduğunu biliyoruz. Buna rağmen ondan sonra gelenlerin, onun öğretilerindeki karışıklıkları düzenlemesi, yapısındaki çatlakları tamir etmesi ve ilkelerini geliştirmesi gerektiği inancındayız. **Fakat ondan son-***

106. Cabirî'ye göre güya meşriki hikmet eski Harran Sabiîliğidir. Bkz. *Felsefi Mirasimiz ve Biz*, s. 152.

107. Kendisinin konuya asla böyle yaklaşmadığını söylemek istiyor. Her hangi bir fikre taassupla yapışıp fani bir adamın yaptıklarıyla ömrünü dolduranları kınıyor. Bkz. Cabiri, *Felsefi Mirasimiz ve Biz*, s. 114.

ra gelenler, ondan aldıkları mirasın ötesine aşamadılar. Onun bulup ortaya çıkaramadığı şeyler üzerinde bağnazlık bir kalkan oldu ve onlar geçmişle sınırlı kalıp, kendi akıllarını kullanacak fırsat bulamadılar. Böyle bir fırsat ortaya çıksa bile bunu, atalarının eserlerini inceleme, düzeltme ve artırma yolunda kullanmayı meşru saymadılar. (Burada İbni Sina kendisinin bağnaz ve skolâstik peripatetiklerden farklı olduğunu îmâ etmektedir.)

*Bununla birlikte dikkatimizi onların eserlerine çevirdiğimizde, **bunların anlaşılması bizim için zor olmadı. Ve çoğunlukla Yunan dışı kaynaklardan bilgi edindik.** Bu projeye başladığımızda **gençliğimizin ilk yıllarındaydık** ve Allah bizden öncekilerin eserlerini öğrenmemiz için gerekli olan zamanı kısalttı.*

Ulemânın çoğunluğu Yunan Meşşâîlerini takdir ettikleri için bizde herkesten farklı konuşup ayrı kalmayı uygun bulmadık. Böylece biz de onların tarafına geçtik ve Yunanlılardan daha fanatik olan bu filozoflarla birlikte bizde fanatik olduk. Araştırıp bulamadıklarını ve bilgilerinin yetmediği hususları biz tamamladık. Hatalarını görmezlikten geldik ve o hatalardan haberdar olmakla beraber onlara bir önder ve veli gibi davrandık. Karşı çıktıysak bu sadece sabrımızın son haddinde oldu. Fakat çoğunlukla hatalarını görmezlikten geldik. Düşüncede derinleşmeyi bidat, genel ve yaygın fikirlere karşı çıkmayı günah sayan bu anlayışı kıt insanlarla birleşmeye zorlandık.

*Bu şartlar altında **gerçek bilginin önemli bazı yönlerini içeren bir kitap yazmak istedik.** Sadece çok düşünen derin tefekkür sahibi olan **(havâss)** ve aklî sezgi yeteneğinden yoksun olmayan kişiler bundan bir şeyler anlayabilir. Bu kitabı sadece kendimiz yani **bizim gibi olanlar** için yazdık. Felsefeyle ilgilenen **avam** içinse, Şifâ adlı kitabımızda onlara yeterinden fazlası var. Yakında ortaya koyacağımız ilavelerde, bu güne kadar gördüklerinin dışında onlara uygun olan şeyleri bildireceğiz. Ve her zaman tek olan Allah'ın yardımını diliyoruz.*[108]

Bu uzun sayılabilecek alıntıdan sonra diyebiliriz ki, İbni Sina'nın maksadı yalnızca zamanındaki popüler felsefeyi izah ve şerh etmekten ibaret olan Şifa kitabını ve özelliklede baş tarafındaki uyarılarını dikkate almadan İbni Sina'yı ve fikirlerini yargılamak, hatta bunu, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir "***telbîs***" olarak değerlendirmek yanlıştır. Müslüman filozofların bir çok kitaplarında yaptıkları felsefenin büyük ölçüde gerçekten İslamî felsefe olmaktan ziyade,

---

108. Nasr Seyit Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan yay., İstanbul 1985, s. 214-216; İbni Sina, *Mantıku'l-Meşrıkıyyin*, Kahire 1328- 1910, s. 2-4.

Yunan filozoflarının felsefeleri üzerine özgün çalışma, onların tanıtımı ve yorumu olduğunun şuurunda olmak gerekir. İbn Tufeyl İbni Sina'dan bahsederken, "onun birçok çalışmasının Aristo gibi filozofların İslam dünyasında tanıtılmasını hedef aldığını, asıl felsefesinin "Doğu Felsefesi" adıyla yazdığı eserlerinde bulunduğunu", söyler.[109] Macit Fahrî, "onun (yani İbni Sina'nın) hem bu oryantal felsefesinde hem de *el-İşârât ve't-Tenbîhât* gibi kitaplarında, Meşşâîlik'ten inhiraf ettiği sadece sözdedir," demekle bu farkı göremeyip bu yanlışa düşenlerden birisidir.[110] Fakat o kitabının bir başka yerinde İbni Sina'nın düşüncesinde çift kutupluluğun var olduğunu, Meşşâîliğe karşı zımni de olsa bir hoşnutsuzluğunun bulunduğunu ifade etmek suretiyle bir çelişkisi açığa çıkmış olmaktadır.[111]

Kısaca şunu söylemek gerekir: Helenistik Grek Peripatetizminde peygamberliği ispat ve yüceltme endişesi mi vardır ki Felâsife, Aristoculuğun çömezi olmuş olsun? Bu Gazâlî gözüyle bile olsa İbni Sina'yı okumamaktır ve büyük bir yanlıştır. O, mesleğinin ve ozamanki toplumsal taleplerin bir gereği olarak Meşşâîliği ustaca anlatmıştır. O, "Aristoyu İslam dünyasında okutan en büyük hocadır fakat "Aristocu" değildir," demek daha doğru olsa gerektir. O, Fârâbî ve daha birçok İslam filozofu, alalade bir devşirmeci değil yaratıcı eklektizmi en büyük insanlardır.[112] İbni Sina'yı, ve onun ne derece büyük bir filozof olduğunu "Varlık ve Mahiyet" kitabının sahibi Thomas von Aquin'e sormak gerekir.

Allah'a İman ve İspat-ı Vâcib

İman, inanan kişiyi ve inanılan şeyleri gerektiren önemli bir kavramdır. İnanan bir kişidir ve iman, dış baskıların müdahelesine açık, yapmacık olarak ya da baskıyla doğabilecek bir şey değildir. Kişinin benliğinin derinliklerinde ve özünde onun kendi ilgi, sevgi ve eğilimleri doğrultusunda doğan ve kendi irade, bilgi ve amelleriyle iç ve dış dünyasına yayılan bir özümsemedir. İman her ne kadar özdeki doğrulamayla (*tasdîk*) vücut bulmuş olsa da, asla orada kalmayan, duyguları, iradeyi ve eylemleri dolayısıyla imkân ölçüsünde, merkezi noktadan ha-

109. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 111.
110. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 122,123.
111. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 265.
112. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 106,107.

reketle bütün âlemleri sarmaya başlayan, hayatın her anına sızıp onu içten etkileyen bir şeydir. Bu etkinin gücü oranında olgun bir imandan söz edilebilir.

Ancak inanılan şeyler, inanan kişinin kendi ürünü değildirler. İnanan kişinin inanılana yönelik ilgi ve iltifatıyla iman bir süreç olarak doğmuş demektir. Bu ilginin uyanması için şuur hali ve zihnin belli bir olgunluğa ulaşmış olması şarttır. Gerçek iman, bilfiil olarak bu süreci yaşamakla mümkündür. Dolayısıyla kâmil bir iman yaşanan hayatın bütünüdür ve bu anlamda doğuştan iman sahibi olmak kavramsal olarak bir çelişki içermektedir. Mevcut yaratılış tarzımızın, İslam'ın sunduğu iman esaslarını kolaylıkla kabul edebilecek tarzda koyulmuş olması, her doğanın imanlı doğduğu anlamına gelmez. Her doğan çocuk bu esasları kabulde asla zorlanmayacaktır. *Her şeyin yaratıldığına kolaylaştırılmış olması,*[113] bu anlamdadır. Bu kolaylaştırma ve *müyesseriyet* ilahî bir lütuftur. Zira insan iman ve onun meyvesi olan ibadet için yaratılmıştır. *Ben insanları ve cinleri başka değil ancak bana ibadet etsinler diye yarattım,*[114] buyuruluyor. İbadet, Allah'ı tanımanın neticesi ve *ma'rifetullâh*ın bir meyvesidir. Allah marifetini sevmiş (*mahabbet*) ve bizleri yaratmıştır. Yaratılanlar O'nu tanıdığında kemâl-i tavâzu ile O'na ibadete yöneleceklerdir. İşte bu neticenin rahatça ortaya çıkabilmesi için kolaylık ve müyesseriyyet adına her şey sağlanmıştır.

İman ve ibadet için önce akıl[115] ve irade gerekir, bu nedenle akla saygıyı Kur'an'ın kendisi sık sık dile getirmekte ve Allah'ın bu büyük hediyesini tam kapasiteyle kullanmaya zorlamaktadır. Kur'an'da binlere varan ayette aklı doğ-

---

113. Zebidî, Zeynuddin Ahmed, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarih*, terc. ve şerh Kamil Miras, c. X, bask., 8, DİB. yay., s. 223.

114. Zariyât, 56.

115. Akıl bilmeyi sağlayan bir güçtür, ve Peygamberimizin ifadesiyle, Allah, akıldan daha değerli bir şey yaratmamıştır. Hz. Ali'den nakledilen bir şiirde ise, fıtrata işlenen ve sonradan işitilen anlamında "matbu' ve mesmu'" olmak üzere iki tür akıl söz konusudur: Ukelâ kesilen kafirleri akılsızlıkla yeren ayetler birinci akıl çeşidine değil ikinci akıl yani elde edilen mesmu akıl çeşidine aittir. Olmadığı taktirde sorumluluğun düştüğünü ifade eden ayetlerdeki akıl birinci çeşit akıldır. Bir devenin ayağını hurmanın köküne bağlayan ipe ikâl denmiştir. Zira akıl duyu organlarının kendisine sağladığı verilerden atlayarak başka bir şeye bağlantı kurması ve sonuçtan sebebine yani âlemden Allah'a ulaşmayı sağlayan bir güçtür. Bkz. Râğıb el-Isfahânî, *Müfredât*, c. 2, s. 232-234.

ru ve tam kullanma istenmiş veya özendirilmiş; kullanmama, verimsiz kullanma, israf etme ise yerilmiştir. Akıl Kur'an'da "isim olarak değil hep fiil olarak" gelmiş ve onun varlığı değil çalıştırılması övülmüştür. İnsana akıl verilmiş, akıl verilmemesi durumunda ise mes'ûliyet kaldırılmıştır. Hatta akıl ve iradenin geçici olarak kalktığı durumlarda bile gerekli ve yeterli kolaylaştırma sağlanmıştır. Peygamberimizin, *üç kişiden kâlem kaldırılmıştır; uyanıncaya kadar uyuyandan, ihtilam oluncaya kadar çocuktan, aklı erinceye kadar mecnundan, (ki Ebu Davud, diğer bir rivayette şu ziyadeyi kaydetmiştir: ...yaş sebebiyle aklı fesada uğrayandan)*[116] buyurması bunu ifade eder.

Ama sırf akıl yeterli olmayacaktır. Aklın askerleri diyebileceğimiz ona hizmet eden ve ona malzeme derleyen duyu organları gerekecektir. İnsana iman etme imkanını sağlayan akıl verilse de duyu organları verilmese idi, ayetlerle yüz yüze gelemeyecek ve işi zorlaşacaktı. Allah kullarına asla zorluk murat etmez. Bunlar da insanı acziyette ve hayrette bırakır derecede yaratılış güzellikleriyle verilmiştir.

Akıl yaratılıp, duyu organları verilse de, âlem yaratılmasa idi yine iman zor olacaktı. Âlem de yaratılmıştır. Âlemin, *alın* ve *ilim*le sıkı bir ilişkisi vardır.[117] Kâinât sadece bir yaratıcıya ve var ediciye delalet etmez, aynı zamanda onun ilim, kudret, rahmet, şefkat, sanat vb. sıfatlara sahip bir yaratıcı olduğuna da işaret eder. Çünkü âlem, kaos halinde olsaydı bile yaratıcının *var* ve *farklı* olduğuna ayet olurdu. Fakat O'nun *bir* ve *mükemmel* olduğunu bilmek zor olurdu. Bu nedenle belki de en önemlisi, âlem yaratılsa da düzensiz yaratılsa idi, yine marifet dolayısıyla iman ve ibadet zor olacaktı. Aklın bizatihi kendisini hayrete düşürecek şekilde ilim ve sanatının bir göstergesi olarak âleme düzen verilmiştir. Âlemin tertip ve nizam üzere olması ve bu mükemmel nizamın sürekliliğe sahip olması ise âlemin yaratıcısının *bir* ve *mükemmel* olduğunu gösterir. Eğer O'nun mükemmel derecede ilmi, kudreti, sanatı ve merhameti olmasa bu güzellik ve bu düzen ortaya çıkmayacak ve asla devam etmeyecektir. Âlemi baştan sona varlığına ve birliğine işaret/*ayet* kılması O'nun rahmetinin bir gereği ve eseridir. Bütün kâinata rahmetini yaydığı gibi var oluşun sebebi ve temel dayanağı da bu

---

116. Ebu Davud, *Hudud*, 16, (4398, 4403); Tirmizi, *Hudud*, 7, (1423); Nesai, *Talak*, 21, (6, 156)
117. Bkz. Râğıb el-Isfahânî, *Müfredât*, c. 2, s. 236-240.

rahmettir. Kainatı *âlem*/bayrak olarak yaratmak suretiyle kullarının işini kolaylaştırmıştır. Bunun için bütün övgüler âlemlerin Rabbinedir.

İşte bütün bunlar müyesseriyettir. İslam'ın sunduğu inanç esaslarının makul oluşu da, işin kolaylaştırma da zirvesidir. Yani şayet, muharref Hıristiyanlıkta olduğu gibi, İslam'ın inanç esaslarında egzistansiyel bir şüphe mevcut olsaydı, iman zorlaşacaktı. Tam bir müyesseriyet için insana, dini, yaratılışına bahşetmiş ve nakşetmiş olduğu akla uyum sağlayacak bir makuliyetle göndermiştir. Bu da bir rahmet ve övgüye şayân bir şeydir.

İslam'ın sunduğu inanç esaslarının makul oluşu ve inananların bu makuliyet nedeniyle kolayca kabul edebilmesi ve bütün bu sayılanlar; bilfiil imanın meydana geldiği anlamına gelmez; bunun aktüel varlığı tamamıyla kişinin ilgi, alaka, istek ve çabasıyla olacak bir şeydir. Yoksa, *her şey yaratıldığına kolaylaştırılmıştır*, hadis-i şerifi ve İsrâ Suresi'ndeki, De ki: "hepsi *şakile*sine göre amel eder,"[118] ifade-i celîlesinin anlamı, insanı belirli bir sona (*şekavet* veya *saadet*) zorla taşıyan alın yazısı anlamında değildir. Buradaki *şakile* fıtrat ve kapasite anlamında alınabilir. Bu fıtrat ve kapasite ile iman kolaydır. İmandan mahrum olmak kişinin o şakilesini bozması, kapasiteyi tam olarak kullanmaması, (*israf*) kendisine kolay olanı zorlaştırması ve bu halin devam etmesi neticesinde yerleşik huy ve ahlak haline gelmesidir. Mevcut olan imkân ve kapasiteyi değerlendirerek imana ulaşmakta insanın imtihan edilebilecek kadar katkısı olduğu gibi, bu imkân ve kapasiteyi kullanmamak suretiyle kendisini ziyana uğratıp imandan mahrum olmasında da insanın vebâli bulunmaktadır.

Bu kolaylaştırma Allah'ın hidayeti demektir ve bu tamamıyla O'nun lütfudur. Dolayısıyla bu anlamda hidayet tamamen Allah'ın elindedir. Ama bunu bilfiil kullanmak suretiyle iman edecek olan kuldur. Hidayeti kul kazanır Allah'ta yaratır. Hidayet insana ilham edilmiş, ortamı sağlanıp şartlar oluşturulmuş ve bu anlamda onun eline verilmiş ve hizmetine âmâde kılınmıştır. *Herkes şâkilesine göre amel eder* ve her bir kişinin şakilesi farklıdır, öyle ki yıldızların adedince şâkileden dolayısıyla yaratıcıya giden yoldan bahsedilebilir. Önemli olan her bir şâkileye yeterince kolaylaştırılma sağlanmış olmasıdır. Demek ki bir anlam-

118. İsra, 84.

da Allah'ın hidayeti, hem mümin için hem de kafir için söz konusudur. Allah, akıl büluğ çağına gelmiş her mükellefe hidayet etmiştir.[119] Fakat mümin, sevaba ve kurtuluşa ermek anlamında bu genel hidayetten yani doğru yolu açıklama (*beyân*), gerekli ortamı hazırlama ve şartları kolaylaştırma anlamındaki hidayetten faydalanmıştır. Onun için başarı ve tevfik söz konusudur. Kafir ise bu delalete/işarete ve bu beyâna yüz çevirmek suretiyle başarısızlığa ve hızlâna düçâr olmuştur. "Hidayetin bir anlamda genel bir anlamda müminlere özel, bir anlamda kazanım bir anlamda ise tamamıyla İlahî yaratma ve tevfik olduğunu" görmek açısından şu ayete dikkatlerimizi çevir memiz yeterlidir: *Semûd kavmine gelince biz onlara doğru yolu göstermiştik. Ama onlar körlüğü hidayete tercih etmişler ve yaptıklarına karşılık, alçaltıcı azap yıldırımı onları çarpmıştı.*[120] Küfrü tercihleri nedeniyle helak edilen bir kavimin hidayetinden bahsedilmiş oluyor ki bu bir anlamda hidayetin genel olduğuna ve bir anlamda da bütünüyle Allah'ın elinde olduğuna delildir.

Asıl kolaylıkta Allah'a imandan sonra ortaya çıkmaktadır. Çünkü ancak o zaman güven duyma, huzur bulma ve tat alma söz konusu olmaktadır. Tanrının varlığına inanan biri için evren, sonsuz bilgi, sonsuz irade, sonsuz kudret gibi sıfatların yanında, aynı zamanda sonsuz iyilik, sonsuz merhamet gibi sıfatlara da sahip olan ve insanların yararını gözeten, onları seven bir varlık tarafından sürekli aynı gâyelere hizmet edecek şekilde, mükemmel bir örgü ve kompozisyon içinde yaratılmıştır. Dolayısıyla iman yolunu seçen birinin karşısında kâinat gelişigüzel çalışan birtakım tesadüfler sonucu bir araya gelmiş varlıklar yığını değil, sürekli aynı gâyeleri gözeten, belirli bir düzenlilik ve kanunluluk içinde varlığını sürdürün harikulade bir sanat eserdir. Allah, evrene yerleştirdiği düzen ve kanunlulukla, insan için belirlenmiş olan hayatın yaşanabileceği uygun ortamın oluşturulmasını hedeflemiştir ve bu arada onu böylece güvene almıştır. İnsanı seven ve onun yararını gözeten, aldanmayan ve aldatmayan bir varlık olan Tanrı'nın evrendeki düzenliliği ve kanunluluğu koruyacağı, onun başka bir güç tarafından bozulmasına izin vermeyeceği tabiîdir. Başka bir ifadeyle

---

119. eş-Şerif Murtaza, *İngâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader*, (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid* içerisinde, Muhammed Ammara) Dâru'l-Hilal, Kahire 1971, s. 296.

120. Fussilet 17. ayrıca bkz. Necm, 23; İnsan, 3; Şura, 52.

Tanrı, evrendeki düzenliliğin belirleyicisi olduğu kadar teminatıdır da. Şu halde, Tanrı'nın varlığına inanan ve evreni O'nun bir eseri olarak gören insan, evrenle karşı karşıya bulunduğunda kendini güven içinde hissedecektir. Böyle bir insanın evrende yer alan varlıklar hakkında bilgi edinmeye çalışması ve onlarla ilişkiye girmesi de *kolaylaşacaktır*. Çünkü hakkında bilgi edinilecek ve kendileri ile ilişkiye girilecek varlıkların yapılarında ve işleyişlerinde görülmekte olan düzenliliğin, gelecekte de devam etmesi teminat altındadır.

Buna karşılık, inkâr yolunu seçen biri için evren ne olduğu bilinmeyen birtakım sebep ve tesadüflerin sonucu olan varlıklardan oluştuğundan, evrende yer alan varlıklar onu çepeçevre kuşatan adeta bir yığın ve kütledir. Nasıl bir anlam ve değer yükleyeceğini bilmediği bu yığın karşısında, insan kendisini atılmış ve yalnızlığa terk edilmiş hissedecektir. Böyle bir insanın evreni ve kendisini değersiz görmesi kaçınılmazdır.

Ayrıca, evrende yer alan varlıkları gelişigüzel çalışan tesadüflerin sonucu olarak gören bir insanın, herhangi bir varlık hakkında bilgi edinmeye çalışma yada onunla ilişkiye girme noktasında dayanacağı en küçük bir güven de bulunmamaktadır. Çünkü gelişigüzel çalışan tesadüflerin sonucu olan varlıklar, yine gelişigüzel çalışan tesadüflerin etkisiyle her an başka bir şey haline dönüşmeyeceğinin hiçbir garantisi yoktur. Böyle bir durumda, herhangi bir varlık hakkında bilgi elde etmek de, bu bilgiye dayanarak söz konusu varlık ile ilişkiye girmek de kolay olmayacaktır. Tanrı'nın varlığını reddeden insanlar bu düzenliliğin devamını gelişigüzel çalışan tesadüflerden bekleme durumundadır; iman yolunu seçenler ise, sözü edilen düzenliliğin devamını, sahip olduğu sonsuz bilgi, sonsuz irade, sonsuz kudret, sonsuz iyilik, sonsuz merhamet gibi sıfatlarla evreni zaten düzenli bir şekilde yaratmış olan Yüce Yaratıcının varlığına dayandırmaktadır."[121] İşte işimizi kolaylaştıran ve içimizi rahatlatan bu imandır.

İnanılan şeyler inanandan öncedir ve bu şeyler kendi öz kudreti ve inananın onu kavrayışı oranında kişiyi belirleyicidir. Çünkü bu şeyler, sırf var oluşlarıyla dönüştürücü ve belirleyici olmazlar. Yani verilmiş halleri önemli olmakla beraber, kazanılmış halleriyle insanı, eylemlerini ve dünyasını belirlerler. Bu tak-

121. Çetin, İsmail, *İman ve İnkarın Rasyonel Değeri*, UÜİF dergisi c. 11, s. 1, s. 100,101.

tirde iman ve iradeye bağlı tasdikten değil zorunlu bir bilgi ve marifetten bahsedilebilirdi. Bu etkinin ortaya çıkması kişinin onu kavramasına bağlıdır. Bu kavrayışta her zaman kişiye göre bir kavrayış olacağı için, imanda devamlı olarak bir sübjektiflik bulunmaktadır. İman edilecek şeyler aynı şeyler olmakla birlikte onlar, inananın zamanı, mekânı ve şartları kalıbına girerek o kişiye özelleşecektir. İnanılan hakikatin tekliği ve objektifliğine rağmen iman da bir nispette öznelliğin kaçınılmaz oluşu bu anlamdadır. Kısacası iman tamamıyla benliğimizin akışına bırakılmamıştır, fakat hiçbir zaman da onu kendi has kalıbıma sokmadan olduğu gibi özümseme imkânına sahip değilimdir. Çünkü iman objeleri ve ona inanacak olan kişi, bir birine indirgenemeyecek olan iki ayrı alandır. Suje olarak adlandırabileceğimiz inanan, iman objelerini ne kadar özüne katarsa katsın bu şeyler objektif varlıklarını kaybetmezler. Bu şu anlama gelmektedir: Mistik anlayışlardaki, belirli bir merhale ve mertebede inanan-inanılan ikiliğinin ortadan kalkıp birleşmenin (*ittihat*) meydana gelmesi mümkün değildir. Bu hem akla hem de dinlerin öğretilerine terstir. Öyleyse inanan inandığı şeyler hakkında edindiği kendine has tasavvur ve tasdiklerden etkilenmek suretiyle değişip dönüşecektir.

İnanandaki iradenin gücü iman esaslarına da bağlıdır. Bu esaslar ne kadar akla yatkınsa, inanma ihtimali ve imanın gücü o kadar artar ve iradenin o kadar güçlü olmasına ihtiyaç duyulmayacağı gibi, iradeyi de o kadar zorlamaz ve yormaz. İslâm'ın inanç esaslarının kabulünde iradenin rolü azdır. Oysa ilmî verilerin desteklemediği ve akla yatkın olmayan inanç sistemlerinde -iman devam edecekse şayet- irade çok güçlü olmak zorundadır. Bu bakımdan büyük oranda özsel şüphe taşıyan Hıristiyan inancında iradenin yeri çok büyüktür. Akıl geri plana itilerek ve irade güçlendirilerek ancak iman imkan dairesine girebilecektir.

Doğruluk ve sadakat inananla alakalı, gerçeklik ve hakikat ise inanılan şeylerle alakalıdır. Birincisi öznel diğeri ise nesneldir. Kişiye ait hakikat olmaz hakikat birdir, belki kişilerin kendilerine ait doğruları olur. Hakikat kendinde varlıktır, doğrular ise bendeki hakikate ait tasavvurlarıdır. Doğrunun subjeye ait olması demek, her doğrunun hakikati yansıtmayacağını da ifade eder. Doğru hem iman için hem de bilgi için söz konusudur. Oysa hakikat yalnızca bilgi içindir. Yani hakikat genel geçer, iman ise özel geçerliliğe sahiptir ve imanda objektif yeterlilik veya doğrulanmış doğru bilgi olma özelliği bulunmaz. Eğer

iman esaslarının hakikati bu dünyada bilinebilseydi imandan ve dolayısıyla imtihandan söz edilemezdi.

Allah'ın Varlığı

Özü gereği zorunlu varlık (*Vâcibu'l-Vucûd li Zâtih*) kavramıyla Allah (cc.); özü gereği olurlu varlık (*mümkinu'l-vucûd li zâtih*) kavramıyla da âlem kastedilmektedir. Zorunlu varlık kavramı o varlığın zorunlu olarak var olmasını gerektirir. Bu düşünce Fârâbî de ve özellikle de İbni Sina'da çok büyük yer tutar. Daha da ötesi Müslüman sûfîler, mümkinu'l-vücûd denilen *âlem*in gerçekte yok olabileceğini fakat Vâcibu'l-Vücûd olarak ifade olunan *Allah* için ise yokluğunu düşünmenin bile saçma olacağını söylerler. Zira insanoğlu, mümkinu'l-vücûd der, varlığından emin olur hatta yokluğunu iddia edenin bu görüşünü saçma bulur, fakat Vâcibu'l-Vücûd'un varlığını ispata çalışır. Bu da ayrı bir hususstur ve pek naiv ve insanın garabetini ortaya koyan bir düşüncedir.

Allah'a ve O'nun varlığına, âlemi değil onun yerine yine Allah'ın kendini şahit tutma Felâsifenin mesleğidir. İbni Sina zorunlu varlık kavramından yola çıkar ve Vâcibu'l-vucûd, *mahiyeti var olmak olandır*, der. Ona göre Vucûd aklın kabul ettiği en genel kavramdır ve vucûd, mümteni, mümkün ve vâcib olmak üzere üçe ayrılır. Vâcibu'l-vucûd vâcibu'l-mevcûddur.[122] Yani varlığı zorunlu olan, zorunlu olarak vardır.

Bu düşünce İslam Felsefesi ve filozofları kanalıyla Batı'ya intikal etmiş, başta Aziz Anselm (ö.1109 m.) olmak üzere Descartes, Spinoza ve Leibniz'de yankı bulmuş ve geliştirilmiş bir ispat-ı vâcib düşüncesidir. Var olma, mükemmelliğin temel unsuru olduğundan, Tanrı sırf kavramsal olup varlıksal gerçekliği olmasa idi, Tanrı en az mükemmel olurdu. Kant bu delili, Anselm'deki ontolojik delil varyasyonundan özellikle Descartes'taki şeklinden hareketle şiddetli eleştiriye tabi tutmuştur. Kant'a göre "*Tanrı vardır*", önermesi analitik bir önerme değildir ki Tanrı düşüncesi Tanrı'nın varlığını garanti edebilsin. Zira Kant'ın bilgi sisteminde her analitik yargı aprioriktir.[123] Kavram analizine dayalı totolojik karakterli yargılar bu kısma girer. Kesinlik iddiasındadırlar. Metafizik yargı-

122. Aydın, Mehmet, S., *Din Felsefesi*, s. 30.
123. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, s. 397.

lar aprioriktir fakat analitikte sentetikte değildirler. Çünkü hiçbir şekilde olgusal tarafları olmadığı için algıya dayanmazlar. "Tanrı vardır" yargısı analitik olabilmesi için aynen "altın, sarı metaldir" yargısında ki altın kavramı gibi, Tanrı kavramının içinin de "var" ile dolu olduğu algılanabilir olmalıdır. Örneğin, *cisimler yer kaplar* veya *üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir*, gibi önermelerde ise durum tamamen farklıdır. Yüklem konunun kendi tanımında vardır. Nerde bir cisim varsa uzam onun özünde vardır ve bu algılanabilirdir. Dolayısıyla Tanrı kavramıyla varlık kavramı iç içe değildir.[124] Zira Tanrı, evren ve ruh gibi kavramlar, duyarlığın içerik sağlayabildiği anlığın üzerinde kategorize etme ve kavrama öz-etkinliğini gerçekleştirebildiği içi dolu kavramlar değildir ki salt akıl analitik ya da sentetik yargılarda bulunabilsin. Salt aklın bu tür kavramlar üzerindeki öz-etkinliği kaçınılmaz olarak antinomilerle ve çatışkılarla karşılaşacaktır. Dolayısıyla "Tanrı" kavramıyla "varlık" kavramı arasında içiçelik değil sentetik bir durum söz konusudur. Salt aklın bu tür kavramlarla alakalı olarak yargıda bulunması sınırlarını aşması demektir. Dolayısıyla salt aklın sağladığı düşünülen rasyonel teoloji olamazdır.[125] Dağ fikriyle vadi fikri arasındaki zorunlu ilişkiden ne bir dağın ne de bir vadinin varlığı sonucu çıkmayacağı[126] gibi, Tanrı kavramıyla varlık kavramı arasında varsayılan zorunlu ilişkiden de Tanrının varlığı çıkmayacaktır. Kant'ın bu düşüncesi kültürümüzdeki ifadeyle tam bir "kıyas maa'l-fark", yani farkı göz ardı eden bir değerlendirmedir.

Kant aslında ontolojik delilin *varlık* kavramını orta terim yapan varyasyonunda haklıdır. Fakat İslam filozofları burada varlıktan değil *zorunlu varlık*tan

---

124. Olgusal özellik taşıyan önermelere sentetik, düşünsel doğruluk değeri taşıyan önermelere ise analitik önerme denmektedir. Analitik önermelerin doğruluğu deney öncesi (apriori) ve gözlemden bağımsız olarak, sentetik önermelerin doğruluğu ise deney sonrası (aposteriori) ve gözleme bağlı olarak bilinir. Sentetik önermelerin yüklemleri öznelerinden farklı ve ilave anlam taşımaktadırlar. Analitik önermelerin yüklemi ise öznesindeki anlamı vermektedir. Bu nedenle analtik önermelerin sembolik indirgenmiş şekli, P, Pdir şeklinde sentetik önermelerin ise P, Q dur şeklindedir. (Bkz. Selçuk Kütük, *Bilim Felsefesi Üzerine*, Açılım kitap, İstanbul 2005, s. 26.)

125. Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyyuddin Mengüşoğlu, Doğubatı, 5. Baskı, İstanbul 2012, s. 77-116.

126. Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, s. 217.

hareket etmişlerdir. Mümkün varlık deyip zorunlu olarak var olduğunu düşünmek nasıl saçmalıksa; mümteni varlık deyip realitesini varsaymak nasıl saçmalıksa aynı şekilde zorunlu (*vâcib*) varlık deyip de yok olabileceğini varsaymak da aynı derecede saçmalıktır. Öyleyse bir şeyin varlığı hakkındaki düşünceden onun varlığına sıçramak zorunlu olmasa da, Vâcibu'l-Vücûd hakkındaki düşünceden vâcibu'l- mevcûda geçmek asla saçma değil, tam tersine zorunlu bir içiçeliktir. Ne dağ düşüncemiz vadinin ne de vadi düşüncemiz dağın varlığını sağlamaz. Yüz dolar düşüncemiz yüz dolarımızın varlığını garanti etmez, çünkü yüz dolar olurlu bir varlığa sahiptir. İşin aslında böyle bir çıkarsama yapan da yok. Oysa zorunlu varlık kavramı o kavramın gerçekliğini ve var olmasını zorunlu kılar. İki nokta arasındaki en doğru çizgi en kısa, en kısa çizgi de en doru olduğu gibi, varlığı zorunlu olan zorunlu olarak vardır. O zorunlu olarak var olduğu için bizim düşüncemizden öncedir. Yani bizde ruhumuza nakşedilen zorunlu varlık düşüncesi olduğu için Allah var değildir, tam tersi O zorunlu olarak vardır ve bizim akıl yapımıza bu mantığı yerleştirmiştir, böylece zorunlu varlık düşüncesi kendi varlığını bilmemiz ve kabullenmemiz için yaratılışımıza yerleştirilmiş en büyük ayetlerden biri olmuştur.

Bu delilin mantığı şudur; ya Tanrı (yani zorunlu olarak var) demeyeceksin ya da *var* diyeceksin; ya Tanrı demeyeceksin ya da *bir* diyeceksin ya Tanrı demeyeceksin ya da *en* mükemmel, en güçlü en.. en.. diyeceksin, şeklindedir. Hem Tanrı deyip hem *yok* demek bir çelişkidir, Hem Tanrı deyip hem de *çok* demek bir çelişkidir. Akıl, "şayet *yok*sa neresi mükemmel; *çok*sa hangisi *en* ... yani Tanrı", diyecektir. Bu gerçekten, hoca deyip bilmez demekten, anne deyip çocuksuz demekten, dağ deyip vadiyi inkar etmekten daha saçmadır.

Aynı şekilde İslam filozofları Allah'ın varlığının ispatına yine kendisini şahit gösteren bir kanıtlamayı daha felsefi bulup ön plana çıkardıkları gibi kalkış noktası olarak *âlemin imkanlılığı* veya *bilfiil yaratılmışlığı* hususundan, âlemin imkanlılığını daha felsefi bulmuşlar ve *imkan delilini* ön plana çıkarmışlardır. Mevcut âlemin bilfiil durumundan mı hareket etmek daha sağlamdır yoksa onun olurluluğundan mı? Şimdi bir insan düşünelim. Kendisini dış dünyayla yüz yüze getirecek olan bütün duyu organlarından mahrum olsun.[127] İşte böyle

127. Burada İbni Sina'nın *insan-ı tâ*irini hatırlayalım.

bir insan için âlemin mevcut durumunun pek bir anlamı kalmaz. İbni Sina, bilfiil âlemle yüz yüze gelmese bile yine de onun "öz kendilik bilinci" böyle bir şeyin olurluluğuna hükmedebilecek ve buradan onun bir *müreccihi* olması gerektiğine varabilecektir.

Demek ki filozoflar açık olmasa da, delilin sağlam olanından hareket etmektedirler. Elbette ki mevcut âlem ve oradaki hadiselerden ve değişimlerden hareket edilerek zorunlu varlık ispatlanmaya çalışılabilir. Bu âlem delili ailesinden hudûs delili vs. olarak yerini almıştır.

Her hâdisin hudûs bulması için bir sebebe ihtiyacı vardır.

Âlem hâdistir.

O halde onun hudûsunun bir sebebi vardır ki o da Allah (cc.) tır.

İmam Gazâlî der ki, hâdis "yokken var olan şey"dir. Bir şeyin olması ya muhaldir ya da mümkündür. Muhal olamaz çünkü bir kere var olmuştur. Muhal olan asla var olamaz. Acaba hâdisin var oluşu kendi öz yapısının mı bir gereğidir? Bu soruya olumlu cevap verilemez zira varlığı kendi zâtının gereği olan şey sonradan yani yok iken var olamaz. O halde onun varlığı vacip ve muhal olmadığına göre mümkündür. Fakat mümkün de kendi başına var ve yok olamaz. Var olma ile yok olma arasında bulunuşun var olma yönünün tercih edilmesi nedensiz olamaz. Öyleyse bilfiil var olmuş ve hudûs bulmuş varlıklar için mutlaka bir neden vardır.[128]

Bu neden, kendilerine neden olduğu şeylerin benzeri olamaz. Zira bunun için de bir neden aramak icabeder. Bu durumda ya *devereder durur* ya da *sürer gider* ki bunun saçmalığına işaret eden deliller hem felsefede, hem kelamda, hem de bilimde gösterilmiştir. Şayet geçmiş olaylar dizisi bilfiil sonsuzluğu oluşturusaydı, şu anda ki olayların olmaması gerekirdi. Diğer bir deyişle olaylara nedenlerini, onlara da nedenlerini... ekleyelim, hiçbir zaman sonsuz zinciri tamamlayarak hakikaten var olan sonsuzu teşekkül ettiremeyiz. Bilimde, genişleyen evren modeline işaret eden big-bang teorisi ve sıcaklığın, gazın ve elektriğin vs. yüksek basınç noktasından alçak basınç noktasına aktığını ifade eden, tek yönlü, olasılıkçı, düzensizlik yasası olarak ta ifade olunan entropi yasası ve-

128. Aydın, *a.g.e.*, s. 45,46.

ya da termodinamiğin ikinci yasası bilfiil bir "sonsuz mümkünler dizisi"nin olamayacağını gösterdiği söylenmiştir.[129] Çünkü tek taraflı süreçler hep yok oluşun ve ölümün habercisidir.[130]

Oluşmuş âlemin Allah'a ayet oluşunu ele almak daha çok tecrübeye dayanmaktadır. Fakat filozoflar âlemin *olurlu*luğunun daha açık bir ifadeyle bilfiil olmuşluğunun değil olabilirliğinin Allah'a delil olmasını daha felsefi bulmuşlardır.

İmam Fahreddin Razî, özü gereği zorunlu olarak var olanın ispatı hakkında şunları söylemektedir.

Mevcudun varlığı hakkında hiçbir şüphe yoktur. Eğer o özü gereği zorunlu ise istenilen olmuştur. Şayet olurlu ise mutlaka bir nedeni olmalıdır. Onun nedeni eğer özü gereği zorunlu ise yine istenilen meydana gelmiştir. Yok eğer o da olurlu ise başka bir nedene muhtaç olur. Bunun hakkında söylenecek olan da, onun hakkında söylenen gibi olur. Bu durumda ya kısır döngü olur, ya da zincirlenir. Oysa bu ikisi de saçmadır.

Kısır döngüye (devr) gelince: Çünkü bir şeyin varlığı, varlığına bağlı olana bağlı olsa, onun kendisine bağlı olması gerekir. Çünkü bir şeye bağlı olana bağlı olan, bu şeye bağlıdır.

Teselsüle gelince: Çünkü sonsuz birlerden bir araya gelen bütün, parçalarına muhtaç olduğu için olurludur. Bu durumda onların (nedenliler bütünün) bir illeti vardır. Bunun kendisi olması saçmadır. Çünkü bir şeyin kendinden önce olması imkânsızdır. Ondan bir parça da olamaz. Çünkü bütünde etkin olan onun her bir parçasında da etkindir. Bu durumda onun kendinde müessir olması gerekir. Belki bu harici yani onların dışında bir şeydir. Mümkün varlıkların bütününden hariç olan özü gereği zorunludur.[131]

Kâtibî Kazvinî bu delili, Şeyhu'r-Reis ve Fahreddin Râzî'nin görüşlerinden hareketle şu şekilde ortaya koyar: Her hangi bir kavramın, yokluğu şayet özün-

---

129. Aydın, *a.g.e.*, s. 48.

130. Bu hususla alakalı olarak Caner Taslaman'ın eserlerine ve onun internetteki bu hususla alakalı sayfalara ve videolara bakılabilir. http://www.erdemyolu.com/kader/entropi-ve-duzensizlik-yasasi.html

131. Katibî Kazvînî, *Hikmetu'l-Ayn*, thk. Salih Aydın, s. 25.

den ötürü imkansız ise *vacip li zâtihi*, varlığı özü gereği imkânsızsa *mümteni li zâtihi* ve eğer özü gereği onun için ikisinden her biri de olurlu ise o da *mümkün li zatihidir*. Birinci ve üçüncüden her birisinin dışarıda vücudu söz konusudur. Var kılınan bütün olurlular mümkündürler ve onların tam nedenleri vardır. O neden kendileri olamaz bu açıktır, zira bir şey var olmadan önce var olması gerekir. Onların içinden olması da caiz değildir zira bu durumda da o, parçalarından her birine bağlı kalacaktır. Onlardan hiçbir şey onun tam illeti olamaz, bu durumda o, ondan hariç bir varlıktır. Mevcut olan bütün olurlulardan hariç olan mevcut, özü gereği zorunludur.

Zorunluluk, bir şeyin özü gereği varlığı hak etmesidir. Bu sıfat özünden ötürü zorunlu olana aittir, o varlığı için başkasına ihtiyacı yoktur ve bu sıfat evvel olan için bir sonuçtur.

İmtina, bir şeyin özü gereği yokluğu hak etmesi, diğer bir ifadeyle özünün yokluk olmasıdır. Bu durumda yok olması için başka bir şeye ihtiyaç duymaz ve buradaki durum ontolojik değil epistemolojiktir. Yani kendisini tasavvur etmek, onun hariçte varlığının olmamasını gerektirir.

İmkân ise, kendi zatının, yokluğa da varlığa da açık olmasıdır. Bu sıfat özü gereği olurlu olana aittir. Yokluk ve varlığında zorunlu olarak başkasına muhtaçtır.

Zorunluluk, varlığın sebat ve sürekliliğini gerektiren vücudî bir şeydir ve zorunlu varlığın mahiyetinin kendisidir. Eğer böyle olmasa ya onun içinde ya da dışında olacaktır ki ilk durum bileşimi gerektirecektir; diğeri ise, zorunluluk, varlıktan önce olacağı için, vucûdiyet sıfatının, mahiyetin varlığına önceliği söz konusu olacaktır.[132]

Zorunlu varlık olarak ispat edilen bu etkin güce ihtiyaç nereden kaynaklanmaktadır. İslam felsefesindeki ifadesiyle illete ihtiyacın nedeni imkan mıdır hudûs mudur, yani olurluluk mudur olmuşluk mudur?[133] Hukemâya göre bu etkin güce ihtiyacın nedeni, sonradan olduğunu söylediğimiz oluşmuş âlemden ziyade âlemin olurluluğudur yani hudûs değil imkandır. "Vâcibu'l-Vücûd olan

132. Bkz. Katibî Kazvînî, *Hikmetu'l-Ayn*, thk. Salih Aydın, s. 20,21.

133. Tabatabaî, *Nihayetu'l-Hikme*, Müessetu'n-Neşri'l-İslamî, Qum 1416, s. 61.

varlığa ihtiyacın illeti hudûstur", denecek olsa, *kadim mümkünler âlemi* Allah'a dayandırılmamış olacaktır. Zamanda ve mekanda var olmayan yani varlığı zaman almayan ve yer kaplamayan melekût âleminin Vâcibu'l-Vücûd'a ihtiyacı söz konusu olmayacaktır. Zira onların varoluşları sonradan yani zamansal değildir. Başka bir ifadeyle bu âlemde zaman ve mekan kavramı yoktur ki şurada veya burada, önce veya daha önce, sonra veya daha sonra yaratılmıştır denilebilsin. Bu nedenle zorunlu bir yaratıcıya ihtiyacın nedeni imkandır. Zira imkan âlemi ikiye ayrılmaktadır: Hadis mümkünler-zamansal yaratıklar ve kadim mümkünler-zaman ötesi yaratıklardır. Yaratıcıya ihtiyaçın nedeni imkan değilde hudûs denmesi sadece hudûs bulmuş mümkünlerin yani mülk âleminin nedenini açıklayacaktır. Âlemde hadis mümkünler gibi kadim mümkünler dahi vücûdlarında Sâni'-i Vâcibe muhtaç olduklarından, âlemin yaratıcıya ihtiyacının illeti imkandır.[134] Çünkü mevcut âlemin *oluşu* varlığından sonra, *varlığı* yaratıcının tesirinden sonra, *tesir* yaratıcıya ihtiyaçtan sonra, *ihtiyacı* imkanından ve olurluluğundan sonra ve elbetteki *olurlu* olan da nedeninden sonradır. Kâtibî Kazvînî bu durumu şöyle açıklıyor: Hudûs, bir şeyin varlık bulmasından sonra olduğu için, ne müessire ihtiyaç nedeni, ne ondan bir parça ne de onun bir şartı olamaz. Çünkü o bir şeyin varlığından sonra, (o şey), müessirin eserindeki tesirinden sonra, (o tesirde), ona olan ihtiyaçtan sonra, (o ihtiyaç ise) onun nedeninden sonradır.[135]

Zira her hangi bir mahiyetin varlığı söz konusu ise mevcut haliyle varlığı zorunlu, yokluğu söz konusu ise mevcut durumda yokluğu zorunludur. Bu ikisi de bir zorunluluktur. Zorunluluk ise illet ve sebebe ihtiyaçsızlık demektir. Hu-

---

134. Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 139, 4. dipnot.

135. Katibî Kazvînî, *Hikmetu'l-Ayn*, thk. Salih Aydın, s. 34. Bazıları hudûsun, eserin müessire ihtiyaç nedeni olduğunu, bazıları onun bu nedenin bir parçası olduğunu, zira nedenin imkan ve hudûstan müteşekkil olduğunu, bazıları ise, nedenin hudûs şartı ile imkan olduğunu söylemişlerdir. Muhakkıklara göre ise o imkandır. Çünkü hudûs, bir hadisin meydana gelme keyfiyeti ve onun bir sıfatıdır. Sıfat mevsufundan sonra olacağı için onun ondan sonra olması gerekir. Hadisin varlığı, müessirin eserindeki etkisinden sonradır. bu etki ise ona olan ihtiyaçtan sonradır. Zira ihtiyaç olmasa etki olmaz. İhtiyaçta onun nedeninden sonradır. Öyleyse hudûs neden olamaz. Aksi taktirde bir şeyin mertebece kendisinden sonra gelmesi gerekir. (Mutahhar Hıllî, *İzahu'l-Mekâsıd min Hikmeti Ayni'l-Kavâid*, s. 89-90)

dûs, bir şeyin yokluğundan sonra varlığa geçmesidir. Şöyle de denebilir: Hudûs iki zarunluluktan birinin diğerine terettüp etmesi ve gelmesidir. Zorunluluk ise nedene ihtiyaç duymamaktır. Öyleyse mahiyetin olurluluğu göz önüne alınmadığı sürece *ğına* dediğimiz ihtiyaçsızlık kalkmaz ve ihtiyaç ortaya çıkmaz. Bu da demektir ki ancak illete ihtiyaç, imkan söz konusu edilirse doğacaktır.[136] Yani hudûs değil imkan ihtiyaçlılığa daha bir kökten bağlıdır, demektir.

Râzî'nin de dediği gibi şöyle bir sıra söz konusu: *Hudûs* → varlık → tesir → ihtiyaç → *imkân* → ve Neden. Filozoflar oluştan ve oluşmuştan değil de direk imkândan sebebe gitmeye çalışır dedik. Şimdi şayet biz mümkün varlığın zorunlu varlığa ihtiyacının nedenini hudûs yani mevcut oluşum olarak ele alacak olursak dört basamak çıkmanın vereceği yorgunluktan sonra anlayabiliriz. Yok eğer âlemin Allah'a ihtiyacının nedeni mümkün olmasının bizatihi kendisidir, dersek bu taktirde ihtiyaçlılığın nedenini direkt kavrarız. Çünkü mümkün var da değil yok ta değildir fakat var da ola bilir yokta. Böyle olunca onun varlığı nedensiz düşünülemez, demektir. Öyleyse âlemin imkanı Allah'ı daha kesin ve kestirmeden hatırlatmaktadır. Mümkünün yokluk tarafı için neden aranmaz çünkü yok yokken bir şey değil *hiçtir*.[137] Yokluğunun nedeni nedeninin yokluğudur.

Görüldüğü üzere bu delilin anlaşılması zor, anlayanı az fakat daha sağlam bir delildir. Hudûs delili ise daha kolay gibi görünür fakat öncüllerini analiz ederek sağlamak istediğimiz taktirde içinden çıkılmaz bir hal alır. İbn Rüşd, mevcut haliyle bu delilin, hedefe varmak şöyle dursun insanı oyaladığını düşünür.

Biraz önce anlattığımız gibi bu delilin basamakları şöyle kurulmaktadır: Âlem hâdistir, her hâdisin bir muhdise ihtiyacı kaçınılmazdır, öyleyse âlemin bir muhdisi vardır ki, o da Allah'tır. Peki âlem hadis midir? Âlemin hadisliğini ispat Allah'ın varlığını ispattan daha mı kolay ki buradan başlanmaktadır? Deniyor ki âlem atomlardan meydana gelmiştir, atomlar yaratıldığına göre âlemde yaratılmıştır. Atomlar yaratılmış mıdır ki?! Deniyor ki âlem cevher ve arazlardan meydana gelmektedir. Arazların hadis olduğu açıktır öyleyse onların kökü

136. Tabatabaî, *Nihayetu'l-Hikme*, s. 62.

137. Bu konu için Fahreddin Razî'nin *el-Muhassal* sayfa 113 ve 114 e, Nasreddin Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal* 114. sayfadaki dipnota ve ayrıca Hüseyin Atay Hocanın *Kelama Giriş* adlı tercümesinin giriş kısmı XX-XXV. Sayfalara bakılabilir.

olan cevherler de hadistir. Öyleyse âlem hadistir ve sonradan yaratılmıştır. Peki âlemin (önceden değil) *sonradan* yaratıldığını söylemek onun yaratılışına bir zaman tayin etmek demek değil midir? Âlem zamanda varolmuştur, denirse bu önermenin altından nasıl kalkılabilir? Bu zamanı (dehr) ezelileştirmek değil midir? Yani kelamcının karşısına daha çetin ikinci bir iş çıkmış oluyor. Zamanın ve mekanın, maddenin hareketiyle ve kütlesiyle alakalı olduğu ya da Kant'ın dediği gibi maddeyi algılayan beynin kalıbıyla alakalı olduğu söylenecek olursa iş daha kolaylaşmış olmaz mı? Zira en azından problem bire inecektir.

Her hadisin bir muhdise ihtiyacının olduğu da apaçık ispat edilememiştir. Yani olayların nedeninin ikincil kendisi gibi başka olaylar olduğunu söyleyecek olsak bu ya biteviye devreder durur ya da biteviye sürer gider ve asla kandıran ve dindiren bir sonuca ulaşılmamış olur. Bu taktirde önce devir ve teselsülün saçma olduğu ispatlanmalıdır. Yine iş ikiye katlanmış olmaktadır.[138] Sonra kelâmcı, özellikle Eş'arîler, bir taraftan kozaliteyi inkar etmekteler, diğer taraftan da Tanrıyla ilgili kanıtları sebeplilik üzerine kuruyorlar. Razî'nin dediği gibi bu saçmadır.[139] Örneğin Eş'arî'ye göre "madumun görülmesi muhaldir. Çünkü bir şeyin görülmesinin illeti var olmadır" Allah görülecektir çünkü her var olan görülebilir.[140]

Demek ki filozoflarla kelamcıların temel tartışması âlemin hâdis mi kadîm mi, olduğu meselesinde düğümlenmektedir. Âlemi kadim sayıpta Allah'ı yaratıcı kabul etmek saçma mıdır? Yani *"ezelî yaratma"* kavramı paradoksal mıdır, saçma bir kavram mıdır? Filozoflarımıza göre yaratmayı sonradanlaştırmak teolojik bir çok probleme yol açacağı gibi zamanı ezelileştirecektir ki bu daha büyük bir problem doğurur. Kelamcılara göre âlemi ezeli kabul etmek de benzer teolojik problemlere yol açacaktır. Filozoflara göre *sonradan yaratma* saçma kelamcılara göre ise *öncesiz yaratma* saçma gelmektedir.[141] Her iki tarafta yaratmadan bahsettikleri için buradaki problem haddi zatında öze yönelik dini bir problem değil, insani tercihlere dayalı düşünsel bir problem kabul edilebilir.

---

138. İbn Rüşd bu konuyu *Menâhic*'inde detaylı olarak ele almaktadır.
139. Razî, *Kitâbu'l-Erba'în*, s. 188.
140. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 76; İbn Fûrek, *Mücerredu Makâlât*, s. 81; Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eşarîlik*, s. 239.
141. İmam Gazâlî *Tehâfüt*'ünde bu konuyu uzun uzadıya işlemektedir.

Âlemin dolayısıyla bir yönüyle maddenin ontolojik statüsü teist Tanrı tasavvurlarında Allah'ın varlığının bir ayeti olarak ele alınırken diğer taraftan aynı şey ateizme de dayanak yapılmaya çalışılmıştır. Demek ki ateizim özellikle de son dönem Batı'da ortaya çıkan ateistler aslında teizmi güçlendirecek imkanı kendi içlerinde ve eleştirilerinde barındırmaktadırlar. Ateist eleştiriler sayesinde teist sistemler bünyelerindeki tutarsızlıkları, hurafeleri, irrasyonel unsurları tespit edebilir ve gerekli gelişimi sağlayabilirler. Bu nedenle ateizim, teizmin karşıtı değil teizme önayak olma imkanını, örneğin bir agnostizme göre daha fazla taşıyan bir basamak gibi algılanmalıdır. Teistte ateistte Tanrı üzerinde akletmekle Tanrı'nın en yüce emrini yerine getirmektedirler. Asıl büyük tehlike ateizim değil bu konuyu gereksiz gören anlamsız bulan agnostik anlayışlardır. Zira ateistte iman bir süreç olarak başlamıştır, denebilir. Oysa agnostizmde imana doğru giden ilgi, şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman şeklinde sözkonusu edilen bu süreç hiç başlamamıştır.

Ateizim teizmi güçlendirecek imkanı beraberinde taşıdığı gibi, kendisi de aynı zamanda özünde egzistansiyel şüpheyi barındıran, hurafelerden kendini arındıramamış, irrasyonel ve tutarsız Tanrı tasavvurlarından doğmakta ve beslenmektedir. Özellikle Batı'daki ateist akımların Katolik Hıristiyanlığın kredosuyla yakından ilgili olduğunu söylemek istiyorum. Hıristiyanlık en sağlıklı gelişmeyi bu eleştirilerden sağlayabilir.[142]

Aslında konuya Kur'an açısından bakılacak olursa ateizm ile teizmin aynı statüde olduğu söylenemez. Doğru teizmin delilleri kendini bize, seçme özgürlüğüne dolayısıyla imtihana yer bırakmayacak şekilde bilimsel bir kesinlikle vermez. Bu zaten imanın dolayısıyla özgürlüğün ve imtihanın mantığına da terstir. Fakat ateizmin delilleri de Tanrı'nın yok olduğuna dair asla kesin deliller sunamaz. Arada ki tek fark ateizmin delillerinin bir ateisti asla bir iman kesinliğine ulaştıramayacağıdır. Yani insan Tanrı'nın var olduğuna kesinlikle inanabilir fakat yok olduğu hususunda asla bu istenen kesinliğe ve yakine ulaşamaz.

Ben bu konuyla alakalı Kur'an'ı Kerimde insan aklını kandıran ve onun içindeki fırtınayı dindiren bir ayetin olduğunu düşünüyorum. Tur Sûresinde Al-

142. Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 210-212.

luluktur. Vâcibu'l-Vücûd'un ol emrine karşı koyamama hatta koymama anlamında bir zorunluluktur. Bu emre itaatle zorunlu olarak var olmak demek isteksiz gönülsüz bir var oluş da değildir.[146] Bu bütün evren için Kur'an'ın tabiriyle "yerler ve gökler" için böyledir. Bunun tek istisnası, imtihan espirisine binaen insanın ahlakî varlığıdır.

Dolayısıyla burada vücûbu "anh ve aleyh" olarak ikiye ayırmak gerektiği gibi, vücûb aleyhi de ikiye ayırmak gerekir. Birisi, *"vücûb aleyh bi't-tav'"* diğeri ise *"vücûb aleyh bi'l-kerâhe"*dir. Birincisinde "istekli üzerine zorunluluk" söz konusuyken, ikincisinde ise "isteksiz üzerine zorunluluk" bulunmaktadır. Cimrinin infakta bulunma zorunluluğunda olmasıyla cömertin, Allah'ın emrine uyarak infakta bulunma zorunluluğunda olması böyledir.

Diğer bir açıdan örneğin Tanrı'nın yaratmasındaki zorunluluk, *fiilî* bir zorunluluk değil *mantıkî* bir zorunluluktur ve bu zorunluluk Allah'ta değil yaratılmış varlıktadır. Bu varlık, varoluşa direnemez ve varolmamazlık edemez; icap etmiştir vücûd bulması kaçınılmazdır. Yoksa Allah istese de istemese de âlemin ondan sudur edeceği anlamında değildir.[147] Bu nedenle varlığa gelen her şey, O'nun rızasıyla ve dilemesiyle varlığa gelir. Allah'ın cömertliğini ta'til edip boşa çıkarmak ve bunun için zamansal bir başlangıç düşünmek, yaratıcıyı acziyetten kudrete; yaratılanları da imkânsızlık halinden imkânlılık haline intikal ettiğini kabul etmek olacaktır.[148] Zira onlar, Allah mahlûkatı yaratmadan önce hareketleri olan ve âlemin yaratıldığı vakte kadar devam eden bir cismi yaratmaya kadir olduğunu teslim edeceklerdir veya da yaratıcı ancak yaratmaya başladığı vakitte yaratmayı başlatabileceği söylenecektir. Bu ikinci durumda yaratıcının acziyetten kudrete intikal ettiği, yaratıkların da imkânsızlık durumundan nedensiz olarak imkân durumuna imkânsız bir geçiş yaptığı söylenecektir ki bu saçmadır.[149]

---

146. Yer ve göklere Allah, "ister isteyerek ister istemeyerek gelin dediğinde isteyerek geldik", demesi bunu gösterir.
147. Düzgün Şaban Ali, *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 148; ayrıca bkz. *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 58.
148. İbni Sina, *İlahiyat*, thk. Hasanzâde Amûlî, Bâkırî Matbaası, Gum h. 1418, s. 409.
149. İbni Sina, *İlahiyat*, s. 409.

Âlemin varlığının zorunluluğu özünden ve özünün gereği bir zorunluluk değildir. Âlem özü gereği varlığa da yokluğa da eşit mesafededir. Yani âlem özü gereği olursuz da değildir özü gereği zorunlu da değildir. Onun aktüel durumu açısından zorunluluğu var kılıcı illeti tarafından bahşedilen bir zorunlu varlık modudur. Oysa Tanrı'nın eşi benzeri ve ortağının varlığı ise özü gereği imkansızdır. Yani Tanrı özü gereği zorunludur, âlem özü gereği olurludur, Tanrı'nın ortağı ise özü gereği olursuzdur. Bu durmda olursuzluk durumunun da iki çeşit olduğu ortaya çıkmaktadır. Özü gereği olursuzluk ve başkası nedeniyle olursuzluk. Örneğin âlemin x şeklinde olması demek aynı zamanda onun y şeklinde olmasını imkansız ve olursuz kılar. Fakat bu özü gereği değil başkası nedeniyledir. O başkası onun x oluşunu istemiş, belirlemiş, y oluşuna mani olmuştur. Fakat Tanrının ortağı ise altedilmiş, bastırılmış, müsaade edilmemiş bir olabilirlik değildir. Çünkü o özü gereği olan bir olursuzluktur.

Varlık var ve mutahakkık ise her halukarda zorunludur. "Var ama yok" çelişki olacağı için bu böyledir. Fakat bu zorunluluk özü gereği olabileceği gibi başkasıyla yani illetiyle (*bi'l-ğayr*) ve başkasına kıyasla (*bi'l-qıyâsi ile'l-ğayr*) da olabilir. Allah bir şeyi yarattıysa o şey zorunlu olarak vardır. Yukarı varsa onun kıyas edileceği aşağı da zorunlu olarak vardır.[150] Bu ikisindeki zorunluluk özsel olmadığı gibi ezeli (*lem yezel ve lâ yezâl*) bir zorunluluk da değildir. Allah özü gereği zorunlu varlıktır. Bu "bi'l-ğayr" ve "bi'l-kıyas ile'l ğayr" bir zorunluluk değildir. Allah'ın ortağı (*şerîku'l-Bârî*) özü gereği imkansızdır çünkü Allah özü gereği zorunludur. Totolojik gibi görünen bu ifadenin anlamı şudur: Şerîku'l-Bârî, adaylar arasında bir zorunluluk yarışı ve savaşı vardıda onda yenik düşmüş değil ki "Allah vücûbiyet savaşını kazanamasaydı ortağı zorunlu varlık olacaktı", denilebilsin. Eğer böyle bir durum söz konusu olsaydı şerîku'l-Bârî, özsel olarak değil başka sebepten dolayı imkansız (*mümteni bi'l-ğayr*) olurdu. Diğer bir deyişle şahsen Allah bizzat kendisi zorunlu varlıktır. O, vücûbiyet adayları içerisinden yarışı başarmış sıradan biri değildir. Bu burhanın iki temel özelliği vardır: Birincisi ispat-ı vâcib hususnda "iptal-i devr ve teselsüle" dayanmıyor olmasıdır, tam tersine ispat-ı vâcib devir ve teselsülün saçma oluşuna delildir. İkincisi de bu delil mümkinden değil hakikatu'l-vücûddan başlamaktadır. Zira mümkinden vâ-

150. Bkz. Tabtabâî, (Seyyidu'l-Allâme), *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 44,45.

cibe giden deliller, mümkünü kesin ve müteyakkan, vâcibi ise şüpheli ve müteşekkik olarak almaktadırlar. Yani bu delil Allah'ı Allah'a şahit tutarken, diğerleri Allah'a O'nun yaratıklarını şahit tutmaktadırlar.

Allah'ı Allah'a şahit tutma en güçlü delil olduğu iddia edilebileceği ve felsefî bulunabileceği gibi, delil olmadığı da iddia edilebilir. Zira delil için, "dâl ve medlûl" gibi askarî iki unsur gerekirken burada sadece bir unsur bulunmaktadır.

Varlık, bizzat ezelî olarak zorunlu ise "var" demektir, yokluğu aklen imkânsızdır, Vâcibu'l-Vücûd zorunlu olarak mevcuttur. Varlık zorunlu ise "bir" demektir, çokluğu aklen saçmadır, zira çok olması zorunlu olmasına engeldir. Zorunlu ise "kadim, bakî, eşsiz ve ve sebepsiz" demektir, zorunlu ise zorunlu var oluşun gerektirdiği bütün kemal sıfatları haiz ve bütün noksan sıfatlardan münezzeh demektir.

Bu tarihî süreçte oluşmuş olan ontolojik delilin ilk ve en güçlü versiyonudur. Müslüman filozoflar da zorunlu varlığın ispatında yer yer devr ve teselsülün saçma oluşunu öncül olarak kullanmışlardır.[151] Mevcudun varlığı, üzerine basılabilecek ve kendisine tutunulabilecek en sağlam noktadır. Zira mevcudun vücûdunda hiç bir şüphe yoktur.[152] Bu mevcudun varlığı ya olurludur ya da zorunludur. Zorunlu ise zaten talep edilen de budur, maksat hasıl olmuştur. Fakat olurlu ise, tanımı gereği olurlu varlık, varlığını yokluğuna tercih edecek bir "sebep" olmadan varlık dairesine giremez. Hiç şüphesiz bu varlık, sararıp solmakta, kararıp kurumakta, değişip dönüşmekte, eskiyip yenilenmekte, yaşlanıp çözülmekte kısaca Kur'an'ın deyimiyle *ufûl* etmektedir. Bunun zorunlu olamayacağı şüphesiz olduğuna göre bunun kendi başına var olamayacağı da hiç şüphesizdir. Öyleyse bu varlığı yokluğuna, başka türlü değilde böyle oluşuna tercih eden bir sebep kaçınılmazdır. Şimdi bu durumda bu sebep zorunludur denecek olursa yine meram hasıl olmuştur. Yok eğer "bu sebep de olurludur" denecek olursa, bunun hakkında söylenecek olan öncekinin aynı olacaktır, ya dönüp duracaktır (*devr*) ya da sürüp gidecektir (*teselsül*) ki ikisi de saçmadır;[153] bu şekilde mümkinler birbiri ile ilişkilendirilecek ve asla var olmayacaklardır. Ya-

151. Bkz. İbni Sina, *er-Risâletu'l-Arşiyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nübüvve*, thk. İbrâhîm Hilâl, Ezher Üniversitesi, Kahire, s. 16.

152. Kâtibî Kazvînî, *Hikmetu'l-Ayn*, thk. Salih Aydın, Kahire 2002, s. 25.

153. Kâtibî Kazvînî, *Hikmetu'l-Ayn*, s. 25.

ni mümkün tanımı gereği var edici bir sebep olmadan var olamaz. Var edici sebepde mümkündür denecek olursa o da var edici bir sebep olmadan var olamaz. Bu üçüncü için de olurlu denecek olursa dördüncü bir sebep olmadan var olamaz, bu böyle sonsuzca sürüp gider ve bu durumda asla varlığın, var olmaması gerekirdi. Zira bu durumda varlığı farzedilen, kendinden önce sonsuz sebepler var olmadan varlığa giremez. Öyleyse, varlığı yokluğuna tercih edilen mümkinat kendisi gibi bir olurlu varlığa değil Vâcibu'l-Vücûd'a dayanır.[154]

Bu şöyle de açıklanabilir. Bil fiil mevcut olan bu mümkinat normalde var olabilmesi için öncesinde bir sebebin var olması gerekir. Bu sebeb de mümkinse o da kendisi var olamaz demektir ve öncesinde bir sebebin bulunması gerekir, bu böylece sonsuzca devreder durur veya sonsuzca sürer gider. Bu durumda mümkinat asla varlık bulmamış olması gerekirdi. Kendi kendine var olamayacak olan sonsuzca sepepler zinciri kavramı saçma olduğu için, mevcut mümkin âlemin zorunlu bir sebebinin olduğu var kabul edilmelidir ki o da Vâcibu'l-Vücûd olan Allah'tır. Başka bir ifadeyle *Vâcibu'l-Vücûd* yoksa her şey *mümteniu'l-vucûd* olmak zorunda kalırdı, Zorunlu varlık yoksa zorunlu olarak yokluk sözkonusu olurdu. Oysa varlıklar var ve muhakkaktır.

Zorunlu varlığın çok olması da saçmadır. Zira iki zorunlu varlık farzedilse bunların biri diğerinden ya "arazî" ya da "zatî" bir özellikle ayrılacaktır ki budurumda ya sebepli (*malûl*) ya da bileşik (*mürekkeb*) olmuş olurlar. İkisi de kendilerine ilişen arızî bir sıfatla ayrılıyorlarsa ikisi de zorunlu varlık olamaz. Zira arazî, "bir şeyin zatı tahakkuk edip gerçekleştikten sonra zatına ilişen", demektir. aslında o arazî nitelikle hem malül hem de mürekkep olmuş olur.

Zati bir sıfatla ayrıştıkları iddia ediliyorsa o takdirde de zorunlu varlık olamazlar. Zira zatî demek, "zatın kendisiyle kurulduğu temel sıfat", demektir ki bu bileşikliği (*terkîb*) gerektirir.[155] Burada şöyle düşünülmektedir: Vâcibu'l-Vücûd'u zorunlu varlık kılan, başka bir ifadeyle varlığının zorunluluğunu kuran bir sıfat kabul edilse bu takdirde burada bir terkib ve ikilik kaçınılmaz olacaktır. Örneğin genel canlılığı insan olarak kuran *nutk* (düşünceye dayalı konuşma) sıfatıdır.

154. İbni Sina, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 16.
155. İbni Sina, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 17.

İnsan, zatî olan bu nutk sıfatıyla diğer hayvanlardan ayrılmaktadır. Bu durumda insan genel canlılık (*cins*) ile özel nâtıkıyyet (*fasl*) ten oluşmakta (*mürekkeb*) ve tanımlanmakta (*mahdûd*) dır. Vâcibu'l-Vücûd için de böyle bir kurucu sıfat kabul etmek O'nun da mürekkep ve mahdûd olmasını gerektirir. İnsanın özünü nâtıkiyyet kurar denebilir fakat Vâcibu'l-Vücûd için böyle kurucu bir sıfattan bahsedilemez. İnsanın varlığının özü nâtıkiyyettir fakat Vacibu'l-Vücûdun özü ise varlığının zorunlu oluşundan başka bir şey değildir. Yani varlığı hakikatiyle birdir, mahiyeti kendisine has vücûdudur.[156]

Vucûd, zorunlu varlığın hakikatinin kendisidir. Böyle kabul edilmediği takdirde ya içine dâhil olacaktır ya da dışına ait olacaktır. Birincisi terkibi gerektirir, ikincisi ise mahiyete muhtaç olacağı için olurlu olmayı gerektirir. Şöyle ki her olurlunun bir illeti vardır. Eğer illeti bu mahiyet ise bu takdirde mahiyetin varoluşta ondan önce olması gerekir. Zira sebep ve illet olan, sebep olduğundan (ma'lûl) varlıkta öncedir. Bu durumda mahiyet iki kez var olmuş olurdu. Eğer dışında denilecek olursa o takdirde varlığında ayrı bir sebebe muhtaç olması gerekir ki böyle olan asla özü gereği zorunlu olamaz.[157]

O'nun dışında herşeyin bir mahiyeti ve bu mahiyete bir varlık bahşedilmesi söz konusudur. Zorunlu varlığın mahiyeti ise varlığının zorunlu oluşudur. Filozoflar sadece Allah'a has olan bu özel varlığı ifade etmek için "inniyet" kavramını kullanmaktadırlar.

Peki, "varlığını kuran ilave bir özü yoktur özü zorunlu varlığıdır", demek sıfatları inkâr anlamına gelir mi? Zira Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye tabi olan bir kısım kelâmcının dışında, kelâmcıların çoğunluğu, Allah'ın bir varlığının olduğunu bir de mahiyetinin olduğunu ifade etmişlerdir. Varlık hem vacip varlıkta hem de mümkin varlıkta mahiyete ilavedir, demişlerdir. Bunun mantığı, zatı kuran bu sıfatlar varlığıyla özdeşletirilecek olursa, bunun sıfatları inkâr (*ta'tîl*) anlamına geleceğidir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ise hem vacip varlıkta hem de mümkin varlıkta varlık ve mahiyet aynıdır.[158]

---

156. İbni Sina, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 19.
157. Kâtibî Kazvînî, *Hikmetu'l-Ayn*, s. 4.
158. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Âlem min'Allah*, çev. Hüseyin Atay, "İslami Tetkikler Enstitüsü Dergisi", c. VI, cüz 3-4, İstanbul 1976, s. 74.

Filozofların dediği ise şudur: Allah'ın zatî sıfatları subûti sıfatları vs. yoktur. Daha doğrusu zatı demek olan zorunlu varlığına ziyade/ilave her hangi bir sıfatından bahsedilemez.[159] Fakat varlığının zorunlu oluşu, bütün noksanlık sıfatlarının selbedilip olumsuzlanmasını ve bütün övgü (*medh*) ve olgunluk (*kemal*) sıfatlarının "izafesini" gerektirir.[160] Filozoflar Allah'ın zorunlu varlık olup da yok, çok, sebepli ve eksik olmasını saçma bulmuşlardır. Yani zorunlu ise vardır, zorunlu ise birdir, zorunlu ise tamdır. Zorunlu varlık deyip yokluğunu, çokluğunu ve eksikliğini düşünmek muhaldir. Bu onların sıfatları inkâr ettiği anlamına gelmiyor, belki sıfatları farklı yorumladıklarını gösteriyor, denebilir.

Âlemin Öncesizliği

Tanrı-âlem ilşkisi ve âlemin Allah karşısındaki konumu meselesi İslâm felsefesinin özüne götüren ve onu karakterize eden önemli meselelerden birisidir. Biz bu konuya özü gereği zorunlu varlık (*Vâcibu'l-Vücûd li Zâtih*) kavramıyla Allah (cc.) ın kastedildiği; özü gereği olurlu varlık (*mümkinu'l-vücûd li zâtih*) kavramıyla da âlemin kastedildiğini hatırlatarak başlamak istiyoruz. Daha öncede söylediğimiz gibi zorunlu varlık kavramı o varlığın zorunlu olarak var olmasını gerektirir. Bu düşünce Fârâbî de ve özellikle de İbni Sina'da çok büyük yer tutar ki bu "*Allah'a âlemi değil yine Allah'ı şâhit bilme*"[161] demektir ve Felâsifenin mesleğidir. Bu düşünce İslâm Felsefesi ve filozofları kanalıyla Batı'ya intikal etmiş, başta Aziz Anselm (ö.1109 m.) olmak üzere Descartes (ö. 1650), Spinoza (ö. 1677) ve Leibniz'de (ö. 1716) yankı bulmuş ve geliştirilmiş bir ispât-ı vâcib düşüncesidir. Kant, Anselm'deki ontolojik delil varyasyonundan özellikle Descartes'taki şeklinden hareketle şiddetli eleştiriye tabi tutmuştur. Kant'a (ö. 1804) göre "Tanrı vardır" önermesi analitik bir önerme değildir ki Tanrı düşüncesi Tanrı'nın varlığını garanti edebilsin. Oysa örneğin, *cisimler yer kaplar* veya *üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir*, gibi önermelerde ise durum tamamen farklıdır. Yüklem konunun kendi tanımında vardır. Nerede bir cisim varsa uzam onun özünde vardır. Sonra Tanrı ve ruh gibi kavramlar, duyarlığın içe-

159. İbni Sina, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 23.
160. İbni Sina, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 23,24.
161. Enam 19.

rik sağlayabildiği anlığın üzerinde kategorize etme ve kavrama özetkinliğini gerçekleştirebildiği içi dolu kavramlar değildir ki salt akıl analitik ya da sentetik yargılarda bulunabilsin. Salt aklın bu tür kavramlar üzerindeki özetkinliği kaçınılmaz olara antinomilerle ve çatışkılarla karşılaşacaktır. Dolayısıyla "Tanrı" kavramıyla "varlık" kavramı iç içe değil sentetik bir durum söz konusudur. Salt aklın bu tür kavramlarla alakalı olarak yargıda bulunması sınırlarını aşması demektir. Dolayısıyla salt aklın sağladığı düşünülen rasyonel / burhanî teoloji olamaz ve tamamen bir illizyondur.[162]

Kant aslında ontolojik delilin salt *varlık* kavramından hareket eden ve onu *orta terim* yapan varyasyonunda haklıdır. Fakat İslâm filozofları burada varlıktan değil *zorunlu varlık*tan hareket etmişlerdir. Mümkün varlık deyip özü gereği zorunlu olarak var olacağını düşünmek nasıl saçmalıksa; mümteni varlık deyip realitesini varsaymak nasıl saçmalıksa aynı şekilde "zorunlu (*vâcib li zâtih*) varlık" deyip de yok olabileceğini varsaymak da aynı derecede saçmalıktır. Öyleyse bir şeyin vücûdu hakkındaki düşünceden onun varlığına sıçramak zorunlu olmasa da, *Vâcibu'l-Vücûd* hakkındaki düşünceden vâcibu'l mevcûda geçmek asla saçma değil, tam tesine gerekli bir iç içeliktir. Yüz dolar düşüncemiz yüz dolarımızın varlığını garanti etmez, çünkü yüz dolar olurlu bir varlığa sahiptir. Oysa zorunlu varlık kavramı o kavramın gerçekliğini ve var olduğunu, kavramsal ve mantıksal olarak zorunlu kılar. Şayet tutarlı olunacaksa bizi buna insanın kendi mantığı zorlar. "İki nokta arasındaki en doğru çizgi en kısa, en kısa çizgi de en doğru" olduğu gibi, "zorunlu varlık zorunlu olarak vardır." O, zorunlu olarak var olduğu için bizim düşüncemizden öncedir. Yani bizde ruhumuza nakşedilen zorunlu varlık düşüncesi olduğu için Allah var değildir, tam tersi O, zorunlu olarak vardır ve bizim akıl yapımıza bu mantığı yerleştirmiştir, böylece zorunlu varlık düşüncesi kendi varlığını bilmemiz ve kabullenmemiz için yaratılışımıza yerleştirilmiş en büyük ayetlerden olmuştur.

Filozoflara göre "feyz" Allah'ın kemâlinin "levâzım"ındandır. Feyz, yalnızca "Zorunlu varlık" ve "akıllar" için kullanılır. Çünkü Allah'tan mevcudatın çıkışı, (sudur) bir hedefe yönelmiş bir başarıya kilitlenmiş ilintisel bir şey için değil, ay-

162. Heimsoeth, Heinz, *Kant'in Felsefesi*, çev. Takiyyuddin Mengüşoğlu, Doğubatı, 5. Baskı, İstanbul 2012, s. 77-116.

rılmamak yolu üzere kendi Zatı içindir. Onlar O'ndan hiçbir zorluk ve engel olmaksızın çıkarlar, bu nedenle de feyz olarak adlandırılması daha evla olmuştur. Çünkü ilk ma'lûl olan Akl-ı fa'âl'ın imkanı kendi zatında olup dışta değildir.[163]

Lüzûm da iki kısımdır: Isıtmanın ve ısının sıcak olandan, ışının ışıktan ayrılmaması gibi, ya bir şey diğer şeyden doğası ve cevherinden ötürü ayrılmaz ki burada bilgi, irade ve kudret yoktur, ya da bizatihi onun ilmine tabi olması ve o lazımın kendisinden çıkacağını bilmesi şeklindedir.[164] Lüzûm, araya hiçbir sebep girmeksizin bir şeyin özünden kaynaklanması demektir.[165] "Malûl, illet-i tâmmenin lüzümlu bir sonucudur", denildiğinde buradaki lüzum ilme, iradeye, rızaya vs. aykırı bir zorunluluk değildir. Zira Fâil-i Hakîkî'nin iradesi de bunun içindedir. Yani bunun anlamı, "Fâil-i Hakîkî olan Allah isterse istediğinin derhal olması icap eder", demektir. Bu ise teolojik hiçbir sıkıntı içermeyen felsefi bir ifadedir.

Kamil olması demek *müfîd lil hayr* (hayrı akıtan) olması, devamlı faâl olması ve kudretinin sakıt olmaması vs. demektir. Yani hayrın feyezan edip çıkması kendi zatının gereklerindendir. Zira o devamlı olarak faâldir. Bu nedenle feyz durmaz ve fuyûzât-ı ilahî olan akıllar âlemi Allah'tan ayrılmaz. Aksi takdirde Allah'ta naksı gerektirir.

Filozoflara göre âlem devamlı olarak Allah ile beraber bulunmuştur. Burada ki âlemden maksadın yaratılmaları ibdâen olan, yaratılışları zaman almayan ve mekânda olmayan melekût-akıllar âlemidir.[166] Ukûl-u faâle, özleri gereği mümkündür ve imkanları varlıklarından önce değildir.[167] İbni Sina bunlara varlıklarını yokluk geçmeyen şeyler (*mübdeât*) der. Varlıklarını yokluk geçen şeylere ise *muhdesât* (sonradan yaratılanlar) demektedir. Ona göre maddeyle hiçbir ilişkisi olmayanları, yokluğun geçmesi doğru olmaz. Bunun gibilerin varlığının imkanı

---

163. Bkz. İbni Sina, *et-Talîkât*, ed. Abdurrahman Bedevî, Bingazi 1972, s. 100.
164. İbni Sina, *et-Talîkât*, s. 103.
165. İbni Sina, *et-Talîkât*, s. 100. Sühreverdî de benzer şekilde düşünmektedir. Bkz. *Heyâkilu'n-Nûr*, çev. Saffet Yetkin, MEB. yay., İstanbul 1995, s. 21.
166. İmkanı özünde olan akıllar âlemi ve imkanı dışında olan diğerâlem için bkz. Bkz. İbni Sina, *et-Talîkât*, s. 102,103.
167. İbni Sina, *et-Talîkât*, s. 103.

başkasında değil kendilerindedir.[168] Aristotelyen felsefenin kavramıyla ay-altı varlıkların olurluluğu (*anamadde/heyula*) kendi varlıklarından önce olduğu için, onlar mutlaka bir nesneden (malzeme) ortaya konulmuşlardır. Varlıklarının imkanı dıştadır ve başka bir şeye bağlıdır. Burada aracılarla var olma söz konusu olduğu için "feyz" değil "halk" söz konusudur.[169] Bunlarda olurluluk (Aristoteles'in ifadesiyle heyulâ) onların yapısını kuran önemli bir unsurdur. Ay-üstü varlıklar da olurludurlar fakat bunların olurlulukları kendilerinden önce değildir. Yani kendilerinden önce kendilerinin yapıldığı bir ana-madde geçmemiş, tam tersi olurlulukları kendileriyle beraber var kılınmıştır. Olurluluklarının kendileriyle beraberliği demek, kendilerinin kendisinden yapıldığı başka bir nesne yok demektir.[170]

İmkanın özü yok (*leys*) tur, yani adem-i zatîdir, varlığı (*eys*) ise illetindendir. Yani imkanın varlığı özü gereği değil öteki (*vücûd bi'l-ğayr*) iledir, illeti tâmmenin varlığı ise özü gereği zorunlu olarak ötekinden değil kendindendir. Bu durumda mümkünün ademi özü gereği, varlığı başkasından olunca, yokluk onun varlığında da ayrılmaz demektir. Çünkü özsel olan başkasıyla var olmakla da ondan ayrılmaz. Buna felsefede "varlıkla birleşen adem" (*adem-i mücâmi'*) denmektedir.[171] Bu anlamdaki imkan, zatî ve mâhevî imkan olup, imkan-ı istidâdî değildir. İmkan-ı istidadî, bilfiil mevcut olan her şey başka şeyler olma imkanını bilkuvve taşımaktadır. Elimizde ki buğday zorunlu olarak bilfiil buğdaydır fakat başak olma ve daha başka şeyler olma kuvvet ve istidadını taşımaktadır. Her mevcut madde, öncesinde bir şey sonrasında da başka şeyler olma istidadındadır. Bu başka şey olma imkanı uzak olabilir yakın olabilir fakat her halukarda bu böyledir. Demek ki imkan-ı istidadî, her halukarda bir yönden kuvve bir yönden de fiil durumunu taşıyan harici bir varlıktır. Oysa imkan-ı zatî ise mahiyete ilişen akli bir itibardır. Şöyleki örneğin Cuma günü mevcut olan bir şey zorunlu olarak Cuma günü vardır fakat Cuma gününden önce Perşembe gününde de Cuma gününden sonra Cumartesi gününde de vacip ve mümteni değil, mevcut olma imkanını taşımaktadır. Zira vacip olsa hep var olurdu, mümteni olsa hiç

168. İbni Sina, *et-Talîkât*, s. 176.
169. İbni Sina, *et-Talîkât*, s. 100-103.
170. Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, s. 135,136.
171. Tabatabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 115.

var olmazdı, öyleyse hep mümkündür. İşte bilfiil varolanın durumuyla alakalı olmayan bu imkana zatî ve mâhevî imkan denmektedir. Çünkü mutlak var olma imkanıyla, varolanın başka bir şey olma imkanı farklıdır.

Kelamcılara göre illete ihtiyacın sebebi hudûs-u zamanîdir. Hudûs-u zamanî, bir şeyin, varlıkla birleşmeyen, (varlıktan ayrı olan) yoklukla (*adem ğayr-i mucâmi'- adem-i mukabil*) geçilmesidir. Karşıt yokluk demek, var olduğunda yokluktan eser taşımayan anlamına gelir ki bu durumda var olanın illete ihtiyaç sebebi de ortadan kalkar. Böylece illete ihtiyaç varoluşta (*hudûs*) dır, var oluşun devamında (*bekâ*) değildir. Filozoflara göre illete ihtiyacın sebebi ise adem-i zatî yani hudûs-u zatîdir. Bu durumda kelamcıların dediğine göre zamanda hadis olanın illete ihtiyacı var olmakla birlikte kalkar ve var olmakla onun mukabili olan ihtiyaç nedeni tamamıyla yok olur. Felâsife'nin dediği gibi adem zatî olsaydı var kılındığında da bu özsel yokluğu devam edecekti ve mümkin hem *hudûsen* hem de *bekâen* illete muhtaç olacaktı. İşte Filozoflara göre imkânın ve eşyanın adem-i zatisi illete ihtiyaç nedeni olduğu için bu ihtiyaç, var oluşunda da varlığının sürüp gitmesinde de devam eder ve *fakr*ı ve ihtiyaçlılığı hiç yok olmaz. Böylece onun özü ihtiyaç olmuş olur. Çünkü burada ki adem, vücûda mücâmi' onunla birleşebilen bir ademdir. Vücûd ile birleşmesi başkası sebebiyle olduğu ve özü adem olmaya devam ettiği için ihtiyaç nedeni asla kalkmamaktadır. Hudûs-u zatî demek zamansal yoklukla değil zatî yoklukla geçilmek demektir. Âlem özü gereği yoksa yani adem-i zatîye sahipse başkasıyla ezelî ve ebedî olması illete ihtiyacını ortadan kaldırmaz. İllete muhtaç oldukça da özü gereği kadim olmamış olur.

Diğer yandan hudûsu, hudûs-u zamanîye indirgemek var oluşu küçücük zamansal ve mekansal varlık alanıyla sınırlamak anlamına gelecektir ki bu ilahi varlığın yaratma fiilini alabildiğine daraltmak anlamına gelir. Hudûs-u zamanî sadece maddi âlemin hudûsuyla alakalı zamansal bir "öncesiz oluş ve sonradan oluşu" ifade edecektir. Bu maddi âlemdeki eşyanın biri biriyle ilişkisinden doğan bir öncelik sonralık (*takaddüm-ü zamanî*) anlayışıdır. Bu anlamda bir öncelik sonralığı dışlayan ukûl/melekût âleminin hudûsunu (*takaddüm-ü dehrî*) dışlayacağı gibi âlem-i ukûlün (melekler âlemi) ilahî varlıkla ilişkisindeki öncelik sonralığı da (*takaddüm-ü sermedî*) dışlayacaktır.[172]

172. Tabatabâî, Bidâyetu'l-Hikme, s. 112.

Allah âleme zaman bakımından değil zat ve rütbe bakımından öncedir. Zira İslam felsefesinde, izâfî kıdem, zamânî kıdem ve zâtî kıdem şeklinde üç çeşit kıdemden bahsedilmiştir ki bu görüş daha sonra kelamıda etkilemiştir.[173] Âlem içerisindekiler birbirinden kıdem-i izâfî ile kadimdirler, bir bütün olarak âlem kıdemi zamânî ile kadimdir, Allah ise kıdem-i zatî ile kadimdir. Âlemdeki her şey zamansal öncelik ve sonralığa sahiptirler. Bir bütün olarak âlem, zamandan öncedir, zaman yokken var ve zamanı aşmaktadır. Zira zaman âlem ve onun hareketini müteakiben ortaya çıkmıştır. Allah ise zatî kıdemle kadimdir. Bu nedenle filozoflar, Allah âleme zaman bakımından değil zat ve rütbe bakımından öncedir, demektedirler. Bunu delillendirmek için onlar, âlemin "sırf imkânla mümkün olduğunu" ifade etmişlerdir.[174]

Şayet âlem bir bütün olarak sonradan ortaya çıkmış (*hâdis*) olsa, o noktada ortaya çıkışını tercih eden ve insanın mantığına yatan bir sebep (*müreccih*) olması gerekir.[175] Bu durumda bu tercihin de sebebi veya sebepleri aranır. Bu durum Allah'ın, ihdâs öncesi ve sonrasında mevcut *kudret* ve *irade*sindeki bir farklılığa dayandırılamaz. Zira bu daha zor teolojik problemleri beraberinde getirecektir. Âlemin hudûsundan önce imkânsızlığı ve tam o noktada imkân durumuna inkılâp ettiği de iddia edilemez. Zira bu *inkılâb-ı muhâl* olup daha müşkil mantıkî soruları beraberinde getirecektir. Bütün bu ve benzeri açıklamalar sonucu olarak "(bir bütün olarak) âlem, zaman açısından, zamanı öncelemiş olması itibarıyla kadimdir," "Allah ise zatı gereği kadimdir", denilmiştir. Bu ise filozofların Allah ile âlem arasında ontik ve epistemik bir ayrım koydukları manasına gelir.[176] Zira zamanın varlığı, mevcudata sebkat etmediği gibi "ilk var kılınan" da zamanı ve mekânı içermemiştir. Zaman üç boyutlu maddi varlığın hareketinin bir sonucudur. Demek ki zamansızlık ve mekânsızlıkta nice yaratmalar olmuştur ki bunlar için zaman ve mekân söz konusu değildir.

---

173. Yavuz, Yusuf Şevki, "Kıdem", *DİA*., c. 25, s. 394.
174. Deniz, Gürbiz, "Ebû Hâmit el-Gazzalî, Tehâfütü," (*İFT* içerisinde) c. I, ed. Bayram Ali Çetinkaya, s. 446,447, Vural, Mehmet, *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu, Ankara 2004, s. 75; Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik, İstanbul 2004, s. 106.
175. Deniz, "Ebû Hâmit el-Gazzalî, Tehâfütü," (*İFT* içerisinde) c. I, s. 446,447, Vural, *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, s. 75; Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 106.
176. Deniz, "Ebû Hâmit Gazâlî ve Tehâfütü," (*İFT* içerisinde) s. 449.

İbn Rüşd, evrendekiler değil fakat bütünüyle evrenin kendisinin (*el-âlem-u bi esrih*) zamansız, mekânsız ve maddesiz fakat bir fail tarafından yaratıldığını ve bu nedenle kadim denebileceğini, diyenin küfürle itham olunmaması gerektiğini söyler.[177] İbn Teymiyye'nin de bu tür bir ifadeyi hem âlem için[178] aynı zamanda *arş-ı a'lâ* için benzer bir şekilde ifade ettiğini Celâluddîn Devvânî *Şerhu'l-Adudiyye*'sinde ifade etmektedir.[179]

Kelâm geleneği, "hâdis/sonradan yaratma" görüşüne inanç ilkesi olarak sarılmıştır. Fakat felsefe; yaratmayı kabul etmekle birlikte, yaratmanın ezeliliğini (*kıdem*[180]) söylemekle Kelâmı aklî süzgeçten geçirip eleme/eleştirme ihtiyacı duymuştur. Ezelî olan âlem, ezelî olan Tanrı'dan türemektedir. Yeni-Eflatunculuğa göre, madde bile türeme (sudur/feyz) süreci sonunda Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. Bu haliyle Tanrı ve âlem özsel birliğe sahip olmaktadır. Filozoflar dinin hakkını tam veremeyen Aristo ve Plotin felsefesindeki bu eksikliği gidermek için, varlığın vâcib ve mümkün kategorilerine yoğunlaşarak, hem Aristo'nun Tanrı ile madde arasında karşıtlık gören düalist nazariyesini, hem de Tanrı ve maddeyi tek kaynağa indirgeyen monist Yeni-Eflatuncu nazariyeyi eleştirmiş ve elemişlerdir.

Fârâbî ve İbni Sina'ya göre Vâcibu'l-Vücûd'un mevcudatla ilişkisi icat etme ve varlık verme ilişkisinden ziyade, bu ilişki bir yönden *bilgi* bir yönden de *hayır* ilişkisidir. Eşyânın var kılınması ve Vâcibu'l-Vücûd'an çıkışı (sudûr), Tanrının onu, bizim kasıt ve iradelerimize gibi bir irade ile kastetmesiyle olmadığı gi-

---

177. İbn Rüşd, *Fasl*, (H.B. Karlığa tercümesi), s. 85.

178. İbn Teymiyye bu itikadı yedi kitabında ifade etmektedir. Bkz. "er-Redd alâ ibn Teymiyye fî kavlihî inne nev'a'l-Âlemi ezelî" http://www.sunna.info/Lessons/islam_501.html, ulaşım tarihi: 07.01.2013

179. Beyâzî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 197.

180. *Kadim*; bazen Yaratıcıda olduğu gibi, varlığının nedeni olmayana; bazen da âlemde olduğu gibi her ne kadar bir nedene muhtaç olsa da varlığının evveli olmayana söylenir. Hadis ise bazen her ne kadar âlem olduğu gibi yoklukla gecilmemis bile olsa illete muhtaç olmayana; bazen da varlığının evveli olan ve yoklukla gecilen şeye söylenir. Buna göre âlem eğer kadim olarak adlandırılıyorsa, yoklukla gecilmeme itibariyle; eğer hadis olarak adlandırılıyorsa, varlığında bir illete ihtiyaç duyması anlamındadır. (Bkz. Âmidî, *Kitabu'l-Mubin fi Şerhi elfazi'l-Hukema ve'l-Mütekellimin*, s. 125,126.)

bi, onun meydana gelmesi ve ortaya çıkması bilgi ve rızasının dışında doğal/*tabiî* bir yolla kastedilmiş de değildir.[181] Bu O'nun "akl-ı mahd" olması ve kendi zâtını bilmesi sonucunda, cömertlik sıfatının da bir gereği olarak yaratılmıştır. O'nun bilmesi, bildiği şeyin var olmasına eşittir. O'nun bilgisi objesini var kılan bir bilgidir. Bu bilgi zamana bağlı bir biliş değildir. Böyle olması onun ezelî ve ebedî olarak varlık vermesi anlamına gelmektedir. Zira bilgisinin her hangi bir zamansal sınırlandırılması söz konusu olamaz.[182] Yokluğunun hayriyyetini bilmesi yoklukta kalmasına, varlığının hayriyyetini bilmesi varlık bulmasına eşittir. Onun bilgisi var ve yok, her şeye şamildir ve O'nun bildiği olur.

İbni Sina'da aynı görüştedir. Ona göre de eşyanın varlık nedeni Vâcibu'l-Vücûd'un bilgisi ve kendi zâtını *taakkul* etmesidir. O'nun kendi zâtı üzerine taakkul etmesi, bütün varlıklara imkân bağışlamıştır. Bu varlıklar mümkün varlıklardır. Oysa onları düşünme konusu kılan taakkul ise vaciptir.[183] *İnâyet*, Evvel'in bilgisinin bütün eşyâyı (*küllü*) ve eşyânın üzerinde bulunması gereken en güzel nizamı kuşatması demektir. O'nun, *bütün*ün varlığının tasarım ve dizaynındaki doğru keyfiyeti bilmesi, bütündeki *hayır* nizamının feyezân edip çıkmasının (*emanation*) kaynağıdır.[184] Bu O'nun bilgisi, ihtiyarı ve rızasıyla olmuştur.[185] Çünkü onlara göre şer, ya cevherin yokluğu ya da cevherin salah halinin yokluğudur. Bu durumda Allah hayırdır, aynı zamanda diğer varlıkların varlığı da hayırdır. Fakat sadece Allah mahza hayırdır zira diğer varlıklar özleri gereği yokluğa yani şerre ihtimalleri söz konusudur. Öyleyse özü gereği var olan ve özü yokluk ihtimalini bile taşımayan tek varlık Vâcibu'l-Vücûd'dur.[186] O, "mahza hayırdır" ve bütün hayır nizamının yegâne kaynağıdır. Onun mahza hayr olan

181. İbni Sina, *İlâhiyyât min Kitâbi'ş-Şifâ*, s. 433,434.

182. Yahya Hüveydî, *Dirasât fi İlmi'l-Kelâm ve'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kahire 1972, s. 212.

183. Nasr, S. H., *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 239.

184. İbni Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Nasır Tusi'nin Şerhiyle birlikte), Daru'l-Mearif, thk. Süleyman Dünya, 7. nımt, 22. fasıl, s. 298

185. İbni Sina, *İlâhiyyât min Kitâbi'ş-Şifâ*, (*ve leyse kevnu'l-külli anhu alâ sebîli't-tab', bi en yekûne vucûdu'l-kulli anhu lâ bimarifetin velâ bi rıdan. Ve keyfe yesıhhu hâzâ ve huve aklun mahdun yakulu Zâteh* bkz. Dokuzuncu Makale Beşinci Fasıl), s. 433,434.

186. İbni Sina, *Necât*, s. 82.

özünü taakkul etmesi, cevvâd-ı hak olan zatı gereği hayır nizamının var kılınışının zorunlu sebebidir.

İbni Sina'ya göre Vâcibu'l-Vücûd'un *cevvâd-ı hakk* oluşu da O'nun cömertliğine zamansal bir sınır koymaya, bu cömertliğin bir şekilde durması ve kesilmesine engeldir. Zira gerçek cömertlik, devamlı olarak her hangi bir kasıt gütmeksizin ve bedel beklemeksizin faydalandırmaktır. Gerekeni bedelsiz vermektir.[187] Bütün bu zorunlu var oluşu ***vücûbanh*** olarak yani Kendi kemâlinden kaynaklanan bir zorunluluk olarak değerlendirmek gerekir. Yüce zâtına layık olanın vuku bulması anlamındadır. Yoksa ***vücûbaleyh*** yani başka bir varlığın kendi üzerine bir zorunluluk yüklemesi ve mecbur etmesi şeklinde değildir.[188] Zira Fârâbî'nin sudur nazariyesindeki zorunluluk, *fiilî* bir zorunluluk değil *mantıkî* bir zorunluluktur ve bu zorunluluk Allah'ta değil yaratılmış varlıktadır. Bu varlık, varoluşa direnemez ve varolmamazlık edemez; icap etmiştir vücûd bulması kaçınılmazdır. Yoksa Allah istese de istemese de âlemin ondan sudur edeceği anlamında değildir.[189] Bu nedenle varlığa gelen her şey, O'nun rızasıyla ve dilemesiyle varlığa gelir. Allah'ın cömertliğini ta'til edip boşa çıkarmak ve bunun için zamansal bir başlangıç düşünmek, yaratıcıyı acziyetten kudrete; yaratılanları da imkânsızlık halinden imkânlılık haline intikal ettiğini kabul etmek olacaktır.[190] Oysa bu değişim ve intikal için başka bir nedeni gerektirirki bu saçmadır.

İbni Sina yaratma konusunda her ne kadar Aristo'nun kozalite ile ilgili malzemesini kullansa da, O'nun çömez bir takipçisi (meşşâî) ve yamağı olduğunu düşünmek yanlış olur. İbni Sina'ya göre yaratma bir anlamda maddenin form kazanması, bozulma ve yok oluş ise maddenin formunu kaybetmesidir. Bu tamamen malzeme olarak Meşşâî bir malzemedir, fakat o formun daha önce Fa'âl Akılda mevcut olduğu ve *Vâhibu's-Suver* tarafından bahşedildiğini var saymakla Aristo'dan ayrılmış olur. Aynı zamanda İbni Sina'nın dört nedeni kullanmakla

187. İbni Sina, *a.g.e.*, 6. nımt 5. fasıl, s. 125.
188. Harputî, *a.g.e.*, s. 195-196.
189. Düzgün Şaban Ali, *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 148; ayrıca bkz. *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 58.
190. İbni Sina, *İlahiyat*, thk. Hasanzâde Amûlî, Bâkırî Matbaası, Gum h. 1418, s. 409

beraber fâil nedeni sûrî nedenden, gâî sebebi maddi sebepten daha önemli sayması bir zihniyet değişikliğini ifade eder. Zira Aristo, dört sebebi madde ve forma indirger. Madde ve forma öncelik vermek kainatı bir yaratanla değil mekanik ve materyalist tarzda tefsir etmek eğilimini gösterecektir.[191] Kısaca bir filozofta kendi sitemini inşa ederken başka kültürlerden malzeme kullanmasına bakarak inancına, ideolojisine ve eğilimlerine hükmetmemek gerekir.

Bu açıklamaların Kur'an-ı Kerim'i inkâr anlamına geldiğini söylemek mümkün değildir. Kur'an Allah'ı "İlk" (Evvel) olarak tanımlamaktadır, bu kesindir ve ne Fârâbî ne de İbni Sina bu kesin ifadeyi yorumlamamışlardır. Tanrı her bakımdan ilktir, O, sebep olarak ilktir; bütün varlığın ilk sebebidir. O, varlık bakımından da ilktir. O'ndan önce başka bir varlık olmadığı gibi O'nunla birlikte başka varlık ya da varlıklar da yoktur.[192] Allah'ın dışındaki her şeyin varlığından önce zamansal değil fakat "özsel yokluk" (*adem-i zâtî*) gerekli bir şekilde vardır. Kadim olan sadece ve sadece yüce Allah'tır.[193] O'nun dışındaki mevcûdat kendi öz imkanlarıyla asla var olamazlar. Bu onların tanımının bir gereğidir. Vâcibu'l-Vücûd'un varlık vermesine de asla karşı koyamazlar, -ki başkasından dolayı zorunlu bu anlama gelir- bu açıdan da zorulu olarak varlık bulurlar. Bu nedenle *başkasından ötürü zorunlu* ve *özü gereği olurlu* denmektedir. Başkasından ötürü zorunlu olan, başkasından ötürü ezelîdir demektir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu durumda kıdem ve ezelilik, "özü gereği" ve "başkasından ötürü" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Allah özü gereği kadimdir, âlem ise Allah ile "*lem yezel ve lâ yezâl*"dir. Gelecek yönündeki varlıklar, vahyin açıkça haber vermesi ve aklın kabul etmesiyle, ebedî olacakları için, kelamcıların cumhuru ile filozoflar arasında ihtilaf yoktur. Asıl ihtilaf geçmiş yönündeki Allah'tan başka varlıkların ezelî olması hususundadır ki filozoflara göre doğrudan ve açık olmasa da bu da vahye istinad etmektedir. Eflatun ve ona tabi olanlar, geçmiş yönünde sonsuzluğu kabul etmezken, Aristo ve onun mezhebini takip edenler ise bu yönde de gelecek yön gibi sonsuzluğun olduğunu iddia etmişlerdir.[194]

---

191. Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 175,176.
192. Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, Ötüken, III. baskı, İstanbul 1999, s. 49.
193. İbni Sina, *er-Risaletü'l-Arşiyye, (İbni Sina Risaleler* içerisinde), s. 58, 59.
194. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ed. Karlığa, s. 86,87.

Mâturîdî, *Te'vîlât*'ında, "cennet ve içerisindekilerin yok olacağını (*fenâ*) düşünen Cehmîler'in aklının almadığı hususlardan birisi budur", der.[195] Zira âlemin bu arada cennet ve cehennemin, Allah ile (*ezelî* ve) *ebedî* oluşu zatî özsel bir ebedî oluş değildir, bu nedenle de Allah ile bir benzeşme (*teşbîh*) söz konusu olamaz. Eğer böyle olacak olsa âlim, semî', basar vs. sıfatlar da da bir teşbih söz konusu olmuş olur ki bu asla düşünülemez.[196] Allah, evvel, âhir ve bâkidir fakat bunun cenab-ı Hakk için anlamı evvel bizâtih, âhir bizâtih, bâkî bizâtih, demektir. Cennet ve onun içindekiler ise "bâkî bilğayr" olmak durumundadır. Hal böyleyken sıfatlarda herhangi bir benzeşmeden bahsedilemez, eğer öyle olsa âlim, semî, basîr gibi sıfatlarda da benzeşme olması icap eder.[197]

Buradan biz Mâturîdî'nin, ezel ve kıdemle ilgili düşüncesinin de, ebed ve bekâ ile ilgili düşüncesine parelellik arzedeceğini düşünebiliriz. Fakat o son taraftaki sürekli devamlılığın dil, akıl ve dini gerekçelerle olabilirliğini savunmakla beraber, baş tarafa doğru sürekli bir devamlılığın olabilirliğine aynı gerekçelerle karşı çıkar. Hades, yokken var olmaktır ve yokken var olana kadim ve ezeli denmesi saçmadır. Bekâ ise zaten bir sonraki zaman diliminde de varolmak demektir.[198] Dolayısıyla hem yaratılmış (*hâdis*) hem de kadim saçmadır fakat hem yaratılmış hem de bâki saçma değildir. Öyleyse, "Allah'ın vechi hariç her şey helak olucudur",[199] fakat "O'nun dilediği varlıklar (*illâ men şâallah*)",[200] bâki olacaktır, bu hem şerî hem de luğavî açıdan böyledir. Fakat lugaten yokken var olanın hep var olduğunu söylemek saçmadır.[201] Hâdis olan hiçbir şekilde kadim

---

195. Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî, Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004, I., s. 27. Ayrıca bkz. Robert Wisnovsky, İbni Sina Metafiziği, çev. İbrahim Halil Üçler, Klasik, İstanbul 2010, s. 297.
196. Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, I., s. 27.
197. Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kurân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Dâru'l-Mîzan, İstanbul 2005, I., s. 63.
198. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf, s. 13,14.
199. Kasas, 88.
200. Zümer, 68.
201. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14. Beka yönünde, "başka bir şey yemeden hiçbir şey yeme", koşullaması ile, kıdem yönünde, "ne zaman bir lokma yemiş olursan diğerini de ye", koşullaması görünüşte aynıdır fakat ahkamı tamamen birbirine zıttır. Beka yönünde hiç yiyememe, kıdem yönünde ise sürekli yeme durumu söz konusu olur ki bu dil açısından beka ile kıdemin farkını ortaya koymaktadır. Bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.

olamaz. Fakat hâdis olan bâki olabilir. Yani İmam Mâturîdî'ye göre bu böyledir, cennet ve cehennem, kendisi asla var olamıyacakken var olanın ve varlığı devam edenin bekâsı ne demekse o anlamda bâki olacaklardır. Aslına bakılacak olursa, âlem, özü yoklukken kendisine hep varlık bahşedilmiş olmak anlamında da ezelî oacaktır, buradaki ezelîlik filozoflara göre başka bir anlamda değildir.

Acaba Tanrı'nın dışındaki varlıkların bu *sonradan olma* vasfı nasıl gerçekleşmektedir? Bu husus kesin değildir ve İslâm filozofları bu hususta kelâmcılardan farklı yoruma (*ictihâd*) ulaşmışlardır. Olay bundan ibarettir. "Tanrı vardır. O'nun dışında yokluk vardır. Bu yokluk üzerinden belli bir süre-zaman geçmiş ve öteki varlıklar yaratılmış, böylece onlar sonradan olma vasfını almış olmaktadırlar," şeklinde bir düşünüş kesin nasların açık ifadelerine dayanmadığı gibi, filozoflarca bunun bir sürü problemi beraberinde getirdiği iddia edilmiştir. Acaba yokluk ve zaman ne demektir? Yoklukta zaman nasıl geçer? Eğer yokluk ve zaman gerçekleşebilen şeyler ise âlem sonradan olma vasfını otomatik olarak kazanacaktır. Fakat bu takdirde yokluk ve zaman kavramları Tanrı ile birlikte ezelî olma vasfını kazanırlar, böylece yine Tanrı'dan başka *ilkler* söz konusu olmuş olacaktır. Bu düşüncede "Kur'an'a uymaz" denilerek Gazâlî'nin, filozofların düşüncelerini gömmek için eştiği çukura gömülebilir. Felsefe âleme zamansal açıdan ezelilik verdiği için yargılanıyorsa, kelâm da yokluk ve zaman kavramlarına özsel öncelik vermiş olmaktadır. Onun giyeceği hüküm daha büyük olmalıdır.

Aslında Gazâlî, *saf akla dayalı metafizik kurulamaz* yargısında haklıdır. Hele de bu metotla ulaşılan neticeleri *bürhân*-kesin kanıt saymaya hem alınmakta hem kızmaktadır. Bu İslâm filozoflarını bağlayacağı gibi kendisini de bağlar. Fakat Gazâlî hızını alamamıştır. Kendi başarısını kendisi engellemiştir. Böylece kendisinin yanlış anlaşılmasına kendisi imkân hazırlamıştır. Özellikle onun, kendi zamanının dar anlamda bilimcilik ve kötürümleşen akılcılığı bakımından böyle bir çıkış yapmasının anlamı kavranabilir. Zira yalnızca ikincil sebeplerle ilgilenme ve onlara takılıp kalma anlamındaki bir akılcılık ve bilim anlayışı sakat ve tek ayaklı bir anlayıştır, İslâmî bir taakkul değildir.

İşte Gazâlî, belki biraz felsefeyi ve filozofları anlamadığı için -zira İbn Rüşd'e göre Gazâlî felsefeyi temel ilkeleriyle okumadığı, ancak İbni Sina'nın sözleriy-

le biraz felsefe mütalaa ettiğini söyler,[202] biraz konjonktürünün nezaketi gereği, en önemlisi de bu tür anlaşılması zor görüşler İslâm düşmanlığı yapan Bâtınî gruplara ideolojik malzeme verdiği ve İbni Sina'yı da Bâtınî kabul ettiği için, bütün otoriter güçleri kullanarak, eleştiriye tabi tutuyor. Tartışmada kendi görüşlerini haklı çıkarmak için din dilini kullanılması, İmam Gazâlî'den sonra gelenek halini almıştır, denebilir. Bu çığır öyle yerleşik bir gelenek halini alacak ki, değil felsefe, bütün İslâm dünyasındaki düşünceyi donuklaştıracaktır. Bir de Gazâlî'nin konjonktür-dışı ve yazdıklarının kontekst-dışı yanlış algılanması kolaylığı devreye girince, Gazâlî'nin de belki istemediği hikmet ilimlerine düşmanlık ortaya çıkacaktır.

Gazâlî'ye göre; "âlem kadîm bir iradeyle hâdis olmuştur. İradenin var olduğu vakitte âlemin varlığı gerekmiştir. İradenin devam ettiği noktaya kadar yokluk devam etmiştir. Varlık verme iradesinin başladığı anda, varlığın da başlaması gerekmiştir. Âlemin var oluşu iradeden önce murat edilmediği için âlem hâdis olmamıştır. Onun hadis olduğu vakitte hadis olması kadim bir iradeyle murad edilmiş ve bu sebeple âlem hâdis olmuştur," denmesinde hiçbir çelişki söz konusu değildir.[203] Gazâlî'ye göre âlemin özüyle *mümkün* oluşunu ve yaratılmışlığını kabul etmek yeterli değildir. *Hadis* oluşunu yani yaratılışının zamansal sonradanlığını kabul etmek gerekmektedir.

İslam filozofları Fârâbî ve İbni Sina, âlemin özsel değil fakat başka yönlerden ezeliliğini iddia ederken şunu gerekçe gösteriyorlardı: *Mûcib* (yani icab ettiren İlahî irade), mevcut bulunuyor, beklenen hiçbir durum kalmıyor; ama yine de *mûceb* (yani icab eden husus-âlem) gecikiyor ve vehmin dahi başlangıcına ulaşamayacağı bir süre -milyarlarca yıl ondan hiçbir şeyi eksiltmez- mevcut olmuyor. Sonra yenilenen bir durum ve gerçekleşen ilave bir şart bulunmadan, aniden âlem mevcut haline dönüşüyor. İşte filozoflara göre bu görüş kendiliğinden muhal olan bir düşünce ve zayıf bir görüştür.[204]

Gazâlî Tehafüt'ünde tam bir cedel mantığıyla bu nevi düşüncelere karşı, tabiri caizse bin bir dereden su getiriyor fakat asıl onun Müslümanları ikna eden

202. Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 278.
203. Gâzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, Karlığa tercümesi, s. 19.
204. Gâzâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, s. 21.

tarafı meseleyi salt zorunlu bir dini meseleymiş gibi ele alması ve böylece Müslümanların *celâdet-i diniyyesini* harekete geçirmiş olmasıdır. Zira İbn Rüşd bile Gazâlî'yi haklı bulmaz, çünkü bu konu yoruma açık bir konudur, dolayısıyla bu tür konularda tekfir tavrı yanlıştır. Ona göre; "maddenin, yani bir nedenle, bir formda, başka bir şeyden ve bir zamanda yaratılanların sonradanlığı kesin; Tanrı'nın, yani var olan, varlığı başkasına asla dayanmayan, zaman ve mekânın ötesinde ki varlığın öncesizliği de kesin olup her hangi bir yoruma imkân tanımaz. Fakat ikisinin arasındaki, iki tarafa da benzeşen *melekût-akıllar* âlemi veya "bir bütün olarak âlem" (*el-âlemu bi esrih*) ise yoruma açıktır. Bir şeyden olmayan kendisinden önce zaman bulunmayan (yaratılmaları zaman almayan) fakat varlığı etkin bir nedene dayanan dolayısıyla iki ucunda özelliklerini taşıyan ara varlık alanıdır."[205] Yoruma açık hususta yorum yapan kınanamaz. Âlem bir bütün olarak sonradansa, "ne zaman yaratılmıştır, niçin yaratıldığı zamanda yaratılmıştır, o vakit sıradan bir seçim midir, illeti ve hikmeti nedir, ne değişmiştir ki yaratma düşüncesi ve olgusu devreye girmiştir?" gibi sorular kaçınılmaz olacaktır. Sonra âlemin yaratıldığı anla Tanrı'nın varlığı arasında "sonsuzluğu" kabul etmek zorunludur. Sonsuzluğun tüketilmesi saçma olacağı için yaratmayı bir zamanda başlatmak, ne dinen nede aklen, kesin bir telakki değildir ki küfrü gerektiren bir şey olsun.[206]

Biz buraya Fârâbi'nin *Kitabu'l-Cem*'inde Eflatun ve Aristoteles'in "bir bütün olarak varlık için zamanda bir başlangıç yoktur" sözlerinin yanlış anlaşıldığını ve bu nedenle âlemin ezeliliğini savunduklarının zannedildiğini ifade ettiği önemli bir pasajı almak istiyoruz. Fârâbî diyor ki, oysa mesele hiç de öyle değildir. Çünkü o, *es-Sema ve'l-Âlem, Fizika* ve *Metafizika* adlı kitaplarında açıkladığı üzere, zaman feleğin hareketinin sayısından başka bir şey değildir. O, hareketten meydana gelir ve bir şeyden meydana gelen o şeyi (yani zaman âlemi) kuşatamaz. "Âlemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur," sözünün anlamı şudur: Âlem bir evin veya bir hayvanın tedrici olarak meydana gelişi gibi peyderpey meydana gelmiş değildir. Evin kısımları zaman bakımından bir birinden ön-

205. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, haz. Uludağ, Dergâh yay., İstanbul 1985, s. 126.

206. İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay. (dipnot) İstanbul 1985, s. 195.

cedir. Oysa zaman, feleğin hareketi sonucunda meydana gelmiştir. Öyleyse âlemin zaman bakımından bir başlangıcının olması imkansızdır. Fârâbî, bu konuda şöyle demenin doğru olduğunu söyler: "***Yüce Yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği (dolayısıyla onu idare eden meleği) yaratmış onun hareketi sonucu zaman meydana gelmiştir.***"[207] Burada önemli olan Fârâbî'nin, Aristoteles'in "âlem ezelîdir," derken, onun Tanrı olduğunu veya yaratılmadığını iddia ettiğini kabul etmemesidir ki böyle yorumlanıp tekfiri söz konusu olacaktır. Hatta bir yerde o böyle düşünen biri hakkında, "Tanrı'yı tanımıyor ve âlemin ezelî olduğuna inanıyor," denebilir mi, diyor. Böyle düşünen birinin -ki kendisi de öyle düşünmektedir- Tanrı'yı, O'nun ortağının olmadığını ve O'nun yaratıcılığını asla inkâr etmediğini; yalnız bu tür konuları filozof olmayanların yanlış anlayabileceğini, fazla zorlanırsa aptallaşabileceğini ve sapıtacağını,[208] söyler.

Öyleyse "âlem ezelde ibdâen yaratılmıştır," sözü Mutezile'nin ifadesiyle *taaddüdü kudemâ* değildir. Bu durumda, "âlem her ne kadar şahıslar olarak hadis olsa da nevi olarak kadimdir" şeklinde bir ifade filozoflara atfedilebilir mi? Fârâbî ve İbni Sina böyle bir görüşü literal olmasa da içeriksel olarak ortaya atmışlar mıdır ve bu ne anlama gelmektedir? Yukarıda da değinildiği gibi, Fârâbî, Eflatun ve Aristoteles'in, "bir bütün olarak varlık için zamanda bir başlangıç yoktur" sözlerinin yanlış anlaşıldığını ve bu nedenle âlemin ezeliliğini savunduklarının zannedildiğini ifade eder ki, bu bile onun âlem için Allah'ın kıdemine denk ve yaratılmamışlığı gerektiren bir ezeliyet atfetmediklerini ifade etmeye yetecektir.[209]

Bu ayrı ve uzun bir konu olmakla birlikte filozoflara *halken* yaratılan âlemden önce *ibdâen* yaratılan akıl ve melekler âlemi için zaman, mekân ve imkân (*anamadde*) dışı olmaları itibarıyla kadim denmesi dışında, ancak zorlama yorumlarla söyletilebilecektir, diye düşünüyorum. Melekût âlemi rütbece maddi âlemden öncedir ve bu âlemin yaratılması bir mekânda olmadığı gibi yaratılma-

207. Fârâbî, *Eflatun ile Aristoteles'in Görüslerinin Uzlastırılması*, (*Kitabu'l-Cem' beyne re'yeyi'l-Hakimeyn Eflatun el-İlahi ve Aristutalis*) (IFFM içerisinde) s. 171,172.

208. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 175.

209. Fârâbî, *Eflatun ile Aristoteles'in Görüslerinin Uzlastırılması*, (*Kitabu'l-Cem' beyne re'yeyi'l-Hakimeyn Eflatun el-İlahi ve Aristutalis*) (IFFM içerisinde) s. 171,172.

ları da zaman almamıştır. Âlem forma girip muşahhaslaşmamış, dolayısıyla zamansız, mekânsız ve formsuz ana maddenin imkânı için ezeli demiş oldukları ise heyulâ düşüncesidir ve bu Aristoteles'deki anlamıyla İslam filozoflarına isnat edilemez. Bu heyulâ bilinçsizdir ve yaratılmamıştır. Zamanı, mekânı, formu ve aynı zamanda *fâili* de yoktur. Oysa filozoflar özellikle bu görüşten kaçmaya çalışmaktadırlar. Onlara göre melekût âleminin imkânı, kendilerinden önce değildir ve bu imkân kendileriyle beraber ezelde yaratılmıştır. İmkanı kendisinden önce olan dolayısıyla var oluşları zaman alan âlemin yanında imkanı kendisiyle olan ve böylece var kılınışları zaman almamış olan âlem söz konusudur.

Fârâbî en temel eserlerinden biri olan *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* adlı eserinde, mevcûdatın ilke/prensiplerini (*Mebâdiu'l-mevcûdât*) altı olarak belirliyor, bunları ikiye ayırıyor, üç ilkeden oluşan birinci kısmı da kendi arasında ikiye ayırıyor. Birincisi "Tanrı olarak itikât edilen", hakiki tek olan, ilk sebeb (*sebeb-i evvel*) olup, *esbâb-ı sevânî* ve *akl-ı fa'âl* olarak belirlenen melekût âleminin yakın sebebi olduğunu ve bunları *ibdâen* yarattığını[210] yani "belirli bir maddeden, belirli bir zamanda ve belirli bir mekânda olmaksızın" yarattığını ifade ediyor. İlk sebebin yarattığı ilk varlık, akıl olup onu kendi vechinin nurundan yaratmıştır.[211] İlk Sebeb, ibdâen yaratılmayan *nefs*, *madde* ve *sûret*ten oluşan şehâdet âleminin ise uzak nedeni olduğu anlaşılmaktadır. Bunların yaratılması *emrin tedbir edicileri*[212] (*müdebbirât-ı emrâ*) aracılığıyla olmaktadır. Yani bu âlemin yakın nedeni olan *esbâb-ı sevânî* ve *akl-ı fa'âl*, *Sebeb-i evvel*den aldıkları emri tedbir (*ve'l-müdebbirâti emrâ*) bağlamında, belirli bir zamanda, belirli bir mekânda ve belirli bir

210. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, ed. Fauzi Najjar, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1993, s. 31.

211. Fârâbî, akıl, ruh ve nefsi araştırdığı, "Fizik İlminin Asullarıyla Alakalı Yüksek Makaleler" adlı kitabında aklın diğer iki latifeden daha latif, şerefli bir nur olduğunu, kaynağının Allah'ın kendi vechinin nurundan yarattığı, akdem olan kamil aklın bir nuru olduğunu ifade ediyor. Dolayısıyla "akıl" ve "nur" hatta "kâlem ve arş" olarak gelen rivayetlerin aynı manada olduğunu ifade ediyor. Fârâbî, "Kitâb-u makâlâti't-refîa fî usûl-i ilmi't-tabîa", Neşir ve tercüme Necati Lügal ve Aydın Sayılı, *Belleten*, c. XV., sy. 57, Türk Tarih Kurumu, Ocak 1951, s. 103. Bu nurun tasavvufta hakikat-ı Muhammedî ile sembolize edilmiş olmasının durumu değiştirmeyeceği ifade olunuyor. Fârâbî, "Kitâb-u makâlâti't-refîa fî usûl-i ilmi't-tabîa", s. 105.

212. Naziat, 4.

maddeden teşekkül etmek üzere yaratılmasına aracı oluyorlar.[213] Dolayısıyla zaman ve mekân, aslında halk ve şehâdet âlemi ile ortaya çıkan bir kayıttır. Melekût âlemi ise bu kayıtlardan uzak olarak direkt sebeb-i evvel olan Tanrı tarafından yaratılmışlardır. Sâbiîlikte emri tedbir edenler feleklerdir,[214] oysa burada emri tedbir eden felekler değil akıllar yani meleklerdir.

---

213. Kur'an'ın ifadesine göre Allah yaratmayı başlatmıştır. Bunun içerdiği anlamlardan birisi bir ilk yaratılanın kaçınılmazlığıdır. Bu ilk yaratılan sıradan bir varlık değil tam tersi bütün diğer yaratılanların kendi üzerine bina edildiği "zû i'tibâr" "aklî ve nurânî" bir varlık olmalıdır. "Eşref fe'l-eşref" yaratmada kuraldır. Fârâbî, "*Kitâb-u makâlâti'r-refîa fi usûl-i ilmi't-tabîa*" adlı eserinde "Allah azze ve celle aklı yarattığında yaklaş dedi yaklaştı uzaklaş dedi uzaklaştı bunun üzerine buyurdular ki, izzetim ve celalim hakkı için seni yalnızca bana sevimli olanlara yükleyeceğim, bu akıl Peygamber (as.) ın aklı idi", kutsi hadisini kullanmaktadır. (Bu makale ve sıhhatı hakkında bkz. Fârâbî, "Kitâb-u makâlâti'r-refîa fî usûl-i ilmi't-tabîa", s. 105.) Bu rivayet ilk yaratılanın akıl olduğu ve bunun nur-u muhammediyle aynı olduğunu ifade etmesi açısından önemli olduğu gibi Fârâbî'nin bu ve benzeri rivayetlere dayanmaları manidardır. Bu hadis normal hadis kaynaklarında geçmemekte ve uydurma olduğu yeni platoncu geleneğin izlerini taşıdığı söylenmektedir. (Bu konu için bkz. Ignaz Goldziher, "Hadiste Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", çev. Ömer Özsoy, http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/781/10031.pdf, s. 406.) Gariptir bu rivayeti hadis uydurmanın merkezinde addedilen Muhammed b. Kerrâm da kullanmaktadır. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 220,221.) İbni Sina da Arş Risalesinde yaratılış konusunu aynı, Allah'ın ilk yarattığı akıldır" ve "Allah'ın ilk yarattığı kâlemdir" şeklindeki rivayetlere dayanmıştır. (Bkz. İbni Sina, *Risâletu'l-arşiyye*, thk. İbrahim Hilal, s. 36.) Bütün bu düşünceleri Fârâbî ve İbni Sina sırf akla yatkınlığı veya malzemenin Helenistik felsefede mevcut olması hasebiyle felsefi sistemlerine almış oldukları söylenemez. Gerçek "Bir"in, haddi zatında çokluk yumağı olan itibarî birlerden farkını ortaya koymak için Helenistik felsefedeki, "Bir'den ancak "bir" çıkar" formülünü kullanmaları nasıl tevhide vurguyu içermesi yönüyle alınmışsa, evvel olan Allah'dan "ilk akl"ın sudurunu da benzer dinî arka-planı nedeniyle almışlardır. Zira Fârâbî bu düşünceleri "*Kitâb-u makâlâti'r-refîa fî usûl-i ilmi't-tabîa*"adlı kendisine nispet edilen ilk dönem eserinde, Peygamber (as.) dan rivayet edildiği iddia edilen ve bir çok muahhar kaynakta geçen hadise dayandırmıştır. (Bkz. Fârâbî, "Kitâb-u makâlâti'r-refîa fî usûl-i ilmi't-tabîa", s. 105.) Aynı şekilde İbni Sina'da "*Risaletu'l-arşiyye*" adlı eserinde aynı konuyu zikri geçen yaygın mevzu kutsî hadise dayandırmıştır. İlgili hadiste ilk yaratılanın akıl, kâlem vs. Olduğu ifade edilmiştir.

214. İcî, *el-Mevâkıf*, s. 283. Onların bu vb. görüşleri Sâbiîlikle benzeştiği için Câbirî gibi yazarlar onları Sâbiîlikle suçlamışlardır. Oysa İcî Felâsife ile Müneccimûn ve Sâbiiyye'nin görüşlerini ayrı zikretmişlerdir.

Bu meseleyle bağlantılı olarak, Gazâlî'nin, "imkân dâhilinde var olandan daha mükemmeli yoktur," (*leyse fi'l imkân ebda' mimmâ kân*) dediği meşhurdur. Kendisinin içteki niyetine ve güttüğü yüce hedeflere bakmaksızın eleştirilerek Gazâlî'nin de filozofların bazı sözlerini taşıdığı noktaya taşınabilir ki bu aynı yanlışa düşmek olur. Semhûdî'nin *İzâhu'l-Beyân* adlı eserinde aktardığına göre Mâlikî kadısı İskenderiyeli Ahmet İbn Müneyyir, O'nun bu ifadesinin Allah'ın zâtının gereği (tabiî bir zorunlulukla) yarattığını iddia eden filozofların doktriniyle uygunluk arzettiğini düşünür. Yani O, bizzât kendi zâtıyla ve yalnızca en iyi olanı yaratabilir.[215]

Yine Gazâlî, "*el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih*" adlı kendisine nispet edilen eserinde, âlemi, Ayaltı âlem ve ayüstü âlem diye ikiye ayırır;[216] âlemin, şehâdet melekût ve ceberût âlemi şeklinde üçe ayrıldığını, melekût âleminde, nefisler ruhlar ve semavî akılların bulunduğunu, bu âlemin aynı zamanda melekler âlemi demek olduğunu ve şehâdet âlemine nispetle bu âlemin ***sonsuz*** olduğunu ifade eder.[217] Bu âlemde melekler diye ifade edilen, kendilerinden beşeri ruhlara nurlar taşan, bundan dolayıda Rabler adını alan, yüksek cevherler vardır.[218] Peki, İmam Gazâlî, niyetinin arılığına ve gâyesinin yüceliğine bakılmaksızın düşünce suçundan mahkum edilebilir mi?

İşte İmam Gazâlî'nin Müslüman filozofları küfürle itham ettiği ilk mesele budur.

* * *

Bu önemli meseleye mukaddime olacağını düşündüğümüz bir konuyu değinmek istiyoruz. Düşüncenin neredeyse zaman ve mekan kaydını yutması ve onu sıfıra yaklaştırması, üç varlık alanından (Allah, melekler âlemi ve maddi âlem) akıllar sahasının ezeliyetinin gündeme gelişine ışık tutabilir. Bizim için milyarlarca yıl süren bir zaman dilimi, Allah Katında bir andır. Buradaki an zamanın sıfırlanması demektir. Bizim için 50 bin yıllık bir süre, melekler ve Cebrâîl için

---

215. Ormsby, E. L., *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, s. 114

216. Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih*, s. 3.

217. Bolay, S.H., *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB., İstanbul 1993, s. 207; Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih*, s. 3; Gazâlî, *İhyâ*, II. S. 20; *Erbaîn*, s. 267.

218. Gazâlî, *Mişkât*, s. 46.

bir gündür.[219] Örneğin insanın düşüncesinin objesi kendisi ve içindeki derinlikler iken, bir anda yıldızları düşüncesine konu edebilmektedir. Bu demektir ki zaman ve mekânın madde karşısındaki durumu, en azından düşünce karşısındaki durumundan farklıdır. Bu fark mahiyet ve öz farkı mıdır, yoksa sadece bir derece farkı mıdır? Öyle görünüyor ki aradaki fark olsa olsa bir derece farkı olabilir. Düşünce ile Tanrı'yı kıyaslayacak olursak bir öz farkına ulaşmış olabiliriz. Zira madde, ses, ışık, düşünce, hatta düşünceyi taşıyan melekler ve Tanrı. Bunların karşısında madde ve mekânın, hatta hareketin durumu farklıdır. Zaman, dehr ve sermed arasında buna benzer bir fark söz konusu edilmektedir.[220] Madde için zaman, mekân ve hareket (değişim) aşılamaz bir kayıt iken, Tanrı için böyle bir şey söz konusu değildir. Bu aradaki varlık sahasının bu kayıtlara bağımlılığı, gitgide seyrelmiş bir yelpaze-skala oluşturmaktadır.

İşte biz, hakikatin ifadesi olan düşüncenin zaman ve mekânı aşar gibi gözükmesinden hareketle âlemin yoktan mı veya öncesiz mi var olduğu sorununun doğduğunu düşünüyoruz. Âlemin zamanda bir başlangıcının olmamasının ona, illetinin öncesizliğine ve kadimliğine denk bir öncesizliğe sahip olması hakkını vermeyeceğini düşünüyoruz. Motor gücünün aktarımı gibi bulgulardan hareketle, nedenin sonucundan hem özce hem de duruma göre zamanca önceliği kabul edilebilir. Örneğin Tanrı'nın yaratmak gibi bir düşüncesi olduğunu var sayalım. Biz bir şeyi irade ettiğimizde yalnızca sözümüz *ol* demektir, *hemen*cecik oluverir.[221] Burada *fe* sanki "ol" yaratma emriyle oluş arasındaki zaman mefhumunu kaldırmak içindir. Demek ki bu düşünceye zamanda bir başlangıç koyamayız. Zira bu durumda Tanrı da bir değişim söz konusu olur. Peki, bu düşüncenin objesinin varlık bulmasına bir başlangıç koyabilir miyiz? Motor gücünün aktarımını buraya uygulamamız olurlu değildir. Çünkü ne gibi bir eksiklik ve zayıflık söz konusu olacaktır ki, yaratma düşüncesiyle yaratılan arasında -motor gücünün akta-

219. Meâric, 4.

220. Razî F., *Muhassal*, s. 132. ayrıca bkz. Tusî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 132; Mîr Dâmad'taki hudûs-u dehrî ve hudûs-u zamânî kavramları için bkz. Ulrich Rudolph, *Islamische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, s. 100,101.Benzer bir düşünce vahdetin çeşitleriyle alakalı olarak Pitagoras'ta da bulunmaktadır. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, (çev. Muharrem Tan) s. 316.

221. Nahl, 40.

nımı kadar bile olsa- bir zaman aralığı, bir süre geçmesi gereksin? İslam felsefesinde, burada geçecek sürenin veya sıralanışın, varlık bahşedilecek olan varlığın kabul kabiliyetindeki eksikliğe bağlanmakta olup, melekî alemse zaman almadığı maddî alemse zaman aldığı şeklindedir. Yani varlık bulacak olan söz konusu varlık, bir anda bütün imkanların kendisinde varlık bulmasına dayanabilse bunu bahşetmek Tanrı'nın kudreti dahilindedir. Bu durum failin esirgemesinden değil, münfailin olan kâbilin yani maddenin o etkiyi kabul etmeyişinden ileri gelmektedir. Bu meyanda kötülükler de failin fiili sonucunda değil, aksine, kabul edenin ona hazır olmadığı veya kabul etme yönünde harekete geçmediği için ortaya çıkmaktadır.[222] Hatta Molla Sadrâ da tarihin, zamanın, kademe kademe varlık buluşun, dini tabirle altı günde yaratılışın sırrını bununla açıklanmaktadır. "Ol" der hemen oluverir. Vericinin kudreti oranında alıcının da güç ve imkânı olsa, varlığın, bütün olanaklarıyla bir anda varlık bulması gerekirdi. Bu varlığın sürmesini izah edecektir. Fakat aynı gerekçe ilk yaratılış için söz konusu edilemez.

Tanrı'nın Bilgisi

Gazâlî'nin Felâsie'yi küfürle itham ettiği ikinci konu ise Tanrı'nın bilgisinin mahiyetidir. Güya Allah, ayrıntıların bilgisini meleklere yüklemiştir. Allah yalnızca tümel ve evrenselleri genel mahiyette bilmekte, ayrıntılar ise melekler tarafından bilinmektedir.[223] Yani meleklerinin bildiğini haşa Allah bilmemektedir. Zira "Sebeb-i Evvel" olan Allah, "Esbâb-ı Sevânî"nin yakın sebebidir. Bunun anlamı Allah bu âlemi direkt ibdâen yaratmıştır fakat nefis, şekil ve maddeden oluşan âlemi ise melekleri aracılığıyla ihdâsen yaratmıştır. Bu nevi âlemde emri tedbir eden meleklerdir. Öyleyse bu âlemi melekleri aracılığıyla ve onların bilgilendirmesine bağlı olarak bilmektedir. Oysa emrini tedbir ediyorlarsa ve *sadece emrolunanı yapıyor*larsa –ki öyledir– bu durumda melekler bilmez Tanrı bilir demek daha mantıklıdır. Yok eğer burada emri tedbirde gevşeklik, ihmal ve muhalefet söz konusu edilecekse, Tanrı'nın bilgisi değil dahası Tanrılığı problemli hale gelecektir.

---

222. İbni Sina, *İlahiyat min Kitabi's-Sifa*, thk. Hasanzâde Amulî, Kum 1418, s. 452, 454.

223. Izutsu, *a.g.e.*, s. 40. Yoksa onların sırlarını ve gizli konuşmalarını duymadığımızı mı sanıyorlar? Hayır öyle değil, yanlarındaki elçilerimiz (melekler) de yazmaktadırlar. Zuhruf, 80.

Bu meseleye Fârâbî ve İbni Sina'ın, Tanrı'da zât ve sıfat ayrımı kabul etmeyen anlayışlarından başlamak gerekir. Mu'tezile'nin de dediği gibi şayet bu ayrım görüşü ileri götürülecek olursa, özce eşit olan kadim varlıkları artırmak anlamına gelecektir ki bu da başta Hıristiyanların düştüğü yanlıştır. Yani zat sıfat ayrımı ileri götürülürse *teşbîh, tecsîm* hatta şirk (*teaddüdü kudemâ*) problemi söz konusu olacaktır. Diğer taraftan zat sıfat ayniyeti görüşü ileri götürülecek olursa bu seferde sıfatların inkârı (*tatîl*) problemi çıkacak, iş nominalizme varacaktır.

Fârâbî, Tanrı'nın sırf iyilik, sırf akıl, sırf akleden ve sırf akledilen olduğunu düşünür. Bu üç kavram onun zâtında aynı şeydir. İslam felsefesinin ifadesiyle üç mefhum bir misdak sözkonusudur. O, hikmet ve hayat sahibi, bilen gücü yeten ve irade sahibidir.[224] Fârâbî Tanrının bilgisiyle alakalı olarak Batıda Thomas Aquinas'ın da aynen tekrar ettiği şekliyle şöyle der: "Tanrı'nın, şeylerin bilgisini, şeylerin kendilerinden elde ettiği söylenmemelidir. Tersine şeyleri kendi mahiyetinden dolayı bildiği söylenmelidir. O, kendi mahiyetine bakarak her şeyi görür. Öyleyse kendi mahiyetini bilmesi başka şeyleri bilmesinin sebebidir.[225] O'nun kendi zatını bilmesi hem "bilen" kendisi hem de "bilinen" kendisiyle aynı olduğu için burada bilgi bilinene, bilinen bilgiye tabidir gibi bir şeyden bahsedilemez. Klasik ifadeyle ne ilim malûma ne de malûm ilime tabi değildir. Zira bu durumda "tabilik" ve "metbuluk" gibi ontolojik bir ikilik sözkonusu olur ki bu saçmadır. Burada ki bilgi, bilen ve bilinen gibi bir ayrım Zât-ı İlâhî için insan zihninde oluşan epistemolojik/kavramsal bir ayrımdır. Fakat Zât-ı dışında eşya anlamında bilinenler ise O'nun bilgisine tabidir. O'nun özü olan bilgisi fileder ve eşya o bilgi, irade, kudret ve fiile göre var olur. Böylece O'nun bilgisi var kılıcı ve şekil verici aktif bir bilgi, olmuş olur.

Bu durumda şu soru akla gelebilir: Madumun bilgisi mümkün müdür ve Tanrı yok olanı bilir mi? Bu hususta birçok filozof ve kelamcı farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Rivayet edildiğine göre Râfiziliğin öncülerinden Hişam b. el-Hakem ve Mu'tezile'nin öncülerinden biri olan Hişam b. Amr, *Allah'ın ezelde âlim*

224. Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyunu'l-Mesail)*, (IFFM içerisinde) s. 119.

225. Hammond, Robert, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çev. Gülnihal Küken ve Uluğ Nutku, Alfa, Bursa-İstanbul 2001, s. 47.

olduğunu fakat sadece zatını bildiğini zira zatı dışındakilerin henüz madum olduğunu, bilginin yok olana ilişmesinin muhal olduğunu söylemişlerdir.[226] Eb'l-Hüseyin el-Hayyat, Cehm b. Safvân'dan, "*Allah eşyayı hudûsu esnasında bilir, madumun bilgisi saçmadır*", dediğini rivayet etmiştir yalnız onun bu görüşte olduğu kesin değildir.[227] Fakat kelamcıların hemen hemen tamamı bu görüşe karşı çıkmış, madumun, malum dışında tutulmasının akla ters olduğunu bunun aynı zamanda dinin asıllarını iptal edeceğini söylemişlerdir.

Filozoflardan Ebu'l-Berekât Bağdâdî, Tanrı'nın bilgisinin yok olana ilişmeyeceğini, bunun onda bir eksikliği gerektirmeyeceğini ifade etmiştir. "*Ma'kûl mevcûd ise Tanrı onu taakkul eder, fakat makûl mevcûd olmayıp farz edilen bir şey ise, onu taakkule muktedir olmadığı değil, belki taakkul etmemesini farz etmek gerekir. Burada noksanlık İlk İlkede değil, yokluktadır.*"[228]

Oysa şu şekilde düşünülebilir. İmkansız yokun varlığı olmadığı gibi karar kılmış bir zatı (*mahiyet*) da yoktur. Burada bilginin varlığından bahsetmek tabiî ki saçmadır. Fakat mümkün yokun varlığı olmasa da mahiyeti söz konusudur. Şöyleki özü gereği vâcib olan hep vardır ve varlığının mukabili olan bir mahiyetinden söz edilemez. Varlığı, kendi özel hakikati anlamında (*inniyet*) mahiyetidir. Böyle olunca Tanrı varlığını bilir ve bilinecek varlığından ayrı bir mahiyeti yoktur. Var olmadığı gibi herhangi bir şekilde özü de kurulamayan sırf yok olan *ma'dum-u mümtenin*in bilgisi de yoktur. Fakat bu ikisi arasındaki var olabilir ve var olacak olan yokların ise bilgisi mümkündür. Bunların zihnî ve aynî varlıklarından başka sabit özleri de söz konusu edilmiştir. Bu manada mahiyetlerin bilgisi söz konusudur. Hatta Allah için bilmek, bu manada yoku bilmektir. Zira onun bilgisi zati olarak önce, malum ise sonradır. Zira onun bilmesi var kılmasıdır. Böyle olunca asıl Tanrısal bilgi, yoku bilmektir. Tabiî ki var kılındıktan sonra bilgisi değişmez ve bilgiyle ilişkisi kesilmez fakat Allah için bilmek "gaybî"

---

226. Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, Atay neşri, c. I, s. 257.

227. Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, c. I, s. 257.

228. Bağdâdî, Ebu'l-Berekât, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, Haydarâbad 1357 (h.), c. III, s. 74. (Bu bilgi ve tercümenin ait olduğu yer: Cengiz Alaca, *Ebu'l-Berekât Bağdâdî'nin Metafizik Düşünceleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi), Ankara 2001, s. 71.) Ayrıca bkz. Mustafa Çağırıcı, "Ebu'l-Berekât Bağdâdî", *DİA.*, X., s. 307.

olanı bilmektir. Tasavvufî anlamda â'yân-ı sâbite hiç varlık kokusu tatmamıştır. Zira yok denilemediği gibi var da denilemeyen mahiyetler ve â'yân-ı sâbiteler, eşmâ ve sıfâta tabi olarak ilmî sübutları söz konusudur. Bunlar icattan önce Allah'ın ilmine taalluk ederler.[229]

Şöyle deniliyor: Mümteni bizzat, aklın varsaymasından başka bir şey değildir ve kendisinden, mümteni bizzat olmasıyla haber verilmektedir, bu durumda taakkulünün kudret dışı olduğu neden söylenmektedir. Oysa bunun anlamı kendisine ilmin taalluk edebileceği, hatta bizim onu mümteni bizzat diye varsaymamızı gerektirecek hakikati ayniyyesinin olmamasıdır. Bu şuna benzer: *Ma'dûm-u mutlak, kendisinden haber verilemeyendir*, yargısı aynı zamanda mutlak madumdan haber verme ve ona yönelik bir bilgidir. Oysa burada, mantıkta haml-i şâi' denilen felsefî ve ayni bir gerçeklik ile haber verilmesi nefyedilmektedir. Zira ondan her hangi bir şeyle haber verecek hiç bir şeyiyyeti yoktur. Tam tersi bu haml-i evvelî zâtî denilen mantıkî ve zihnî olarak bir nevi haber vermedir. Bu açıdan o zihinsel olanaklı bir varlıktır.[230]

İbni Sina, "Allah bütün bilinenleri zatıyla bilir, her şeyi tek bir bilgiyle bilir, bilinen var olsa da yok olsa da bilgisinde her hangi bir değişiklik olmaksızın bilir," der.[231] O, bütün eşyayı küllî tarzda bilir. Buradaki küllî mantıktaki anlamında değildir. Küllînin felsefi anlamı, "malûm bi'l-arazın[232] değişmesiyle değişmeyen bir bilişle bilmek"[233] demektir. Diğer bir ifadeyle "*ilm-u mâ gable'l-kesra*" (çokluk öncesi bilgi) şeklindeki huzûrî bir bilgiye uygundur, "*ilm-u mâ bade'l-kesra*" (çokluk sonrası) husûlî ve tahsîlî bir bilgi değildir. İnsan için bildiğinin olması da, olanı bilmesi de mümkündür. Fakat her iki durumda da bilgi insanî bilgidir. İnsan bir şeyi illeti çerçevesinde de bilebilir malûlü çerçevesinde de bilebilir. İlletini bilmekle bildiği malûm bi'l-arazın değişmesiyle değişmez, dolayısıyla tümel bir biliş olmuş olur. Yani o olay öncesinde de, sonrasında da, o olay esnasında da aynı bilgidir. Allah illetini bilmekle bilmekten öte kendisi zaten ne-

229. Tabatabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 165,66.
230. Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 67.
231. İbni Sina, *İbni Sina Risaleleri (er-Risâletu'l-Arşiyye)*, s. 52.
232. *Malum bi'z-zat*, bilgidir ve bilende olandır, *malum bi'l-araz* ise hariçte olandır.
233. Tabatabaî, *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 143.

den ve tam illettir. Dolayısıyla burada illetini bilmek kendisini bilmektir. İnsan bir şeyin nedenini bilmekle o şeyi küllî tarzda bilmiş olsa da illet-i tamme değildir, yani yaratıcı değildir. İlahî bilgide durum farklıdır. Dolayısıyla yaratmak ve yaratıcı illet olmak söz konusu olan için bilmemek mümkün olur mu?[234] O illeti yani kendisini huzurî bir bilişle bildiği için, O'nun için illeti bilmek değil daha ötesi illet olmak ve kendisi olmak söz konusudur. Sonuç olarak Tanrı olmak her şeyi bilmek demektir.

Zorunlu varlık eşyayı eşyadan ötürü biliyor değildir. O'nun eşya hakkındaki bilgisinin, eşyanın varlığına tabi olduğu düşünülemez. Çünkü aksi halde ya O'nun zâtının aklettiği şey ile kaim olduğunu ya da akletmesinin zatına arız olduğunu kabul etmemizi gerektirecektir ki, bu O'nun her bakımdan zorunlu olduğu gerçeğiyle çelişiktir.[235] İbni Sina'ya göre Tanrı'nın kendisinden ayrı bilme gibi bir niteliği olamaz. O'nun bilmesi bilinenlerin kendinde mevcut olması, (*ilm-i huzûrî*) O'nun yaratması bilinenlerin Kendisinden çıkışı (*sudûr*) anlamındadır. İbni Sina'ya göre Tanrı bütün kemâl sıfatlarını haiz zorunlu varoluşunda, hiç bir nedene dayanmaz. Bu nedenle Tanrı'nın sıfatları zâtına sonradan katılmamış (*zâid*) tır. Çünkü sıfatlar Zât'ına sonradan katılmış olsa bu takdirde Zât'ına nispetle sıfatların kuvve halinde olması gerekir; böyle olunca da Zât o sıfatların sebebi sayılır, yani, Zât sıfatları öncelemiş olur. Bu durumda ise Zât bir bakıma aktif (*fâil*), bir bakıma da pasif (*kâbil*) olmuş olurdu. Halbu ki Zât'ın aktif olması pasif olmasından apayrı bir şeydir. Böyle olunca onda iki farklı yön bulunacaktır ki bu farklılık (O'nun dışındaki) bütün varlıklar için geçerlidir. Zira cisim hareket ediyorsa onda bir bakıma hareket ettirme bir bakıma da hareket etme söz konusudur.[236] Zorunlu varlık her bakımdan bir, bütün açılardan sebepsiz, sıfatları Zât'ına sonradan katılmamış, hayat, irade, kudret kelâm, semî' ve basar gibi övgüye layık bütün güzel sıfatlarla nitelendiği kesindir. O her şeyi bilir, bilgisi bildiği ve bilginliği aynı anlama gelir.

Allah'da bilen, bilinen dolayısıyla bilgi aynı şeydir. Bu mesele İslam felsefesinin son dönemlerinde daha bir kabul görüp ön plana çıkmış bir meseledir.

---

234. Yaratan bilmez mi? Ayeti bunu ifade etmektedir. Bkz. Tebareke, 14.
235. Kutluer İlhan, *İbni Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 151.
236. İbni Sina, *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin Ispatı Üzerine*, (IFFM), s. 311.

Şeyhu'r-Reîs İbni Sina Porphyrios'daki şekliyle kabul etmemiştir.[237] Burada meselenin iki yönü bulunmaktadır. Bir yönüyle mesele âkıl olanın kendi zatını akletmesi ve âlimin kendisini bilmesi meselesi, diğer yönüyle ise âlimin başkasını akletmesi ve bilmesi meselesidir. Mutahharî'nin dediği gibi meselenin birinci yönünde herkes ittifak halindedir. İbni Sina'nın "haşafun kulluh" hepsi boş söz deyip reddettiği yönü meselenin ikinci yönüdür. O *İşârât* adlı eserinde, "onların -Meşşâîleri kastediyor- Porphyrios olarak maruf bir adamı vardı, akıl ve ma'kûlât üzerine, Meşşâîlerin övdüğü bir kitap yazmış, onun hepsi değersiz, pejmurde ve boştur. Onlar kendi içlerinde onu anlamadıklarını iyi bildikleri gibi Porphyrios'un kendisi de iyi biliyor. Onun kendi zamanında bunun çelişkilerini bir adam gösterdi, o da bu eleştiriye birinciden daha düşüğüyle cevap verdi,[238] diyor. Mutahharî'ye göre bu meselede İbni Sina'ın karşı çıktığı husus, bilmenin zata yönelik olanı değil gayra yönelik olanıdır. Metinde, "onlar Porphyrios'u da anlamadılar", dediğine göre o da meselenin bu yönününde bir ittihadın olduğunu, kabul etiğini düşünebiliriz. Sıfat zat ayniyetini düşünen İbni Sina'nın karşı çıktığı husus araştırmaya değer bir hususdur.

Allah, *bilgi, bilen ve bilinendir*, önermesinin izahı için bilgiyle alakalı şu temel prensiplerin bilinmesi gerekir: İlim öncelikle ***huzûrî*** ve ***husûlî*** olarak ayrıma tabi tutulma(kta)(lı)dır. Husûlî bilgi, bilinenin sûretinin[239] bilende *hasıl olmasıdır*. Hudûrî ise bilinenin kendisinin bilende *olmasıdır*. Öyleyse birinci kısımda bilgi sonradan olduğu gibi bu suretin o asla tam mutabık olmaması da söz konusudur. Öyleyse bu nevi bilgi de *savab*/doğru ve *hata*/yanlış söz konusudur. Fakat diğer bilgi ise bilenin kendinde (*zâtî*/özsel) dir ve hata ihtimali yoktur. Örneğin susuzluk susayanın özündedir. Varlıksal bir durum olup soyutlama söz konusu değildir. Bu manada susuzluğun susayandan ayrı olması düşünülemez, bu bilgi *zâtî* ve *huzûrî* bir bilgidir. Fakat bununla ilgili olarak bir bilginin ve bilincin oluş-

237. Bu meseleyle alakalı geniş bilgi için bkz. Murtaza Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, c. II, s. 332,33.

238. Murtaza Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, c. II, s. 332,33.

239. Buradaki suretten maksat bir he'yet ve mâhiyet olup hendesî şekil anlamında değildir. Şekli olan varlıklarda şekilsiz varlıklarda zihinde bir sureti oluşur. Bu nedenle buradaki suret maddi olsun manevi olsun bir şeyin kendi dış gerçekliğine uygun olarak soyutlanmış (*mücerred*) bir mahiyet ve bir surettir.

ması daha sonra gelir ve aynı sususzluk bu sefer husûlî olmuş olur. Çünkü susuzluk olgusundan zihne susuzluğun formu gider ve olgusal, ontik ve zâtî olan, bilgisel bir forma dönüşür.

Bilgide ikinci temel ayrım ise bilginin ***fi'lî*** ve ***infiâlî*** olmasıdır. Birincisi bilinenin (*ma'lûm*) kendisine göre olduğu, objesini var kılan bir bilgidir. Diğeri ise bilinene göre zihinde oluşan, doğru olabileceği gibi yanlış da olabilen, dolayısıyla değişen ve mahallini (*âlim*/bilen) değiştiren bir bilgidir.

Bu temel bilgilerden sonra Allah, *bilgi, bilen ve bilinendir*, önermesinin izahı şöyledir: Bilgi soyut bir gerçeklikten ibarettir ve böyle olduğu sürece bilgidir. Bu soyut gerçeklik kendine gizli kalmayıp her an kendinde hazır olduğu için - zira madde engeli yoktur- O aynı zamanda bilgindir. Bu soyut gerçeklik ancak O'nun Zât'ıyla gerçeklik kazandığı ve var olan her şeyin ilkesi olduğu için O aynı anda bilinendir.[240] Zorunlu varlığın zorunluluğu ile 'âkıl-akl-ma'kûl oluşu O'nun bilgisinin zaman-içi olarak tasavvur edilmesini imkânsız kılar; zaman-içi tikel değişimleri küllî bir tarzda yani tek bir bilişle ve hiçbir değişim söz konusu olmaksızın, aşkın formuyla bilir.[241]

O'nun sıfatları Zât'ına artı bir değer katmadığı gibi, bu sıfatlar O'nun Zât'ında her hangi bir çokluğa da yol açmaz. Bilgi sıfatı da böylrdir. Bilgileri bilinenlere tabi olanların, bilinenlerin değişmesiyle kendilerinde de değişiklik olması kaçınılmazdır. Çünkü buradaki bilgi *infialî bilgi*dir. Oysa bilinen burada bilgiye tabi ve ***fi'lî bilgi***nin bir sonucu olduğu için eşyanın değişmesiyle O'nda bir değişiklik olmaz. Çünkü değişikliğin var kılıcı sebebi odur. O, var olanları bildiği gibi var olacakları da bilir. Bu da O'nun bilgisinin kudretiyle aynı olması anlamına gelir. Dolayısıyla kader ilahî ilmin mertebelerinden bir meretebedir. Yüce Allah'ın fiili, kendisinin *fi'lî* bilgisinden çıkar ve onun bir sonucudur. İrade ve kudret, yaratmaya yönelik fi'lî bilgi demektir.[242] Varlıktaki düzenin ve mükemmelliğin en ideal düzeyde olduğuna dair bilgiden çıkan her fiil, irade ve rıza ile gerçekleşmiş olur. O'nun bilgisi nesnelerin iç yüzüne yönelikse *habîr*, dışına yönelikse *şehîd*, sayılan matematiksel nesnelere yönelikse *muhsî*, görülenle-

240. İbni Sina, *a.g.e.*, s. 314.
241. Kutluer, *a.g.e.*, s. 153,154.
242. İbni Sina, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 24,26.

re yönelikse *basîr*, işitilenlere yönelikse *semî'*, nesnelerin inceliklerine ve onların korunup kollanmasına yönelikse *latîf* vb. ismini alır. O'nun konuşması (ve vahiy) kendisinden *taşan bilgi*lerin Fa'âl akıl ve (Allah'a) Mukarreb melek diye ifade edilen *Kâlem* vasıtasıyla Peygamber'in (as) kalbine inmesinden ve onun zihninde bu bilginin oluşmasından ibarettir. Yani Peygamber gayba dair bilgiyi melek vasıtasıyla alır, hayal gücü onları semboller halinde tasarlar, zihin levhasının boşluğuna nakşolunur, böylece Peygamber, onlardan düzenli anlamlı sözler işitir ve insan şeklinde bir şahıs bile göre bilir. İşte vahiy budur ve oda neticede bilgiden ibarettir. O'nun bilgisi tümeldir, emri bir anlıktır.

Allah, filozoflara göre, âlemi özsel ön-bilgisine dayalı olarak ezelde ve zorunlu olarak yaratmıştır. "*İcâb etmeyen vücûd bulmaz,*[243] vücûd bulmuştur zira icap etmiştir", Hukema arasında yaratmada bir kuraldır, hikmet bunu gerektirir. Allah âlemi Zât'ı icabı özsel bir gereklilikle yaratmıştır. Molla Camî'ye göre Allah'ın âlemi *mûcibun bi'z-zât* olarak yaratması, Allah'ın âlemi iradesiyle var etmesini reddetmez.[244] Hukemaya göre bir şeyin var olması için yokluk tarafı sıfır, varlık tarafı ise yüzde yüz olmalıdır. Değilse bir anlamda ve belirli bir oranda imkansız olan var olmuş olur ki bu iki zıddın toplanmasıdır. Müreccih Allah ise varlığını istediği şeyin var olmaya direnmesi değil koşması gerekir. O irade ettiğinde hemen olur. O'nun var olmasını istediği var olmamazlık edemez. Yoklukta kalmasını istediği ise asla var olamaz. Biraz varlık birazda yokluk katarak, biraz vucup birazda imtina katarak, iki zıddı birleştirerek, aklın kendisini tahrip ederek varlık verilmiş olamaz. Bu aynı zamanda ara bir durum olan "hal"in varlığını da gerektirir ki bütün bunlar filozoflarca yanlış bulunmuşlardır. Örneğin x varlığı %49 yoklukta kalabilecekken %51 lik bir oranla varlığa geçmişken, y varlı %1 yoklukla %99 varlık birleşerek var olmuştur. Yani kelamcılara göre varlıkta "evleviyyet" yeterlidir, "vücûb" gerekmez.[245] Kelamcılar evleviyyet teorisini geliştirirken temel endişeleri irade ve ihtiyarı belirginleştirmektir. Vücûb teorisinde ihtiyar sıfırlandığını düşünmüşlerdir. Oysa O irade ettiği için %100

243. İbni Sina, *Necât*, s. 78.

244. Öçal, Şamil, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmi Görüşleri*, s. 200; Molla Camî, *ed-Dürretü'l-Fahire*, Mısır 1328, s. 28.

245. Tabtabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 47.

yüz varlık tarafı tahakkuk etmiştir. Kelamcı, "olması istendi fakat az kaldı olmayacaktı" gibi bir durum söz konusu olduğu şeklinde eleştirilebilir. Kelamcı iradeyi ön plana çıkarmaya çalışırken aslında iradeyi, insani iradeye benzer tereddüt ve git-geller süreci olarak düşünmekte gibidir. Filozof için de irade ortadan kalkıyor gibidir. Kelamcı filozofu, Allah'ın fiilinde mücber ve zor altında olduğu ile itham etmekte, filozof kelamcıyı ise illiyeti inkar etmekle eleştirmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi bu îcap, O'nu meşgul edecek her hangi bir zorunluluk bulunmaması ve gerekmeyenin yaratılmaması anlamındadır. Yoksa zor altında ve mecburiyetten yaratmış değildir. Yine yaratan O'dur, irade O'nundur. Yalnız O'nun iradesi insanların iradesinden farklıdır. Bilip irade ettiğini var kılmasının önünde engel olmadığı gibi, ihtiyarında maksatlar, hedefler ve seçeneklerde yoktur.[246] O'nun bilişi hiçbir şekilde beşerî bir biliş olmadığı gibi, iradesi de beşerî iradeye benzememektedir.

Tanrı'nın cömertliğinin bir gereği olarak zorunlu taşma ve çıkma şeklinde düşünülen Plotinistik bir yaratmada boyutlar kestirilemez, dolayısıyla Tanrı tikel durumları bilmez, bilmediği için irade etmiş de sayılmaz. Bütün bunlar da kendisine eksiklik getirmez. Oysa bu nevi bir yaklaşım ve nazariye ile Allah'la kulu arasında doğrudan ilişkiyi esas alan bir din bağdaşamaz. Yabancı gelenekllerden alınan malzemeler körü körüne kullanılmadığı için bu nazariye bu haliyle İslâm Metafiziğine mal edilmemiştir. Filozoflar, dinin taleplerine hakkını vermeyen bu nazariyeyi eleştirdiler ve Tanrı, tikelleri hiç bilmez, diyen Pilotin'in bu nazariyesiyle, Allah, tikelleri tikel tarzda bilir, diyen Kelâm geleneği arasında zekice bir nazariye geliştirdiler:

Vâcibu'l-Vücûd tikelleri tümel tarzda bilir. Duyulur ve hayali bir sûret, bu bakımdan parçalanmış bir araç vasıtasıyla algılanabilir. Zorunlu Varlık'ın birçok fiili olduğunu kabul etmek O'nun adına bir eksiklik olduğu gibi O'nun için parçalanmış tikel pek çok aklediş kabul etmekte böyledir. Aksine Zorunlu Varlık her şeyi parça parça tikel bir tarzda değil, toplu ve tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte hiçbir tikel ayrıntı O'na gizli kalmaz. *Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O'na gizli değildir.*[247]

---

246. İbni Sina, *İşarât*, 6. nımt, 6. fasıl, s. 129,130.

247. İbni Sina, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*, Litera yayıncılık, c. II, s. 105.

İbni Sina, *tikeli tümel tarzda bilmek* formülüne karşı çıkılacağını daha işin başından sezmektedir ve onlarla tartışmaya girmeyi faydalı bulmamaktadır. O'nun amacı, bilenin kendisiyle başkalaştığı bir bilgi ve idrakle tikellerin nasıl bilindiği ile bilenin kendisiyle başkalaşmadığı bir bilgi ve idrakle nasıl bilindiği ve idrak edildiğini açıklamaktır.[248] Yani bir bilgi vardır bileni etkiler, burada bilgi dolaylı olarak bilen, bilinene tabidir. Bir bilgi vardır burada da bilinen yani malûm bilenin bilgisine tabidir. Bilinen, kimin ön-bilgisi ve planı dahilinde oluyorsa orada bilen etkin bilinen edilgindir. Öyleyse Vâcibu'l-Vücûd'un eşyayı zaman içre takip eden bir bilgiyle bildiğini söylemek onun bilgisinin dolaylı olarakta kendisinin malûmdan etkilendiğini söylemek olur. Vâcibu'l-Vücûd'un kendi özünü bilir çünkü özü kendisine hazırdır. O, eşyayı da özüyle bilir çünkü eşyânın detaylarının ilkeleri olan özünü bilmektedir. Özünde sıfat tasavvur edilemez aksi takdirde O, sıfatın hem fâili hem de kabul edicisi (*kâbil*) olması gerekecektir.[249] Vâcibu'l-Vücûd'un cüzî/tikel şeyleri bilmesi bizim tikel şeyleri bilmemiz gibi zamana, mekâna, şartlara ve sebep sonuç ilişkilerine göre olmaz. Çünkü bizim tikellere ait bilgimiz o şeylerin peşinden gelir ve onların bir sonucudur. Oysa Vâcibu'l-Vücûd'un bilgisi eşyadan çıkmadığı gibi eşya O'nun bilgisinin bir sonucudur. *"Vâcibu'l-Vücûd'un cüziyyatı bilmesi, zamansal bir bilgiyle/bilişle olamaz. Bu taktirde bilgisine an, mazi ve müstakbel girmiş olur. Bu da zatî sıfatının değişmesini gerektirir. Onun cüziyyatı/tikel şeyleri bilmesi zaman ve dehirden yüce mukaddes bir şekildedir."*[250]

Felâsife'ye Vâcibu'l-Vücûd ilim sahibi olarak âlim değil özüyle âlimdir. İlim sahibi olmakla âlim olmak arasında fark vardır. Âlim olmak eski deyimle *İlm-i huzûrî* ile ifade edilir. İlim sahibi olmak ise *İlm-i husûlî* yani tahsil edilen, sonradan kazanılan ilim demektir. İnsanın her hangi bir nesneyi bilmesi onun bilgisini elde etmesi ilmi husulî olup kendisini bilmesi ilmi huzurî yani kendi varlığına ve şuuruna işleyen, onu kaplayan, kendisi olan, kendisi ile olan ilim demektir. Vâcibu'l-Vücûd'un özüyle âlim olması ilmi huzûrî ile anlatılmaya çalışılmıştır. Mâturîdî ve Eş'ârîye göre Allah ilim ile âlimdir. Burada filozoflarca ilim metafizik açıdan bileşikliği iham edip akla getirmektedir. Fakat "Allah ilmiyle âlim-

248. İbni Sina, *a.g.e.*, s. 106.
249. Katibî, *Hikmetu'l-Ayn*, thk. Salih Aydın, s. 49.
250. İbni Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, III., s. 295,296.

dir", anlayışı dilin anlambilimsel/semantik anlamına dayanarak söylenebilir. İkisi de sıfatları yorumlamak ve doğru anlaşılmasını sağlamak için çalışmaktır.[251]

Gazâlî, bilgi ile bilinenin göreceli şeyler olduğunu ve göreceli şeylerden birinin değişmesinin, diğerinin değişmesini zorunlu kılmayacağını, dolayısı ile Vâcibu'l-Vücûd'un eşya yaratılmadan önceki eşyaya yönelik bilgisiyle, yaratıldıktan sonraki bilgisinin değişmiş olmasının, bilende yani Vâcibu'l-Vücûd'da her hangi bir değişikliği gerektirmeyeceğini, söylemiştir.[252] Bu İbn Rüşd'e göre, Gazâlî'nin bu çözümü, ikna edici olmaktan uzak bir çözüm denemesidir.[253] Filozoflar da Gazâlî gibi, bu hassasiyete vurgu yapmakta, ilahî ve insanî, iki tür bilgideki bu mahiyet farkını anlatmaya çalışmaktadırlar.

Evvel her şeyi özünden bilir. Eşyayı eşyadan hareketle bilmesi asla caiz değildir. Aksi takdirde Zâtının aklettikleriyle takavvüm edip kurulması veya da bunların Zât'ına ilişmesi gerekecektir.[254] *O'nun özü her şeyin prensibi ve ilkesidir. İşte bunlar gaybın anahtarlarıdır. O anahtarlar sadece O'nun katındadır. Bu nedenle gaybı yalnızca Allah bilir.*[255]

Gazâlî'ye göre bütün bunlar, Allah'ın bilgisini yadsımak anlamına gelmektedir ve filozoflar ayetlere atıfta bulunmak suretiyle *takiyye* ve *telbîs* yapmakta-

---

251. Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, s. 138.

252. Gazâlî, *Tehafüt*, s. 96-97; İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 176. Bu konuda bilgiyi sırf izafete indirmek doğru olmasa gerektir. Zira bilinenin ve bilginin değişmesiyle bilenin değiştiği ve bilinenin ve bilginin değişmesiyle bilenin değişmediği iki tür bilgi söz konusudur. Şayet bilenin bilgisine göre bilinen oluyorsa yani bilgisi ve planlaması dahilinde olay vukubuluyorsa burada bilen bu değişimden etkilenmez. Fakat bu değişimi bilen suje sadece seyrediyorsa eski tabirle ilmi maluma tabi ise burada varlıktaki değişim ve onun bilgisi bileni de değiştirir. Bunu şöyle bir örnekle anlatabiliriz: Nasreddin Tûsî Hulaguhan'dan rasathane yapmasını istiyor, o da bunu gereksiz buluyor. Tûsî dediğini yaptıra bilmek için bir plan kuruyor. Kendisinin ve Hanın bulunduğu bir toplantıda büyük bir gürültü koparılacaktır. Planlanan tam zamanında olur ve herkes değişmek şöyle dursun korkup sıçramışlardır. Fakat Tûsî durumdan ve bu değişimden hiç etkilenmemiştir. Bu durumda değişim ve bu değişimin bilgisi olayı önceden bilmeyenleri etkilerken tam tersi olayı önceden bileni hiç etkilememeiştir. Demek ki bilgi ve bilineni total olarak sırf ilişkiye indirgemek doğru değildir. İbni Sina'nın tamda demek istediği budur. Bkz. İbni Sina, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*, Litera yayıncılık, c. II, s. 106.

253. İbn Rüşd, *Damîme, (Faslü'l-Makâl'a Ek)*, Bekir Karlığa neşri, s. 123.

254. İbni Sina, *Necat, İlahiyat* kısmı, s. 102.

255. İbni Sina, *Şifa-İlahiyat*, s. 387-388.

dırlar. "Müslümanlar, diyor Gazâlî, âlemin O'nun iradesiyle yaratıldığını (*hudûs*), bilip kabul etmiş olunca, iradeyle ilmine, irade ve ilmiyle beraber hayatına, sonra hayatıyla da her hayat sahibi canlının kendisini hissedeceğine, böylece O'nun kendini bilmiş olacağına delil getirdiler ve bu ise son derece sağlam akli bir metottur".[256] Burhana dayalı metot budur ve Müslümanlar bu yoldadırlar.

İmam Rabbanî'de benzer bir dili kullanır ve bu ona göre de "tam bir bahtsızlık ve beyinsizliktir: Baht ve saadetten mahrum olanlar Allah'ın cüziyyatı bilmediğini iddia ediyor (ki böyle bir iddialarının olmadığını anlatmaya çalıştık) ve bunu eksik akılları sıra kemal sanıyorlar. Nitekim onlar düşüncelerinin azlığı yüzünden zorunlu varlıktan yalnız bir şeyin -oda zorunlu olarak- meydana geldiğini iddia eder bunu da Allah'ın namına kemal sanırlar. Bu ne cehalettir ki cehaleti kemal sanır özgür olmaya mecbur olmayı tercih eder. Bunlar kendi kafalarından *akl-ı fa'âl* diye bir şey atarlar ve bütün eşyayı, Allah'ın yaratmasına değil de buna dayayarak Cenab-ı Mevlâyı fiilsiz bırakırlar. Bana kalırsa cihanda bunlardan daha hafif akıllı kimse bulunamaz".[257] Oysa Serhendli de başka mektuplarında buna benzer şeyler söylemektedir: "Hakikat-ı Muhammediye ilk zuhurdur ve bütün hakikatlerin hakikatidir. Zira Hz. Muhammed (AS.) şöyle buyurmuşlardır: Allah'ın ilk yarattığı nur benim nurumdur, ben Allah'ın nurundan yaratıldım, mü'minler de benim nurumdan. Her bir hakikatle Hak arasında Muhammedî hakikat vardır ve O'nun aracılığı olmadan bir kimsenin Hakka ulaşması imkânsızdır".[258] Bu düşüncelerde her hangi bir sıkıntı olmadığını düşünüyoruz fakat Gazâlî ve Rabbanî'nin baktığı açıdan bakılacak olursa çok yanlış düşünceler olduğu söylenebilir.

Fârâbî şöyle diyordu: Bütün âlemi idare eden şanı yüce Allah'tır. Hardal tanesi kadar bir şey bile ona gizli kalmaz. Âlemin cüzlerinden hiç bir şey O'nun inayetinin dışında değildir. Küllî inayet bütün cüzlere yaygındır.[259]

---

256. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 161.
257. Karaman Hayrettin, *İmam-ı Rabbani ve İslam Tasavvufu*, Nesil yay. 3. baskı, İstanbul 1992, (İmam Rabbanî, *Mektubat* c. III) s. 74-75.
258. Karaman Hayrettin, *İmam-ı Rabbani ve İslam Tasavvufu*, (İmam Rabbanî, *Mektubat* c. III, 21. mektup), s. 221.
259. Fârâbî, *el-Cem'*, s. 174.

Bazı kitaplarında İbni Sina konuyu, meselenin çok zor olduğunu ama neticede zerrenin bile Allah'ın bilgisi dışında olamayacağını ifade ederek bitirir.[260] Kısaca İbn Rüşd de, *Menâhic* adlı eserinde Allah'ın nasıl bildiğinin bilinemeyeceğini, kendi bilgimizle kıyaslamanın yanlış olacağını söyler.[261] Dolayısıyla Eş'arîler de Meşşâîler de, Allah her şeyi bilir, demektedirler. Yalnız *nasıl bilir* sorusuna farklı cevaplar vermektedirler ki, bundan doğal bir şey olmasa gerektir.

İbni Sina Allah'ın her şeyi bildiğini, bu bilişin küllî/tümel bir tarzda olduğunu söylerken, *mefatihu'l-gayb* tabiri ile Kur'an'a atıfta bulunarak konuyu bitirmek suretiyle yanlış anlamaların önüne geçmeye çalışmaktadır. Bilgi hazinelerinin anahtarlarına sahip olarak bilmek tümel olarak bilmek anlamına geldiği gibi, en detaylı bilişte anahtarlarına sahip olana aittir. Yani her yeni fikir ve uygulamayı ateşlik bidat olarak algılayacak birilerinin çıkacağını sezer gibidir. Allah, *âlimu'l-ğayb ve'ş-şehade*'dir. Bu Kur'an'ın bir ifadesidir. *Razı olduğu rasüllerine gaybı bildireceğini*, ifade ettiği gibi, *dünya hayatının zahirinden bir nebze bilirler*, ifadesiyle de insanların şehadet âleminden bir nebzecik de olsa bilebilecekleri ifade edilmiş olmaktadır. Fakat *ğaybın anahtarları* sadece onun yanındadır ve bu şekilde biliş yalnızca Allah'a has bir biliştir. Aynı tarzda *Risâletu'l-Arşiyye*'de de "*ümmü'l-kitâb*" ifadesine atıfta bulunur ve kitapların anası demenin, O'nun bilgisi gibi işinin de, değişime uğramadan ve yok olmadan münezzeh olarak, tümel bir şekilde taalluk etmesi anlamına geldiğini ifade eder.[262] Öyleyse bu iki biliş tarzı arasında ki farkı ortaya koymak için çaba sarf etmek, bir Müslüman olarak yeni bir formül geliştirmek, bunun zor bir mesele olduğunu ama her şeye rağmen Allah'ın her şeyi bildiğine inanmak ve geliştirdiği formülde iddialı olmamaktan daha İslamî ve doğal ne olabilir ki! Daha yaşarken başına korktukları gelmiş ve bütün bu olan ve olacak olanlara Farsça bir şiirle tarihi bir cevap vermiştir:

Küfrî çü menî güzâf u âsân nebûd, muhkem ez imanı men iman nebûd.
Der dehr çün yekî ve ân hem kâfir, pes heme dehr yek müselmân nebûd.

---

260. Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, s. 52.
261. İbn Rüşd, *Menâhic*, thk. Mahmut Kasım, Mısır 1969.
262. Ibn Sina, *er-Risaletu'l-Arsiyye*, *a.g.e.*, s. 59.

(Benim gibisini kâfir saymak kolay değildir, çünkü benim imanım gibi iman yoktur. / Dünyada benim gibisi olsun ve kâfir olsun, öyleyse bütün zamanlarda Müslüman yoktur.)

Diriliş Meselesi

Gazâlî'nin Felâsife'yi küfürle itham ettiği üçüncü konu, ruhlarla beraber bedenlerin diriltilip diriltilmeyeceği konusudur. Biz burada bu meseleye felsefi anlamda bir temel teşkil edecek bir tartışma olan "ma'dûmun i'âdesi" konusu ile başlamak istiyoruz.

MA'DÛMUN İ'ÂDESİ

Ma'dûmun i'âdesi konusu Mütekellimler ile Hukemâ arasında tartışmaya neden olması vesilesiyle İslam felsefesine intikal etmiş ayrı bir başlık ve mesele olarak ele alınmaya başlanmış bir konudur. Aslında tartışma ma'dûmun i'âdesi gibi felsefî bir mesele ile dirilişin (*me'âd*) irtibatlandırılmış, sanki ma'dûmun i'âdesini iddia edenler, bir telbîs ile dirilişi inkar etmek istemekteymiş gibi düşünülmüş, felsefî bir tartışma kelâmî bir tartışma boyutuna çekilmiştir.

Filozofların bu arada Felâsife'nin dediği, "i'âdetu'l-ma'dûm imkansızlığı bedîhîdir, me'âdın tahakkuk edeceği yakînîdir, me'âd demek i'adetu'l-ma'dûm demek değildir". Yani diriliş İslam'ın en temel bir iman akidesi olarak kesindir, yokun iadesi felsefî ve aklî olarak saçmadır. İslam muhal ve saçma olan bir şeye imanı istiyor değildir, zira ölüm, yok oluş değildir. Bu durumda ölümden sonra diriliş yokun iadesi olmuş olamaz. Şeyhu'r-Reîs İbni Sina, bu hususun çok açık olduğunu iddia etmiş, Fahreddîn Râzî ve bir kısım Mütekellim de bu görüşüne aynen katılmıştır. Fahreddîn Râzî, "ma'dûmun i'âdesinin imkansızlığı, istidlâle bile gerek duymayacak şekilde ap açık bir şeydir", demiştir.[263]

Ma'dûmun i'âdesinin imkansızlığı, ma'dûmun "mislinin" değil "aynısının", *Hikmetu'l-'Ayn*'daki ifadesiyle bütün arazlarıyla (*ma'a cemî'i 'avârıdih*) yeniden iade edilmesinin saçma oluşuyla alakalıdır.[264] Bir şeyin misli ve benzeri ne kadar

263. Mutahharî, *Buhûs Müvessa'a fî Şerhi'l-Manzûme*, c. II, s. 172. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Mebâhis'ul-Meşrikiyye*, c. I, s. 47.

264. Kâtibî Kazvînî, *Hikmetu'l-Ayn*, thk. Salih Aydın, s. 7.

aynısını andırırsa andırsın aynısı değildir ve iki şeydir. Aslında dünya hayatında yok olan bir şey yok ki ahiret hayatı yokun iadesi olsun. Yokun iadesi söz konusu olması için ölümün ve kıyametin yok oluş olması gerekir. Oysa ölüm ve kıyametle şeylerin yok olma durumu (*'adem*) değil, mâsiva açısından kaybolma durumu (*ğayb*) söz konusu olacaktır. Hatta ölüm bir yok oluş ve zeval buluş değil farklı bir boyutta, kemâle doğru ilerleyiştir. Öyleyse burada ancak, yok olanın iadesi değil, kaybolanın ve gizlenenin iadesi söz konusu edilebilir.

Sonra ancak ve ancak nesnelliği (*şeyiyyet*) olan bir "şey" iade edilir, yok olan iade edilmez. Madum ve yok bir şey değildir ki iadesi mümkün olabilsin. Mutezile bile sadece "mümkün ma'dûm"a, o da içlerinden bazılarının muhalefetiyle, şey demiştir. Felâsife'ye göre vücûd şeyiyyete denk (*müsâvık*) olduğu ve Eş'arîlere göre de vücûd hakikatin aynısı olduğu için bunlara göre zaten ma'dûmun i'âdesinin iddiası ileri sürülebilir bile değildir.[265]

Madumun iadesini mümkün hatta teolojik açıdan muhakkak görenler şu şekilde mantık yürütmüşlerdir. Şayet imkansız olsa bu imkansızlık ya kendisinden ötürü olacaktır ki bu takdirde baştan o ilk var oluşunda da olmaması gerekirdi. Yani hiçbir şekilde varlığa yol bulamazdı. Ya da imkansız oluşunun sebebi kendisi değil başka şey olacaktır. Bu durumda onun kendi zatı itibarıyla iadesinin mümkün olduğu söylenmiş olur.[266]

Kısaca mevcûd, "o mevcûdun bizzat aynısı olarak" iadesi saçma olduğu gibi madûm da "madûm olarak" iade edilemez. Birincisi tahsil-i hasıl (totoloji), olacağı için, ikincisi "ibtidası" olmayanın "iadesi" iddia edilmiş olacağı için saçmadır. Yani madûmsa ilk varlıksal durumu bile söz konusu değildir ki, ikinci varlıksal durumu söz konusu edilebilsin. Hatta İbni Sina'nın dediği gibi "bedihiyyattandır", deyip delillendirilmesine ve tartışmasına bile girmemek gerekir. Zira bu durumda yapılacak tartışma ancak "madumun şeyiyyeti üzerinden" yapılacaktır ki madum şey değildir. Örneğin Tabatabâî, yaygın bir delillendirmeyi şöyle formüle ediyor: "Şayet bir zamandaki ma'dûmun başka bir zamanda aynıyla iadesi caiz olsa yokluk bir "şey" ile "kendisi" arasına girmesi gerekecektir ki bu mu-

265. 'Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 53.

266. Kâtibî Kazvînî, *Hikmetu'l-Ayn*, thk. Salih Aydın, s. 8.

haldir".[267] Dikkat edilecek olursa buradaki "şey" sözde madumdur, ama kendisine "şey" denilmiştir ki bu madumun şeyiyyetini inkar ile çelişen bir durumdur.

Fahreddîn Râzî, bu hususla alakalı bir çok delil zikretmiştir. Madumun iadesi mümkün olsa "iadenin imkanı" (*imkânu'l-'avd*) sıfatıyla nitelenmiş olur ki bu saçmadır. Zira imkan varlıksal bir sıfattır ve yokun varlıksal olan bir sıfatla nitelenmesi söz konusu edilmiş olur. Şayet aynıyla iadesi mümkün olsa ilk var olduğu "vaktin" de iadesinin mümkün olması gerekir. Bu vakitle beraber iade edilmesi mümkün olunca, bu durumda iade edilenin (*me'âd*) başlangıç (*mübtede'*) olması gerekirki bu saçmadır.[268]

Kısaca ma'dûmun iadesi konusuyla şer'î me'âd konusu apayrı şeylerdir. Bütün mesele, teolojik hassasiyetin, meâd, ma'dûm ve mümteni kavramlarını yan yana görmekle harekete geçmesinden ibarettir.

BEDENLERİN DİRİLİŞİ

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Gazâlî'nin Felâsife'yi küfürle itham ettiği üçüncü konu, ruhlarla beraber bedenlerin diriltilip diriltilmeyeceği konusudur. Bir şekilde bir dirilişin olacağı hususunda bütün İslam mütefekkirleri kelamcısıyla, mutasavvıfıyla ve filozofuyla hepsi iman etmektedir. Buradaki ihtilaf, dirilişin (me'âd) keyfiyeti ile alakalı bir durumdadır. Ruhların dirilişinde ruhun ruhâniyetini kabul eden kelamcılar ile filozoflar arasında bir ittifakı söz konusudur. Bunlar arasındaki ihtilaf sadece bedenlerin dirilişinin keyfiyeti ile alakalı bir durumundadır.

Yaratmayı başlatan da iade edecek olan da O'dur.[269] *O, yaratılışı nasıl başlatmıştır, yeryüzünde gezinde bir bakın, sonra Allah ahiret dirilişini de böyle yapacaktır.*[270] *O, yeryüzünü ölümünden sonra tekrar diriltir. İşte sizler de (kabirlerinizden) öyle çıkarılacaksınız.*[271] Bu ve benzeri birçok ayet Kur'an'ın yeniden dirilme ile ilgili öğretisini ortaya koymaktadır. Topraktan süzülerek gelen cismanî unsurla-

267. Tabatabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 24.
268. Kâtibî Kazvînî, *Hikmetu'l-Ayn*, thk. Salih Aydın, s. 7.
269. Rum, 27.
270. Ankebut, 20.
271. Rum, 19.

ra, ilahî-ruhî unsur nefholunmak suretiyle ilk yaratılma gerçekleşmiştir ve bu her an gözler önünde olan bir vakıadır. Tekrar diriltilme ise bundan farklı değil hatta daha kolaydır. Birinciyi hakkal yakîn, aynel yakîn ve ilmel yakîn müşahede eden insanoğlu, bazı dünyevî mülahazalarla ikincinin güya imkânsız olduğunda inat etmiştir. Oysa kısacık ömründe defalarca ilkbahar ve sonbaharları gören, her gün uyuyup daha dinç uyana bilen, dün yokken bu gün var olan insanoğlu, meadı inkâra kalkışmaktadır. Oysa bir emir ve kanun çerçevesinde her bir zerresi topraktan süzülerek (*istıfa*) gelen ve ilahî gücü bir *nefha* ila misafir eden insan öldükten sonra dirilmenin mümkün olduğunu da görmesi gerekir. Oysa her bir zerresi topraktan süzülerek çıkartılır ve ruhu kendisine nefhedilmek suretiyle yeniden yaratma gerçekleşmiş olur. Bu ikisi birbirinden farklı değildir ve bunu kabul değil tam tersi inkâr irrasyonel bir tutumdur.

Fakat acaba burada, "*İlk yaratan ikinci kez neden yaratamasın*", derken Tanrı'nın kudreti mi anlatılmak istenmektedir, yoksa ikinci yaratmanın bizatihi birinci gibi ruh ve bedenle mi olacağı vurgulanmaktadır. Çürümüş kemiklere can vermenin imkansız olduğunu söyleyene, "*hayır tam tersi buna kudreti vardır*" mı denmektedir, yoksa "*hayır bu böyle olacaktır* ve Tanrı buna kadirdir" mi, denmektedir. Usûl-ü Fıkh'ın ifadesiyle ayetin gelişindeki aslî maksat nuzûl sebebinden de anlaşılacağı üzere, Allah'ın kudretine vurgu yapmaktır. Fakat ayette dirilmenin bedenlerle olması meselesine işaret bulunduğu da kesindir. Zira nassın sevkedilişinden asıl maksat ruhların bedenlerle diriltileceği değil Allah'ın buna kadir olduğunu vurgulamaktır. Kudret-i ilahîye vurgu birincil ve aslî vurgulama, haşru'l-ecsat ise ikincil ve lazımî bir işarettir.[272] İşte bize göre Müslümanlar arasında tartışma bu konudadır. *İnsan görmez mi ki, biz onu meniden yarattık. Bir de bakıyorsun ki, apaçık düşman kesilmiş. Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve: "Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?" diyor. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir. Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerlerini yaratmaya kadir değil midir? Evet! Elbette kadirdir. O, her şeyi hakkıyla bilen yaratıcıdır.*[273]

---

272. Bu konuda ki terminolojiyle alakalı olarak bkz. Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Sönmez, s. 393-396.

273. Yasin, 77-81.

Bütün İslâm filozof ve Kelâmcıları öldükten sonra ruhun yaşayacağını kabul ederler. Her ne kadar nasıllığında farklı yorumlar ortaya çıksa da ölüm bir yok oluş değil hayatı başka bir boyutta yaşamaya intikal etmedir. İbni Sina'ya göre meâd, beşerî nefsin âlemine dönmesi Kur'anî ifadesiyle *nefs-i mutmainne*'nin Rabbine dönmesidir.[274] Ona göre peygamberler meâdı, halkın anlayışına uygun misallerle ve onlara tasavvur imkanı tanıyacak rumuz vs. ile anlatırlar.[275] Temsîlî anlatım terkedilse ve çoğunluğun uygun bulacağı tarz tercih edilmese, insanlar *rağbet* (uhrevî ümit) ve *rehbet* (uhrevî korku) içinde olamazlar.[276] Meâdla ilgili anlatımın insanları faziletli davranışlara sevketme hususundaki etkinliğine işaret eden İbn Rüşd'e göre[277] şeriatlar, sadece meâdın mevcudiyetinin sıfatı ve keyfiyeti meselesinde ihtilaf etmişlerdir. İhtilaf sadece, bahis konusu gâip halin, halka temsîl ve tasvirle anlatılması için gösterilen (maddî/hissî/cismanî ve) *şâhit* şeylerdedir. Zira İbn Abbas Hazretlerinden rivayet olunan ve İbn Rüşd'e göre de ulemaya en layık olan görüşe göre, *dünyada, ahiretten ancak isimler vardır.*[278] Gazâlî'ye göre bu şöyle yorumlanmaktadır: Bu, halkın menfaati için hakkın zıddını hayal ettirmek ve sözü karışık anlamlara hamletmektir ki nübüvvet bu gibi durumlardan çok yücedir.[279]

Geleneksel kelâma göre, bedenler hesap gününde dirileceklerdir ve dirilişin bedenî olması hususunda icma iddiası bulunmaktadır. İcma ise dinde önemli bir hüccettir. Eğer diriliş bedeni olmamış olsa idi, söylenen sözler ve verilen vaatler karşılıksız kalmış olurdu. Zira birçok emir ve nehiy bedenîdir ve bedenî azap vaîdi de Kur'an'da bulunmaktadır. Bütün bu söylenenlerin karşılıksız olması söz konusu edilemez. Sonra cismanî diriliş aklen mümkündür ve dinde de ifadesini bulmuştur. Aksini iddia etmeyi gerektirecek geçerli bir iddia bulunmamaktadır. Bu ve bunun gibi birçok aklî ve dinî gerekçeden

---

274. İbni Sina, *Risale fî Sırri'l-Kader*, Mecmuu'r-Resâil içerisinde Matbaatu Mecâlisi Dâireti'l-Meârif, Haydarâbâd, 1353, s. 3; Galip Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, s. 80.
275. İbni Sina, *Necat*, s. 165-167; Galip Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, s. 43.
276. İbni Sina, *Risale Adhaviyye fî Emri'l-Meâd*, Süleyman Dünya Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1949/1268, s. 59; Galip Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, s. 43.
277. Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, s. 43.
278. İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille*, Uludağ tercümesi, s. 348.
279. Gazâlî, *Tehafüt*, s. 201.

ötürü klasik kelâm, dirilişin hem ruhanî hem de cismanî olacağını söylemişlerdir.[280]

Gazâlî, teolojideki antrapomorfik ifadelerin yorumlanmasının bir zaruret olduğunu fakat uhreviyatla (eschatology) ilgili hususlarda ise böyle bir zaruretin bulunmadığını dolayısıyla te'vilin gereksiz ve yanlış olacağını ifade etmektedir. İmam Gazâlî diyor ki, bazıları mizan, sırat vb. gibi ahirete ait konulardaki ayet ve hadisleri te'vil ettiler, bu tür bir te'vil rivayet yoluyla gelmediği için bid'attir. Bu tür nasları zahirî anlamından farklı bir biçimde anlamak mümkün değildir, aksine bunları zahirî anlamı üzerine hamletmek vaciptir.[281] Denilirse ki diyor İmam Gazâlî, "tıpkı teşbih ve benzeri konularda gelen ayetler halkın anlayışına göre verilmiş örnekler olduğu gibi şeriatta varid olan hususlar halkın anlayışına göre verilmiş misallerdir, ilahî sıfatlar ise mukaddestir, halkın hayalinin çok üstündedir", buna cevap olarak şöyle denir: Bunları birleştirmek yani ilahiyatla ve uhreviyatla ilgili varid olan lafızları aynı kategoride değerlendirmek tahakkümdür, bilakis ikisi birbirinden iki bakımdan ayrılır:

Birincisi, teşbih konusunda gelen lafızlar Arapların istiare adeti üzere te'vil ihtimali bulunan lafızlardır. Cennet ve cehennemin nitelikleri ve burada ki hallerin açıklanmasına dair ifadeler ise öyle bir dereceye ulaşmıştır ki te'vil ihtimali yoktur.

İkincisi ise aklî deliller Allah Sübhânehû ve Teâlâ için mekan, yön, şekil, organ, intikal, istikrar gibi konuların muhal olduğuna delalet etmektedir. Bunun için bunların aklî delillerle te'vîli icap etmiştir. Ahiret işleriyle ilgili vaad olunan hususlar ise Allah'ın kudreti açısından muhal olmadığı için, onu kelamın zahirine göre yürütmek ve açıklanan anlama göre icrâ etmek gerekmektedir.[282]

Fakat filozoflar; bedenlerin dirilmesini, Peygamberlerin güzelce anlattığını, bunun aklî/felsefî bir konu olmadığını, dolayısıyla bunun kanıtlanması için şeriat yolundan ve nübüvvet haberinden başka imkân olmadığını, yani *semiyyât* bahislerinden olduğu, Peygamberimiz Muhammed Mustafa (as)'nın bedenî mutluluk ve mutsuzluğu açıkladığını, asıl felsefenin ruhların sonuyla ilgileneceğini ifade ederek;

---

280. Bu konunun özeti için bkz. Gazâlî, *Tehafüt*, s. 195-209. İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille*, s. 346-349.

281. Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 222.

282. Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, terc. Karlığa, s. 201.

konunun bu aklî yönünü ele alacaklarını, aklî lezzetlerin veya acıların fiziksel olandan daha yüce olduğunu, bedenin sadece bu elem ve ya zevki tatmak için bir araç olduğunu, fiziksel ahiret tasavvurunun daha çok halk kesimleri için gerekli olduğunu, bu nedenle de Peygamberlerin ve Kur'an'ın bedensel ve fiziksel eskatolojik motifleri çok kullandığını,[283] ifade ederler. Onlar bunun imkânsız da olmadığını, sembolik anlatım da olabileceğini,[284] fakat olgunluğa ermiş kişilerin irin, zakkum, huri, köşk, cennet gibi fiziksel tasavvurların ötesinde bir ahiret düşündüklerini, yalnız bu motiflerin dünyadaki ahlaki tavırlara olumlu etkisinin olduğunu söylerler.

Farabî ve İbni Sina'ya göre bedensel dirilişin felsefî herhangi bir tarafı yoktur fakat ruhî dirilişin daha doğrusu ruhun ölümsüzlüğünün felsefî olarak temellendirilmesini mümkündür ki Gazâlî'yi kızdıran da burasıdır. Onlara göre ölümsüzlük konusu, felsefî olacaksa en azından teorik düzeyde Allah'ın varlığına atıfta bulunulmadan da ele alınabilmelidir. Bu konu onların eserlerinde -dikkatle incelenecek olursa- Allah inancına dayandırılarak değil kendi özünden hareketle anlatılmaya çalışılmıştır. Oysa dinî eserler aynı konuyu, yartmanın iadesi (*iadetu'l-halk*), haşr, ba's vs. gibi başlıklar altında ele alırken sadece bir terminoloji farkını değil kelamî bir tutumu da ortaya koymuştur.[285]

Ruh ölümsüzdür. Ölüm olayından sonra ruh, ya büyüklüğünü ve nasıllığını insan aklının kuşatamayacağı ebedî bir mutluluk veyahut da, büyüklüğünü ve nasıllığını aklın kuşatamayacağı bir eleme gark olacaktır. Fakat bu elem sonsuz da olabilir belirli bir süre sonra kalkabilir de. Ebedî mutluluk temizlenmiş ve mükemmel ruhlar içindir. Ebedî acı ise kirli ve eksik ruhlar içindir. Zamanla bitecek olan elem ise kirli fakat kamil ruhlar içindir. Bunlar kemal ve arınma ile ebedî mutluluğa erebilirler. Kemâl, ilim ile arınma ise amel iledir.[286] İlmî ve amelî faziletlerin her ikisini birden kendisinde toplayanlar *ârif* ve *âbid* kişiler-

283. İbni Sina, *Necat*, thk. Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Cîl, Beyrut 1992 (özetle) s. 151-152.
284. Öçal, Şamil, *Kemal Paşazade'nin Felsefi ve Kelâmi Görüşleri*, TC. Kül. Bak., s. 311.
285. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 241.
286. Gazâlî, *Tehafüt*, s. 195. Bizim filozofların meâdla ilgili düşüncelerini Gazâlî'den aktarıyor olmamız yadırganmamalıdır. Zira filozofların kendilerine bu konuyla alakalı düşüncelerini özetlemeyi istesek bu kadar özlü bu kadar açık bir hülasa ortaya koyamazlar diye düşünüyoruz. Gazâlî, İbni Sina'nın İlahiyat'ında ki meâdla ilgili düşüncelerini mükemmel bir şekilde özetledikten sonra eleştirmeye başlamaktadır.

dir. Onlar mutlak mutludur. Kendisinde amelî fazilet bulunmayıp da ilmî fazilet bulunanlar ise *âlim* ve *fâsık*tır. Bir süre azap çeker ancak azabı devam etmez. Çünkü onların nefsi marifetle olgunlaşmıştır. Fakat bedenî arızalar onları kirletmiştir. Ruhun cevherinin tersine bu kirlilik gecicidir. Kendilerinde ilmî fazilet olmayıpta amelî fazilet olanlar ise kurtulur, ızdıraplardan salim olur fakat asla ebedî mutluluğa (cennete) eremezler.[287]

Konunun bedenî diriliş yönü Kelâmda da semiyyattan yani, ancak vahiy yoluyla bilinecek konulardan addedilmiştir ki İbni Sina'nın tavrı buna da uygundur. İbni Sina'ya göre akıl ruhanî haşri kanıtlama gücündedir, bedenî anlamda bir diriliş ise akıl bakımından mümkündür. Yani meâdın ruhanî yönü aklî delille ve nakille temellendirilmiş, cismanî yönü ise naklî delille temellendirilmiş olmakla birlikte akılın kabul ettiği bir durumdur. Akıl cismani meâdı kanıtlama gücünde değildir. Ve nübüvvet aklın tamamlayıcısı (*mütemmime li'l-akl*) ve genişleticisi olmaktadır. Bu nebevi bilgi akla ters olmak şöyle dursun aklen mümkün ve akla muvafıktır.[288]

---

287. Gazâlî, *Tehafüt*, s. 199, 200. Kâtibî, filozofların bu meseleye bakışını hocası Ebherî'den şu şekilde aktarmaktadır: Üstad esiru'l hak ve'd-din –Allah yattığı yeri serin etsin- demişti. Biz de aynı kanaatteyiz: Olgunlukları kendisine bağlı olduğu için nefis bedenle ilişkiye girmektedir. Onun vasıtasıyla kemale erdiğinde düşük bedenî bir takım hey'etlerden soyutlanır, bedene bir iştiyakı kalmaz. Bu durumda beden harap olduktan sonra başka bir bedenle ilişkiye girmeyecektir. Bilakis olgunluk onu kutsi âleme çeker ve "ceberrutun silkinde" şekillenir. Şayet olgunlaşır da zikredilen hey'etlerden soyutlanamazsa, aynı şekilde yine bir bedene ihtiyaç kalmaz. Bu durumda başka bir bedenle ilişkiye girmez fakat geride kalan bedene ait yerleşik haller sebebi ile (o haller) yok oluncaya kadar azap görerek kalır. Fakat o ondan ayrılmaz değildir. Zira o direkt bedensel şeyler sebebiyle ona arız olmuştur, o şeyler belirli bir süre sonra ortadan kalkar ve ona olgun bir saadet hasıl olur. Eğer olgunlaşamamışsa bedenine muhtaç kalır, bu durumda ona ait düşük bir takım hey'etler (kurumlar) yoksa; bedenden sonra kendi kendine varlığını devam ettirmesi muhtemeldir ve azaptan kurtuluş meydana çıkabilir. Olgunluk ihtiyacı insanî olan başka bir bedene çekmesi de muhtemeldir. Yok, eğer onda alçak bir takım kurumlar varsa, bu hey'etlerle devamlı azapta kalması da muhtemeldir, bu hey'etlerin onu hayvanî bir bedenle ilişkiye götürmesi de muhtemeldir. Bu konularda kesin bir şey (söylemek) imkânsızdır. Bunun tahkikini Allah bilir. Bkz. Kâtibî Kazvînî, *Hikmetu'l-Ayn*, thk. Salih Aydın, s. 56,57.

288. Kutluer, *İbni Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 68,69.

Şayet Felâsife, Gazâlî'nin iddia ettiği gibi, salt akılla bir metafizik kurma peşinde ve iddiasında olsalardı, bedenlerin haşri gibi daha bir çok hususu şeriata havale etmez ve felsefenin burhan yönteminin bu gibi alanlarda geçersizliğini ilan etmezlerdi. Bu, akliyatın yanında, şeriatın bir temel ayağının da semiyyat olduğunu kabul etmekten başka bir şey değildir.

Burada önemle dikkat etmemiz gereken bir başka hususta İbni Sina'nın *Şifa/İlahiyat* ve *Necat* gibi genel felsefe eğitimi almak isteyenler için kâleme aldığı kitaplarda, *el-Hukema el-İlahiyyûn* dediği Sokrat, Eflatun ve Aristoteles gibilerinin görüşlerini ele alıyor gibi olmasıdır. İlahi filozoflar der İbni Sina, bu saadete (aklî saadet) isabet etme hususundaki rağbetleri, bedenî saadete isabetten daha muazzamdır. Hatta sanki onlar buna iltifat bile etmezler, demektedir.[289]

Mantıku'l Maşrıkiyyîn'de onun bu kitaplarını genel felsefe eğitimi gören halk için kâleme aldığını, halkın bu kişileri çok abarttıklarını, sabrının tahammül edemediği hususlarda kendi görüşlerini ifade etmek durumunda kalması müstesna, kendisininde karşı çıkmadan eleştirmeden bu meşşâî-ilâhî filozoflardan hareket edeceğini ifade ettiğini de hatırlayalım.[290] Demek ki filozofumuzun genel felsefede bu konu nasıl ele alınıyorsa öylece ele alması söz konusudur. Kendi inancına saygıyla işaret etmiş ve bunun pür akılla izah edilmesinin zor olduğunu da ifade etmiş, pür akılla metafizik inşasına karşı olmuştur.

---

289. İbni Sina, *Necat*, s. 152. Aynı bilgiler *Şifa*'nın *İlahiyat* kısmında da bulunmaktadır. Meşşâî-İlahî filozoflardan Sokrat'ın ölüm sonrası hayatla alkalı olarak onun mektebine ait şu ifadeyi hatırlamalıyız: *Bence, bu fani cisimde bulunurken yaşayan nefis, ondan çıktığı zaman, sönmez. Zira, görüyorum ki fani cisimleri yaşatan onlarda bulunduğu zaman odur. Sonra diyorsunuz ki ölüme uyku kadar benzeyen hiçbir şey yoktur. İşte insan nefsi en çok o zaman ölmezliğe yaklaşır.* Eflatun şöyle demiştir: *Nefis fazilet için yapılmıştır, fazilet de nefsi cismani şehvetlerden kurtarmaktır. Bu ise nefisle bedenin gecikmeden birbirinden ayrılması demektir. O halde vadesi geldiğinde nefsin kısmeti, bedenden ayrı olarak yaşamaktır, ve nefsin tabiatı hakikaten ruhanidir.* Aristo'nun da şahsi olmayan bir ebedilik düşünmesinden hareketle onun da bedensiz ruhi bir gelecek hayat tasarladığı söylenebilir. (bkz. *Metâlip ve Mezâhip*, s. 407-415 arası) İşte ilahî filozofların görüşleri budur ve İbni Sina'nın, bunların öğretimi için yazılan kitaplarını asıl alıp bana ve bize ait dediği düşüncelerini takiyye olarak değerlendirmek adil olmaz. Kimileri de İbni Sina'nın Meşşâî olmadığını anlayınca öyleyse o bir Sabiî'dir demiştir ki bunlar tamamen öğünsüz sözlerdir.

290. Bu hususta daha fazla bilgi için bkz. Seyyit Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 214,215.

Günaltay'a göre İbni Sina ruh teorisinde din ile felsefenin çatışmasına yer bırakmamaya oldukça önem vermiş, bunu sağlamak için de bir hayli sıkıntı yaşamış ve üzülmüştür. Aslında açıkça görülüyor ki ruh probleminde bir sınıra kadar felsefenin rehberliğiyle yürümüş fakat bu sınırdan sonra felsefeyi dinin hâkimiyetine bırakarak şerî hükümlerin ilhamlarını kendisine hidayet meşalesi edinmiştir. Hatta *Cam-ı Kiti Nüma* yorumcusunun tahkikine göre İbni Sina yaygın kanılarının aksine, Şeriatın haberleri yönünde cismanî haşre kâil olmuştur.[291] Eş'âriler bile *cismanî meâdı* aklen değil dinen vacip kabul etmişler ve semiyyattan addetmişlerdir.[292] Bütün saldırılarına rağmen Gazâlî bile cismanî haşri aklen ispat edememiş, sadece şerî delillerle yetinmeye mecbur kalmıştır. Esasen İbni Sina'nın mütalası da bundan ibarettir.[293]

Bu düşünce İbni Sina'nın bakış açısından ne kadar farklıdır?! Bütün bunlara rağmen yinede bu Gazâlî'ye göre küfürdür ve tekfir edilmelidir. Mevcut bedenin aynen dirilmesini mümkün görmeyip benzer bedenin yaratılacağını düşünen İbn Rüşd de Gazâlî'den önce yaşasa idi her halde o da tekfirden nasibini alacaktı. Ruhu, cism-i latîf, bedeni ise cism-i kesif kabul eden dolayısı ile sırf cismanî haşre inanmış olan bazı kelâmcılar[294] -ki biz kelâcıların kahir ekseriyeti diye düşünüyoruz,- neden bu tekfirden nasibini almamıştır? Örneğin Eşarî'ye göre Allah'tan başka her şey cisimseldir. Hava boşluk değil, rüzgarla daha bir anlaşılır hale gelen latif cisimdir. Melekler ve cinler ise havadan da latif cisimlerdir. Ruh ise insanın bedenine/ciğerlerine girmiş olan havâî cisimdir. Eş'arî bunu "hava hareketli olursa rüzgar (rîh) olarak isimlendirilir, insanın bedenine girerek hareket ederse can (rûh) olarak isimlendirilir", şeklinde açıklamıştır. İnsan nasıl yemeksiz ve susuz yaşayamazsa rûh olmadanda yani nefes almadan da yaşayamaz.[295] Ancak nefes alan nefis sahibidir. Allah'tan başka her şey cisimseldir ve cisimler de cevher ve arazlardan

291. Günaltay, *a.g.e.*, s. 265.
292. Öçal, *a.g.e.*, s. 313.
293. Günaltay, M. Şemseddin, *a.g.e.*, s. 439. (98 numaralı dipnot)
294. Harputî, *a.g.e.*, s. 277.
295. Bulğen, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, TDV yay., Ankara 2015, s. 249; İbn Fûrek, *Mücerredu Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 271. Ayrıca bkz. Fahruddin Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1996, s. 26.

oluşur. Dolayısıyla diriliş bütünüyle cisimânî olacaktır demenin hiçbir sakıncası yoktur.

İbn Tufeyl, Gazâlî'nin *Tehafütü'l-Felasife* adlı kitabında felsefecileri cismanî haşri inkar edip, mükafat ve cezayı sadece ruha ait kıldıkları için küfürle itham ettiği halde, *Mizânu'l-Amel* adlı kitabın baş tarafında felsefecilerin bu konudaki yorumlarına mutasavvıfların yaklaşımlarının da uygun düştüğünü; *el-Munkızu mine'd-Dalâl* adlı kitabında ise kendi anlayışının da tasavvuf büyüklerinin yorumlarına uygun düştüğünü, bu hakikate uzun araştırma ve düşünmelerden sonra derinlemesine bir kavrayışla ulaştığını söylediğini,[296] ifade eder. Süleyman Dünya'da Gazâlî'nin *Mizânu'l-Amel* adlı eserine yazdığı önsözde, Gazâlî'nin filozofları tekfir ettiği bu hususlara yaklaştığını, hatta *Mizân*'da ruhi dirilişi, *Madnûn* adlı eserinde ise âlemin öncesiz olduğunu kabul ettiğini söyler.[297]

İzmirli şöyle diyor: Gazâlî *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde, filozofların öğretilerini yalanlamakla birlikte, *Mişkâtu'l-Envâr* adlı yapıtında aynı öğretileri savunmakta ve tasavvufa felsefeyi karıştırmaktadır. *Madnûn bih alâ Ğayri Ehlih* adlı eseri ise salt felsefedir. Bu nedenle İbn Rüşd Gazâlî'yi Yemenli ile karşılaştığında yemenli Maadlı ile karşılaştığında ise Adnânî oluyorsun diyerek eleştirir.[298] Yani Gazâlî, bu iddiaya göre kelama ve tasavvufa felsefeyi sokmuş sünnileştirmekten ziyade felsefileştirmiştir.

Bu arada İslâm'ın mesajı üzerinde yapılan birbirlerini küfürle ithama kadar varan bu yorum ve değerlendirme tartışmalarında, doğru görüşün hangisi olduğunu belirleme yetkisine sahip yasal, yani şer'i bir kurumun olmayışının, İslâm'ın tarihsel açıdan hem kuvveti, ama aynı zamanda bir nispette de olsa zaafı olduğunu düşünüyorum. Kuvveti olmuştur, çünkü entellektüel planda böyle "dogmatik" bir otoritenin olmayışı İslâm'ın çeşitli yönlerde özgürce anlaşılması ve yorumlanmasına, değişik özgün fikir hareketlerinin meydana çıkmasına imkân vermiştir. Bir nispette de zaafı olmuştur, çünkü İslâm üzerinde yapılan bu farklı yorumlar, kendileri ile birlikte taşıdıkları sosyal ve özellikle siyasi yankı veya yansımaları ile zaman zaman öyle kaos ve kargaşa ortamı meyda-

296. İbn Tufeyl, *Hay İbn Yaqzan*, s. 17.
297. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 251.
298. İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, s. 198.

na getirmiştir ki, bu anarşiden kurtulmak için, yorum ve "içtihat" keşmekeşliğini ortadan kaldırmak üzere, bizzât yorum ve içtihadın kendisini ortadan kaldırmak ihtiyacı ve anlayışı hâsıl olmuştur.[299] Aslında istenen İçtihadı ve fikir hürriyetini bir nispette de olsa yasaklamak değil belki bazı kişi ve kurumların otoriter güçlerini kullanarak ve kamuoyunu arkasına alarak küfürbazlıkla, düşünmeyi engelleyen tavırlar içerisine girmelerine engel olmaktır. İslam düşüncesi küfürle, beyinsizlikle, sapıklıkla, dinsizlikle vs. suçlayarak çalışan soruşturma ve engizisyonların önüne geçecek bir kurum ve anlayışa ihtiyaç duymaktadır. Zira ifade edilemeyen düşünce yok mesabesindedir ve ifade edilemedikçe düşünce kötürümleşir.

ÖLÜM VE VEFAT GERÇEĞİ ÜZERİNE DENEME

Allah (cc.) Zümer suresi 42 de şöyle ferman buyurmakta: ***Allah nefisleri ölümleri esnasında vefat ettirir, ölmeyeni de uykusunda (vefat ettirir). Ölümüne hükmettiğini tutar diğerini ise belirli bir süreye kadar (geri) gönderir. Şüphesiz bunda düşünenler için nice ayetler vardır.***

İnsanoğlu iki kez öldürülmüş, iki kez diriltilmiştir.[300] Ölüm (*mevt*), yok oluş değil, ruhun bedenden ayrı olmasıdır, denebilir. İlk ölümümüz bedenimizin henüz *tesviye* edilmediği[301] ve dolayısıyla ruhumuzun *nefh* olunmadığı[302] durumumuzdur. Ayrı bir problem olmakla birlikte Aristoteles ekolüne göre bu durumda hem ruh hem beden sadece Tanrısal-epistemik bir değere sahiptir. Eflatun ekolüne göre ise ruh ontik varlığa, beden ise epistemik bir varlığa sahiptir. Tesviye edilmiş bedene Tanrısal ruh nefh olunmakla ilk dirilme (*ihya*) gerçekleşiyor ve nefis (ben) meydana gelmiş oluyor. *Ben, kuru balçıktan, şekil verilmiş kokuşmuş çamurdan bir insan yaratacağım*, buyurulmuş olması nedeniyle, ilk insanın yaratılışında ruhun bedenden sonra veya en azından beraber başladığını söyleye biliriz. *Rabbin Âdemoğullarından bellerinde ki zürriyetlerini alıp ta onları kendi nefislerine şahit tutarak: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Dediği vakit ta-*

299. Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine, İslâm Felsefesi Var mıdır?* Vadi yay. İzmir.
300. Mü'min suresi, 11.
301. Hicr suresi, 29.
302. Hicr suresi, 29.

bi ki Rabbimizsin, şahidiz dediler, ayetinden hareketle de yine bedenî ve maddî yönün, *evet sen bizim Rabbimizsin* deme şuurunu gösterecek olan ruhtan sonra olduğunu söyleye biliriz.[303]

Benim ruhum sıkılıyor, benim bedenim titriyor, gibi benzeri ifadeler gösteriyor ki, beden tesviye edilip ruh nefh olunduktan sonra artık ne ruh ne de beden söz konusu olmayıp tam tersi bedenin imkânlarını kullanarak kendisine ait özel bir form kazan(dırıl)mış olan ***nefis*** söz konusudur ve onlar artık bu ***bene*** aittirler.

Nefis; ruh ve beden bütünlüğünün meydana getirdiği, bir yönüyle bedene diğer bir yönüyle de ruha bağlı, akıl da dahil olumlu ve olumsuz bütün duygu ve içgüdüsel güçlerin kaynağı olan, salt insan benliğidir. Nefs, ruh ve bedenin karşılıklı etkileşiminin yarattığı bir süreç olarak, statik bir psikolojik yapı değildir. Ne ruh ne de bedende özünde yanlış bir şey yoktur. Ancak ikisinin birleşimini sağlayan süreç sapabilir. Ruh bedene girdiğinde, soyut kökeninden kopar ve nefs şekillenmeye başlar. Böylece ruh maddi varlıkta kalır ve onun özelliğini almaya başlar. Nefsin kökü hem ruhta hem de bedende olduğu için, hem maddi hem de manevi eğilimlere sahiptir. Başlangıçta maddi yön hâkimdir; nefis dünyevi zevk, ödül ve övgülere düşkündür. Nefis dönüştükçe Allah'a daha çok yaklaşır ve dünyaya bağlılığı azalır.[304] Çoğu zaman ve yanlış konumlandığı şeklin aksine, ruhun tam karşıtı nefis değil *hevâdır*.[305] Cesetlerden evvel basit ve özsel farklılaşmaya sahip olmayan, birlik ve çokluktan uzak, ruhun cesetlerle ilişkisinden sonra, önceki durumuna aykırı olarak değişmiş,[306] kendince bir benlik kazanmış bir nefisten bahsedilmektedir. İkinci ölüm artık ilk anlamdaki ruhun bedenden ayrılığı değil belki beden aracılığıyla kendince bir form kazanmış *nefsin* bedenden ayrılmasıdır. Bu nedenle nefisdir ölümü tadacak olan.

Bizim Kur'an'dan anladığımıza göre, bedene ruhu üfürme, diriltme (*ihya*) olarak, bedenden ruhu tamamıyla çekip alma (*teveffi/vefat*) ise ölüm olarak alın-

303. Araf suresi, 172. İbn Atıyye'ye göre de bu olumlu diyaloğun (misak) buluğa erme çağı olduğu ifede edilmektedir. Bkz. Yazır, *Hak Dini*, c. 4, s. 173.
304. Frager, *a.g.e.*, s. 71.
305. Bulaç, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Akıl-Vahiy İlişkisi*, 3. baskı, İstanbul 2003, s. 279.
306. Günaltay, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ula Ispan Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, İnsan Yay. İstanbul 1994, s. 280

maktadır. Bedenden ruhun tamamıyla değil de nispeten çekip alınması (yarı vefat) ise uyku (*nevm*) olarak alınmaktadır. Kabirdeki süale ve nimet ve azabı tatmaya yetecek kadar ruhun bedene salıverilmesi ile kabir ve berzah hayatı yaşatılabilir. Muhakkik alimler kabir hayatının ruhun cesetle asgari düzeyde ilişkisi sayesinde gerçekleştiğini söylemektedirler.[307] Zira ölüm bir yok oluş olsa ölüye azap imkansız olur ki Mutezile de bunu demiştir.

Bu demek ki vefatın dereceleri söz konusudur. Ölüm bir vefat olayı olduğu gibi uyku da bir vefattır.[308] Meşşâî felsefenin diliyle, uykuda nebatî ve hayvanî ruh hala bedenledir. Bedenden ayrılan sadece düşünme anlamındaki insanî nefistir. Ölüm olayında ise hem bitkisel, hayvansal, hem de beşerî nefisler vefat ettirilmektedir. Rüya halinde ayrılan beşeri nefisler, benzer bir bedensel formu etkisi altına alarak bir nevi zaman ve mekân üstü tecrübeler edinebilmektedir. Uykuya dalanların tutulan (*imsak*) ruhları, mevcut bulunan hazır bedene tekrar salıverilmekle uyanma gerçekleşmektedir. Bu durumda nefsin cevheri hem bedenin zahirini hem de batınını aydınlatmaktadır. Uykuda insan hareket edebilir fakat amel işleyemez, zira düşünerek, niyetlenerek iş yapma insanî nefsin özelliğidir. Bu tutulma süresinin (örneğin 309 yıl gibi) -bedeni hazır halde koruyabilmek şartıyla- uzâtılması mucizevî anlamda vuku bulmuştur ve bu, bugün de yarın da imkan dairesinde olacaktır. Uyku bu açıdan ölüme benzediği için Peygamberin dilinde ***en-Nevmu ekhu'l-Mevt, uyku ölümün kardeşidir***, olarak ifadesini bulmuştur.

Demek ki ölüm, ruhun bedenden ayrı olması, dirilme ise ruhun bedene üfürülmesi olarak tanımlanmıştır. Bu açıdan bakacak olursak dirilmenin, bedenin özünden kaynaklanmadığı ve ona dışardan zerk edildiği, zira maddede ki istidadın, hayatı yaratma ve icat etme (*fâiliyyet*) özelliği değil onu kabul etme (*kâbiliyyet*) özelliği olduğu ve bedenle bir şekilde ilişkili olduğunu söylemek durumundayız. *Nefhay-ı kıyâm*[309] anlamındaki ikinci Sûra üfürme,[310] nefislerin -aynı ve-

307. Harputi, *Tenkih*, s. 266,267. Harputî bu hususu Ebu'l-Muin Nesefi'den aktarmıştır.
308. Zümer suresi 42. ayet bu hususu saraheten ifade buyurmuş, ölüm halindeki ve uyku halindeki nefislerin her biri için vefat (tevefffi) kelimesini kullanmıştır.
309. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 8, s. 303.
310. Hâkka suresi, 13, Neml suresi, 87, Zümer suresi, 68.

ya benzer- bir cesede iade edilmesidir. *Bizler ölüler idik, akabinde diriltildik, sonra tekrar öldürüleceğiz, daha sonra tekrar diriltileceğiz.*[311] Bu ölüp dirilme Reenkarnasyon öğretisinde olduğu gibi sürekli olmayacaktır, çünkü iki kez öldürme, iki kez diriltme Kur'an'ın açık ifadesidir.[312]

Konunun bir diğer yönüne de işaret ederek bitirelim: Aslında acıyı da zevki de dolayısıyla mutluluğu da mutsuzluğu da tadan ruhtur, beden genellikle bir vasıta durumunda kalmaktadır. Zira insan iki şekilde azap görür; birisi rûhî azaptır. Sözgelişi insanın yakınını kaybetmesi, bunalıma girmesi, canının yanması, sıkılması gibi durumlarda insanın direkt ruhu azap görür. İkincisi beden aracılığıyla insana azap edilmesidir. Bir yerine çivi batması, bir yerini kesmek, incitmek vs. durumunda olduğu gibi ki sonuçta azabı çeken yine ruhtur. Bunun için ameliyatlarda insanın bedeni kesiliyor, biçiliyor, dikiliyor, ama hiçbir azap, ağrı ve acı duymuyor. Zira sadece nebatî anlamdaki ruh ile irtibatı devam eden bir beden söz konusudur. Bayıltma zorunlu uykuda tutma gibi bir şeydir. İşte her iki durumda da azap bedene değil, ruhadır. Ayrıca Kur'ân'da da beden ve ruh ayrımı yapılmadan insana azap edileceği söyleniyor.

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE TABİAT VE İLLİYET KANUNU

Bu makale, İslam felsefesindeki Tehâfüt konularının önemlilerinden biri olan mucize ve benzeri olagelene aykırı olarak adet olanı yarıp ortaya çıkan (*hâriku'l-'âde/fevka'lâde*), özellikle husulü esnasında anlamakta, açıklamakta ve yapmakta insanı aciz bırakan olayların temeli olan illiyet kanununu (*kânûnu'l'illiyye*), bu kanuna dayalı mesâili ele alıp incelemektedir. Bir başka ifadeyle illiyet kanunu diye bir doğa yasası var mıdır, yok mudur, varsa mu'cize benzeri olaylar gerçekleşirken bu yasa iptal mi edilmektedir veya da illiyet kanunu vardır, mu'cizeler de illiyet kanununa tabidir fakat mu'cize hadisesinin kanununun tes-

311. Bakara suresi, 28.

312. Bu yorumların Cürcânî'nin tarifatındaki Nefis maddesiyle alakalı açıklamalarına nispeten uygun düştüğünü bilahere muttali olmakla mutlu olduğumuzu belirtmek isteriz. (Bkz. *Tarifat*, "Nefs" maddesi, s. 271.)

piti insanı aciz bırakan daha bir ince durum mudur? Şayet illiyet kanunu yoktur denilecek olsa "hiçbir şey olmaksızın mı yaratıldılar",[313] "Allah'ın sünnetinde tebdil ve tahvil olmaz",[314] benzeri ayetlerle nasıl telif edilecektir? İlliyet kanunu vardır denilecek olursa bu yasayla birlikte mu'cizelerin izahı nasıl yapılacaktır? İşte bu makalede bu ve benzeri sorulara cevap aranacaktır.

Harikulade Olayların Temeli Üzerine

İlliyet Kânûnu

İllet lügatte, herhangi bir ihtiyar ve seçim söz konusu olmaksızın, girişiyle ve bulunuşuyla mahallin vasfının kendisiyle değiştiği arızî duruma verilen isimdir.[315] Bu nedenle Arapçada hastalığa illet denilmiştir. Felsefede ise illet, varlığında kendisine ihtiyaç duyulan ve varlığı kendisine bağlı olan şeye denilmiştir.[316] Sebeplilik (illiyyet /kozalite) âlemin nizamıdır ve hiçbir şey, hiçbir mahiyet kendilik durumuyla ne var olabilir ne de yok olabilir. Zorunlu varlık dışındaki varlıklar kendileri açısından varlığa ve yokluğa eşit mesafededirler, bu onların tanımlarının bir gereğidir. Varlık tarafının gerçekleşmiş olması hakiki bir illetin varlığının en büyük delilidir. Yokluğun delili ise illetin yokluğudur. Yani varlık, hakiki illetin varlığının delili, yokluk ise mecazen illetin yokluğunun delilidir. Dolayısıyla illiyet olmadan varlık âleminin varlığının ve anlamının izahı mümkün değildir. "Em hulikû min ğayr şey / şeysiz mi yaratıldılar?" ayet-i celilesi bunu ifade etmektedir. Yani hiçbir neden yokken yaratılmış olma ve varlık bulma yadsınmaktadır.

İlletin hakikî ve şer'î kısımlarının olması aslında sebepliliğin sadece varlık ve kevnî âleminin değil aynı zamanda manevî, ictimaî ve şer'î âleminin de nizamı olduğunu gösterir.[317] Dolayısıyla illiyeti (*ta'lîl*) inkâr sadece kevnî âleme

313. Tûr, 52.
314. İsra, 77; Fâtır, 43; Ahzâb 62; Fetih, 23; Yunus, 10; Rûm, 30.
315. et-Tahânevî, Muhammed Ali el-Hanefî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1418/1998, c. III, s. 316.
316. Kâtibî Kazvînî, Ali b. Ömer, *Hikmetu'l-'Ayn*, thk. Salih Aydın, Kahire 2002, s. 24.
317. Tehânevî, *Keşşâf*, c. III, s. 316.

bakan gözü (*'ilm*) kör etmekle kalmayacak, aynı zamanda şeriatı ve "nübüvveti" inkâr kapısını da aralayacaktır.[318] Zira mezheplerin çoğunluğuna göre çoğunlukla ahkâmda asıl olan *ta'abbüd* değil *ta'lîl*dir.[319]

İlletin hakikatinde üç şey göz önüne alınmıştır: Birincisi hüküm illete izafe edilir, ikincisi hükümde illetin etkisi vardır ve üçüncüsü ise hüküm illetle beraber aynı zamanda meydana gelir.[320] Dolayısıyla illiyeti inkâr ahkâmı inkâr etmektir, ahkâmı inkâr da şeriatı inkâr sonucunu doğuracaktır. Yani sebeplilik kanununu inkâr sadece ilmin imkânını yok etmekle kalmaz aynı zamanda dinin inkârına gider. İbn Rüşd'ün ifadesiyle illiyetin inkarı safsatadan başka bir şey değildir.[321]

Ulemânın ve fukahânın ıstılahında illet, bir şeyin varlığının kendisine dayandığı "dış etkene" (*el-hâricu'l-müessir*) söylenmektedir.[322] Bu tanım bu haliyle Hukemânın tanımına tam uygun düşmemektedir. Zira "dış/hâric" kaydı varlığın nedenine uygun düşse de mahiyetin özsel kurulumunu ifade eden nedenselliğe uygun düşmemektedir.

Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hukemâ nazarında illet, "bir şeyin varlığında kendisine muhtaç olduğu her şeye", denilmektedir.[323] Aslında "varlığında" kaydı İbni Sina'nın düşüncesine tam uymadığı da söylenebilir. Zira Şeyhu'r-Reis'e göre bu ihtiyaç varlığında olabileceği gibi mahiyetinde de olabilir.[324] Dolayısıyla "bir şeyde kendisine ihtiyaç duyulan şeye illet denir", demek, daha muvafıktır.

---

318. Taftazânî, Sa'duddîn Mesûd b. Ömer, *Kitâbu't-Telvîh fî Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*, Sanayi matbaası, Maârif Nezâreti, İstanbul 1310, c. II, s. 537.
319. Taftazânî, *Telvîh*, c. II, s. 539.
320. Taftazânî, *Telvîh*, c. II, s. 667.
321. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, s. 350.
322. Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, thk. Abdulmunim el-Hafnî, Kahire, s. 178. Taftazânî, *Telvîh*, c. II, s. 667.
323. Kâtibî Kazvînî, *Hikmetu'l-'Ayn*, s. 24; Tahânevî, *Keşşâf*, c. III, s. 319.
324. Bkz. el-Buhârî, Şemsuddin Muhammed b. Mubârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, tsh. Cafer Zâhidî, İsfendmâh 1353, c. I, s. 174.

Tabiat

Tabiat, bir şeyin özündeki hareketin ilk etkin prensibidir, şeklinde tanımlanmıştır.[325] İkinci etkin prensip nefistir. Her cismin bir tabiatı, bir maddesi, bir sureti ve bir de arazları vardır. Bir cismin tabiatı demek, özü gereği hareketlerin ve değişikliklerin aynı şekilde sükûn ve sebâtın kendisinden çıktığı bir kuvvettir. Sureti, onu o kılan mahiyetidir. Maddesi, mahiyetini taşıyan/yüklenen manadır. Arazlar ise türünü tamamlamış bir cismin maddesi suretiyle tasavvur edildiğinde kendisine lazım gelen ve arız olan şeylerdir.[326] Hareketli cisimlerin hareketleri kendilerindeki bir kuvveden kaynaklanırlar. Bu kuvve onun hareket ve fiillerinin ilk çıkış noktası (mebde/prensip) demektir.[327] Tek tip bir fiilin ve hareketin prensibi olan bir güç (*kuvve*), hayat ve şuur sahibi bir varlığa aitse *felekî nefis*, çok farklı fiillere sahipse *insanî nefis* denilmektedir. İşte hayat ve şuuru olmayan bir kuvvetin tek tip fiilinin prensibi ise tabiattır.[328]

İbni Sina'nın kendi tanımı ise, hareketlerin ve fiillerin prensipleri olan kuvvetler, bir takım hareketlere, değişimlere ve iradesiz bir şekilde kendisinden tek tip bir fiilin çıkmasına kaynaklık eden bir kuvvet ise buna *tabiat* denir. Tek tip fiiller kendisinden çıkan iradeli bir kuvvet ise göksel (*felekî/semâvî*) nefis denir. Farklı yönlere doğru gerçekleşen iradesiz bir hareketin kaynağı olan bir kuvvet ise bitkisel (*nebâtî*) nefistir. Farklı yönlere giden iradeli bir hareketin kaynağı olan kuvvet ise hayvanî nefistir.[329] İbni Sina burada diğer görüşlere de yer vermiştir. Tabiat ismi, kendisinden fiilleri sudur eden her kuvvete söylenebilmektedir. İradesiz olması durumunda tabiat nebatî nefis olarak adlandırılır. Bir başka görüşe göre tabiat, düşünme ve seçimi olmaksızın kendisinden fiilleri sudur eden her kuvvete denir. Bu görüşe göre örümcek doğasıyla ağını örmek-

---

325. İbni Sina, *eş-Şifa et-Tabîiyyât es-Simâu't-Tabî'î*, thk. İbrahim Medkûr Sa'îd Zayed, Kahire 1983, s. 31; Tahânevî, *Keşşâf*, c. III, s. 145.
326. İbni Sina, *eş-Şifa et-Tabîiyyât es-Simâu't-Tabî'î*, s. 34. Ayrıca bkz. İbni Sina, *Fizik I*, Muhittin Macit-Ferruh Özplavcı, Litera, İstanbul 2004, s. 40.
327. İbni Sina, *eş-Şifa et-Tabîiyyât es-Simâu't-Tabî'î*, s. 30. Ayrıca bkz. İbni Sina, *Fizik*, s. 34.
328. Sebzevârî, Molla Hâdî, *Şerhu Kurari'l-Ferâid Şerhu'l-Manzûme*, thk. Mehdî Muhakkik ve Toshihiko Izutsu, Tahran 1386, c. I, s. 124,125.
329. İbni Sina, *eş-Şifa et-Tabîiyyât es-Simâu't-Tabî'î*, s. 30. Ayrıca bkz. İbni Sina, *Fizik*, s. 34.

tedir ki diğer hayvanlar da böyledir.[330] Bu durumda nüfûs-i nebatî, nüfûs-i hayvânî ve nüfûs-i felekî'den bahsedilmemiş olmaktadır ki İbni Sina birinci görüşü tercih etmiştir.

Tabiat kanunu ise iki şey arasındaki sabit ve değişmez bir nispetten ve hareketten ibarettir. Mesela aynı tohumdan aynı bitki meydana gelir, bunların arasında sabit bir ilişki vardır ki bu ilişkiye kanûn-i tabîat denilmektedir.[331] İbni Sina'nın tercih ettiği dar kapsamlı tabiat görüşüne göre tabiat ismi sadece mikro planda cemadat âlemindeki kanunlara söylenmektedir. Geniş anlamda tabiat kanunu ise cemadat âlemi yanında bitkiler hayvanlar hatta gökler âlemine de şamil olmaktadır.

Âdet kavramıyla tabiat kavramı arasındaki ilişki de konumuz açısından önemlidir. Âdet kavramının Allah lafzına izafetle kullanılması durumunda tabiat kavramına yakın bir anlam yüklenmektedir. Allah'ın yaratmadaki adeti, takip ettiği yol, anlamında hep yeni, hep farklı ve hep orijinal olmakla beraber bu yenilenen yaratmanın (*halk-ı cedîd*) hep bir düzen üzere olduğu ve tertip ve düzenin hiç değişmediği/değiştirilmeyeceği hususudur. Değişim süreklidir, her şey değişiktir, tabiatta tekrara yer yoktur. Bununla birlikte oluşta bozuluşta bir düzen ve intizam üzere olmaktadır. Oluşun kanunları olduğu gibi ekolojide bozuluşun kanunları daha büyüleyicidir. Oysa İbn Hazm'ın da dediği gibi insana nispet edilen adet ile tabiat arasında fark vardır. Adetin değişmesi söz konusu iken tabiatın değişmesi –ilahî bir müdahale olmaksızın- olası değildir.[332] Allah Kur'an'da bu müdahalenin yapılmayacağını ifade buyurmuşlardır. Tabiatın değişmesi demek, "o şeyin artık o şey olmaması", demektir. O şey, o şey oldukça tabiatı değişmemiş demektir; değişmişse o şey değildir. Her an yeni bir yaratma dolayısıyla değişim kaçınılmaz olmakla beraber değişimdeki kanunluluk ve tertip asla değişmemektedir. İşte Kur'an'ın ifadesine göre sünnetullah asla "tebdil ve tahvil" olmaz. Her şey tebdil ve tahvil olmasına rağmen tebdil ve tahvil olmayan Allah'ın yaratmadaki sünnetidir. Zira değişim, "sürekli bir düzenlilik ile cereyan etmektedir. Şayet sürekli olan düzenli-

330. İbni Sina, *eş-Şifa et-Tabîiyyât es-Simâu't-Tabî'î*, s. 30. Ayrıca bkz. İbni Sina, *Fizik*, s. 34.
331. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 131.
332. Özervarlı, M. Sait, "Hârikulâde", DİA, c. 16, s. 181.

liğin değişmesi söz konusu edilecek olursa bunun zıddı olan "düzensizlik" iddia edilmiş olur ki bu kelamî açıdan imkansızdır. Zira Allah'a ve O'nun fiillerine bir anlık bile olsa düzensizlik nispet edilemez. Öyleyse değişimdeki düzenlilik asla sekteye uğramaz. Sekteye uğrayacak olan Allah'ın yaratışındaki insanın algıladığı ve alışageldiği şeyin değişmesidir. İnsan alışageldiğine aykırı bir yaratmayla karşılaşırsa bunu anlamaya ve çözmeye imkan bulamayacak, tam bir acziyet içerisinde kalacaktır. Zira hârikulâde demek, alışılmışı ve normal telakki edileni aşan olağan-dışı demektir.[333]

Tabîat Kanûnun Zorunluluğu

Kanûn-u tabîatın zorunluluğu meselesi İslam felsefesindeki tehâfüt geleneğinin en mühim konularından birisidir. Benzer sebeplerin sürekli olarak benzer sonuçları doğuracağı düşüncesinin araştırılması Modern felsefenin de ilgilendiği bir konudur. Aynı tohumla aynı bitki veya daha genel bir ifadeyle, illet ile malûl arasındaki ilişki bir düzenlilik ve süreklilik göstermektedir. Bu düzendeki sürekliliğin insanda kanun hissi uyandırdığı da söylenebilir, gerçekten bir kanunun olduğu da iddia edilebilir. Burada bununla işaret ettiğimiz problemin çözümü pek kolay değildir. Düzenliliğin garantisinde şüphe arttıkça ilim ve dolayısıyla din zarar görecektir. Aynı şekilde bu düzenlilikteki sürekliliğin sabit ve değiş(tirile)mez bir nispet olduğuna itikat arttıkça ise din dolayısıyla ilim zarar görecektir. Tarlasına ekeceği buğday tohumlarından zakkum ağacı bitmesi durumunda bir çiftçi belki bir daha deneyecektir. Bu seferde kavak ağacı bitecek olursa buğdaydan buğday başağının çıkacağına olan güveni ve inancı sarsılacaktır. Bu durumu salık veren ve önünü açan nazariyeler sadece ilimi ve bir anlamda ilahî sünneti yıkmakla kalmaz aynı zamanda insanın hayatla bağını da koparacaktır. Bu kanûn-u tabîattaki sürekliliğin önüne geçilemez ve sekteye dahi uğratılamaz bir zorunluluk olması inancı karşısında ise "dua" ve "bereket"e yer kalmayacak, insanın umarı ve ümitleri yok olacaktır. Hayat mekanik ve monoton bir hal alacaktır. Bu durumda korku ve ümide dayalı dini düşünce yara alacak, hayat anlamını yitirecektir.

---

333. Özervarlı, "Hârikulâde", *DİA*, c. 16, s. 181

Gazzâlî'ye göre tabiattaki düzende, sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (*iktirân*) zorunlu değildir.[334] İbn Rüşd'e göre ise duyularla algılanabilen âlemde gözlemlenen sebeplerin varlığını inkâr safsatadan başka bir şey değildir.[335] Aslında Fârâbî ve İbni Sina hakkında konuşan Gazzâlî, onların konu ettikleri "zorunluluğun" Allah'a bir zorunluluk olduğunu veya öyle anlaşılabileceğini, dolayısıyla bunun çok yanlış bir düşünce olduğunu ifade etmektedir. Oysa onlara göre bahsi geçen zorunluluk Allah'ın "kün" emrinin "müteallekâtı" ve O'nun "memûrâtı" olması hasebiyle yaratılanların bir vasfıdır. İbn Rüşd ise Gazzâlî'yi safsatayla itham ederken sanki Gazzâlî fâil nedenleri kökten inkâr ediyormuş gibi lanse ederek eleştirisini sürdürmektedir. Oysa durum bu minvalde de değildir.

Filozofların dediği, "Allah bir şeye ol derse, o şey zorunlu olarak mı olur (*vücûbiyet*) yoksa olması muhtemel olarak mı (*evleviyyet*) olur?" sorusuna, "zorunlu olarak olur", demekten ibarettir. Olan her şey ilahî *kün* emrinin nesnesidir ve mucize de dahil her şey zorunlu olarak olur. Ateşe yakma tabiatını koyması O'nun emriyle olduğu gibi, ateşin soğuk ve serin olması da onun emriyledir ve bu nedenle zorunludur.

Harikulade Olaylar Üzerine

Birinci ana başlıkta harikulade olayların temelini teşkil edecek "illet", "tabiat" ve "kanun" gibi asıl meseleler üzerinde duruldu. Burada ise başta mucize ve keramet olmak üzere harikulade olayların ve sihir ve büyü gibi benzer olayların aralarındaki ortak noktalar ve farklılıklar üzerinde durulacaktır.

Mucizeler

Mucize, aciz bırakma anlamına gelen "i'câz" kökünden ismi fâildir. Peygamberlerin ellerinde gerçekleşen, olagelene aykırı olaylara genellikle bu ad verilmiştir. Fakat bu tabir birçok bakımdan yanlıştır ve bu kavram Kur'an'da ve hadis-

334. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Dâru'l-Meşrık, thk. Mâcid Fahrî, IV. Baskı, Beyrut 1990, s. 195.
335. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 350.

lerde geçen bir kavram değildir.[336] Zira Kur'an'da da "âyet" ve "burhân" kelimeleri bu kavramı ifade ederken, hadislerde ise daha çok deliller (*delâil*), alametler (*alâmât*) gibi kavramlar kullanılmaktadır.[337] İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'de *Fıkhu'l-Ekber*'de "ve'l-âyâtu sâbitetun li'l-enbiyâ" demek suretiyle Kur'an ve sünnete uygun olan kavramı kullanmıştır.[338] Mevlana Şiblî'ye göre Kur'an ve Sünnete ait kavram bırakılıp yerine bu kavramın kullanılması zaaf nokta oluşturmakta ve aklî açıdan gelen itirazların birçoğu bu açıdan gelmektedir. Zira bu kavramın kendisi zihinlerde esassız telakkiler sebep olmuştur.[339] Allah'ın (cc.) varlığının, güç ve kudretinin bir ayeti, alameti ve nişanesi olarak bakılması gereken husus, Peygamberin öz-kuvveti gibi algılanmıştır. Zira halk mucizeyi peygamberin âzâ ve organlarıyla yaptığını zannetmiş, onun öz-varlığındaki bir güç olarak düşünmüştür. Zaten itirazların birçoğu da bu noktalardan gelmekte olup, kelimenin yanlış istimalinden bu önemli mesele yara almaktadır.[340] Fârâbî ve İbni Sina gibi filozoflar ve birçok kelamcı bu kavramı kullanmışlardır. Bu kavramın kullanılmasındaki gerçeklik payı ise bu ayetler karşısındaki insanın acziyet yönüyle bu ayetlere mucize denilmiş olmasıdır.

Şeriat dilinde ise mucize, gerek kavil, gerek fiil ve gerekse terk cinsinden olmak üzere, nübüvvet iddiasına uygun ve karşı koyulamaz olağan-dışı bir şeydir.[341] Allah tarafından gönderilen bir zatın, nübüvvet ve risâlet iddiasında sadık olduğunu ispat için ilahi kudret ile izharına muvaffak olduğu harikadan ve kendisiyle nitelendiği bir kısım umûr-u âliyyeden ibarettir ki, diğer insanlar bu harikanın bir benzerini gerçekleştirmeye güçleri yetmez ve bununla nitelenmeye nail olamazlar.[342] "Nübüvvet ve risalet iddiasıyla ilişkili olarak"

---

336. Mevlana Şiblî, *Asrı Saadet*, çev. Ömer Rıza Doğrul, sad. Zeki Mollamahmedoğlu, Eser Neşriyat, İstanbul 1977, c. II, s. 191.
337. Mevlana Şiblî, *Asrı Saadet*, c. II, s. 191.
338. Molla Ali el-Kârî, *Şerhu Kitabi'l-Fiklı'l-Ekber*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 113.
339. Mevlana Şiblî, *Asrı Saadet*, c. II, s. 191.
340. Mevlana Şiblî, *Asrı Saadet*, c. II, s. 192.
341. Tahânevî, *Keşşâf*, c. III, s. 236.
342. Bilmen, Ömer Nasuhî, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, III. Baskı, Ergin ve Salah Bilici Kitapevi, İstanbul 1959, s. 130.

kaydı mucizeyi kerametten ayırmaya yönelik bir kayıttır fakat Mu'tezile buna karşı çıkmıştır.[343]

Şeriatte ve Kelamcılarda mucizenin mantığı şu örnekle ortaya koyulmuştur. Padişahın huzuruna mazhar olmuş bir insan ayağa kalkarak "Ey Millet! Ben padişah tarafından size gönderilen bir elçiyim", dese ve onun üzerinde de elçi olduğuna dair padişaha ait bir takım alametler zahir olsa bu elçinin davasında doğru olduğunu itiraf etmek icap eder. Kelamcılar "bu alamet peygamber elinde mucizenin zuhur etmesidir", demişlerdir.[344]

Filozofların anlayışına göre mu'cize, tabiat kuvvetinin ve nefis kuvvetinin nihayetini geride bırakan *ilahî*, muhkem ve cüzî bir fiildir.[345] Buradaki nefis kuvveti insanî nefis kuvvetidir. Yani burada, tabiî ve nefsânî kuvvetlere sahip olan bir varlığın, bu kuvvelerin ötesine geçip, felekî/melekî kuvvetleri harekete geçirmesi meselesi söz konusudur. Neseffî'nin bu tanımı filozoflar adına yapılmış olumlu bir tanımlamadır. Zira mucizenin "ilahî bir fiil" olduğu tezi filozoflar adına sürdürülebilir bir düşünce değildir. Filozoflar bir taraftan mucizeyi peygamber elinde zahir olan "ilahî bir fiil" olarak ifade ederken diğer taraftan mucizeler yaratmayı "peygamberin bir hassasının" sonucu olarak kabul etmişlerdir. Fârâbî nübüvveti, "peygamberin ruhuna has kudsî kuvvet" olarak görmüştür. Bu öyle bir kuvvettir ki büyük halk âlemini (*âlemu'l-halki'l-ekber*) kendine boyun eğdirebilecek bir ğariza-yapıdır. Fârâbî'ye göre bu "küçük halk âlemine" (yani bedene) sıradan insan ruhu nasıl etki ederse, peygamberin ruhu da bu kudsî kuvvet sayesinde büyük kâinata etki eder.[346] Bu aslında harikulade hallerin, bir nevi peygamberin mahareti gibi görülmesi anlamına gelir ki, bu durumda peygamber olmayanlarda hatta Müslüman olmayanlarda bu nevi adet olana aykırı hadiselerin zuhurunun temelini problemli kılacaktır. Mu'tezile mucize dışında harikulade kabul etmemekle filozofların bu görüşüne uygun bir görüş benimse-

343. Neseffî, Eb'ul-Muîn, *Tebsiratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, c. II, s. 107.

344. İbn Rüşd, *el-Keşfu an Menâhicu'l-Edille, (Felsefe-Din İlişkileri)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah, İstanbul 1985, s. 303. Ayrıca bkz. Kemâluddîn Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtu'l-Meram*, thk. Yusuf Abdurrazzâk, Halebî, Kahire 1368/1949, s. 312.

345. Neseffî, Eb'ul-Muîn, *Tebsiratu'l-Edille*, c. II, s. 30.

346. Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Muhammed Âl Yasîn, İntişarât Bîdâr, Kum 1405, s. 72.

miş olmaktadır. Zira bu kutsi kuvvet iddiaya göre sadece peygamberlerde vardır. Oysa Allah'ın kudretinin bir eseri olan bu âyetler, peygamberlerde tahakkuk edebileceği gibi, peygamber olmayanlarda da tahakkuk edebilir. Neticede bu bir ilahî rahmettir. Bu nedenle mucizeyi peygamberin bir fiili ve mahareti gibi görmek kerâmet, irhâs, maûnet, ihânet, istidrâc gibi diğer harikulade halleri inkâra kapı aralayacak veya da en azından izahını güçleştirecektir. İfade ettiğimiz gibi Mu'tezile mucize dışında bütün bunları inkâr etmekle bu hususta filozoflardan daha tutarlı davranmışlardır. Zira filozoflar hem keramet vb. harikaları kabul etmekteler, hem de bu harikaların kökeni olan "hasse"yi peygambere tahsis etmektedirler.

İnsanın "gabya muttali olması", "melekleri görmesi ve işitmesi" ve "harikulade haller yaratması" gibi kuvvetlere sahip olma özelliklerinden ve bu özelliklerin kaynağı olan bir "kuvve"den yani peygamberlik kuvvesinden bahsetmek, en büyük mucize olan vahyi ve diğer aklî ve hissî mucizeleri peygamberin kesbi ve fiili gibi görme sonucunu doğurabilir. Nübüvveti dolayısıyla vahyi ve mucizeyi, dilediği kullarına tahsis edilen bir rahmet-i ilahî ve mevhibe-i rabbanî gören kelamcılar[347] isabet etmiş olmakla birlikte peygamberin kısacık hayatına binlerce mucizeyi sokmak suretiyle buna aykırı davranmışlardır.

Filozoflar peygamberin, ilahi bir destekle kendini nübüvvete hazırlamasında kendi çaba ve kazanımını belirtmektedirler fakat buna rağmen nübüvvetin dilediğine verilen ilahi bir rahmet ve bağış olduğu hususunu da reddetmezler. Yani vahiy meleğiyle konuşma ve görüşme, kendi ifadeleriyle "akl-ı fa'âl ile ittisal" kendini hazırlamış ve akl-ı müstefâd seviyesine yükselmiş bir insana tahsis edilebilecek bir imkandır. Fakat filozofiye ulaşan her insan peygamberliğe sahip olamaz. Filozofi ve hikmet peygamberliğin ön şartıdır, peygamberlik bundan sonra ve öte bir durumdur. Nübüvvete ve peygamberliğe uygun "nazarî çaba" ve "amelî uğraş" ön şarttır. Fakat hiçbir insan nübüvveti kazanamaz. Nübüvvet bütün nazari ve ameli kazanımlardan sonra dilediğine bahşedilen bir lütf-ü ilahîdir.[348] Kısaca İslam filozoflarının "ittihat"tan değil "ittisal"den bahsetmiş olmaları önemli olmakla birlikte diğer taraftan Fârâbî'nin nübüvveti "peygamberin

347. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, DKİ, II. baskı, Beyrut 1433/2012, c. IV, s. 242.

348. Bkz. Medkûr, İbrahim, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Menhecun ve Tatbîguh*, baskı II, c. I, s. 40,41.

ruhundaki kutsi bir kuvvet" ve "peygamberliğin bir hassesi" gibi tanımlaması, İbni Sina'nın "nefs-i natıkanın akl-ı fa'âl ile ittisalini elde edilen bir meleke" gibi görmesi,[349] birbirine aykırı iki husus gibi görülmektedir ki bu, "peygamberliğin kesbîliği" meselesi olarak ilerde büyük tartışmalara sebep olmuştur.

Farklı Ekoller

İslam Filozofları

Felâsife mucizeleri değişmez tek bir kanun ile izah etmeyi yeğlemiştir. Aslında onlara göre istidrac türünden olan sihir ve büyü gibi haller de dahil bütün olağan haller ve olağan-üstü haller tek bir kanuna bağlı olarak vücuda gelmektedir. İlliyet kanunu ve kâinatın nizamı, sabit bir kanuna dayanmaktadır. Bu nizam asla tebeddül ve tahavvül etmez. Kâinatta sebepsiz hiçbir şey meydana gelmez ve nizam asla sekteye uğramaz. Felâsife'ye göre bu mucizeler de değişmez sabit kanun ve nizama dahildir ve kainata nizam hakim olduğu için mucizeleri bunun dışında görmek onları "nizam-dışı" görmek demek olacağı için yanlıştır ve uluhiyete aykırıdır. Mucizeler henüz idrakimizin üstünde olan tabiat kanunlarının bir eseridirler. Belki bir gün aklımız, mucizelerin meydana gelmesini temin eden kanunların inceliklerini keşfetmeye muktedir olacaktır.[350] Yukarıdan aşağı doğru sıralanan sebepler zinciri, inayet-i ilahîye dayanmakta olup tek bir kanuna ve nizama delalet etmektedir. Filozofların, fiziksel sebeplerle başlayıp nihayetinde İlk ve Nihaî sebep olarak Vacibu'l-Vücud'la sona eren dikey sebepler zinciri doktrini, muhalifleri olan Eş'arîlere mutlak takdir ve özgürlük sahibi olan Allah fikrini yıkma olarak algılanmıştır.

Mu'tezile

Mu'tezile âlimleri ise kâinatın bir takım yerleşik kanunlara tabi olduğunu kabul etmektedirler. Olaylar neden ve sonuç silsilesine uygun olarak gerçeklik kazanır. Kâinattaki varlıkların bir takım "değişmez hususiyetleri" vardır. Fakat

---

349. İbni Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (el-İlâhiyyât)*, Dâru'l-Meârif, III. Baskı, Kahire 1985, s. 244.

350. Mevlana Şiblî, *Asrı Saadet*, c. II, s. 213,214.

Mutezile bunların hiçbir şekilde değişmez olduklarını söylemezler. Onlara göre müşahedelerimiz bize bitkilerin tohumlardan yetiştiğini, kuşların yumurtalardan, diğer hayvanların döl suyundan çıktıklarını gösteriyor. Fakat belki yarın tohum gibi, yumurta gibi, döl suyu gibi vasıtalar kalkmasına rağmen yine de var oluş söz konusu olabilir. Dolayısıyla fevkalâde olaylar imkânsız değildirler.[351] Mutezile sonuç olarak mucizeler hakkında diğer İslam ulemasından pek farklı düşünmez. Mutezile'ye göre de mucize, nebinin nübüvvet iddiası esnasında ihdas edilen Allah'ın bir fiilidir. Mucizenin mucize olmasının en temel şartı da adeti bozan olmasıdır.[352] Mu'tezile, mucizeyi peygamberliğin ispatı ile ilişkili olarak kabul etmekle beraber, bunun dışındaki bütün diğer harikuladelikleri reddederler. Zira illiyet kanunu mucizeler dışında asla sekteye uğramazlar. Gerek Mutezile gerekse İslam filozofları, mucizelerin aynı illiyet kanununa bağlı olarak gerçekleştiğini fakat bunun bir gün sebepler zincirinin anlaşılabileceğini söylerler. Adet olan insanın analı ve babalı vücuda gelişidir. Fakat Hz. Âdem ve Hz. İsa bu adet olanı bozmuşlardır. Onlara göre bir gün bunların imkânı görülebilir, anasız, babasız ve anasız-babasız vücuda geliş gerçekleştirilebilir.

Eş'arîler

Eş'arîler ise "ne kâinat sabit bir takım kanunlara tabidir, ne de eşyanın öteden beri gelen değişmez hususiyetleri vardır. Tam tersi bahsedilen hususiyetler, olaylar tecelli edeceği ve vukua geleceği zamanda Allah tarafından vücuda getirilirler",[353] demişlerdir. Eş'arîler'in Allah anlayışı, her şeyin ve her olayın etkin sebebi olarak tabiattaki ikincil sebepleri ve eşyanın değişmez hususiyetlerini reddeder. Sınırlı ve yaratılmış hiçbir varlık herhangi bir şeyin sebebi olamaz. İllî/kozal bir güce ya da özelliğe sahip olmak eşyanın tabiatında yoktur. İnsan da dâhil olmak üzere tabiî nesnelerin sahipmiş gibi göründükleri sözde güç, etkin bir güç değildir ve aynı zamanda sebep ve sonuç olarak bilinen şeyler arasındaki bağlantı da zorunlu bir bağlantı değildir. Mesela Gazâlî'nin örnekleriyle,

351. Mevlana Şiblî, *Asrı Saadet*, c. II, s. 214.

352. Kadı Abdulcebbâr, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, haz. Muhammed Ammâre, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971, s. 237.

353. Mevlana Şiblî, *Asrı Saadet*, c. II, s. 214.

susuzluğun giderilmesi su içmeyi zorunlu kılmaz, tokluk yemek yemeği, yanma ateşle teması, iyileşme ilaç almayı, kafanın kesilmesi ölümü gerektirmez. Tıpta, astronomide, bilimlerde ve sanatlardaki tüm deneye dayalı bağlantılar için bu böyledir. Çünkü bu şeyler arasındaki bağlantılar Allah'ın onları ardı ardına yaratma gücüne dayanır. Yoksa bu bağlantı ayrılamaz ya da kendinde zorunlu bir bağlantı olduğundan değildir.

Aslında Eş'arîler tabiî olayların bir düzenlilik gösterdiklerini inkâr etmezler. Zihni alışkanlığa sevk eden ve adet durumunu ortaya çıkaran bu durumdur. Fakat onlara göre bu düzenlilik sadece zahirîdir, nesnel bir gerçekliğe sahip olmaması anlamındadır, gerçek değildir yani zihinsel bir kurgudan ya da insan zihninin alışkanlığından başka bir şey değildir. İki olayı sebep ve sonuç olarak birleştirmek insan zihninin bir alışkanlığıdır. Mesela sıcaklığın ateşle bağlanması olayını gözlemleyerek, zihin, sıcaklığa ateşin sebep olduğunu düşünür. Hâlbuki gerçekte ateşin sıcak olmasını irade eden Allah'tır. Bundan dolayı Eş'arîlerin görüşüne göre tabiat kanunları nesnel olarak gerçek değildirler, onlar Allah tarafından belirlenmiş ve kanun statüsü verilmiş zihinsel kurgulardır. Eşariler, bütün olayların tek gerçek nedeninin Allah olduğunu ve insana neden gibi görünen bütün öbür şeylerin Allah'ın iradesini yansıtan birer arenadan ibaret olduğunu savunurlar. Evrende tek gerçek özgür ve kudret sahibi varlık ilahi varlık ve onun iradesidir. Kulun bir şeyi yapma niyetinin o şeye "mukâreneti" Allah'ın o şeyi yaratması için bir vesiledir.

Ekollerin Değerlendirmesi

Burada dikkat edilmesi gereken husus, bütün İslam ulemasının mucizeleri bir şekilde kabul etmiş olmalarıdır. Farklılık iman edilen aynı hakikatin izahında ortaya çıkmaktadır. İzahlar farklıdır fakat sonuç aynıdır. Eşyanın hususiyetleri vardır diyenler, mucize esnasında bu hususiyetlerin devre dışı olduğunu söylüyorlar ki Mutezile bu görüştedir. Felâsife ise eşyanın hususiyetlerine vukufiyetimizin yeterli olmadığını, mucize esnasında eşyanın vakıf olamadığımız daha ince bir hususiyetinin gerçekleştiğini söylemektedirler. Yani her halükarda eşyanın hususiyetleri ve eşya arasında cari olan kanunlar vardır. Bunlar asla devre dışı olmazlar. Fakat mucize esnasında vakıf olamadığımız ve aklımızın ermediği

daha ince hususiyetleri belirmiş olmaktadır. Eş'arîlere göre ise eşyanın hususiyetleri ve tabiatın kanunları yoktur. Eşyanın tabiatı ve hususiyetleri diye bildiğimiz sadece ve sadece adet üzere olageleni kanun olarak addedip buradan eşyanın hususiyetleri olduğuna hükmetmemizdir. Olagelen kanun olmadığı için olagelene aykırı olan da ondan bir istisna değildir.

Eşarîlere göre etkin sebep gibi görünen hiçbir şey gerçekte etkin sebep değildir. Ateşin hususiyeti ve yerleşik bir doğası olmadığı için yakma fiilinde hiçbir etkisi yoktur. Filozoflara ve özellikle İbn Rüşd'e göre ise, duyu ile algılanabilen şeylerde etkin sebeplerin varlığını inkâr etmek safsatadan başka bir şey değildir. Çünkü bunu inkâr eden artık her fiilin bir faili olması gerektiğini kabul etmemiş olur. Eşyanın özel işlevlerini belirleyen ve kendileri vasıtasıyla eşyanın özlerinin ve isimlerinin ayırt edildiği cevher ve arazların var olduğu aşikârdır. Eğer bir şey kendine özgü bir tabiata sahip olmasaydı özel bir ismi ya da tanımı olmazdı ve her şey bir olurdu.

İslam'ın entelektüel kültürü içerisinde illiyet hakkındaki bütün bu farklı yaklaşımlar Kur'an'a başvurularak savunulabilmiştir. İlliyetle ilgili Eş'arî/kelamî perspektif doğal ve doğa-üstü tüm olayları sadece kudret-i ilahî ile açıklamak ister. Bu bakış açısı ilahî kudreti muhafaza etmek ve yüceltmek için yaratılmışlara, ilgili tabiatlarının bir parçası olarak Allah tarafından dercedilen illî/kozal güçlerin nesnel gerçekliğini inkâr eder. Kur'an'ın neredeyse her sayfasında tekrarlanan "*Allah her şeye kadirdir,*" cümlesinden başka bu bakış açısının İslâmî olduğuna dair açık metinsel delil sunan birçok ayet vardır. *(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. Mü'minleri, tarafından güzel bir imtihanla denemek için Allah öyle yaptı. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*[354]

Özellikle bu ayette ikincil, yatay ya da bitişik sebepler, bütün olayların doğrudan ve biricik sebebi olarak takdim edilen "Nihaî Sebeb"in içine yerleştirerek, sebepler yadsınıyormuş gibi görünmektedir. Bedir savaşında Müslümanlara gelen ilahî yardıma gönderme yapan son ayet, yaratılmış varlıklara kozal güçlerin verilmesini inkâr ediyor olarak alınması bakımından en açık olanıdır.

354. 8.17.

İlliyet hakkındaki ilmî ve felsefî perspektif, dünyayı ve tüm olayları, mucizevî olanları da içine alacak şekilde tabiî sebepler ile ya da eşyanın Allah tarafından verilen tabiatlarına başvurarak açıklamak ister. Müslüman filozoflar ne her şeyin nihaî sebebi olarak Allah'ın gerçekliğini, ne de genellikle muhaliflerinin ileri sürdükleri gibi mucizelerin mümkün olduğunu hiçbir zaman inkar etmemişlerdir. Aksine bilim adamları olarak, bitişik ve ikincil sebeplerin önemini, onların ilahî kaynağını vurgulamışlardır.

Peygamberin tecrübe ettiği vahiy olayını filozofların ele alışı, onların mucizeler ve genelde illiyete karşı takındıkları tavrı resmeden güzel bir örnek sunar. Kur'an'ın nüzulüne Müslümanlar genellikle peygamberin en büyük mucizesi gözüyle bakarlar. Fakat yine de filozofların meleke psikolojisi üzerine yazdıkları risalelerde açıklandığı gibi, bu en büyük mucize Peygamber'in aklının en üstün tabiatına atfedilir. Peygamber aklının tüm diğer insanların aklından, tabiatından dolayı daha üstün olduğunu ve daima vahyin büyük meleği Cebrail ile derûnî/içsel bir bağlantı içinde olduğunu savunurlar. Mükemmel tabiatı dolayısıyla peygamber aklı, ilahî vahyin alıcısı haline gelir. Bu her ne kadar birçok Müslüman kelamcı için, en büyük mucizenin mucizevî statüsünü düşürmekten başka bir anlama gelmediği iddia edilse de, filozofların perspektifinden ise insan aklının Allah'ın büyük meleği ile doğrudan iletişim içinde olduğu gerçeğinden daha büyük bir mucize olamaz. Ve Kur'an gibi bir otorite onların bu görüşleri için açık bir destek sunuyorsa, filozofları Cebrail'in aracı rolünü vurguladıkları için kim suçlayabilir. Kur'an şöyle der: *O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı, orada (meleklerce) itaat edilen, güvenilir bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür.*[355]

İlliyeti kabul eden perspektifin de metnî desteğe dayanarak İslamîliği iddia edilebilir. Biz bu hususla alakalı bir takım Kur'an ayetleri aktaracağız. *Tozutup savuranlara, ağırlık taşıyanlara, kolaylıkla akanlara, iş bölüştürenlere ant olsun ki, size vaat olunan şey elbette doğrudur.*[356] *Allah, yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Allah'ın emri bunlar arasından inip durmaktadır ki, Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz.*[357]

355. 81.19-21.
356. 51.1-4
357. 65.12.

Bu ayetler onların, yaratılmış eşyanın tabiatlarının, özlerinin ve onların aracı illî güçlerinin nesnel gerçekliğine olan inançlarını tasdik eder. Özellikle ikinci pasaj bize çok önemli bir noktayı hatırlatır. Kur'an'da Allah eşyanın tabiatları ya da gerçekleri adına yemin eder ki bu da Kur'an'ın kendisinin, bu nesnel gerçeklikleri kabul ettiğini ima eder. Sonuncusu belki de bunların en önemlisidir. İlahi emrin, hakikatin farklı seviyelerinden tenezzül etmesi (*yetenezzelü'l emr*), filozofların *dikey illî zincir öğretisi*ne açık metinsel bir tasdik sunmaktadır. Dahası, tüm ayette bu dikey illî zincirin insanî, en nihayetinde ilahî kudreti ve ilmi tanımaya götüreceği fikri mükemmel bir şekilde açık hale getirilmiştir. Filozofların kudret-i ilahiyeyi ve ilm-i ilahiyeyi yüceltme yolu böyledir.

Yukarıdaki tartışma her iki pozisyonun da sağlam dinî ve rasyonel temeller üzerine oturduğunu açıkça göstermektedir. Bazıları filozofların illiyetle ilgili görüşlerinin, Gazâlî'nin meşhur ateş örneğinden ciddi bir darbe aldığı görüşündedir. Oysa aynı ayetin kelamcıların aleyhine ve filozofların lehine kullanılması da mümkündür. Söz konusu ayet şöyledir: *(İçlerinden bazıları), "Eğer (bir şey) yapacaksanız, onu yakın da ilahlarınıza yardım edin" dediler. Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol, dedik.*[358] Schuon, filozofların yerine şöyle cevap verir: Eğer ateş gerçekten bir yakma aracı olmasaydı Allah'ın ona serin olmasını emretmesinin pek bir anlamı olmazdı. Fakat Schoun'un "ateşin sıcaklık ve yakıcılık gibi tabiatı olmasaydı bu emir anlamsız olurdu", şeklindeki cevap, filozofların bazı durumlarda bazı kişi ve nesnelere ateşin yakma tesirinin olmamasını da ateşin vakıf olunamamış tabiatı sayan filozofların fikirlerine ters düşmemektedir.

Kısaca kim sebeplerle sonuçlar arasındaki alakayı inkâr ederse bu arada maddedeki imkânı da inkâr ediyor ve Allah'ı (cc.) sebeplerin biricik sebebi yapıyor. Bu da muhtemelen onların sebep sonuç ilişkisinin zorunluluğu görüşünün, bir nevi şirke ve Allah ve insan arasında fiillerin taksimine götüreceği itikadına racidir. Sebebiyeti ispat eden İslâm filozofları ise bunun yanı sıra maddedeki imkânı da kabul etmişler ve maddenin doğal bir süreklilik içerisinde kuvve halinden fiil haline intikal ettiğini düşünmüşlerdir. Onlar bu doğal sürekliliği, Yüce Allah'ın hikmetinin, inayetinin, ilminin ve nizamının mükemmelliğiyle yorumlamışlardır.

358. 21.68,69.

Mucizelerin Kısımları

Harikulade olaylar, "dinî yönü bulunan harikulade olaylar" ve "dini yönü bulunmayan harikulade olaylar", olmak üzere ikili taksime tabi tutulmuşlardır. Birinci kısma Mucize, keramet, irhâs, maûnet, istdrâc ve ihânet zikredilmiş; dinî olmayan harikuladeliklere ise sihirbazlık, hokkabazlık (*şa'beze*) ve kâhinlik zikredilmiştir.[359] Mucizeler, çeşitli açılardan taksime tabi tutulmuştur. Örneğin mutat olmayan bir "fiil" şeklinde olabileceği gibi, Zekeriya (as.)nın konuşmaktan menedilmesinde olduğu gibi mutat bir fiilden aciz kalmak şeklinde de olabilir.[360] Fakat son zamanlarda yapılan en meşhur ve önemli taksim mucizelerin aklî mucizeler ve hissî mucizeler şeklinde ayrılmasıdır. Biz bu taksimi ele alacağız.

Aklî Mucizeler

Manevî mucize olarak da ifade edilen aklî mucize peygamberlere has harikulade olayların en önemlisini oluşturmaktadır. Nübüvvetin kendisi mucizedir. Bir insanın vahye muhatap olması aslında mucizelerin en büyüğüdür ve fevkalade bir durumdur. Melekleri görmek ve işitmek, hatta onlardan vahiy almak, bir peygamberin en büyük ve asıl mucizesidir. Bu akılla algılanabilen manevi bir mucizedir. Fakat bunun yanı sıra peygamberlerde hissî mucizeler de zahir olmuştur. Hatta öyle ki insanlar mucize denildiğinde bunu kasteder ve anlar olmuşlardır. Bir insan akıl mertebelerinin en zirvesine ulaşsa da ilahî kelamın vekili olan meleği görmesi ve işitmesi, ilahî vahyi alıp kalbine nakşetmesi insanı acziyette bırakan bir durumdur. Peygamberler buna mazhar olmuşlardır. Her peygamberin vahye muhatap olması nedeniyle en büyük mucizesi bu manevi mucizedir. Bu hali yaşamak insan gücünün ve takatinin üzerindedir. Fakat bu vahyin bir semeresi ve sonucu olan kitabın bir harf ve harekesine dahi halel gelmeden korunması ise ayrı bir mucizevî durum olup bu sadece Hz. Peygamber'e nasip olmuş bir harikadır.

Kur'an'ın manevi bir mucize oluş yönü onun anlamıyla alakalıdır. Dünyanın çok sıradan verimsiz bir coğrafyasında en sıradan bir kavmine gelip en kı-

359. Bkz. Özervarlı, M. Sait, "Hârikulâde", DİA, c. 16, s. 182,183.
360. Neseft, *Tabsıra*, c. II, s. 31.

sa zamanda o coğrafyayı dünyanın merkezi yapan ve o kavmi dünya insanlığına önder kılan, birbiriyle kavgadan ve birbirini yağmalamaktan başka bir şey bilmeyen bir kavmi kabile hayatından medeniyete taşıyan manevi Kur'an'dır. Bu aslında bu yönüyle mucizedir. Diğer hissî mucizeler peygamberin hayatında olmakla beraber az olan bir peygamberin peygamberliğini takviyede sadece o zamanki inananlara faydası olan bir mucizedir. Bu nedenle Kur'an'da bu nevi ayetlerin insanlara pek bir faydasının olmadığı ifade edilmiştir.[361]

İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi bir peygamberin gerçek peygamber olduğunun en büyük ve ikna edici delili iddiasına muvafık erişilemez ahlakî ve manevî bir hadiseyle ortaya çıkmasıdır. Bir tabibin tabipliğinin göstergesi, uçuyor olması değil örneğin, ölüleri diriltmesi, çaresiz dertlere derman olmasıdır. İki tabipten biri tababetinin delili olarak su üzerinde yürümesini, diğeri ise hastaları tedavi etmesini ileri sürse ikincisi iddiaya muvafık olduğu için daha ikna edici olacaktır.[362] Hz. Peygamberin daveti ve insanlara çağrısı güzel ahlakı tamamlamak, ahlakî erdemlerle bezenmiş toplum oluşturmak ve yüksek bir medeniyet kurmak, yönünde olduğu için Kur'an en büyük mucizesidir.

Hissî Mucizeler

Hissî mucizeler duyu organlarına hitap eden mucizeler olması yönüyle bu adı almışlardır. Aklî mucizeler de akla hitap eden mucize demektir. Kur'an aklî bir mucize olmasının yanında aslında o aynı zamanda hissî mucizedir. Zira onun kitabeti, kıraati, hıfzı ve belağatı ayrı bir mucizedir. Hiçbir kitap okunarak, yazılarak, ezberlenerek ve yaşanarak bitimsiz bir şekilde devam etmemiştir. Manevî mucize yönü ise onun medeniyetler kuran ve evrensel manada insanları etkileyen anlamındadır.

Sırf o anki insanların görmesine ve işitmesine bağlı kalan hissî mucizelerin (*âyât*) Hz. Peygamber'in hayatında kendisinden talep edilmiş olmasına rağmen diğer peygamberlerin hayatlarında olduğu kadar çok olmadığını, zira bunun inananlar dışında insanlara bir faydasının olmadığı ifade edilmiştir. Zira inanmayanlar,

361. Bu konuyla alakalı olarak bkz. En'am, 7-9.

362. İbn Rüşd, "el-Keşfu an Menâhici'l-Edille", (*Felsefe-Din İlişkileri*), çev. Uludağ, s. 321.

"Bütün ayetleri (mucizeleri) görseler bile inanmazlar", Ey Peygamber! "Ehl-i Kitaba bütün ayetleri (mucizeleri) getirsen de senin kıblene tabi olmazlar", "ant olsun biz o (Firavun) a ayetlerimizin hepsini göstermişizdir yalanlamış ve yüz çevirmiştir"[363] buyrulmuştur. Bu konu Kur'an'da ısrarla işlenmiş ve vurgulanmış bir konudur.[364] Fakat mucize denince ilk akla gelen, bu tür harikulade haller olmuştur. Hissî mucizelerin abartılması nübüvvetin mahiyetini etkiler olmuştur. Peygamber, gün aşırı mucize gösteren, hayatı mücadele, iman ve amelden çok, parmaklarının ucundaki maharetle problemleri çözen düşmanlarını alt eden bir kişilikmiş gibi bir imaj doğmuştur. Hissi mucizelerin kökten inkârı nasıl yanlışsa peygamberin hayatına, 23 yıllık risalet görevi içerisine binlerce mucize sokmak da o derce yanlıştır.

Haberî Mucizeler

Hz. Peygamber'in ümmî olmasına rağmen geçmiş ümmetlerin hallerinden onların tarihlerinden hatta onların tarihleri hakkındaki yanlış bilgileri haber vermesi de bir mucize çeşididir. Zira tarihteki bir detaya ulaşmak için bir düzine tarihçi ve arkeolog ömrünü tüketmekte fakat küçücük bir bilgiye ulaşamamaktadır. Kur'an'ın, ümmî olan bir peygamberin diliyle bu nevi ihbarı vermesi insanı aciz bırakan harikulade bir durumdur.

Velâyet ve Kerâmet

Velayet konusu asıl itibarıyla kelamda ve tasavvufta ele alınan velayet meselesidir. Zira velayet bir yönüyle fıkhın ve hukukun bir meselesidir. Biz burada daha çok bu konunun kelâmî yönüne temas edeceğiz.

Velâyet Bahsi

Velî ve velâyet kelimeleri Arapça olup dil açısından birçok anlama geldiği söylenmiştir. Kişinin işlerinde tasarruf yetkisi bulunana veli denmiştir. Yardımcı, destekçi ve seven anlamında kullanılmıştır. Köle sahibine ve köleye de-

363. Bakara, 145; En'am, 25; Tâhâ, 56.

364. Bu konuyla alakalı ayetler için bkz. Bakara, 118,145,211; En'am, 4,25,37,109,124; 'Arâf, 146; Yunus, 20; Ra'd, 7,27,38.

nilmiştir. Sahip ve malik anlamına da gelir. Komşuya ve amca çocuğuna söylenmiş bir kelimedir.[365] Velâyet, nusret ve yardım etmek anlamında, vilâyet ise imaret ve emirlik anlamındadır.[366]

Fıkıhta ise mükellef varise tevdi edilmiş bir yetkidir.[367] Başkaları adına hukuki işlemde bulunma yetkisini ifade eder. Bu yetki kullanımı, ötekinin rızasına dayalı olursa velâyet-i ihtiyar, rızasına rağmen olursa velâyet-i icbârdır.[368]

Kelama göre velâyet ise Allah'ın bütün mümin kulları Allah'ın velayetindedir. Allah müminlerin velisidir. Şu ayetler ve benzerleri Allah'ın bütün müminlerin velisi olduğu, müminlerin de birbirlerinin velileri olduklarını ifade etmektedir: Allah'ın evliyasına dikkat edin, onlara hiçbir korku yoktur, onlar mahzun da olmazlar. Öyle ki onlar iman etmiş takvaya ermişlerdir.[369] Allah iman edenlerin velisidir, onları zulumattan nura çıkarır.[370] Allah inananların mevlâsıdır.[371] Şüphesiz sizin veliniz, Allah, onun resulü ve namazı kılan zekâtı veren rükû eden müminlerdir.[372] Müminler birbirlerinin evliyasıdır.[373] İmam Tahâvî *Akîde*'sinde "müminlerin tamamı Rahman'ın evliyasıdır, Allah katında en mükerrem olanı, Kur'an'a en fazla tav olan (*atva'*) ve tabi olandır" şeklinde ifade etmiştir.[374] Taftazânî *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinde, imkan derecesinde Allah'ı ve sıfatlarını ârif olan, tâatlara düşkün ve devamlı, masiyetlerden kaçınan, lezzet ve şehvetlere dalmaktan yüz çeviren kişidir, demiştir.[375] Bu tanımı Tahânevî Ehl-i Tasavvuf'a ait bir tanım olarak vermiştir.[376]

---

365. Tehânevî, *Keşşâf*, c. IV, s. 390.
366. Hucvirî, Ali b. Osman Cullâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh, İstanbul 1996, s. 326.
367. Tehânevî, *Keşşâf*, c. IV, s. 390.
368. *İslam İlmihali İslam ve Toplum II*, İSAM, s. 211,212.
369. Yunus 62,63.
370. Bakara, 257.
371. Muhammed, 11.
372. Mâide, 55,56.
373. Tevbe, 71.
374. Tahâvî, *el-Akîdetu't-Tahâviyye*, talik, Abdulaziz b. Bâz, Dâru'l-Medenî, Kahire, s. 20.
375. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 66. Ayrıca bkz. s. 314.
376. Tehânevî, *Keşşâf*, c. IV, s. 390.

Tasavvufa göre ise velî, Hakk'ın müşahedesinde, bekası söz konusu olan bütün hallerinden fani olmuş, kendisinden hiçbir şekilde haberi olmayan başkasıyla karârı kalmayan kişiye denir, şeklinde tanımlanmıştır.[377] Tasavvuftaki diğer teknik bir tabirle insan-ı kâmil, Hz. Muhammed'den ibaret görülmüştür. Kâmil sıfatı ile insan söylendiği vakit bunun başkasına söylenmesi caiz olmaz.[378] İnsan-ı kâmil demek, evvelinden ahirine kadar eflâk-ı vücûdun ve merâtib-i vücûdiyenin kendi üstünde döndüğü "kutp" demektir. Bu manada insan-ı kâmil hakikat-i Muhammediyye olarak adlandırılmıştır.[379] İslam filozofları ise bu meseleyi, heyulânî akıl, bilkuvve akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl şeklinde insanî aklın mertebeleri ve insan aklının akl-ı fa'âl olarak ifade edilen melekî akıl ile ittisâli konusunda ele almışlardır.

Velâyet konusunda en önemli iki husus, "tevfîk ve nasr"ın yani başarının ve zaferin yalnız Allah'tan bir lütuf olduğu ve bunun bütün müminlere şamil olduğu hususudur. Gerek mucize ve irhâs, gerek kerâmet, gerekse maûnet, bütün bunlar Allah'ın dilediği kullarına lütfedeceği bir başarı ve destektir. Bütün işlerin sonu Allah'a aittir. Bu açıdan yaklaşılacak olursa velayetin öncelikli olarak ikiye ayrıldığı söylenebilir. Nübüvvet ve risâlet görevi verilen velîler, diğeri ise nübüvvet şanıyla görevlendirilmeyen velîlerdir. Nübüvvet görevi lütfedilmeyen veliler de kendi arasında ikiye ayrılmaktadır: Bir mümin irfan ve tâat sahibi ise kâmil bir velîdir, imanın hakikatine ermiş muhakkik bir mümindir. Hakikat derecesinde marifetullaha vasıl olmamış bir mümin de hiç şüphesiz Kur'an'a göre velîdir fakat o mukallid bir mümindir. Mümin ister muhakkik bir mümin olsun isterse sıradan mukallid bir mümin olsun ilahî desteğe ve başarıya nail olabilir. İbn Ebi'l-'İzz, *Akidetu't-Tahâvîye*'ye yaptığı şerhte velâyetin de iman gibi olduğunu söylemektedir. Her mümin aslında eşittir. Sadece onun imanı ve velâyeti kemal ve noksanda fark eder. Kâmil velî, müttakî mümindir. "Dikkat edin Allah'ın evliyasına hiçbir korku yoktur, onlar mahzun da olmayacaklardır. Onlar ki iman edip "takva"ya ermişlerdir. Hem dünya hayatında hem de ahrette on-

377. Tehânevî, *Keşşâf*, c. IV, s. 390.

378. Cîlî, Abdulkerim, *İnsan-ı Kâmil fî Ma'rifeti'l-Evâhir ve Evâil*, çev. Abdulaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın, İz, İstanbul 2002, s. 372,373.

379. Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 378,379.

lar için müjdeler vardır"[380] Buradaki iman ve takvâ birlikte Allah'ın evliyasının sıfatı kılınmıştır.[381] Allah'ın mümin kulları içerisinde en çok huşu ve takva sahibi olanlar, ibadet ve tâatlara düşkün, irfan sahibi ulemâdır. Bu nedenle kendisinde imanın hakikati ve amel-i sâlih birleşen müminler kâmil müminlerdir. Bunlar kerâmetler ile lütuflandırılırlar. Bu mertebeye ermemiş müminler de hiç şüphesiz ilahî desteğe nail olabilirler ki buna Kelâm İlminde maûnet adı verilmiştir. İmana sahip olmayanlarda meydana gelen harikulade hallere de istidrâc ve ihânet denilmiştir.[382]

Müminler Allah'ın velîsidirler ve müminler birbirlerinin velîsidirler. Bu açıdan evliyayı bilmek mümkündür. Fakat velâyet imana ve onun üzerine bina edilen irfan ve takvâya dayalı olması yönüyle, Allah'tan başka hiçbir kimse diğerinin velâyetinin mahiyetini ve derecesini bilemeyecektir.[383] Hatta bir velînin kendisinin velâyetini bilip bilemeyeceği hususu tartışılmıştır.[384] Bir velinin kendi velayetini bilmesi veya bir velinin Allah katında özel bir velâyete sahip olduğunun bilinmesi caiz değildir diyenler olmuştur. Bunların delili olarak bu bilginin ondan akibet korkusunu gidereceği, akibet korkusunun kalkması akibetten emniyeti gerektireceği, bunun da kulluğu ortadan kaldıracağı ifade edilmiştir. Zira kulluk ve *dua, havf ile reca arasında*[385] *söz konusudur.*[386] *Diğer bir kısım ulema ise velinin velâyetini bilmesi Allah'ın kendisine lütfedeceği bir kerâmettir, insanın lütuf ve nimetleri bilmesi şükrün ziyadesi için gereklidir, demişlerdir.*[387] *Tarih boyu ortaya çıkan yalancı peygamberlik, zındıklık, kurtarıcılık kısaca şarlatanlıklar bi-*

380. Yunus, 62-64.
381. İbn Ebi'l-'İzz, *Şerhu Akideti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Şuayb Arnavut, Müessesetu'r-Risâle, III. Baskı, Beyrut 1412/1991, c. II, s. 506.
382. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 66.
383. Bu konuda kutsi bir hadis rivayet edilmiştir: Bkz. "Benim kubbelerimin altında saklı öyle velilerim var ki onları benden başka kimse bilemez." *Envâru'l-Âşikîn*, s. 271.
384. el-Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Buhârî, *Kitâbu't-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, ed. A. J. Arberry, Mektebetu'l-Hancî, II. baskı, Kahire 1415/1994, s. 46,47; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 331.
385. Enbiya, 90.
386. el-Kelâbâzî, *Kitâbu't-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, s. 46,47.
387. el-Kelâbâzî, *Kitâbu't-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, s. 46.

rinci görüşün daha isabetli olduğunu ortaya koymuştur. Zira Kur'an'a göre her inanan Allah'ın velisidir, dolayısıyla bunu bilir fakat inananların hiçbiri velâyetinin derecesini veya Allah ile arasında özel bir dostluğa sahip olduğunu bilemez. Yahudilerin en belirgin yerilen özelliği kendilerinin Allah'ın oğulları ve sevgilileri yani has kulları olduğunu, bunun mantıki neticesi olarak kendilerine ateşin dokunmayacağını, dokunsa bile bunun sayılı günleri geçmeyeceğini iddia etmeleridir.[388] Bir mümin özel bir velâyete sahip olduğunu iddia etse, "İbrahim'in halilliğe seçildiğini"[389] bildiren özel bir nas gibi nassa sahip olması gerekir ki bu mümkün değildir ve bu bir nevi Yahudileşme eğilimidir. Diğer yandan velinin koruyucu velayete sahip olduğunu bilebileceği iddiası nice şarlatanlıkların kapısını aralayacak, din istismarının en verimli arazisi haline gelecektir. Bir velinin harikulade hallere sahip olması da velâyetinin hususiyetini göstermez, zira Allah bu halleri inanmayanlar da dahil olmak üzere, bütün insanlarda izhar edebilir. Sıradan bir mümin de bu nevi destek (maûnet) ve lütufa erebilir. Buradan hareketle kişinin "özel koruyucu ve kurtarıcı velâyete" sahip olduğunu iddia etmek yanlıştır. Zira bir insanın kâmil bir veli olduğunu gösterecek yegâne şey kerâmeti değil istikametidir. Kur'an bunu *takvâ*[390] olarak ifade etmektedir. Bir mümin ancak istikameti ve takvasıyla diğer müminlerden üste çıkabilir ve bir müminin takvâda üst düzeyde olduğunu iddia etmesi takva ve istikametinin zaafını gösteren en büyük alâmettir. Hatta etrafındakilerin bu nevi iddialarına karşı çıkmaması da takvasındaki probleme delalet eder.

Velâyetin Kur'an ve Sünnette ele alınışı dışında Batınîlik'ten İslam düşüncesine geçmiş özellikle tasavvufta büyük yer edinmiş olan "özel velayet mertebeleri nazariyesi" söz konusu olmuştur. Mu'tezileye göre özel hiyerarşik velîler nazariyesi diye bir şey yoktur. Onlara göre müminlerin birine diğer müminde olmayan bir şeyin tahsis edilmesi caiz değildir.[391] Kuşeyrî *Risale*'sinde hakiki anlamda velâyete ermiş sûfîleri sıralamış ve şeriatın naslarını ve zahirî hükümlerini gaye edindikleri için onları övmüş; Şeriatın hükümlerini geri plana iten ham sofuları da yermiştir. Kuşeyrî *Risâle* adlı eserinde şatahata, vucûdî vahdet ve fenâya, Phi-

388. Bakara, 80; Âli İmrân, 24.
389. Nisâ, 125.
390. Yunus, 62,63.
391. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 329.

lon'un Logos nazariyesini andıran Nûr-u Muhammedî ve Hakikat-i Muhammedî görüşüne, Batınîlikten geçmiş olan ricâlu'l gayba,[392] hazarât-ı hams, esfâr-ı erba'a, etvâr-ı seb'a, latâif-i hamse, râbıta ve devir gibi şeylere ve ibâhî anlayışlara yer vermemiştir.[393] Zira bunlar bütünüyle bu nevi bir nazariyenin sonuçlarıdır. "Allah'ın velîleri vardır" yargısı ile "Allah velîlerini âleme vâli kılmıştır" yargısı ayrı şeylerdir. Bu söz, "Allah velisi olduğu müminleri yeryüzüne vâli kılmıştır" sözünden de başkadır. Müminlerin bütününü veli görmeyip, tam tersi onların içinde belirli sayıda insanları velâyete mazhar görmek sünnete uygun bulunmamıştır. Hucvirî'nin ifade ettiği şekliyle, "müminler onların himmetiyle kâfirlere karşı zafer kazanırlar, semadan yağmur onların yüzü suyu hürmetine yağar, yerden bitkiler onların hallerindeki safa sebebiyle biter" demek,[394] Kur'an'daki "müminlerin hepsinin Allah'ın evliyası olması" düşüncesine aykırıdır.[395] Zira bu düşünce Kur'an ve Sünnette zahir olmayan çok farklı bir velâyet nazariyesine sebep olmuştur. En azından bir takım zorlama batınî yorumlarla çıkarılabilecektir.[396]

Velîlik nazariyesi ve *koruyucu veliler* hiyerarşisi büyük ihtimalle Şia'nın imamet görüşünün sûfîliğe yansımasıdır. Bu nazariyeye göre dünya, bütünlüğünü ve bir düzen içerisinde akıp gidişini görünmeyen ve çeşitli mertebelerde bulunan velîlerin varlığına borçludur. Bu hiyerarşinin birbirini takip eden basamaklarını vârisler (*bedel/ebdâl*), kazıklar (*evtâd*), sütunlar (*amâ'id*) oluşturmakta, en son basamakta ise çevresinde bütün kainatın deveran ettiği merkezî bir mil (*kutup*) bulunmaktadır.[397] Bu nazariyeye göre 4000 kişilik bir veliler topluluğu vardır. Bunlar mektûmdur, hiçbir kimse onları tanımaz ve bilmez. Yüce Allah'ın dergahında bulunan bu "ehl-i hal ve akd" (kurmay velîler) ise 300 tanedir. Bunlara "ahyâr" denilir. Diğer 40 tanesine "ebdâl/büdelâ" denilir. Sayıları 7 olan velilere

---

392. Uludağ, S., *Kuşeyri Risalesi*'ne yazdığı giriş kısmı, s. 26,27. Ricalu'l gayb; gavs, kutup, evtat, efrad, nukeba, nuceba, ebdal ve budela gibi isimlerle anılmıştır.
393. Uludağ, age, s. 26,27.
394. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 330.
395. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 330.
396. "Müminler birbirinin velisidirler" ayeti, "müminlerin bazısı diğerlerinin velisidirler" şekilde tercüme edilerek bu anlayışa zemin aranabilir.
397. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 190; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 334.

"ebrâr" denilmiştir. Onlardan 4 tanesine de "evtâd" 3 tanesine de "nükebâ" ismi verilmiştir. Onlardan 1 tanesine de "kutup ve gavs" adı verilmiştir. Bütün bunlar birbirlerini tanırlar ve yapılacak işler hususunda biri diğerinin iznine muhtaç olur.[398] Bu nazariye çok farklı ve acayip bir sistem arz etmekte olup, Sünnîliğe Şîîlikten geçen İslam dışı unsurların en önemlisidir.[399] Henry Corbin'in de işaret ettiği gibi, Şia'daki en merkezi kavramlardan biri olan *velâyet* kavramının Sünnî tasavvufta aldığı şekli incelemek dikkate değerdir. Velâyet öğretisi Sünnî tasavvuf ehline, imamet öğretisini gölgede bırakır ve bertaraf eder bir şekilde geçmiş, böylece imamsız bir imamet öğretisi şekline bürünmüştür.[400] Sünnî tasavvuf imam öğretisini silmiş yerine "kutup öğretisini" ikame etmiştir. Sünnî anlayışta Ehl-i Beyt'ten olmayanlar da kutup addedilebilmiştir ki bunun Şia'da kabulü mümkün değildir.[401]

Kerâmet Bahsi

Aslında keramet bahsi bir yönüyle maûnet ve irhâs gibi diğer harikulade halleri de içerisine alan bir bahistir. Bir yönüyle de mucizeyle alakalıdır. Hatta harikulade olay olması hasebiyle istidrâc ve ihânetle de ilişkisi vardır. Biz burada bu konuyu genel manada ele almaya çalışacağız.

Kerâmet, yukarıda da ifade edildiği gibi, Şeriatte irfan ve davet sahibi Allah dostları elinde zahir olan, nübüvvet davetinden uzak, harikulade şeylere denilmektedir.[402] Peygambere inanan, bunun ötesinde Allah'ın dostluğunu kazanan insanlarda zahir olan fevkalade hadiselerdir. Sem'iyyât açısından, evliyanın kerameti hakkındaki haberlerin çokluğu ve güvenilirliği bunun hak olduğunu göstermektedir. Hz. Musa'nın annesine "onu Nil'e bırak" ilhamı, Hz.

398. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 330.

399. Fakat Mutahharî'ye göre ise durum tam tersidir; bu düşünce Şia'daki irfan anlayışına Sünnilikten geçmiştir. Bkz., Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersleri II*, çev. Ahmet Çelik, İnsan yay., İstanbul 1999, s. 66.

400. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 334.

401. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 337.

402. er-Rîhâvî, Muhammed b. Süleyman el-Halebî, *Nuhbetu'l-Leâlî li Şerhi Bedi'l-Emâlî*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1992, s. 72; Tahânevî, *Keşşâf*, c. IV, s. 36.

Süleyman'ın veziri Âsıf b. Berhiyâ'nın Belkıs'ın arşını göz açıp kapamadan getirmesi, Hz. Meryem'e yemek ve içeceklerin gelmesi, Kıtmîrîn Ashab-ı Kehf ile konuşması, diğer ümmetlerde husule gelen olaylar olduğu gibi Hz. Peygamberin ümmetinde de bu nevi kerametler zuhur etmişlerdir. Nihavent'te ordunun başında bulunan komutan Sâriye'nin Medine minberinden Hz. Ömer'in, "Sâriye, dağa dikkat et dağa" hitabını duyması bu hususdaki meşhur örneklerden birisidir.

Akliyyât açısından da keramet akla aykırı bir durum değildir. Zira bu nevi haller, insanın takat ve kudretini aşmakla birlikte, Allah'ın kudreti altındadır.[403] Allah'ın dilediği kula böyle bir lütufta bulunması akla aykırı değildir.

Mu'tezile ve İbn Hazm gibi Zâhirîler, kerâmeti, daha doğru bir ifadeyle mucize dışında bütün harikulade halleri imkânsız görmüşler, bunların gözü boyamaktan öte bir şey olmadığı görüşünü ileri sürmüşlerdir.[404] Şayet bu caiz olsa bunun mucizeyle karışacağını (*iltibâs*), peygamberin peygamber oluşunun ispat yolunun kalmayacağını, bunun da imkânsız olduğunu, düşünmüşlerdir. Zira adet olanın bozulmasının sağlayacağı fayda gerçek peygamber (*nebî*) ile sahte peygamber (*mütenebbi*) arasındaki farkı ortaya koymaktır. Buna insanların ihtiyacı vardır. Oysa velinin veli olmayandan farkını ortaya koymak diye bir ihtiyaç söz konusu değildir.[405]

Yani Mu'tezile'ye göre peygamber olmadığı halde nübüvvet iddiasında bulunan bir veli(!) söz konusu olabilir ve bu sahte iddiasıyla beraber harikulade olay gerçekleştirebilir, bu çekinceyle karşı çıkmak gerektiğini düşünmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre bu çekince yersiz olmak şöyle dursun saçmayı içermektedir. Zira bir velinin kerameti peygamberin nübüvvetini iptal değil ikrar eder; bir insan gerçek Allah dostu ise hatta gerçek bir müminse peygamberlik iddiasında bulunamaz, bu onun velayetini değil küfrünü gerektirir. Böyle bir insan veliyullah değil aduvvullah olur. Dolayısıyla bir velinin kerameti bir nebinin mu-

403. el-Üsmendî, Alâuddîn Muhammed, *Lübâbu'l-Kelâm*, thk. Muhammed S. Özervarlı, İSAM, İstanbul 1426/2005, s. 116,117.

404. Mevlana Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, c. II, s. 243.

405. el-Üsmendî, *Lübâbu'l-Kelâm*, s. 117; Nesefî, *Tabsıra*, c. II, s. 107.

cizesiyle karışmak şöyle dursun, zaten o keramet kendi nebisinin nübüvvetinin en büyük delili olmuş olur.[406]

Peygamber olmayan birinden peygamberlik iddiasıyla beraber zuhur eden bir harikulade hal ne mucizedir ne de kerametter; böyle bir durum ihanet ve istidraçtır. Bu gün veli görünümlü birisi çıkıp ta peygamberlik iddiasıyla beraber olağanüstü bir hali izhar etmiş olsa bile bu herhangi bir karışıklığa sebep olmaz çünkü Hz. Peygamber'in risaleti hatemiyyet ile muttasıftır. Bu durumda bu kişinin veli değil şarlatan olduğu kesinleşmiş olur. Böyle birisi peygamberlik iddiasından uzak bir takım harikulade hallerin mahalli olursa kâmil velî olup olmadığı meçhuldür zira velâyeti gösteren kerâmet değil istikamettir.

Kerameti ikrar gereklidir, fakat belirli bir velinin kerametini ikrar etmek dini açıdan zorunlu değildir. Her velinin kerameti peygamberinin bir mucizesi kabul edilmiştir. Zira keramete sahip bir velinin olması akaidinin sahih olduğunu gösterir. Bu da peygamberinin bir mucizesi sayılacaktır.[407]

Kerameti göstermek velinin elinde olmadığı gibi bir veli kerametinin gizli kalmasını arzular, zira velayetini keramet değil istikameti gösterir. İzhar edilmesi gereken keramet değil istikamettir.[408] Ebû Ali el-Cüzcânî, "nefis kerameti ister, Allah istikameti istemektedir", demişlerdir.[409] Allah'ın, irfan ve ameliyle istikamet üzere olan bir kulda kerameti yaratması, dostlarına karşı cömertliğinin ve kereminin bir eseridir. Faydası veliye değil, peygamberin nübüvvetini takrir ve takviye edeceği için genel olarak bütün insanlara bir lütuf ve keremdir.

Allah'ın düşmanlarına verdiği imkânlar ve harikulade durumlar ise gereksinimlerini ve taleplerini karşılamadan (*kazâu'l-hâcât*) başka bir şey değildir. Aslında bu düşmanlıklarındaki ısrarlarına karşı, dünyada onlara kurulmuş bir tuzak (*mekr*) gibidir. Nasıl biri olduklarını gösteren, derece derece, kendi istek ve

406. Neseft, *Tabsıra*, c. II, s. 108. el-Üsmendî, *Lübâbu'l-Kelâm*, s. 117
407. Neseft, *Tabsıra*, c. II, s. 108.
408. er-Rîhâvî, Muhammed, *Nuhbetu'l-Leâlî li Şerhi Bedi'l-Emâlî*, s. 74.
409. Molla Ali el-Kârî, *Şerhu Kitabi'l-Fikhi'l-Ekber*, s. 114.

çabalarıyla azaba ve kötü sona yürümelerini sağlayan (*istidrâc*) bir şeydir. Bu keramet ve nimet değil, tam tersi istidrac ve nikmettir.[410]

Mucize ile Sihir Arasındaki Fark

Sihir, başkasından öğrenilen, bazı vasıtalarla icra edilip temrinlerle geliştirilen ve adet dışı bir görünüm taşıyan etkilemelerden ibaret olup daha çok güç gösterisinde bulunmak, çıkar sağlamak ve toplumda hâkimiyet kurmak için uygulanan, bilgi beceri ve maharete dayanan bir gösteri ve hokkabazlıktır.[411] Mucize ve benzeri harikaların bilgiyle, beceriyle, maharetle, öğrenme ve öğretmeyle, çıkarla alakası yoktur.

Bu hususta da Mutezile, Eşâire ve Felâsife arasında farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Bu farklı yaklaşımlar onların tabiat anlayışındaki farklılığa dayanmaktadır. Mucize, keramet ve sihrin ortak olduğu husus adet olanın hilafına cari olan fiiller olmasıdır.[412]

Mutezile ve İbn Hazm gibi Zâhirîler, mucize dışındaki bütün harikulade hallerin sihir ve göz boyama olduğunu ifade etmişlerdir. Zira sadece mucize cisimlerin mahiyetini değiştirmekte varlıkların asıl karakterinde değişiklik meydana getirmektedir. Bunun dışındakilerin böyle bir özelliği yoktur.

Eşarîler ise sihrin hak olduğunu kabul etmişlerdir. Yalnız sihirbazın denizi yarmak gibi, ayı bölmek gibi, ölüleri diriltmek gibi büyük olağanüstü bir hadiseyi gerçekleştiremeyeceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla bu kısmın sihirle karışması söz konusu değildir. Kulların kudreti altında olan harikulade hallerin sihirle karışması meselesinde ise şu fasılayı koymuşlardır: Peygamberin elinde meydana gelen harikulade olay, onun peygamberlik iddiasıyla ve insanların benzerini yapmalarına çağıran bir meydan okumayla beraber bulunur. Sihirbazın böyle bir iddiası olmadığı için bir karışıklık söz konusu değildir.[413]

---

410. Bkz. Ali el-Kârî, *Şerhu Kitabi'l-Fikhi'l-Ekber*, s. 116.
411. Özervarlı, "Hârikulâde", DİA, c. 16, s. 182.
412. Zürkân, Muhammed Sâlih, *Fahruddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Dâru'l-Fikr, kahire 1383/1963, s. 561.
413. Zürkân, *Fahruddîn er-Râzî*, s. 562.

Felâsifenin görüşü ise mucize ile sihir arasında temelde yani tabiat düzeyinde bir farkın olmadığı yönündedir. İkisi de tabiat kanunlarına uygun olarak meydana gelirler. İkisi arasındaki fark gayelerin de ortaya çıkmaktadır derler. Mucize elinde zahir olanların gaye ve hedefleri hayır olduğu halde sihirbazların hedeflerinin şer bozgunculuk ve eğlencedir.[414]

Meselenin tabiat boyutundaki aslına dair yaklaşımlardaki farklılıklar ve meselenin bir sonucu mesabesinde olan mucizenin mahiyetiyle ilgili yaklaşımlardaki farklılıklar, çok önemli olmakla beraber, mucize ile sihir arasındaki fark konusundan doğan meseleyi halletmemektedir. Bir insan davasını teyit için olağanüstü bir hal izhar ettiği vakit, bunun hokkabazlık mı, yoksa ilahi bir işaret mi olduğunu tayin etmek, bunların hedefinin hayır veya şer olduğunu söylemek müşkil bir iştir.

Mucize ile sihir arasındaki fark hususunda üzerinde durulması gereken en önemli husus, mucizenin ilahî bir fiil olması hususudur. Sihir vs. hokkabazlıklar ise tabiî ve ruhî sebeplerin neticesi olup kişilerin el çabukluğu ve göz boyama ile ortaya koydukları kendi fiilleridir.

Bir diğer husus ise mucize hak ve hakikatin tebliğ ve neşrine muhalefet edenlerin muhalefetini önlemek, peygamberler ile taraflarını teyit ve takviye etmek gayesine matuftur. Mucizenin hedefi, insanları eğlendirmek değildir. Mucize ile sihir arasında en önemli fark, sihirbazların birer ahlak muallimi yahut insanlık için birer fazilet örneği bir ahlak timsali olduklarını iddia etmemeleridir. Bunlar temiz bir niyetle hareket ettiklerini ilahi bir din neşrettiklerini söylemiyorlar. Sihirbazlar insanlığı ve ahlakı yükseltemezler. Hâlbuki peygamberlerin temiz, masum, nezih ve samimi hayatı, yüksek ahlakı kutsi hareketleri onların peygamberliklerinin doğruluğuna birer delildir. Onlara Allah yardım eder ve her adımında onları teyit eder. Onların sözü cemiyetler ve milletler arasındaki ahlaki ve ruhani inkılâplar vücuda getirir. Onların hayat tarihlerine ait her söz onların doğruluğuna ve yüceliğine şahadet eder. Onlar eşyayı değiştirmekle değil kalplerde bir istihale vücuda getirmekle kalpleri ihlâs ve samimiyet, doğruluk ve feragat ile doldurmakla meşgul olurlar. Bir sihirbaz bir büyücü ve bir hipno-

414. Zürkân, *Fahruddîn er-Râzî*, s. 561; Şiblî, *Asr-ı Sâdet*, c. II, s. 243.

tist varlıkları başka şekillerde gösterebilir. Fakat bir dinsizi mümin yapamazlar. Ahlaksız bir adamdan güzel ahlaklı ve faziletli bir insan vücuda getiremez. Her suç ve cinayeti pervasızca işleyen bir hunhardan, takvalı ve iffetli bir insan, katı yürekli bir zalimden şefkatli ve merhametli bir insan, cahil ve sefil bir varlıktan irfanlı ve nurlu bir varlık vücuda getiremez. Sihirbaz belki bir demiri altına çevirir veya öyle gösterebilir fakat paslı bir kalbi parlatamaz.[415]

Kerâmet ve maûnet ile sihirbazlık arasında da benzer bir fark vardır. Mucizenin ve kerametin sihirle karış(tırıl)ması mümkün değildir. Şayet öyle olsaydı sihirbazlar Musa'nın mucizesini gördükleri vakit iman etmemeleri gerekirdi. Oysa onlar secdeye kapanmışlardır. Zira mucize ve benzerleri dışındakilerinin ortaya koydukları sadece ve sadece sihirbazın göz boyamasından (*keyd-u sâhir*)[416] başka bir şey değildir. Mucizenin sihrin benzeri olduğu iddiası "hiç şüphesiz onun benzeri bir sihir ortaya koyacağız"[417] ayetinden de anlaşılacağı üzere tamamen Firavun ve avânesinin iddiasıdır. Mucize Hakkın ve hakikatin ayeti, sihir ise bütünüyle hile ve göz boyamadır. Böyle olunca sihirbazın sihriyle iflah etmesi imkânsızdır.[418]

İslâm Felsefesinde Ekoller

Farklı tanımlar mümkün olmakla birlikte aynı doktrine sahip ve birçok tezleri ortak olan filozoflar zümresine ekol denmektedir.[419] Bu anlamda İslâm felsefesinde üç ekolden söz edilmiştir: Meşşâiyye, İşrâkiyye ve Rivâkiyye. Oysa Bayrakdar'ın da ifade ettiği gibi, İslâm felsefesinde Rivâkiyye'den bahsetmek mümkün değildir.[420] Fakat birçok âlim sütunların dibinde oturup, ders halkası oluş-

415. Şiblî, *Asr-ı Sâdet*, c. II, s. 243,244.
416. Tâhâ, 69.
417. Tâhâ, 58.
418. Tâhâ, 69.
419. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 102.
420. Rivâkiyye (Stoicismus/Ustuvaniyye/Sütuncular), Ruhu, cirim ve cisim kabul ettikleri için kendilerine Cirmiyyun da denen ve Zenon, Chyrisppe, Epiktet, Mark-Aurele gibi filozoflar tarafından temsîl edilen, hissizliği (Apathie), hayat ve ölüme karşı kayıtsızlığı başarmayı hedef edinen felsefi bir ekoldür. (Bolay, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 423.) İslâm dünyasında basit bir takım benzerlikleri hesaba katmazsak, ekol anlamında İslâm Stoacılığından bahsetmek mümkün değildir. (Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 105) Bunlara ek olarak, İbn Ravendî ve fel-

turup tedrisat yapmışlardır. Bunların en meşhuru Osmanlı devletinde Kadızâdeliler hareketinin önemli liderlerinden biri, Ayasofya vaizi olmuş, pâdişaha vaaz edecek mazhariyete ermiş olan Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) dir ki bu zat, burada, aynen eski Stoalılar gibi, stunlara yaslanarak ders vermiştir.[421] Bu yüzeysel benzerliğin dışında kendisine rıvâkî dedirtecek hiç bir iç/fikrî mutabakat söz konusu olmamıştır. Buradaki revakı, hakikat binasının revakı olarak alıp, insan için ancak bu hakikatın revakında bulunmanın mümkün olacağını ifade edenler de vardır. Bu durumda bilgi sadece ilahî bildirmeyle yani vahiyle mümkündür, onun ötesine geçmek mümkün olamayacaktır.

İslam felsefesinde ekoller meselesinde tabiatçı bir geleneğin de varlığından bahsedilir fakat burada üçlü bir ayrım ortaya koymak mümkündür. Tabiatçı olup aynı zamanda deist ve ateist İslam filozoflarından bahsedilebileceği gibi, tabiî ilimlere felsefesini dayandıran fakat ilahî (teist) olan filozoflar da vardır. Aynı zamanda tabiatçı Mütekellimlerden de bahsedilebilir. Bu nedenle Gazâlî tarafından ortaya konan İlâhîyûn, Tabiîyûn ve Dehrîyûn şeklindeki üçlü ayrım yerinde bir taksimdir. İlahîyyûn olarak adlandırılan Fârâbî ve İbni Sina gibi filozofların, "deist tabiatçılığı" Gazâlî bağlamında tartışmalı olmakla beraber, diğer iki grup filozoflar deist ve atesittirler. Maddîyun Dehrîyûn ve bir çok Bâtınî grup ateist materyalist olarak addedilirken, Tabiîyûn ve İhvân-ı Safâ gibi bazı gruplar deist naturalist olarak konumlandırılabilir.[422]

Meşşâîlik

Meşşâîlik (Peripatetismus), Aristoteles'in derslerini öğrencilerinin önünde yürüyerek vermiş olmasından hareketle, İslâm Aristoculuğu anlamında bu isim verilmiştir. Aristo'nun metodunu takip edenler anlamına gelir ve bu da sade-

---

sefi Materyalist Dehrilik, Zekeriyya er-Razî ve Naturalist/Tabiîlik, Halil b. Ahmet, Cabir b. Hayan ve Analitik Sembolik dil felsefesi, Cabir b. Hayan ve İrfani/Gnostik felsefe, İbn Haldun ve Tarih felsefesi, Nihilist/Hiççilik ve İhvân-ı Safâ gibi bir takım felsefe hareketlerinden de bahsedilir. (Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 76-92.; Uludağ, *a.g.e.*, s. 242)

421. Bkz. Dr. Semiramis Çavuşoğlu-Mustafa Kaçar, "Kadızâdeliler Hareketi: Osmanlı İmparatorluğunda Şriata Dayanan Bir Reform Teşebbüsü," *Doğumunun 400. Yıl Dönümünde Kâtip Çelebî*, Kültür ve Turizim Bakanlığı, Ankara 2009, s. 51.

422. Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, ensar, 7. Baskı, İstanbul 2011, s. 129.

ce taakkul yöntemidir.[423] Bu yol kadim Hukemâ'nın temel iki yolundan birisidir. Meşşâîlikte, dış dünyada (*âfâk*) gezintiye çıkma ve bu gezinti esnasında ders verme, söz konusudur. Bu yoldaki tedrisâtta, dış dünyadan delil devşirme, dille takrir etme önemlidir. İşrâkîlikte ise tedrisat ve öğrenmenin, dış dünyada gezinme ve lisan ile takrir ile bir ilgisi yoktur. Burada bilgi akışı gönülden gönüle telkin suretiyle enfüste olmaktadır.[424] Yani Meşşâîlikte dış dünya ve oradan hareketle öze inme ve öze katma söz konusu iken, İşrakîlikte doğrudan özsel buluşma ve gönülde açılma söz konusudur.

Bu ekole Kindî, Fârâbî, İbni Sina, İbn Bacce ve İbn Rüşd gibi filozoflar dahil edilmektedir. Oysa örneğin bir İbni Sina -en azından onun *Mantıku'l-Meşrıkîyîn* adlı eseri dikkate alınacak olursa- kendisini Meşşâî görmez ve kendi zamanında ve daha öncesindeki Meşşâî filozofları beğenmez. İbn Rüşd'ün bile, kelimenin tam anlamıyla Aristotelesci olmadığını bilmek gerekir. Etiko-bilimsel anlayış ve mentaliteye bağlı kalarak bir filozofun eserlerini açıklamak ve bu husta öznel bir tavırla düşüncelerini kendi istediği tarafa çekmemek, bir filozofu kötü taklitçi yapmaz. Gazâlî *Mekâsıdu'l-Felâsife* adlı eserinde Fârâbî ve İbni Sina'nın fikirleri ile alakalı olarak neyi yapmaya çalışmışsa, İbn Rüşd gibi kendilerine Meşşâî denilen filozoflar da Eflatun ve Aristoteles'in eserleri ve fikirleri ile alakalı olarak benzerini yapmışlardır.

Bu onların kendilerine özgü fikir ve düşüncelerinin olmadığı anlamına da gelmez. Aristocu denilen bu filozoflar Aristo'nun felsefesinden çokça faydalanmışlardır. Belki dış kültürleri özümsemede otoriteye bağlanma tavrı da ön plana çıkmış olabilir. Felsefeleri birçok felsefede olduğu gibi eklektiktir. "Doğu felsefeciliği" (*Hikmetu'l-Meşrikiyye*) kavramını ortaya atanlar sözde Aristotelescilerdi. Kelimenin tam anlamıyla Aristotelesci ekol demek mümkün olsaydı, bunların felsefelerinde sistem yenilikleri, teori yenilikleri, eski felsefeleri geliştirme, eleştirme, farklı kaynaklardan yararlanma vs. söz konusu olamazdı.

İbn Rüşd'ün Fârâbî ve İbni Sina'yı Aristoteles'in felsefesini bozmakla suçlaması, bir filozofun görüşlerine saygısızlık edilmemesi gerektiği düşüncesinden

---

423. Mutahharî, *Felsefe Dersleri*, c. I, s. 319.

424. Daha geniş bilgi için bkz. Şihabuddin Sühreverdî el-Maktûl, Heyakilu'n-Nûr (üçüncü bölümle alakalı şerh), çev. Saffet Yetkin, MEB. yay., İstanbul 1995, s. 18.

kaynaklanır. Öte yandan bu aynı zamanda Fârâbî ve İbni Sina'nın hiç de Aristo taklitçisi çömez olmadıklarını gösterir.

Meşşâîlik ile, Aristoteles'in İslâm filozoflarına etkisi ve bunların bazı meseleleri Aristoteles tarzında ele almaları kastedilmelidir.[425] Bu anlamda Eski Yunan'daki sistem filozoflarının Fârâbî ve İbni Sina gibi filozoflara etkisi olmuştur. İslâm Meşşâîliğinin yolu akılcı bir yoldur. Metodik olarak Şeriatın nasları ön plana çıkarılmaz. Problemlerin çözümüne akılla ulaşırlar, Meşşâîler akli prensiplere göre kabul eder veya reddetmeye çalışırlar. Böyle akılcı bir yol aynı zamanda metodik de olsa Şeriatın naslarını da geri planda tutunca tekfir edilmeye müsait bir görüntü arzetmiş olacağı gibi, geniş halk kitleleri tarafından da benimsenmesi şöyle dursun hatta dışlanacaktır.

İşrâkilik

İşrâkîye (İlluminism/Nurlar Felsefesi) "*işrâk*" kelimesinden gelmektedir. İşrâk ise nurun ve güneşin doğması ve aydınlatması anlamlarına gelir. İşrâkîler Eflatun'un takipçileri sayılırlar. Felsefe ve ilah-i hikmet meselelerinde araştırma yapmak için akli tefekkürün ve araştırmanın (*bahs*) yeterli olmadığını, gerçeklerin keşfi için kalbi sülûkun, nefisle mücadelenin ve nefsin arındırılmasının da gerekli olduğunu ön süren[426] bir felsefi tasavvurdur. İslam dünyasındaki Meşşâîliğe reaksiyon olarak 1153 ve 1191 yılları arasında yaşayıp genç yaşta idam edilmiş, meşhur filozof Şihâbuddîn Sühreverdî eş-Şehîd'in kurduğu, gerçeklerin akılla değil, iç aydınlanmayla bilineceği esasına dayanan, Eflatunculuk, Gazâlî, Zerdüştlük ve daha önceki sûfîlerden etkilenilerek ortaya çıkarılmış eklektik bir felsefedir. İşrâk felsefesi, ayrı sistematik ve felsefi bir inşadır ve Sühreverdi'nin kendi zamanında ki Meşşâî felsefede gördüğü mantıksal, epistemolojik ve metafiziksel tutarsızlıklardan kaçınmayı amaçlamıştır. Hatta o öyle ki İbni Sina'nın Meşrıkî bir filozof olduğu iddiasına bile karşı çıkar.[427] İşrakilik, Meşşâîlik ile tasavvuf arasında bir yer işgal eder. Meşşâîliğin *nazar* ve *bahs* metoduyla yetinmenin eksik olacağını ifade eden bir zevk yoludur. Fakat bu yol aynı zamanda ta-

425. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 103.
426. Mutahharî, *a.g.e.*, s. 319.
427. Ziyâî, Hüseyin, *Şihabuddin Sühreverdi İşrak Okulunun Kurucusu*, (İFT içerisinde) c. II, s. 88.

savvuftaki heyecana dayanan taşkınlığı, cezbeyi ve sırrî serhoşluğu (*sekr*) da benimsemez.[428] Bu şekliyle Şia üzerindeki tesiri çok büyük olduğu ifade edilmiştir.[429]

İbn Teymiyye'ye göre Sühreverdî, akıl ve âbidlik yolunu birlikte yürüten fakat nebevî değerlerden ancak kendi felsefesine uyan şeyleri seçerek alan bir felsefeci ve halis bir Sâbiî'dir.[430] Yakın dönemlerde yasamış olan Henry Corbin ve Muhammed Muîn gibi araştırıcılar da onu kadim İran felsefesinin bazı biçimlerinin ihya edicisi olarak göstermeye çalışmışlardır.[431]

İslâm İşrakîliğinde, aynen Meşşâîlikte ki gibi dini naslar geri plandadır. Kral tahtını, keşfe, ilhama, içe doğmaya ve esinlenmelere verirler. Fakat akli nazar ve tefekkürü de dışlamazlar. Tasavvuftan farkının burada olduğu iddia edilebilir. Keşf ve ilhamlara dayanan sezgisel veriler hakikatin ölçüsüdür. İşrakî düşüncenin temel amacı Meşşâî felsefenin çatlaklarını göstermek, onun temellerini, metot ve iddialarını iyice pekiştirmek, bir anlamda daha sağlam felsefi bir sistem inşa etmektir. Oysa kelâmın temel amacı ise felsefenin temellerini reddetmektir. Bu felsefenin çok açık fakat kolaylıkla reddedilen temel bileşeni, onun kullanmış olduğu "özel teknik dil"dir. Bu farklı terminoloji, ontolojik problemleri tavsif ederken, özellikle de kozmolojik yapıları anlatırken, kadim İran felsefî ve dinî söylemlerine yakın duran ışık sembolizmini kullanmıştır. Zorunlu varlık *Nuru'l-Envâr* olarak soyut akıllar ise *Envâr-ı Mücerrede* olarak adlandırılır.[432]

Kadim Hukemâ'nın temel iki yolundan Meşşâîlikte, dış dünyada (*âfâk*) gezintiye çıkma ve bu gezinti esnasında ders verme söz konusudur. İşrâkîlikte ise tedrisat ve öğrenmenin dış dünyada gezinme ve lisanî takrir ile bir ilgisi yoktur. Burada bilgi akışı gönülden gönüle telkin suretiyle ***enfüs***te olmaktadır ki bunun en tipik misali olarak, Muhyiddin ibni Arabî'nin, Şihabuddin Ebû Hafs Ömer ibni Muhammed Sühreverdî ile Şark seyahatleri esnasında karşılaşmaları örneği verilir. Burada sadece tesadüf edip bakışıyorlar, hiçbir sözlü takrir olmaksızın de-

428. Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, s. 212.
429. Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, s. 212.
430. İbn Teymiyye, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, Tevhit yay., s. 57.
431. Ziyâî, *a.g.e.*, c. II, s. 93.
432. Ziyai, *a.g.e.*, c. II, s. 93.

rin manevi sohbete dalıyorlar.[433] Yani Meşşâîlikte dış dünya ve oradan hareketle öze inme ve öze katma söz konusu iken, İşrakîlikte doğrudan özsel buluşma ve gönülde açılma söz konusudur. Gönle yatmayan bir bilginin bahs yöntemleriyle elde edilmiş somut delillerle desteklenmiş olması yeterli değildir.

Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinus'un vecd anlayışı söz konusu keşif anlayışı ile benzerlik arzeder. Plotinus'a göre bilgi edinme yolları duyular, akıl ve vecd'dir. Vecdin verileri duyular ve aklın verilerinden üstündür. Çünkü vecd halinde ruh bedeni terk eder ve hakikatin kaynağı olan Tanrı ile birleşir.[434] Aynen bunun gibi İşrakîlik ve bir anlamda Sufîlikte de keşif, duyular ve aklın ulaşamadığı veya ulaşma imkanı olmayan bir alan için gerekli hatta zorunludur. Duyularla aklın iş görmediği yerde keşif devreye girer ve doğrudan bilgi sağlar.[435] Bu maşrıkî hikmet sadece coğrafî konum yüzünden değil bu nevi bilgelerin işrakî oluşundan, keşfe ve müşahedeye (*vision mystique*) dayanışındandır. İşrâkiyyûn'a göre Eski Yunan bilgelerinin bilgileri de böyle idi. Yalnız Aristotales'in öğrencilerinin durumu farklıdır, onlar sadece kıyasa ve mantıkî ıspata dayanmışlardır.[436] İslâm düşüncesindeki İşrakîlik, Yeni-Eflatunculukla Sûfîlik'in uzlaşması olarak ele alınmaktadır.[437] Hatta onu eski İran din felsefesine indirgeyenler bile olmuştur. Oysa her ne kadar Zerdüştlük'ün dilini kullansa da İslâm İşrâk felsefesine yönelik bu nevi bir indirgemecilik yanlıştır. Zira ikisinin arasında çok büyük fark vardır: Zerdüştlük'te, nur ve zulmet kavramları ayrı ve birbirine zıt olup, daima mücadele halinde bulunan varlıkları ifade ederken, İşrâkî filozoflar, nur ve zulmetin, aynı şeyin mahiyet değiştirmiş biçimi olduğunu söylerler. Yani onlara göre zulmet ile nur birbirine zıt varlıklar olmayıp, aksine zulmet, Nurlar Nuru olan Tanrı'dan en uzak olan nur olarak görülmektedir.[438]

---

433. Daha geniş bilgi için bkz. Şihabuddin Sühreverdî el-Maktûl, *Heyâkilu'n-Nûr* (üçüncü bölümle alakalı şerh), çev. Saffet Yetkin, MEB. yay., İstanbul 1995, s. 18.
434. Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1986, s. 47.
435. Karadaş, Cağfer, *İbni Arabi'nin İtikadi Görüşleri*, s. 46,47.
436. Corbin, H., *İslam Felsefesi Tarihi*, İletişim, İstanbul 2004, c. I, s. 362.
437. Macit Fahri, *İslam Felsefesi ve Kelâmına Giriş*, çev, Şahin Filiz, İnsan yay., İstanbul 2000, s. 149.
438. Erdogan, "İşrakilik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/04/irklikin-islm-felsefesi-ierisindeki.html

Bu felsefe, Şemseddîn Şehrezurî, İbn Kemmûne, Bilâd-ı Rûmda Şemseddîn Fenârî, Bilâd-ı Acemde Celâleddin Devvânî, Sadruddîn Konevî, Allâme Kutbuddîn Şîrâzî, Molla Sadrâ Şirazî gibi önemli simalarla temsîl edilmiştir.

İhvân-ı Safâ

Aslında Şia kelâmıyla ilgili kısımda kısaca yer verdiğimiz bu gizli teşkilatın felsefede ele alınması adet olması hasebiyle, bütünlüğü oluşturmak için burada da yer vereceğiz. Bize göre Şia'nın kolları arasında varlık bulan fırkalar arasında yer verilmesi daha uygundur.

Kendilerine "İhvânu's-Safâ ve Hullânu'l- Vefâ" adını veren bir grup kafadar yazar takımının oluşturduğu kardeşlik grubu kolektif olarak, en eski Arapça Ansiklopedi eserini ortaya koymuş, adı "*Resâilu İhvânı Safâ*" olarak tarihe geçmiştir.[439] Tevhîdî'nin şehadetine güvenilecek olursa bu risalelerin (Episteln) 360/970 ila 370/980 yılları arasında yayınevinin sekreteri olan Zeyd b. Rifâa ve diğer kardeşlik teşkilatı üyeleri tarafından kaleme alınmıştır.[440] Şîî tandanslılığı kesin olup İsmaililiği tartışmalı olan[441] İhvân-ı Safâ ile ilgili, Şiî Büveyhî'lerin (946-1155) saltanatı esnasında, Basra'da XI. asırda, kendilerine *Temizlik Kardeşleri* adını veren gizli bir felsefî-dinî cemiyet oldukları,[442] hatta Abbâsî halifelerinin bu teşkilata karşı ciddi önlemler geliştirmeye çalıştıkları bilinmektedir. Irak'ın güneyindeki Basra şehri, dış bağlantılara ve etkilere en fazla açık ve yabancı fikirler telfikinin (*syncretizm*) beşiği bir şehir olduğu söylenmiştir.[443] İmamları İsmail'in 760 yılında ölümünden beri kendisini gizli siyasi propagandaya adayan Rafizî İsmailî fertlerden meydana gelen İhvân-ı Safâ, ilk İsmailî ve bilhassa Karmatî dâîlerin gizli propaganda faaliyetlerini onlar ilmi ve felsefi bir tarzda sürdürmüşlerdir.[444]

---

439. Geniş bilgi için bkz. Ulrich Rudolph, (haz.) *Philosophie in der islamischen Welt*, (*Grundriss der Geschichte der Philosophie* içerisinde), Schwabe, Basel 2012, c. I, s. 533.
440. Rudolph, (haz.) *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 533,34.
441. Rudolph, (haz.) *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 534.
442. Macit Fahri, *İslam felsefesi Tarihi*, s. 152; Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 44; Ulrich Rudolph, (haz.) *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 533.
443. Netton, Ian Richard, *İhvân-i Safâ*, (IFT icerisinde) c. I, s. 267,268.
444. Macit Fahri, *İslam felsefesi Tarihi*, s. 152. Ayrıca bu hususla alakalı Corbin, Marquet ve Hamdanî'nin tezleri için bkz. Rudolph, *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 533.

İddiaları, Müslümanları taassuptan kurtarmak, bilim zihniyetini, tabiat bilimlerine dayanan felsefeyi hâkim kılmak, toplumu düzeltecek bir aydınlar sınıfı ve ahlakı oluşturmaktır.[445] Yani Müslümanlar tırnak içinde sünnîler gericidir, aydınlatılmaları gerekmektedir. Zira onlara göre şeriat cehaletle kirletilmiş, yanlış inançlarla bozulmuştur ve bunu temizlemenin yegane yolu felsefedir.[446] Yunan Felsefesi, Arap(ça) şeriat(ı) ile birleşince kemâl söz konusu olacaktır. Zira Peygamber Muhammed'in (as.) kendisi, "Ben bu ümmetin Aristoteles'iyim" demiştir.[447] Peygamberler, İmamlar ve filozoflar aynı vahye mazhar olmuşlardır.[448] Peygamberin ortaya koymuş olduğu Kur'an, bâtınî yorumu yapılabilirse, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in filozofileriyle aynı olduğu görülecektir.[449] Din ve ruhlar, dini ilimlerin Yunan'dan tevarüs eden aklî ilimlerle uzlaştırılması şartıyla, ancak o zaman felsefeyle temizlenebilir.[450] İhvân-ı Safâ'nın düşüncesine göre hikmet nerede bulunursa alınmalıdır. Bu mantıkla hareket ettikleri için synkretik ve eklektik bir felsefe ortaya koymuşlardır.[451] Yöntemleri, bütün dinlere ve ilimlere eşit değer vermek gibi, belki de dinler üstü olmak gibi bir eklektizm olmasına rağmen, Hint ve Yunan felsefe ilmini ön plana çıkarmışlardır.[452] Matematikte Pythagoras'a, mantıkta Aristoteles'e, metafizikte Yeni-Eflatunculuk'a ahlakta Sokrat'a din felsefesinde Fârâbî'ye bağlanmışlardır.[453]

Bilgi teorisinde duyumculuğu asıl almakla birlikte hakikate ancak nefsi tehzipten geçerek sezgi ile varılabileceğini söylemişler, böylece Intuitionizm ile Sensualizmi birleştirmeye çalışmışlardır. Yalnız insanda potansiyel olarak

---

445. Bolay, S. H., *a.g.e.*, *İhvân-ı Safâ* maddesi, s. 209; Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 44.
446. Rudolph, (haz.) *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 535; Bolay, S. H., *a.g.e.*, *İhvân-ı Safâ* maddesi, s. 209.
447. Rudolph, (haz.) *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 535-36; İhvân-ı Sâfâ, Resâil, IV, s. 262,63.
448. Rudolph, (haz.) *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 536.
449. Rudolph, (haz.) *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 536.
450. Rudolph, *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 536.
451. Rudolph, *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 536.
452. Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 44.
453. Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 45.

mevcut olan ilmin bilfiil meydana çıkması için rehbere ihtiyaç olduğunu söylemişlerdir.[454]

İhvân-ı Safâ, özellikle Fârâbî'nin sudur teorisine büyük bir yer ayırdıkları için olsa gerek, Felâsife'nin sünnî dünya tarafından Bâtınî olarak algılanışına sebep olmuşlardır. Bu algı yanılgısına götürebilecek daha bir çok bağlantı noktası bulmak da mümkündür. Hatta Sünnî dünyadaki felsefe algısının yanlış yerleşmesinde de bu gizli bâtınî teşkilatın entelektüel kafa yapısının ve Fârâbî'nin bilgilerini ustaca emellerine alet kılacak şekilde kullanmış olmalarının hiç şüphesiz etkisi olmuştur. Hatta Abbâsî halifesi el-Müstencid'in 55/1160 da İhvân-ı Safâ risalelerini sapkın/heretik addedip yaktırdığında İbni Sina'nın Şifa'sını da yaktırmış olması bunun delili olabilir.[455]

Yemen Tayyibî İsmailîliğine, Onikiimam Şiiliğine hatta Ermeni Hıristiyanlığına büyük etkisi olan İhvân-ı Safâ'nın,[456] önde gelen isimleri Zeyd b. Rıfâa, Ebû Süleymân Bustî Mukaddesî, Ebu'l-Hasen Zencanî olup, fikirlerini 52 kollektif risalede, felsefi ilimlerin bir ansiklopedisi şeklinde hazırlamışlardır. Risaleler, 10. Yüzyılın sonunda Mesleme el-Mecritî veya onun öğrencisi Ebu'l-Hakem el-Kirmânî aracılığıyla Müslüman İspanya'ya götürülmüştür. Bu risaleler Batı Ortaçağında bir çok şairin ilhamına vesile olduğu gibi aynı zamnda bir çok Yahudi filozuf da bu risalelerden alıntı yapmıştır. Örnek olarak *Gâyetu'l-Hakîm* adlı sihir el-kitabı buradaki malzemeyi sıkça kullanmış, bu eserin Latince "Picatrix" adıyla gerçekleştirilen tercümesi aracılığıyla da bütün Ortaçağ Avrupasında okunur olmuştur.[457]

Önemli Filozoflar

Haddı zâtında İslam filozofu kavramı çerçevesinde onlarca önemli simayı saymak ve burada yer vermek mümkündür. Fakat biz burada en fazla şöhret bulmuş beş filozofu kısaca tanıtmaya çalışacağız.

---

454. Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 44.
455. Rudolph, *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 538.
456. Rudolph, *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 538,39.
457. Rudolph, *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 539.

Kindî

İslâm'ın ilk yaratıcı felsefe yazarı Kindî, etnik ve kültürel anlamda ilk Arap filozofudur. Felsefeye ve bilime birçok yeni katkılarda bulunmuştur. Düşünce Tarihçisi Geromino Gardano (ö. 1576) Kindî'yi insanlığın oniki büyük şahsiyetinden biri saymıştır.[458] Tam adı Ebû Yusuf Yakub b. İshak b. Sabbâh el-Kindî'dir. Güney Arabistan'daki Kinda kabilesine mensuptur. Doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmese de Kûfe'de miladi 182/796 yılında doğup, Bağdat'ta 252/866 yılında vefat ettiği, en çok rağbet gören görüştür.[459] Yahya b. Bıtrîk ve İbn Nâima el-Hımsî gibi Yunanca ve Süryanice'den tercümeler yapan zâtlarla görüştüğü, kendisinin de bu tercüme hareketine destek verdiği söylenir. Felsefî ve aklî ilimleri Bağdat'ta tahsil etmiş ve üç Abbasî halifesinin desteğini görmüştür. Bunlar; Me'mun, Mutasım ve Vâsık'tır ki bunlar felsefî düşünceye ve Mu'tezile'ye ileri seviyede destek vermişlerdir. Ehl-i Sünnet'i ön plana çıkaran Mütevekkil zamanında ise talihi tersine dönmüş, kütüphanesine el konulmuştur.[460]

Mu'tezile'ye yakın fikirleri savunduğu için Mu'tezile'den biri olduğu söylenmiştir. Fakat yeni araştırmalar, fikir benzerliğinin ötesinde gerçekte Mutezilî olmadığını açıkça ortaya koymuştur. O, âlemin *ex nihilo* (yoktan) yaratılması doktrinini, cesetlerin haşrini, mucizelerin imkânını, peygamberin vahyinin doğruluğunu ve âlemin Allah tarafından yaratıldığını güçlü bir şekilde savunmuştur.[461]

Felsefe ve bilimin tüm dallarında eserler vermiş ve 241 eseri olduğu iddia edilmiştir. Kendisine aidiyetinde şüphe bulunmayan bazı önemli eserleri şunlardır: *Kitâb ile'l-Mu'tasım bi-llâh fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ, Risâle fi'l-İbâne an Sücûdi'l-Cirmi'l-Aksâ, Risâle fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ, Risâle fi'l-'Akl, Risâle fi Fâili'l-Hakikiyyi't-Tâmm, Risâle fi'l-Hîle li Defi'l-Ahzân.*

Kindî birçok öğrenci yetiştirmiş ve kendisinden sonra, düşüncelerini bir anlamda paylaşan bir ekol oluşmuştur. İçlerinde büyük âlimler ve filozoflar vardır. Bunlardan en ünlüsü Ahmed b. Tayyib es-Serahsî (ö. 286/899) ve Ebû Ma'şer

458. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 160.
459. Gerhard Endress ve Peter Adamson,, *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 99.
460. Şulul, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İnsan yay., s. 30; Gerhard Endress ve Peter Adamson, *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 99.
461. Fahri, Macit, *a.g.e.*, s. 69

Belhî'dir. Serahsî mantıkçı, Belhî ise âlim ve tabiiyecidir. Ahmed Serahsî, Arap nahvi ile (*syntaxe*) Yunan mantığını ilk defa karşılaştırandır. İsagoci düzenlemesine göre Arap dilini mantıkî bir şekle sokmuştur. Her ne kadar Arap nahvini kuranlar Sibeveyh ve Sekkakî iseler de bu dili tam mantıki şekle sokan Ahmed Serahsî olmuştur.[462]

Kindî metafizik konuları işlerken matematik ve fizikle ilişkilendirmiş, onları anlamak için âlemden hareket etmiştir ki bu yöntemi Kur'an'dan aldığı söylenebilir. Aynı zamanda bu onun, tabiata dayalı felsefe üreten ilahî bir filozof olduğunu da gösterir. Câhız'ın *Kitâbu'l-Hayavân*'da, tabî'î bilimlerde mütebahhir olmadan teoloji yapmanın imkanı olmadığı tezine,[463] bakılacak olursa fizik ve felsefî bilimlere yönelmek, dönemin ihtiyaçlarının da bir gereği olsa gerektir. Fakat Kindî, bir çok Mu'tezilî'nin yöneldiği atomculuğu eleştirmiştir.[464] Yunan'da atomculuk materyalizme dayanak yapıldığı halde, Mu'tezile ve Eş'ârî Kelâmcılarının birçoğu aynı teoriyi teizmin dayanağı yapmaya çalışmışlardır. Kindî, cismin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiği için ne Leucippe ve Demokritos'un ezeli ve yaratıcı maddi atomlarını, nede Aristoteles'in ezeli atomik an'ı kabul etmemiştir.[465]

Görecelilik (*rölativite*) teorisini Einstein'dan çok önce, belki de ilk olarak fiziksel anlamda ele alan Kindî olmuştur. Kindî, hem cismin hem de cismin fiziksel olgu ve ölçülerinin yani, zaman, mekan ve hareketin bağlı ve göreceli olduğunu savunmuştur. Bütün bunlar insana göreli olduğu gibi, kendi aralarında da göreli olduklarını ileri sürmüştür. O, varlıkların, zaman ve mekânın mutlak varlığa sahip olmadıklarını düşünmüştür. Ona göre zaman ancak hareketle, cisim hareketle, hareket de cisimle vardır. Bunlar birbirine bağlı ve özde aynı şeylerdir.[466]

---

462. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 162; Ülken H.Z. *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul, 1995, s. 168.
463. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 5, 7.
464. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 167. Atomculuk; maddenin atom denen oldukça küçük, bölünmez, değişmez, ezeli kendi aralarında benzerlik gösterip sadece şekil, ağırlık ve durum yönünden değişiklik arzeden parçacıklardan meydana geldiğini ileri süren fizikçi filozofların doktrinidir.
465. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 169.
466. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 172.

Kindî, Yakubî ve Nesturî Hıristiyanlığına mensup devrinin Kelâmcılarıyla ilahiyat konularında polemiğe girmiş, *tevhîd*in *teslîs*ten daha üstün olduğunu savunmuştur. Kindî'nin çağdaşı olan Bağdatlı Yahya b. Adiy, Monophysite bir Hıristiyan filozofudur. Türk ve Arap bilgeleriyle tartışmalara girmiş, İslâm'da akılcı felsefenin gelişmesinde önemli rolü olmuştur. Aristoteles'in eserlerinden önemli bir kısmını Arapça'ya çevirmiş, İslâm düşünürlerine karşı, aynı kanıtlara dayanarak, Hıristiyanlığın teslîs (trinite/üçlük) ve tecessüt (incarnation) akidelerini savunmuştur. Teslis Akidesini Savunma, adlı kitabında Yahya b. Adiy, Kîndî'nin bütün itirazlarına yanıtlar vermiştir.

Latinlerin ismini Alkindus olarak söyledikleri Kindî; Hıristiyan filozoflardan Guillaume d'Auvergne, Saint Thomas ve Albertus Magnus'a Yahudi filozoflardan ise Isaac ben Solaman İsraeli'yi etkilemiştir.[467]

Fârâbî

Fârâbî, (870-950) Türk-İslâm düşünürlerinin en büyükleri arasındadır. Türkistan'ın diğer ifadeyle bu günkü Kazakistan'ın Fârâb/Ortar yakınlarındaki Vesiç'te doğmuştur. Seksen yaşını aşkın olarak Şam'da vefat etmiştir. Dünyanın ikinci büyük öğretmeni sayılmış ve Buhara emiri Nuh b. Saman'ın emriyle *et-Talimu's-Sânî* adıyla bir ansiklopedi kâleme aldığı için, kendisine *Muallimi sânî*, denmiştir.[468] Tam adı, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî'dir.[469] İslâm disiplini içinde yetişmiş Türk asıllı düşünürlerin en büyüğüdür. Mâturîdî (ö. 944) ve İbni Sina (ö. 1037) gibi Fârâbî de Sâmanilerin hakimiyetinde yaşamıştır. Mâturîdî ile birlerinden haberdar olmaları imkan dahilindedir. Arapça'yı Ebû Bekir b. Serraç'tan, Aristoteles mantığını Bağdat'ta Nesturî bir Hıristiyan mütercimi olan Ebû Bişr Matta b. Yunus'tan, Mantık ve felsefeyi ise Harran'da Yuhanna b. Haylân'dan öğrenmiş[470] ve Aristoteles mantığına dayalı akılcı bir metafizik oluşturmuştur. Önceleri babasının tavsiyesiyle

467. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 248.
468. Bu konu için bkz. Aydın, İ. Hakkı, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, BİL, yay., İstanbul 2000, s. 23; Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 175; Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 44.
469. Adı ve nesebi için bkz. Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, s. 23;
470. Kaya, Mahmut, *Fârâbî* mad., İslâm Ansiklopedisi, c. 12, s. 146.

Buhara ve Bağdat'ta fıkıh öğrenmiş, Türkistan'da kadılık yapmış, sonra tekrar Bağdat'a dönerek kendisini büsbütün felsefeye vermiştir.[471] Anadili olan Türkçe kadar Arapça, Farsça, Süryanice ve Yunanca bildiği söylenmiştir.[472] Filozof ve mantık üstadı olduğu kadar aynı zamanda hekim ve müzisyendir. Yüz yirminin üzerinde kitap yazmış; Aristoteles, Platon, Zenon, Plotinos gibi Yunan düşünürlerini yorumlamıştır. İbni Sina ve İbn Rüşd, onun manevi öğrencileridir, ama Fârâbî'nin ünü onlar kadar yayılmamıştır.

Yeri gelmişken, Fârâbî'nin, Halep'te bulunduğu sırada Hamadanî Şiî hânedânından yardım ve destek görmüş olmasından hareketle Henry Corbin gibi oryantalistlerin,[473] onun İmamiyye veya İsmailiyye Şîa'sına mensup bir Şiî olduğu yolundaki iddialarını destekleyici her hangi bir kaynak bulunmadığına, ayrıca vasiyet, ismet, takiyye ve Hz. Peygamber'in soyundan gelenlere aşırı saygı gibi Şîa'da temel sayılan ilkelerin filozofun eserlerinde yer almadığına ve bunlara en ufak bir îmada da bulunulmadığına değinmek gerekir.[474] U. Rudoph'a göre bu iddia Ortaçağdaki eski kaynakların hiçbirisinde geçmemektedir. Sonra Fârâbî'nin Bağdat'tan Suriye'ye intikali Safiyyuddevle'nin davetiyle falan olmamıştır zira o, Fârâbî'nin 331 de orya göçmesinden iki yıl sonra taşınmıştır.[475]

"Reis-i evvel"de aranan şartlar oluşmaması durumunda, bu şartları oluşturan iki kişinin de bu görevi deruhte edebileceğini düşünmesi de bu iddiayı çürütür niteliktedir. Fârâbî'nin *Medînetu'l-Fâzıla* anlayışıyla Şîa'daki devlet felsefesi arasında ilişki kurmak, zorlamadan öte bir anlam ifade etmez. Bu tür zorlayıcı yorumlar Mevâlî'nin hakkını savunan herkese vurulan alışıldık bir yaftadır. İmam-ı Azam'a, Mâturîdî'ye ve İbni Sina'ya da benzer damgalar vurularak ümmetin vahdetinin bölünmesinden sorumlu tutulan Batınîlikle suçlama ve böylece gözden düşürme siyaseti uygulanmıştır. Gazâlî'nin de Fârâbî ve İbni Sina'yı yıkıcı eleştiriye tabi tutmasının altında yatan sebeplerden birisinin, O'nu ve İbni Sina'yı İsmailî-Batınî saymış olmasıdır.

---

471. Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 175.
472. Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 175.
473. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 174.
474. Kaya, *a.g.e.*, s. 147.
475. Rudolph, Ulrich, *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 373.

Fârâbî, kelimenin tam anlamıyla bir İslâm filozofudur. Yahudi filozof Musa b. Meymun Fârâbî hakkında şunları ifade ediyor: Dikkatini şuna çekmek isterim ki mantık kitaplarında Ebû Nasr Fârâbî'nin yazdığından başkasına önem verme ve zahmet çekme, çünkü eserleri tertemiz buğday gibidir. Özellikle *Mebâdiü'l-Mevcûdât* adlı eseri aklı olgunlaştırır ve sağlamlaştırır. Zira Ebû Nasr büyük bir hakîm ve feylosof idi. Eserleri akla uygundur ve hikmeti arayanları gerçek hidayete erdirir.[476] Felsefî ilimler sahasında; mantıktan müziğe, siyasetten ahlaka birçok eser bırakmış; felsefesi Yahya b. Adiy, Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebû Hayyan et-Tevhîdî ve İbni Sina gibi birçok ünlü filozof tarafından az çok devam ettirilmiştir. O, metafiziğe mantık yoluyla ulaşmış, İslâm diniyle felsefe arasında sıkı bir ilişki inşa etmiştir.

Hiç bir şey kendi kendisinin nedeni olamaz, çünkü nedenin kendisi, nedenliden öncedir.

Hiç bir şey kendiliğinden yok olmaz; böyle olsaydı, var olmazdı.

Mü'min, itaati mevlâsına, buğzu dünyasına, azığı takvası, kelâmı O'nun zikri olandır.

Erdemlerin en büyüğü, ilimdir.

Hayâyla ilim terk edilmez, riyayla da talep edilmez.

İlim, zilletin bulunmadığı izzettir; ilim tahsili ise kendinde izzet bulunmayan zilletledir.

İnsan, bazen bir tesadüfle güzel işler yapar. Bazen de bu güzel işleri isteyerek değil, herhangi bir baskı altında yapmış olur, böyle yapılan işler, mutluluk getirmez, gibi evrensel vecizeleri çok tutarlı bir şekilde ortaya koymuş ve onları savunmuştur.

Önemli eserleri şunlardır: *İhsâu'l-Ulûm, K. Ahlâk, K. Cedel, Uyûnu'l-Mesâil, Risâle fi Me'âni'l-Akl, Risâle fi'l-Hurûf, es-Siyâsetu'l-Medeniyye, Tahsîlu's-Sa'âde, el-Medînetu'l-Fâzıla, et-Ta'likat, Risâle fi Mâhiyeti'n-Nefs.*

Fârâbî, Hıristiyan filozoflardan Albertus Magnus ve St. Thomas Aquin'e ve Yahudi filozoflardan ise Musa b. Meymun, Samuel b. Tibbon, İbn Meserre ve İbn Gabirol'a etki etmiştir.[477] Eserlerinin bir çoğu 12. yy.da Latinceye birkaç

476. Musa b. Meymun, *Delâletu'l-Hairin*, (Atay Hoca önsözünde bunu İsrail Wilfinson'dan aldığını söylemektedir). s. XVI.

477. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 251.

kez tercüme edilmiştir. Özellikle *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserinin Latince birkaç versiyonu gerçekleşmiştir. Bundan çok az sonra *Risâle fi'l-Akl* adlı eseri de Latince'ye çevrilmiş ve üzerine bir çok çalışma yapılmıştır. Hatta Fârâbî'nin, Arapçası kaybolan bir takım eserlerinin Latince muhafaza edildiği de söylenmektedir.[478]

Fârâbî'nin Nübüvvet Nazariyesi ve Peygamberliği Müdafası

Biz burada, Türk-İslâm filozofu Ebû Nasr Muhammed al-Fârâbî'nin (ht. 870-950) büyük bir Müslüman filozof olarak peygamberliğe yaklaşımını ve nübüvvet[479] anlayışını değerlendirmeye çalışacağız. Tarih boyunca özelde Fârâbî'nin genelde İslâm filozoflarının nübüvvet anlayışının peygamberliği tahfif mi yoksa yüceltme mi olduğu hep tartışılmıştır.[480] Bize göre Fârâbî peygamberliği ispat etmeye çalışmaktan da öte yüceltmek gayesiyle fikir üretmiştir ve bize göre bir fi-

---

478. Rudolph, Ulrich, *Philosophie in der islamischen Welt*, c. I, s. 376.

479. Filozoflara göre peygamberlik, her hangi bir eğitim ve öğretim aracılığı olmaksızın bilgilerin idrak edilmesini sağlayan bir kapasiteden (*kuvve*) ibarettir. *Akl-ı kutsî* olarak da tabir olunur. Kelâmcılara göre ise, Allah Tealanın "sen benim elçimsin" sözünden ibarettir. Bkz. Abdulemir Asem, *el-Feylesuf el-Amidi*, Dirase ve Tahkik, Daru'l-Menahil, I. baskı, Beyrut 1987, s. 129,139.

480. Cemâleddîn Afgânî 1870 te İstanbul Darulfünûn konferansı bunun tipik bir örneğidir. O şöyle diyor: "Hikmet düşünme, araştırma ve bilgileri tahsil ile elde edilmektedir. Nebî hatadan masumdur, hikmet sahibi ise hata edebilir ve yanılabilir. Peygamberlik hükümleri Allah'ın ilminden kaynaklanmaktadır. *Ona, batıl ne önünden ne ardından erişebilir.* Onu kabullenmek ve uygulamak imanın gereğidir. Fakat alimlerin görüşlerine uymak hiçbir kimseye farz değildir. Bu görüşler, daha güzel ve daha üstün olması itibariyle benimsenir ve alınır. Ancak hiç bir şekilde Şeriat'a aykırı olmamaları gerekir." Afgânî konuşmasında meseleyi bu kadar açık bir şekilde ortaya koymuştur. Muhalifler konferansta söylenenlerden yalnızca "nübüvvet sanattır" kısmını almışlar, (ki filozoflara göre de nübüvvet mükemmel evrensel siyaset sanatıdır,) Hasan Fehmi bu yüzden Afgânî'yi tekfir etmiş, ders vekili Halil Fevzi Efendi de şeyhulislamı teyid maksadıyla bir risale kâleme almıştır. Şeyhülislam vaiz ve hatiplerle camilerdeki halkı tahrik ediyor, buna karşı Afgânî'nin savunması yetersiz kalıyordu. Bu durumda Ali Paşa da Afgânî'nin ülkeden çıkarılmasına karar veriyor. O tarihte Adliye nâzırı olup Saffet Paşa ve Afgânî ile bizzat görüşen, konferans metnini de okuyan Cevdet Paşa, daha sonra Abdülhamid Han'a bir rapor sunmuş ve Afgânî olayının bir yanlış anlamadan kaynaklandığını ifade etmiştir. Bkz. Şimşek, Taceddin, (Haz.) *Cemaleddin Afgânî ve Mücadelesi*, s. 8, (www.ulumulhikmekoeln.de/medenidusuncetarihi/efgani.pdf)

lozof ancak bu kadar peygamberliğin makamını yüceltebilir. Gerçi Fârâbî nübüvvet nazariyesini, Aristoteles ve onun talebelerinin Ruhbilimi'nin verileriyle ve onun rüyalar ve kehanet konusunda ortaya koyduğu helenistik malzemeyi kullanarak ele aldığı söylenir.[481] Fakat yabancı malumat ve malzemeyi kullanmak sıkıntılı bir teşebbüs olsa da bir kişinin inanç haritasını belirleyen yegane faktör olmadığını bilmek gerekir. O, Nübüvvet kaynağından doğan bilgiyi akıl ve felsefeye karşıt görmek veya felsefî bilgiden aşağıda görmek şöyle dursun, tam tersi o nübüvveti, akıl ile nakli, felsefe ile dini ortak bir paydada toplamaya en elverişli vasıta olarak görmüştür.[482] Belki de o ilham prensibi ile felsefeyi uzlaştırmaya girişen ilk filozoftur.[483]

Burada öncelikle filozofların, Allah'ın konuşmasını ve *kelâmını* nasıl anladıklarını kısaca özetlemekte fayda var. Allah'ın konuşması, kendisinden taşan bilgilerin *Akl-ı fa'âl* ve (Allah'a) *Mukarreb Melek* diye ifade edilen *Kâlem* vasıtasıyla Peygamber'in (as.) kalbine inmesinden ve onun zihninde bu bilginin oluşmasından ibarettir. Yani Peygamber gayba dair bilgiyi melek vasıtasıyla alır, hayal gücü onları semboller halinde tasarlar, zihin levhasının boşluğuna nakşolu-

---

481. Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ Mehmet Aydın, Selçuk, 4. bsk. s. 168; Emiroğlu, İbrahim, *İslam Felsefesi Tarihi Ders Notları*, s. 51; Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz, İstanbul 2008, s. 82,90. Fârâbî'nin *Şerhu Risalet-i Zînûn el-Kebîr el-Yûnânî* adlı eserinde, Aristonun talebesi Büyük Zenon'un, Hıristiyan şarihler tarafından es geçilen peygamberlikle ilgili düşüncelerini dikkate alacak olursak zaten peygamber karşıtlığı da söz konusu edilemez. Bu ve benzeri risalelerin Hıristiyanlar tarafından şerh edildiğini fakat bazı bölümleri terkettiklerini bazı şeyler ilave ettiklerini, kendisinin bir şârihe vecibe olarak öz bir şerh yapacağını ifade eder. Yunanlı büyük Zenon şöyle diyor: "*Nebevî kutsî nefis, gayenin ve onun kaynağının daha ilk başlangıcında, her hangi bir analoji kurmaya ihtiyaç duymadan, bir anda feyzi kabul edebilmektedir. Kutsî olmayan nefis ise bedihî ilimleri vasıtayla, diğer ilimleri ise kıyas yoluyla kabul etmektedir. Peygamber, "sünen" ve "şerâi" (kanunlar ve kurallar) koyar, terğîb ve terhîb (sevdirme ve korkutma) yöntemi ile, hayır ve şer bütün fiillerinin karşılığını verecek olan bir Tanrılarının olduğunu ümmetlerine öğretir. Ve onların tahammül edip taşıyamayacakları ilimler ile onları sorumlu tutmaz. İşte bu ilim rütbesi her hangi bir kimsenin ulaşabileceği rütbelerin en yücesidir.*" Bkz. Fârâbî, "Şerhu Risalet-i Zînûn el-Kebîr el-Yûnânî", *Resâil-i Fârâbî* içerisinde, Neşriyyât Kadîme min Silsilet Matbûât Dâiret el-Meârif el-Osmâniyye, Haydarâbâd Dekkan el-Hind 1345/1926, s. 8.

482. Jebrînî, Alâeddin, "Fârâbî", *DİA.*, c. 12, s. 155.

483. "Fârâbî", *İA.*, s. 467.

nur. Böylece Peygamber, onlardan düzenli, anlamlı sözler işitir ve insan şeklinde vs. bir şahıs bile göre bilir. İşte vahiy budur ve oda neticede bilgiden ibarettir. O'nun bilgisi tümeldir, *emri bir anlıktır*.[484] Fârâbî *Kitâbu'l-Fusûs*'unda şöyle diyor: *Kâlemi* camit bir alet, *levhayı* yüzeysel basit bir şey, *kitabı* yazı işaretleri sanma. *Kâlem* ruhanî bir melek, *kitâbet* ise hakikatlerin tasviri ve şekillendirilmesidir. Bu durumda Fârâbî'nin yorumuna göre kâlem gerekli manaları telakki edip, ruhanî bir kitabetle levhaya emanet eden[485] bir melek olarak telakki edilmektedir.

Fârâbî'den beri gelen, vahiy ve peygamberlik konusuna filozofların genel yaklaşımını özetlemesi açısından büyük mantıkçı filozof Kâtibî Kazvînî'in *Hikmetu'l-Ayn* adlı eserinden *Vahiy ve Nübüvvetin İmkânı* ile ilgili bölümü almayı uygun buluyoruz. Filozoflara göre "*İnsanın hayal gücü ve ortak his (sağduyu) kuvveti olunca*, diyor Kâtibî, *akıllarla ve göksel nefislerle bağlanıp (ittisal) onlardaki gayba ait şeyleri tümel bir tarzda algılayıp, mütehayyile gücüne, ona uygun bir şekilde tikel bir formda anlatan ve andıran güçlü bir takım nefislerin varlığı uzak bir ihtimal değildir. Sonra oradan müşterek hisse iner ve müşterek hissin anlığında duyulan görülen bir hal alır. Çünkü nefis, uykuda gerçekleştiği gibi, dış duyuların ilişkilerinden arınmaya güç yetirir ki o vahiydir ve vahiy ancak sadık olabilir.*[486]

Vahiy bir peygamberlik bilgisidir ve ana hatlarıyla insanın bilme olayından özce farklılığı yoktur. Zira tasavvura da tahayyüle de bilgi (*marifet*) denir.[487] İnsanın bilme olayı tahlil edilerek peygamberî bilginin bu gerçekliğin neresine tekabül ettiğinin ortaya koyulabileceği düşünülmüştür. Eğer bu insanî gerçekliğin bir noktasına dayandırılabilirse o taktirde makuliyeti ortaya koyulabilecek ve evrensel anlamda kabül edilebilirliği gösterilmiş olacaktır. Aksi taktirde pekte makul ve tutarlı bir tarafı olmayan, insanî gerçeklikten uzak aklın erişemediği bir inanç gibi olması söz konusu edilecektir ki Fârâbî nübüvvet esasının böy-

484. İbni Sina, "er-Risâletu'l-Arşiyye", *Risaleler*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 2004, s. 56. İtalik kısım Kamer suresinin 50. ayetine işaret etmektedir.

485. Bkz. Fârâbî, "Kitâbu'l-Fusûs," *Resâil-i Fârâbî* içerisinde, s. 16.

486. Kâtibî Kazvînî, *Hikmetu'l-Ayn*, ed. Salih Aydın, Kahire 2001, s. 47.

487. Aydın, "Fârâbî'nin Siyâsî Düşüncesinde Saâdet Kavramı", *İslam Felesefesi Yazıları*, Ufuk kitapları, 2. baskı, İstanbul 2000, s. 15. Bu konu için bkz. Fârâbî, *Medînetu'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1990, s. 122; İbni Sina, "er-Risâletu'l-Arşiyye", *Risaleler*, s. 56.

le algılanmasını ve lanse edilmesini, Müslüman bir filozof olarak istememektedir. Bizler o dönemlerde ki nübüvveti lüzumsuz bulan veya tam tersine onu sömürmeye çalışan, başka bir tabirle nübüvveti inkar eden veya yalancı peygamberlik iddialarında bulunan kişilerin varlığını, örneğin kendinden on küsür yıl önce vefat eden nübüvvet inkarcısı İbnu'r-Râvendî (ö. 250?/864) ve Muhammed Zekeriyya er-Râzî (ö. 373/925) gibileri de göz önünde bulunduracak olursak[488] onun davasını daha iyi anlayabiliriz.[489]

Fârâbî'ye göre insana ait zihnî yeteneklerin en üstünü akıl, yeni doğmuş bir çocukta tamamıyla potansiyel akledici bir enerji (*bi'l-kuvve akıl*) iken yavaş yavaş aktüel anlamda akletmeye başlayarak *bi'l-fiil akıl* haline gelir. Fizik dünyadaki şeyleri idrak edebilme kabiliyetini elde eden bilfiil akıl soyut formları da idrak etmeye başlar. Bu kıvâma gelmeye başlayan akıl, Fa'âl Aklın kendisine verdiği bağışları da alarak insan aklının ulaşacağı en üst seviyeye çıkmış olur. Artık o kutsî ve ilahî füyûzattan istifade eden *müstefâd akıl* makamına ulaşmıştır. Bu makam Fa'âl Akıl ile *ittisal* (contact) makamıdır. Faal Aklın durumu ışığın durumu gibidir. Onunla ittisal, akla idrak gücünü, eşyaya da idrak edilme imkanını bahşeder.[490] Yani dış dünyadaki hissi varlıkları kendilerine ihtiyaç duymadan, aynı tür varlıkları hemen bilmesi ve şeylerin makul içeriğini özünde taşır hale gelmesidir. Akl-ı müstefâdın bu makul içeriklerinin eşyanın gerçekliğiyle upuygunluğunun testi, bu aklın Fa'âl-Akıl ile ittisali neticesinde mümkündür.[491] İbni Sina diyor ki, *nefs-i nâtıka Akl-ı fa'âl'den istifade melekesini kazanınca aletlerini*

---

488. Din ve peygamberlik hakkındaki görüşlerini "*Hıyelu'l-Mütenebiîn*", "*Mehâriku'l-Enbiyâ*," ve "*Nakzu'l-Edyân*" adlı eserlerinde ifade etmiştir. Bkz. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 83. Ayrıca bkz. Jebrînî, Alâeddin, "Fârâbî", *DİA.*, c. 12, s. 156.

489. Fârâbî'nin bu konuda "*Kitabu'r-Redd alâ'r-Râzî*" adlı eseri meşhurdur fakat malesef günümüze gelmemiştir. Bkz. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 84. Râzî peygamberlerin ve peygamberliğin -bu arada imametin de- huzur ve saadete giden yol olmadığı tam tersine insanlar arası düşmanlığın, kavganın ve savaşın nedeni olduğunu düşünmüştür. Kendisine cevab verenlerden birisi, hemşehrisi Ebû Hâtim er-Râzî olup *Âlamu'n-Nübüvve* adlı bir kitap yazmıştır. Bkz. "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma" *Felsefe Metinleri* Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2007, s. 83.

490. Fârâbî, "Risâle fî Meâni'l-Akl, Aklın Anlamları", *İFFM* içerisinde, s. 133,134; Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, Ötüken, 3. baskı, İstanbul 1999, s. 106-111.

491. Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV yay., Ankara 1998, s. 181.

kaybetmesi kendisibe zarar vermez, çünkü o artık özü gereği aklediyor ve biliyordur.[492] Bu dünyada duyu organlarının hakimiyetinden kurtulmuş olduğu gibi ahrette de bedenini kökten kaybetmesinden dolayı *saâdet-i kusvâ*sına bir halel gelmez.

İşte bu düşüncenin aynısı tabiki Fârâbî'de de bulunmaktadır. Ona göre peygamber, "kendi hayatını toplum bağlamında tanzim eden teorik ve pratik erdemlere sahip biridir." Buna ilaveten kendisine peygamberlik gelmiştir. İşte o "beşeri makamların en yükseğine ve saadet makamlarının en erişilmezine ermiştir".[493] O diyor ki, insan akl-ı müstefâdı tahsil ettiği vakit, insanın cevheri Akl-ı fa'âl'ın cevherine son derece yaklaşır. İşte *saadet-i kusvâ* ve *hayat-ı ahiret* budur. Bu da insana cevherinin en zirvesinin hasıl olması, en son kemali tahsil etmesi ve özünün geregini yapmasıdır.[494] Ahiret hayatının manası budur. Fiili, zatının dışında bir şey olmayınca ve yalnızca zatında bulduğunu yapar olunca, o taktirde zatı ve fiili bir olmuş olur. Bu durum da kıvâmı yani varlığının devamı ve kemali için bedeninin onun maddesi olmasına ve cismanî aletleri kullanmasına ihtiyaç duymaz.[495]

Müstefad akılla son yetkinliğine ulaşan ve hakikati bir çırpıda kavrayan insan aklı ancak o zaman metafizik bilgiye (*vahiy, ilham*) açık hale gelmektedir.[496] Yani akılsal hiçbir yetkinliği olmayan fetânet yoksulu bir şahıs Cebrâil'in kendisine getirdiği mesajı insanlara taşıyan fakat içeriğini dahi kavramayan bir postacı gibi değildir. Müstefad akılda etkisini gösteren Fa'âl akılın epistemik katkısı, muhayyile gücü sayesinde nazarî ve amelî alanlarda gözle görülür, elle tutulur ve işitilir bir canlılığa erer. Böyle bir kişi Peygamberdir ve artık o *doğudan ve batıdan faydalanmadan da ışığını alabilecek ve verebilecek hale* gelir.[497] Bu hal mu-

---

492. İbni Sina, *İşârât ve Tenbîhât*, s. 244.
493. Galston, Miriam, "Fârâbî'nin Önerisi Varoluş Siyaseti: Gaye ve İnsan," (*İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, Charles E. Butterworth, içerisinde) Pınar yay., İstanbul 1999, s. 95. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Medînetu'l-Fâzıla*, 244, 7.
494. İbni Sina'da nübüvveti insanî kemalin zirvesi olarak kabul etmektedir. Bkz. İbni Sina, "Peygamberliğin İspatı ve Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risâle", *Risaleler*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 2004, s. 38.
495. Fârâbî, Ebû Nasr, *Risâletu'n-fi'l-Akl*, ed. Maurice Bouyges S.J., Daru'l-Maşrıq, 2° ed. Beyrout 1983, s. 31.
496. Jebrînî, Alâeddin, "Fârâbî", *DİA.*, c. 12, s. 155.
497. Nur, 35.

hayyile kuvvetinin erişebildiği en yüksek mertebe olduğu gibi insanın muhayyile vasıtasıyla erişeceği en yüksek mertebedir.[498]

Fârâbî diyor ki doğal heyet, bilfiil akıl haline gelmiş olan münfail aklın maddesi, münfail akıl da müstefad aklın maddesi olunca ve bütün bunlar tek şey halinde kabul edilince o zaman insana Faâl akıl hulûl etmiş olur. İşte bu hal insanın natık kuvvetinin her iki cüzünde yani "amelî ve nazarî" cüzlerinde ve artı "muhayyile kuvvesinde" hasıl olduğu takdirde o insana vahiy nazil olmaya başlar.[499] Muhayyile gücü duyu kuvveti ile akıl kuvveti arasında orta bir kuvvettir,[500] ki Aristoteles'in "ortak duyusu-hissî müşterek" filozofumuza göre tahayyül kuvvetidir.[501] Bu nedenle muhayyile gücü akılsal hakikatleri duyusal görünürlükte ortaya koymayı mümkün kılmaktadır. Bu ifadeye göre peygamberlik "gerçek filozofluk" üzerine ilave muhayyile gücündeki bir kemâlden yani *pratik dehâ*dan ibaret algılanmaktadır.[502] Gerçek hakîm, filozof ve akıl erbabı, vahyin Fa'âl akıldan kişinin münfail aklına taşmasından ibarettir. Vahiy bir kimsenin Faâl akıldan muhayyile gücüne taşmış ise o kimse peygamber olur.[503] Yani altyapı olarak gerçek filozof olan bir insanda akış (*feyz*) Faâl akıldan muhayyile gücüne de taşmış ise bu insan peygamber olmaktadır. Bu ifadelerden, peygamberde fantastik kuvvetin zirvede olduğu ve entellektüel hiç bir alt yapının olmadığı iddia edilemez. Tam tersi peygamberlik entellektüel bu altyapı ve bu gerçek filozofluk üzerine artı bir şeydir. Peygamberde hem tasavvur hemde tahayyül gücü zirvededir. Ve bu yüzden o en mükemmel varlıktır *reis-i evvel*dir.[504] Bunun nedeni, peygamberlere peygamberlik gelmeden öncede toplumsal problemlerle en yüksek seviyeden ilgileniyor ve onlara kafa yoruyor olmalarıdır. Hz. Muhammed özelinde, onun "intihar"a düşünmesi[505] -tartışmalar bir kenara bırakmak kaydıyla- böyle

498. Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 67.
499. Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 86.
500. Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 61.
501. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 186.
502. Galston, "Fârâbî'nin Önerisi Varoluş Siyaseti: Gaye ve İnsan," *a.g.e.*, s. 95.
503. Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 86,87.
504. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 17.
505. Ficâr savaşlarına katılan, *Hılfu'l-Fudûl*'e üye olmaktan, peygamberlikten sonra bile şeref duyan, her yıl Ramazan ayında Mekke yakınında ki Hirâ mağarasında kendini ibadete ve tef-

anlaşılmalı, toplumun problemleriyle egzistansiyel bir şekilde en yüksek seviyede ilgilenen bir filozoftan bahsediyor olduğumuzu bilmeliyiz.

Fârâbî, en son aşamada bile insanî aklın mertebe bakımından Faâl-akıl'dan daha aşağıda (*dûn*) bulunduğuna inanmaktadır.[506] Fakat ona göre bu, Aristoteles'in bir çok yorumcusunun tercih ettiği gibi Tanrı demekte değildir.[507] Akıl, Akl-ı fa'âl rütbesine ancak sürekli yaklaşır, hiç bir zaman tam o olamaz. Akl-ı fa'âl rütbesinin gerisinde kalması kaçınılmazdır.[508] Bu insanî aklın ürününün ne kadar kalite kazanırsa kazansın vahye denk olmayacağını ifade etmektir. Yani Fârâbî'nin sisteminde insanî akıl bütün makûl suretleri veya bu suretlerin çoğunu kavrayıp tamamen bilfiil akıl olunca, yeni bir kavrayış aşamasına yani müstefâd akıl seviyesine yükselmiş olur. Bu aşamada düşünme fiili, bütün makûl suretleri, kendi özünde bilfiil akıl ve bilfiil makûl olarak kavrar. Bu anlayış seviyesinde idrak, mücerret suretleri his mutalarıyla münasebeti olmayan bir *hads* ile idrak eder.[509] Daha önce maddelerinden soyutlanarak kavranan makûl suretler bu mertebede, maddelerinden ayrı bilfiil makûller olarak aklın objesi haline gelirler. Böylece bilfiil akıl, bilfiil makûller olma bakımından kendisi için sûret teşkil eden makûlleri düşündüğünde ancak bilfiil akıl iken, şimdi kazanılmış akıl

---

kküre hapseden, yine benzeri bir yalnızlığa gömüldüğünde vizyon görüp ilk vahiy tecrübesini yaşayan, vahyin iki üç yıllık "fetret"i esnasında içini yakan sorunlar karşısında, canına kıymaya teşebbüs eden bir gençten bahsediyoruz. Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I. s. 51-53,73,74,83,84. İşte aklî altyapı olarak hazır hale gelmiş olan gencin konsentrasyonu ve kontemplasyonu zirvede iken vahiy meleği (Faâl akıl-Cebrâil) kendisine sarkmış, yaklaşmış ve kâb-ı kavsyn makamı ortaya çıkmıştır. İbrahim de, Musa da, İsa da ve bütün peygamberlerde de durum aynıdır ve bütün bunlar onların peygamberlikten önce mükemmel seviyede aklî olgunluğa erdiklerini göstermektedir.

506. Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 135; Aydın, Salih, "İttisal ve İttihat Nazariyesi", Bkz. www.islamfelsefesi.net/page.php?id=15 30.03.2009.

507. Aristo'daki "*nous poietikos*-aktif zihin" sistemin mantığı gereği bizzat Tanrı olması gerekiyor. Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, Sosyal yay., 5. baskı, İstanbul 1993, s. 84. Fârâbî bunu Tanrı ile insan arasındaki bilgi akışında aracılık yapan melek Cebrâil olarak alır. Bkz. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 186.

508. Galston, "Fârâbî'nin Önerisi Varoluş Siyaseti: Gaye ve İnsan," *a.g.e.*, s. 101. (*yesîru fî kurbin min rutbeti akl-ı bi'l-fi'l,*)

509. "Fârâbî", *İA.*, s. 466.

olur.[510] Yani bu mertebeye ulaşan insan artık, ilimler ve onların temel ilkeleri vs. düşünmeye ihtiyaç hissetmez bir seviyeye ulaşır ki bu aşamada varlığın ve hayatın her noktasında ve anında problemlerin en doğru (makûl) çözümünü özünde bulur. İlimlerde, kitaplarda, raflarda uğraşarak çıkarabildiği şeyler artık onda özsel bir kazanımdır. Bu seviyeye ve kazanıma erenler Akl-ı fa'âl ile irtibata geçebilirler. Bu nedenle Fârâbî'de filozof peygamberden üstündür yargısını bulanlar onu yanlış okumaktadırlar. Peygamberler varlığın ve hayatın her alanına dair en makul çözümü özünde bulabilen aklî kıvâma ermiş insanlardır. Bu kıvâma müstefâd akıl diyelim. Bu kıvâma ermek peygamberlik için askari şarttır fakat yeterli değildir. O kıvâmda ve kalitede en yüksek ve en geniş anlaşılabilirlik düzeyinde ifadelendirebilmesi de gerekir ki bu "mütehayyile" gücüyle mümkün olmaktadır ve bu filozofun asla ulaşamayacağı bir şeydir. Nice filozoflar vardır ortaya koydukları akli gerçekliği sadece kendi seviyesine eren veya yaklaşan bir kaç kişi tarafından anlaşılabilmişlerdir. Peygamber saadetin ne olduğunu rasyonel ve sembolik olarak anlatmaya muktedirdir ve mutluluğun sebebidir.[511] Aynı aklî gerçekliği peygamber avama ve geniş halk kitlelerine çok rahatlıkla anlatabilir. Şayet aynı hakikat, *ahlakî erdemler insan ruhunu sonsuz mutluluğa erdirir*, felsefî ifadesi, *eğer yoksula yardımcı olur, yetimin başını okşar, başkasının malına göz dikmezsen... altlarından ırmaklar akan; yeşil çayırların, soğuk suların, serin gölgelerin ve içinde her türlü meyvenin, sebzenin, içeceklerin bulunduğu... cennetlere girersin*, şeklinde ifade edilecek olursa daha çok kişi anlayacak ve daha çok olumlu etki bırakacaktır.

İşte bu nedenle peygamberlik tam da buradan sonra başlar. Bu elde edilen bilgi formlarının, genelin menfaatine sunulabilecek formata sokulması icabeder ki bu meleke *tahayyül* melekesidir. Peygamberde bilmek bir kabiliyet haline geldiği gibi o bildiklerini genelin anlayabileceği formata sokarak ortaya koyma ve tebliğ etme dehâsına ve becerisine de sahiptir. Fârâbî'ye göre vahyin ve peygamberliğin söz konusu edilebilmesi için mutlaka *upuygun entellektüel bir alt-yapı* gerektirir. Buda teorik yetkinliğin insan için mümkün olan en son noktası yani

510. Fârâbî, *Risale fi'l-Akl*, s. 20-21; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 97.

511. Aydın, "Fârâbî'nin Siyâsî Düşüncesinde Saâdet Kavramı", *İslam Felesefesi Yazıları*, s. 15. Bu konu için bkz. Fârâbî, *Fusûl*, bl. 27; *Tahsîl*, s. 42; *Medîne*, s. 104; *Siyâse*, s. 80.

kazanılmış akıl ile temsil edilmektedir.[512] Fârâbî, "Akl-ı fa'âl'dan aklı münfaile, insanın kendisiyle eşyayı ve fiilleri tanımlayacağı ve onları saadete doğru yönlendireceği bir kuvvet akar. İşte akl-ı fa'âl'dan aklı münfaile akan bu müstefâd akıl aracılığıyla olabilmektedir ki o da vahiydir", der.[513] Vahiy ve peygamberlik için kazanılmış akla (*akl-ı müstefâd*) sahip olmak gerekiyorsa, peygamber müstefad akla eren kişidir ve bu Fârâbî'nin, her peygamberin aynı zamanda filozof olduğunu söylediği anlamına gelir. Eğer bir akıl bütün varlıkların suretlerini depolayan ve onları upuygun zihinlere hibe eden (*vâhibu's-suver*) bir akılla irtibat kurabiliyorsa bu zihin ve bu bilgi en yüksek olmalıdır.

O şöyle der: Tasarlama (*tahayyül*) gücü bir insanda tam anlamıyla güçlenip kemal noktasına erişince o artık uyanık olduğu zamanlarda bile Faâl-akıldan (*onuncu akıl, vahiy meleği*) şu ana ve geleceğe dair tikelleri alabilme yeteneğine sahip olur veya bu tikellerden somut olanları hikaye etme anlatabilme kabiliyetine sahip olur. Ayrıca mufârık/ayrık makûlatı ve diğer yüce varlıkları da kabul edebilir hale gelir. Sonuçta onun akledilebilenleri algılar hale gelişi, ilahî şeyleri haber verici (*nebî*) olmasına yol açar. İşte mütehayyile gücünün ulaşabileceği ve insanı götürebileceği en yüce mertebe budur.[514]

Nübüvvet, akıl ile mütehayyile (*phantasia*) kuvvetinin taklitçi (*muhaki/mimetic*) kabiliyetleri arasındaki etkileşimin bir neticesidir.[515] Nebevî bilgiyi benzersiz kılan şey, onun bizzât aklî muhtevası değildir, çünkü bu, gerçek filozof ile nebî arasında müşterektir. Hak nübüvvet ve ona bina edilen hak din gibi felsefede burhanî ve aklî olarak bilinen hakikatlerin bir taklidi ve remzedilmesi (sembolleştirilmesi) dir. Bütün nebiler aklî kabiliyetlerine ilaveten özellikle mükemmel bir vehbî mütehayyile kuvvesine sahiptirler. Bu mevhibe-i ilâhiyye onların hayal güçlerinin akl-ı fa'âl'dan ma'kûlat feyzini ve sudurunu almalarına imkan verir. Bu sudur normalde sadece aklî kuvvetle sınırlıdır. Bununla birlikte tahayyül kendi tabiatı itibariyle soyut akdedilirleri mücerret olarak alamayacağı için

512. Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 137.
513. Bkz. Fârâbî, "es-Siyâsetu'l-Medeniyye," *Resâil-i Fârâbî*, s. 49,50.
514. Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fazila*, s. 67. Ayrıca bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 224.
515. Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fazila*, s. 67.

nebi bu makulatı müşahhas ve remzi suretlerde tasavvur etmek üzere tahayyülün taklitçi kabiliyetlerinden faydalanır. Normalde sadece müstefâd akıl seviyesine ulaşabilmiş bir kaç havâs/seçkin için ulaşılabilir olan şey, bu yolla hissî suretler (sensory images-duyuyla algılanan suretler) kisvesiyle nebî tarafından çok daha geniş filozoflar çevresi dışındaki avama iletilebilir.[516]

Hakikati sezgi yoluyla bir çırpıda kavrayan akıl, sonra içten gelen itici bir güçle onu temsîli sembollere döküyor ve bu yolla kitlelerin anlamasını sağlıyor, dedik. Dinî hakikat aklî hakikatin kendisidir fakat o, çıplak aklî formüllerle ifade edilmek yerine hayalî sembollerle ortaya çıkmaktadır. Hakikatin kitleleri etkilemesi ve onlarca kabul edilmesi onun bu sembolik tezahüründen ileri gelmektedir.[517] Peygamberin akıl gücüne ek olarak hayal gücü o kadar gülcüdür ki, bütün insanları irşad etmek için ikna edici ifade ve kıssalar kullanma maharetini elde eder.[518]

Bir de burada önemle üzerinde durulması gereken taakkul ve tahayyül güçlerini anlatırken Fârâbî'nin kiminle kimi kıyasladığına dikket etmek gerekir. Zira bazan taakkul gücünü tahayyül gücüne yeğlediği pasajlarla karşılamak mümkündür. Burada hemen onun filozofu peygamberden özellikle Hz. Muhammed'den daha üstün gördüğü vehmine kapılmamalıdır. Örneğin *Medînetu'l-Fâdıla*'da ki tahayyül ve kehânet konusunda "*Bu adamın altında şu şu grup kişiler gelir*" dediği yerde Fârâbî daha çok peygamberden sonra inanaları birbiriyle veya da filozofla inananları kıyaslamaktadır.[519] Hukemâ ile mü'minûn arasında yaptığı ve yerine göre hukemâyı üstün gördüğü söz konusu edilmeli ve bu kıyaslamanın *hukema* ile *enbiyâ* arasında olmadığını bilmek gerekir.[520] Zira onun nazarında Hz. Muhammed *reis-i evvel*dir ve kendisinde hem tasavvur hem de tahayyül kuvveleri zirvededir.

Akl-ı faâl'den o münfail akla hem *ef'alı* hem de *eşyayı* determine edebilecek ve onları saadete yöneltebilecek bir kapasite (*kutsî kuvvet*) feyezân eder. İş-

516. Black, Deborah L., "Fârâbî", (*IFT* içerisinde) c. I, s. 224.
517. Fazlurrahman, *İslam*, s. 167,168.
518. Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey, Kayseri 1992, s. 126.
519. Bkz. Fârâbî, *Medînetu'l-Fâdıla*, s. 67.
520. Aydın, "Fârâbî'nin Siyâsî Düşüncesinde Saâdet Kavramı", *İslam Felesefesi Yazıları*, s. 17. Bu konu için ayrıca bkz. R. Walzer, Richard, *Greek into Arabic essays on islamic Philosopy*, s. 22.

te ikisinin arasına akl-ı müstefâd'ın aracılık etmesiyle akl-ı fa'âl'den akl-ı münfaile doğru gerçekleşen bu akım (feyezân) *vahiy*dir. Akl-ı fa'âl, İlk Sebep'in varlığından feyezân etmektedir; bu nedenle insana, Akl-ı fa'âl (Cebrâil) aracılığıyla asıl vahiy edenin (*mûhîy*) İlk Sebep olduğunu söyleriz. İşte bu insanın başkanlığı en yüce başkanlıktır, diğer başkanlıklar ondan sonradır ve ondan varlık kazanır. O, *er-reisu'l-evvel*dir. Bu gün gibi açık bir şeydir.[521] Din, bu reis-i evvelin yönlendirdiği ve belirlediği *ârâ* ve *efâl* ile mevcut cemaatı *mille* kılar. Kutluer'in de dediği gibi mille, dinin felsefî bilgi vasıtasıyla insanî kılınmasıdır.[522] Felsefe de bu erdemli dinin ilke ve kanıtlarını ortaya koyan bilgidir. Bu bilginin o kaynaktan çıkarılması filozofu gerekli kılacaktır. Bu, dinde burhanî bir alt yapının olmadığı ve peygamberde de aklî fetanetin olmadığı anlamında değildir. Amirî'nin çok açık bir şekilde ifade ettiği gibi, İslam filozoflarına göre her peygamber aynı zamanda filozoftur fakat her filozofa peygamberlik nasip olmaz ve ona erişemez.[523] Fârâbî'de durum bu kadar açıkça ifade edilmiş değildir. O peygamberin aynı zamanda filozof olduğunu ifade etme ihtiyacı duymaz –bize göre buna gerek de yoktur- fakat o Fadıl şehir (*Virtuous City*) için nübüvvetle filozofinin veya akıl ve hayal (*imaginativ*) güçlerinin kombinasyonunu gerekli görür.[524]

Mısırlı Fârâbî uzmanı İbrahim Medkûr'e göre akl-ı fa'âl ile ittisal düşüncesi Gazâlî'ye dolayısıyla İslam tasavvufuna etkisi de söz konusu edilebilir. Gazâlî de ilham direkt Allah'tan alınırken Fârâbî'de fa'âl akıl aracılığıyla elde edilmektedir. Bu fark şekilseldir, çünkü İslam filozoflarına göre akl-ı fa'âl, kul ile Rabbi arasında yükselen bir merhale ve manevî bir aracıdır. Bütün feyiz ve aydınlığın asıl çıkış yeri Allah (cc.) dır. Bu durumda Fârâbî'nin saadet nazariyesinin bütünüyle İslam tasavvufuna tesir ettiğini söylemek doğru olacaktır.[525] Fârâbî'de *ittisal*, kişi arzu ederse ruhî âlem ile insanın alaka kurmasının imkanını hatırlat-

---

521. Bkz. Fârâbî, "es-Siyâsetu'l-Medeniyye," *Resâil-i Fârâbî*, s. 49,50.
522. Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, İz, 2. baskı, İstanbul 2001, s. 172.
523. Amirî, *İslâm'ın Üstünlüğü, Kitabu'l-I'lâm bi Menâkibi'l-İslâm*, (*IFFM* içerisinde), çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2007, s. 197.
524. Mahdi, Muhsin S., *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2001, s. 136.
525. Medkûr, İbrahim, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Menhecun ve Tatbîguh*, baskı II, c. I, s. 63,64; Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 319.

maktadır. İttisalde insan ruhunun akl-ı fa'âl'le, birbirinde erimeden irtibat kurabileceğini söyler. Nefs-i nâtıkanın Allah (cc.) ile birleşmesi değil Cebrâîlleşmesi bile söz konusu değildir. Cebrail Hakikat arayışında rehberlik eden *pîr*dir. İttisal için *nazarî çaba* ile birlikte *buna uygun ameli uğraş* ön şarttır.[526] Demek ki Fârâbî'ye göre vahiy ve ilham için nazarî olgunluk ve amelî hayat olmazsa olmaz görülmüştür. Fârâbî'nin bilgideki aydınlanmacı yöne vurgu yapması Bayrakdar'ın dediği gibi, hem onun rasyonel tasavvufu ve onun sezgici (illuminatiV) yönünü gösterir, diğer taraftanda o bu vesilelyle Peygamberi bilginin imkan kapısını da aralamış olmaktadır.[527]

Sonuç olarak bizim bu anlattıklarımızdan Fârâbî'nin filozofu peygamberden üstün tuttuğu çıkar mı? Eğer Fârâbî iyi niyetle okunacak olursa onun haykırışının dinin ve vahyin, bilim ve felsefeyi dışlamadan onlardan daha yüce bir kurum olduğunu söylemek istediğini rahatlıkla çıkarabiliriz. Nübüvveti, kurduğu metafizik sisteminin en temel unsuru olarak en üst noktaya koyan, erdemli şehir projesinin en değerli ve vazgeçilmez unsuru olarak lanse eden[528] bir filozofun nübüvveti küçümsediğini söylemek, onu tamamen taraflı ve kötü okumak demektir.

Bu konuyu Fârâbî'nin su sözüyle bitirelim: Filozoflar arasında gerçek ispat metodunun kaynağı onların önde gelenlerinden olan bu iki filozof Eflatun ve Aritotales'tir. Ama inandırıcı ve doğru olduğu kadar şaşılacak derecede yararlı ispat metodunun kaynağı ise şeriat sahipleridir (peygamberler) ki, bunlar "yaratma"nın yerine vahiy ve ilhamı koymuşlardır.[529] Nübüvvet konusunda ortaya koyduğu bu orjinal teziyle Fârâbî, peygamberlik düşüncesine yabancı olan ve rüya vasıtasıyla da olsa metafizik âlem hakkında bilgi edinmenin imkansızlığını savunan Aristo'dan ayrılmıştır.[530] Fârâbî eğer vahiy ve şeriatla burhanî ve takkulî hiç bir alt yapısı olmayan ve üstün bir hitabet sanatıyla hayalin kalıpları-

526. Medkûr, *a.g.e.*, s. 40-41; Aydın, *a.g.e.*, s. 319.
527. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 181.
528. Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 145.
529. Fârâbî, Eflâtun ile Aristo'nun Görüşlerinin Uzlaştırılması, (*el-Cem'beyne re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun İlahî ve Aristutales*), (İFFM içerisinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik, 4. baskı, İstanbul 2007, s. 175.
530. Jebrînî, "Fârâbî", *DİA.*, c. 12, s. 156.

na sokularak süslenmiş yaldızlı içi boş sözler olarak algılıyorsa elbette bu şeriatı yermek olacaktır fakat bize göre bu okuma yanlış bir okumadır. Weber'in dediği gibi, Batı'nın serbest düşünenleri Musa'ya Yahudi Platon, Platona ise Attikite Musa'sı (*Mouses attikizon*) demekten hoşlanıyorlar.[531] Bazı kilise mensupları Mukaddes Kitapların Eflatun'un eline geçtiğine kani olmuşlardır.[532] Fârâbî okulunun bir üyesi sayılan İbn Miskeveyh, Peygamberin getirdiğini herkesten daha çok ve çabuk gerçek filozof olan birisi anlar, diyor.[533] Öyleyse neden büyük filozof Fârâbî felsefî dille konuşan Muhammedî olmasın?

İbni Sina

Batılıların *Avicenna* Yahudilerin *Aven* dediği, felsefe ve tıpta en büyük otorite olduğu için kendisine *Şeyhu'r-Reis* denilen, tam adı *Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Hasan b. Ali Sina* olan İbni Sina, milâdi 980 yılında Buhara yakınlarındaki *Afşan* kasabasında doğmuştur. Aslen Belhli olan babası Samanoğulları Sultanı Nuh b. Mansur'un zamanında idarecilik yapmıştır. Onyedi yaşında Kur'an'ı hıfzetmiş, aynı dönemlerde Hanefî fakihi olan İsmail ez-Zâhi'ten fıkıh dersleri almıştır.[534] İbni Sina Şâfi'î değildi ve Fârâbî gibi oda Ebû Hanîfe'nin etkisinin en güçlü olduğu bir bölgenin insanlarıdır. İyi bilinmektedir ki, Gazâlî İbni Sina'yı ve Meşşâîlerin ileri gelenleri olarak onunla beraber Fârâbî'yi üç meseleden dolayı kafirlikle

---

531. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 108.

532. Paul Janet, Gabriel Séailles, *Metalib ve Mezahib* (Histoire de la Philosophie Les Problems et les Ecoles), çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Eser neş., İstanbul 1978, s. 245.

533. İbn Miskeveyh, "Küçük Başarı (*el-Fevzü'l-asğar*)", *İFFM* içerisinde, s. 259.

534. Gazâlî'nin felsefeye hücumunda asıl gaye Batınî grupların kökünü kesmektir, denebilir. Zira Gazâlî felsefe araştırmaları esnasında İhvân-ı Safâ Risaleleri'ni tetkik etmiş ve Batıni grupların fikri köklerini Fârâbî ve İbni Sina'da bulmuştur. İbni Sina'nın kendisi bile babasının ve kardeşinin, Mısırlıların propagandasını yapan kimselere kulak verenlerden sayılırlardı ve İsmaili oldukları kabul edilirdi, benim hiç kafam almazdı ama beni de çağırırlardı, dediği bilinmektedir. Gazâlî bütün bunlardan hareketle İbni Sina'yı Batıni saymış olabilir. Zira o asırlarda en büyük dini ve milli tehlike Batınilerdir. Oysa İbni Sina'nın, Buhara'nın önde gelen âlimlerinden, Hanefi fıkıhçısı İsmail ez-Zahit'ten ders aldığı ve Hanefi mezhebine mensup olduğu bilimsel araştırmalarla ortaya koyulmuştur. Bu hususta Dımıry Gutas'ın İbni Sina'nın Mirası adlı eserine bakılbilir. Fakat Gazâlî için İmam Ebu Hanife de iyi bir referans değil. O sıralarda felsefeyi yıkacak olanda yapacak olanda İbni Sina'dan dem vurmakta idi.

itham etmişti. Şâfi'î mezhebine mensup ilmi çevreler ve Bağdat'taki Şâfi'î-Eş'ârî yapı, büyük oranda Gazâlî'nin etkisi altındaydı ve İbni Sina'nın düşüncelerinin heterodoks olarak algılanmasında onu takip etmekteydiler. Mevali olmakla Siîlikle, dolayısıyla Bâtınîlikle yaftalanan İbni Sina, bir Şâfi'î-Eşarî olsaydı değil ona, bu durumda olan hiçbir Hanefi Mâturîdî yanlılarına bu tür ithamlar atılamazdı.[535]

Ebû Abdullah Natılî'den Porfiryüs'ün *İsagoci*'sini, *Öklid*'in Geometri'sini, Batlamyus'un *el-Majeste*'sini okumuştur. Daha sonra tıbba merak sarmıştır. Onüç yaşında tıp, matematik, fizik ve mantıkta üstün başarılar göstermiştir. Nihayet metafiziğe yönelmiş ve kırk defa okuyup da anlayamadığı Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserini Fârâbî'nin, *fi Ağradı Kitâbu mâ ba'de't-Tabî'a* adlı eseriyle aşarak,[536] hem birinci öğretmenle hem de ikinci öğretmenle manen tanışmıştır. Kısa fakat hareketli olan ömründe başta tıpta olmak üzere birçok ilim dalında dünya otoritesi olmuştur.

Eserlerinden önemli bir kaçı şunlardır: *el-Kanun fi't-Tıp, eş-Şifa, en-Necat, el-İşârât ve't-Tenbîhât, Uyûnu'l-Hikme, Hayy b. Yagzan, Dâniş-nâme, Risale fi'l-Hudûd, Risale fi Mahiyeti'l-'Işk.*

İbni Sina'nın en önde gelen talebesi, Ebû Ubeyd el-Cüzcânî'dir. Azarbaycanlı bir Mecûsî olan Behmanyâr b. Merzubân, Fahreddîn Razî, Nasreddîn Tûsî de İbni Sina ekolünden sayılabilir. Onun Doğu felsefesi projesini Sühreverdî eş-Şehîd takip etmiştir.[537]

İbni Sina Batıda birçok filozofa etki etmiştir. Bunların başında Hıristiyan Alexandre de Hales ve Guillaume d'Auvergne gelmektedir. Bunları İskoçyalı Duns Scotus, Thomas von Aquin, Saint Bonaventure, William of Occam, Albert Magnus, Roger Bacon, Rene Descartes ve ayrıca Yahudi filozoflardan İbn Davut ve Musa b. Meymûn takip etmişlerdir.[538] Bu arada uzun süre Hollanda'da kalmış olan Descartes'ın, İbn Meymûn (1135-1204) vasıtasıyla Gazâlî'nin fikirlerinden haberdar olması kuvvetle muhtemeldir.[539] Gazâlî'nin İbni Sina felsefe-

535. Gutas, D., *İbni Sina'nın Mirası*, s. 23-24.
536. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 194.
537. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 195.
538. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 253.
539. Vural, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, s. 172; el-Habbâbî, *Varakat an Felsefetin İslamiyyetin*, Dâru'l-Beyzâ, 1998, s. 108, 132, 141.

sinin güzel bir özeti olan *Mekâsıdu'l-Felasife* Ortaçağda uzun süre İbni Sina'nın eseri olduğu zannedilerek tedavül etmiştir. Bir örnek olarak Thomas von Aquin, Latince adı De ente et essentia olan Varlık ve Mahiyet Üzerine adlı eserinde "Avicenna Metafiziğin başında dediği gibi" diyerek en çok alıntıyı ondan yapar. Otuz sayfalık bir kitapta 22 defa Avicenna'dan isim zikrederek alıntı yapmıştır. Ne Aristoteles'ten ne de Averroes'ten bu kadar alıntı yapmamaıştır.

İbni Sina'da Varlık ve Mahiyet Ayrımı: Vücûd Bir Araz mıdır?

Biz buraya İslam felsefesinde öz-varlık problemiyle alakalı İbni Sina'nın görüşünü örnek olarak zikretmek suretiyle,[540] bir filozofu ancak yine kendisi gibi iyi niyetli bir filozofun anlayabileceğini ortaya koymaya çalışacağız. Öz-varlık problemi ya da daha orijinal deyimiyle mahiyet ve vücûd ayrımı, bir çok yönleriyle Fârâbî ve İbni Sina'nın geliştirdiği bir düşünce olduğunu söylemek asla bir abartı değildir. Bu meseleyle alakalı temel üç görüş ortaya atılmıştır:

Birinci görüş Kelâmcıların çoğunluğunun görüşüdür ve varlık hem zorunlu varlıkta hem de olurlu varlıklarda mahiyetten ayrıdır ve varlık nesnenin kendisine arız olup ilişen bir ilavedir. Ancak bu vücûd sıfatı vacip olan zorunlu varlıkta zâttan ayrılmazken mümkün olan varlıklarda zâttan ayrılabilir.

İkinci görüş Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye nispet edilir. Her bir şeyin varlığı mahiyetinin aynıdır ve bu zorunlu varlık için geçerli olduğu gibi mümkün varlık içinde geçerlidir.

Üçüncü görüş Fârâbî ve İbni Sina'nın görüşü olup varlık Vâcibu'l-Vücûd'da zâtın ve mahiyetin aynıdır, mümkün varlıklarda ise durum tam tersidir, varlık mahiyetten ayrıdır.

Öncelikle şunu ifade ederek başlayalım ki vücûd kavramı mahiyet kavramından başkadır. Akıl mahiyeti varlıksal gerçeklikten soyutlar, sonra onu tek başına değerlendirir ve akleder, daha sonra da onu varlıkla niteler. Bu şekliyle bu vücûdun mahiyete arız olmasıdır. Yoksa vücûd mahiyetin aynısı olmadığı gibi ondan bir parça da değildir. Zira mahiyetlerin varlık ve yokluğa nispetle-

540. Bu başlığı yazarken başta rahmetli T. Izutsu'nun *İslam'da Varlık Düşüncesi* adlı eseri olmak üzere İbni Sina ve Katibî Kazvinî'nin eserlerinden faydalandığımızı ifade edelim.

ri eşittir, eğer vücûd onun aynısı veya da bir parçası olsa vücûdun çelişiği olan yokluğa nispeti imkansız olurdu.[541] Fahreddin Razî ve benzerlerinin iddiası şu: Güya İbni Sina, vücûdtan ayrı olarak mahiyetin de ontolojik bir gerçekliğe sahip bulunduğunu ve vücûdun mahiyete hulul ettiğini söylemektedir. Oysa İbni Sina ontolojisinde vücûdu önceleyen ve kendisine mahiyet dediğimiz bir varlık kavramı yoktur. Mahiyet akıldaki bir varlıktır ve bu yüzden mahiyetin varlıkla nitelenmesi yani varlık sıfatının mahiyete arız olması akli bir gerçeklikten ibarettir.[542] Çünkü varlığın ondan ayrı olduğu varsayılan mahiyetine eklendiği, yahut mahiyetinin varlığına sebep olduğu, yahut varlığının mahiyetine araz olduğu gibi ifadeler onun varlığından ayrı olmayan hakikatinde bir bölünme, dolayısıyla bir çokluk gerektirir.[543] İbni Sina var ve bir terimlerinin araz olduğunu söylerken arazın mantıktaki anlamını kastetmiş değildir. Çünkü mantıkta araz, cevherin karşıtı, cevherle bulunan, cevherle bulunmadığı zaman cevherin cevherliğinden hiç bir şey eksilmeyen anlamına gelmektedir. Onun buradaki arazdan kastı, ontolojik ve reel anlamda kullanılan arazdır. Yani mahiyetin tasavvur durumundan çıkıp var olması, gerçeklik kazanması demektir. kavramsal tabiriyle *lâ bi şart* olan mahiyetin *bi şart-ı şey* olmasıdır. Yoksa mahiyet cevher gibi var olupta sonradan yeni bir varlık kazanmış değildir. Şayet böyle olsaydı varlık sıfatı önceden var olan bir şeyin sıfatı durumuna düşerdi ki, tabiatıyla bu imkansız bir şeydir.[544]

Benzer yanlış anlama, İbn Rüşd'te de bulunmaktadır. Bu, tam bir cedel mantığıyla, Fârâbî'den eserlerinden de alıntılar yaparak, söz konusu olmuştur.[545] Vücûd sıradan bir araz ya da sıfat değil son derece özel türde bir arazdır. Zira vücûd denen araz ortaya çıktığında mevcutta ortaya çıkar. Nesneler

---

541. Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *Bidâyetu'l-Hikme*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmi, Cemaatu'l-Müderrisîn, 13. baskı, Kum h.1413. s. 11-12.

542. Kutluer, İlhan, *İbni Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 117, dipnot 22; Nasreddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, s. 30-35 arası.

543. Kutluer, *a.g.e.*, s. 135.

544. Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, s. 19; Kaya Mahmut, "Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbni Sina'yı Eleştirisi", *İbni Sina Doğumunun Birinci Yılı Armağanı*, TTK. Basımevi, Ankara 1984, s. 454.

545. Kaya "Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbni Sina'yı Eleştirisi", s. 457,458.

varlığında sıfatlarına dayanmazken sıfatlar var ola bilmek için o nesnenin varlığına bağlıdırlar. "Çiçek mevcuttur" ile "çiçek beyazdır" cümleleri semantik eş değere sahipmiş gibi algılanır, oysa durum tam aksinedir. Gerçekte bir araz olmayan vücûdun gramer ve mantık açısından bir araz gibi değerlendirilmesi ve yüklem olarak kullanılmasıdır. Oysa gerçekte vücûd yüklem değil bir öznedir.[546] Çiçek çiçek olacaksa var olmak zorundadır fakat çiçek çiçek olmak için beyaz olmak zorunda değildir. Varlığın arazlığının ortaya çıkmasının sebebi zihin dünyasının işleyiş biçimine uygun olduğu içindir. Mevcûdatın yeri dış dünyadır (*a'yân*), mahiyyâtın yeri ise zihin dünyası (*ezhân*) dır. Zihin kendi dünyasında bulunan özlere beyazlığı yüklediği gibi varlığı dayükler. Dışta olanın burada aksi söz konusudur.

Allah belirli bir bilgisel öze varlık kazandırır. Teolojik açıdan bu böyledir. Vâcibu'l-Vücûd dışında her şeyde varlık dışarıdan "illet-i tâmme" aracılığıyla arız olur ve bu tür şeylerin varlığı gelip geçicidir. Çünkü bu nesnelerin varlıkları özü olmadığı için, varlıklarının ortaya çıkışı ve devamı tamamen nedene bağlı ve bağımlıdır. Filozoflarımıza göre ilk neden için bu durum asla geçerli değildir. Felâsife, "Vâcibu'l-Vücûd'un özü varlıktır", demişlerdir, dolayısıyla bu özün yokluğunu düşünmek özsel varlığa sahip olmamak demek olur ki bu bir çelişkidir. Tanrıda öz ve varlık ayrımından bahsetmek doğal olarak o öze varlığı gerekli kılan nedenden bahsetmeyi gerektirir.

İbni Sina *er-Risâletu'l-Arşiyye*'de, O'nun mahiyetinin varlığından (*inniyet*) ayrı olmayıp, varlığı ile gerçekliğinin aynı olduğunun izahı şöyledir:

"Onun varlığı özünün ve gerçekliğinin aynı olmasaydı, varlık O'nun gerçekliğine ilinti ve arız olurdu. İlinti olan her şey sebepli (*ma'lûl*) dir. Sebebi olan her şey bir sebebe muhtaçtır. Bu sebep ise ya O'nun mahiyetinin dışındadır ya da mahiyetiyle aynıdır. Eğer dışında ise zorunlu varlık olamaz, etken sebebe muhtaç olur. Eğer bu sebep ile mahiyeti aynı ise sebebin tam olarak var olması gerekir ki başkasının onunla var olması mümkün olsun. Mahiyet ise varlıktan önce var olamaz, ondan önce var olsaydı, ikinci bir varlığa ihtiyacı olmazdı".[547]

---

546. Izutsu, T. *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 55, 117 vs.

547. İbni Sina, *er-Risaletu'l-Arşiyye*, cev. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, (*İbni Sina Risaleler* içerisinde) Kitabiyat, Ankara 2004, s. 47.

Öyleyse Tanrı'da öz ve varlık aynı şeylerdir filozoflarımız bu ayniyeti "*inniyet*" kelimesiyle ifade etmişlerdir. İnniyet, sırf kendine özel ve özüyle aynı olan varlığı demektir. Özü varlık olmak zorunlu olarak var olmakla aynıdır ve buradaki zorunluluk mantıki bir zorunluluk değil ontolojik ve özsel bir zorunluluktur. İşte bu zorunlu var oluş (*inniyet*) Tanrı'nın özdeşlik sıfatıdır. Yalnız bu nevi bir varlığın sıfat oluşu Mantıktaki gibi sıradan bir ilişme (araz) değildir. Vücûdun arazlığı ve sıfatlığı diğer büyüklük ve beyazlık gibi arazlardan tamamen başkadır. Mahiyetin vücûd ile ittisafı sadece zihinde vuku bulan bir olaydır. Bu bir cismin beyazlık ile nitelenmesinden farklıdır. Zira mahiyet farklı, ona ilişen ve vücûd denen sıfat farklı bir vücûda sahip değildir, bu iki unsurun ittisafı kabil ve makbulün birleşmesi gibi değildir. Bir mahiyet var olduğunda bu varlığın kendisi onun vücûdudur.[548] Her hangi bir mahiyet kurucu bir unsur olarak vücûdunu ihtiva etmez. Başka bir ifadeyle bir şeyin ne-liği (*mâhiyet*) tamamen zihinsel bir soyutlamadır ve ontolojik anlamda bir dır-lığı (*vucûd*) tazammun etmez. Elbetteki mahiyetlerin varlık sıfatı kendilerine uruz edip ilişmeden önce bir nevi varlıklarından bahsedilebilir. Fakat bu tamamen epistemik bir öz oluştur. Ontik bir var oluş değildir. Bir mahiyeti, o mahiyetin vücûdunu hesaba katmadan zihnimizde canlandırabiliriz. Eğer aksi olsaydı ateş tasavvuruyla birlikte yanmanın da beraberinde ortaya çıkması gerekirdi.

Hülâsâ bir şeyin vücûdunun kendi mahiyeti olması hariç, vücûd hiç bir zaman bir mahiyetin gerektirdiği bir şey olmaz ve vücûdu mahiyetinden ayrılabilir. Dolayısıyla vücûdun mahiyete mahiyetin dışında bir şeyden gelmesi gerekir. Vücûdu mahiyetinden ayırt edilebilen ve kurucu unsurlarından biri olmayan her şey vücûdunu kendisinin dışında bir şeyen alır ve mahiyeti vücûdunun aynı olan bir *mebde*'de nihayete erer.

Ontolojik anlamda yani dıştaki gerçeklik anlamında "güneş vardır" önermesi ile "güneş güneştir" önermesi aynı şeyi ifade eder. Zira ortada duran gerçekliğe varlık ekstra bir özellik katmaz tam tersi zaten o odur. Hatta iki unsurun birliğinden bile bahsedilemez çünkü, dış gerçeklik hiç bir boşluğa ve ayrıntıya imkan tanımayan ontolojik bir bloktur. Fakat bu ontik blok zihin tarafın-

548. Tûsî, *Tecrîd*,

dan kavramsal düzeyde, mahiyet ve vücûd olarak iki kısma ayrıştırılır. Hatta mahiyet zihinsel soyutlama halinde bile bir nevi varlıktan ayrılamaz. Zira zihnin soyutladığı mahiyet aynî varlık değilse bile zihnî varlık olarak vardır. Mahiyet ancak böyle bir soyutlama ile nazarı itibara alınırsa, vücûd mahiyete dışardan uruz eden bir şey olmuş olur. Vücûdun mahiyete uruzu ile kastedilen budur. Bütün arazların vücûdu kendi zâtlarında cevherlerinin vücûdudur; bunun istisnası olan tek araz vücûd arazıdır. Çünkü vücûd gerçekte araz değildir. Fraklılık, diğer tüm arazların var olabilmek için özsel olarak kendi başına var olan bir cevhere ihtiyaç duyarken, vücûdun mevcut hale gelmek için başka bir vücûda gereksinim duymaması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla vücûd denen bu özel arazın bir cevherdeki vücûdunun, onun bizâtihi vücûdu olduğunu yani vücûdun, beyazlığın vücûda sahip olması gibi kendinden başka bir vücûda sahip olduğunu söylemek doğru değildir ki bu takdirde vücûd bir cevher olarak bir de araz olarak vücûda sahip olması söz konusu olmuş olur. Tam tersine vücûd arazı hakkında söylenebilecek olan, onun her hangi bir cevherdeki varlığının bu cevherin bizâtihi vücûdu olduğudur. Vücûdun dışındaki arazlara gelince bu türden arazların bir cevherdeki varlığı bu arazın vücududur. Yani vücûd arazı cevheri varlığa taşıyan bir "arazken" diğer arazlar ancak bir cevherle varlık sahasına çıkabilirler.

Demek ki vücûda araz dendiğinde, onun son derece özel bir doğası olan araz olduğu ve mahiyetlere ilişmesi sadece kavramsal yahut zihinsel analiz düzeyinde vuku bulduğudur. Bir cevher beyaz olabilir de olmayabilir de bu zihinde böyle olduğu gibi ontolojik olarak da somut gerçeklikten uzaklaşabilir. Oysa bir cevherin varlıktan soyutlanması ancak zihin düzeyinde olabilecek bir şeydir. Gerçekte varlığın ortadan kalkması demek cevherin ortadan kalkması demektir.

Her nesne vücûd ve mahiyetten meydana gelmiş bir bileşimdir. Mantıki kavramsal düzeyde iki mefhum bir ve aynı nesneye hamledilebilecek farklı iki yüklem sağlamaktadır. Önümüzde duran müşahhas bir insan için; "bu bir insandır ve bu vardır", diyebiliriz. Birincisi mahiyetini hatırlatır, ikincisi varlığına vurgudur. Bu bileşimin birinci unsuru bütün varlıkların katıldığı ve kendisinde birleştiği birlik unsurudur. İkinci unsur ise bütün varlıkların kendisiyle ayrıştığı ve kendileştiği kesret unsurudur. Vücûdla her şey ayniyet kazanır, birleştirici ilkeye kavuşur. Mahiyetle ise her şey gayriyet kazanır ve birlik tozla buz olur ve

çokluk olarak tezahür eder. Mahiyet dediğimiz şey varlığıyla somutluk kazandığı nesnenin özsel belirlenimleridir.

Mahiyeti vücûd olan ise mahza tektir ve hiç bir şekilde çokluk bulaşmaz. Çünkü varlığı apaçıktır ama mahiyeti olan bu varlık asla bilinemez. Yani var olduğu gün gibi apaçıktır fakat ne olduğu asla bilinemez. Kavramsal düzeyde değil fakat ontolojik olarak "var" ve "bir", hiçbir iç boşluğu olmayan ontik bir bloktur.

Teolojik olarak her bir şeyin kendini önceleyen özsel bulunuşu vardır ve Tanrı kendince olan bu bilgi özlerine varlığını bahşeder. Böylece mümkün varlıklarda öz ve varlık ayrı şeylerdir. Fakat ontolojik olarak somut gerçeklikte böyle bir ayrım yoktur. Bazen dış dünyamızdaki somut varlıklardan zihnimizde soyutlama yoluyla bir mahiyet oluşur ve biz o mahiyete gerçeklik kazandırmaya yani varlık vermeye çalışırız. Burada birinci durumda mahiyet varlıktan sonradır diğer bir durumda ise mahiyet varlıktan öncedir. Tanrı içinse, O'nun özü varlık olmak hasebiyle, zihin kendi işlevi olarak bile böyle bir ayrımı saçma bulur. Ezelden beri her bir varlığın özü O'ndadır, zira varlığa dair bilgisinin sonradan oluştuğunu söyleyemeyiz ve Allah onlara, şayet zaman mekan ve madde ötesi varlıklarsa ibdâen, zamanî varlıklarsa ihdâsen belirli zaman ve mekânda varlık kazandırır. Bu durumda varlık mahiyeti takip eder ve aksi düşünülemez. Bu epistemik özlerin kendisinde olması panteizm demek değildir. Zira bu özlerin Tanrıca varlıklarının ötesinde her hangi bir kendince varlığı söz konusu değildir. Bildiği var olacaktır, bu bilgi kendi özüyle aynıdır fakat var olanlar kendisinden ayrıdır ve zaman ve mekân kaydına bağlıdır.

Gazâlî

Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî et-Tûsî (ö. 505/1111), son dönem Kelâm devrini başlatan, mantığı Eş'ârîlik zemininde yasallaştırıp felsefeye âşina olan, Huccetu'l-İslâm olarak algılanan, *el-Mustasfâ*, *el-İktisat fi'l-İ'tikat*, *İhyâu Ulûmiddîn*, *Mişkâtu'l-Envâr*, *Kiyâyı Saâdet*, *Kavâidu'l-Akaid*, *er-Risâletu'l Kudsiyye*, *İlcâmu'l Avamm an İlmi Kelâm*, *Mekâsıdu'l-Felâsife*, *Tehâfütü'l-Felâsife ve Faysalu't-Tefrika* gibi fikha, kelâma, felsefeye ve tasavvufa dair bir çok eserin sahibidir.[549]

549. Gazâlî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, (41-177 arası) çev. İ. H. Üçer ve M. F. Kılıç, Klasik, İstanbul 2012.

Gazâlî'nin Kelâmı, tasavvufu ve diğer bir çok disiplinleri eleştirmesi sözkonusudur, buarada felsefeyi eleştirmesinin en önemli sebebi, ikincil sebeplerle uğraşıp onlara takılıp kalma anlamına gelen naiv bilimciliğin tehlikesine işaret etmek ve bunlara ait oluşan karizmatik otoriteyi yıkmak; ilk sebeple ve son eserle (*mebde ve meâd*) ilgilenmek anlamına gelen dinî anlayışa vurgu yapmaktır. Bu nedenle ansiklopedik eseri *İhyâ*'ya "*din ilimlerinin yeniden canlandırılması*" adını vermiştir. Gazâlî Eş'ârî kelâmını tasavvufa yaklaştırmış, mevcut felsefeyi sünnileştirme çabasına girmiş, Fahreddin Razî ise felsefeyi kelamla meczetmiştir.[550]

Gazâlî'nin Filozofları Eleştirisindeki Nihâî Hedefi Üzerine

Bu makale Gazâlî'nin, genelde *Felâsife*'yi özelde İslâm Filozofu İbni Sina'yı eleştirisindeki nihai hedefini anlamaya çalışmaktadır. Gazâlî, Felâsife'ye yönelttiği eleştirilerin yanında daha birçok kişi, grup ve ekole eleştiri yöneltmiştir. Aslında Gazâlî, eleştiriyi bir yöntem olarak kullanan ve hakikat arayışı çerçevesinde fikirleri burhan testiyle sınamayı metodoloji haline getiren büyük filozoflardan birisidir. Bu yöntemi fıkha, tasavvufa, talim öğretisine vs. uyguladığı gibi felsefî fikirlere de uygulamıştır. Acaba onun bu eleştirideki en nihai hedefi nedir? Onun eleştirileri Felsefenin -ki o zaman felsefe *mecmûatu'l-ulûm* anlamına gelmektedir- kendisi midir, filozofların otoritesi midir, bir takım filozofların belirli görüşleri midir, yoksa şerre alet edilmeye müsait ve bilfiil kötüye alet edildiği düşünülen mevcut meşşâî tarz felsefenin yöntem ve otoritesi midir? Gerçek hedef proje, bu felsefeyi sünnîleştirmek/eş'arîleştirmek suretiyle "asıl düşman" şiî/bâtınî tehlikesinin karşısına konuşlandırmak şeklinde siyasi bir strateji midir?

Gazâlî, asla sıradan bir âlim ve filozof değildir. O, din ilimlerindeki yetkinliği ve ifade gücüyle sıra dışı bir âlim olmasının yanı sıra devlet görevine kendini vermiş, fakat bu görevden yorgun ve bitap düştüğünü ifade etmekten çekinmemiştir. Zira devlet görevi ile hakkın gereklerinin her zaman paralel gitmediğini tecrübe etmiştir. Onun olağanüstü âlim kişiliği, devlet adamlığıyla birleşmek suretiyle karşı koyulması güç bir otorite ortaya çıkmış, hatta yer yer bu "İs-

550. Mutahhari, *Felsefe Desleri II*, s. 47.

lam'ın hücceti" algısına bile dönüşmüş ve yerleşmiştir. Hiç şüphesiz bu otoritenin tarihteki etkisi diğer otoritelerin etkisinden çok daha büyük olmuştur. Bu otoritenin deruhte ettiği temel görev ve belirlenen temel hedef, çok farklı adlarla da ifade edilen "Bâtınî-Şiî tehlike"sine karşı entelektüel çaba ortaya koymaktır. İşte Hüccetu'l-İslâm İmam Gazâlî, bu tehlikeyi bertaraf etmek için, hasmı barındırdığını ve hasma destek olduğunu düşündüğü bütün mihraklara karşı bir entelektüel savaş açmış ve kendisinden bunu hilafet makamı talep etmiştir. Bu "*ikincil düşman çemberi*" o zaman ki resmi ideoloji tarafından mevcut Felâsifenin otoritesi ve felsefi birikim olarak belirlenmiştir. Gazâlî dinî ve siyasî tehlike olan Bâtınî yayılmacılığına, entelektüel anlamda karşı koyma bağlamında kendi dinî, siyasî ve ilmî otoritesini harekete geçirerek, Felâsifeyi ve onların otoritesini yıkmayı hedeflemiş böylece Bâtınîliğin fikri köklerini kurutmayı hedeflemiştir.

İslâm Düşüncesinin yapısını görebilmek için *te'vil* kavramı iyi bir temel ve kalkış noktası olacağı gibi İslâm felsefesinin omurgasını görmek ve özgünlüğünü anlamak için de *tehâfüt* olarak adlandırılan eleştiri ve felsefi fikirleri tartışma geleneğine göz atmak gerekir. Zira İslâm filozofları, kendilerinden önceki filozofları, fikirleri ve sistemleri eleştirerek kendilerine özgü bir felsefe ortaya koydukları gibi,[551] kendilerinden sonra gelen filozof ve kelamcılar da onları eleştirmişlerdir. *Burhana dayalı düşünmek* demek düşünceyi açık seçik bir şekilde *sağlam ve kesin olan temele* dayandırmak demektir. *Tehâfüt* denilen düşünsel devinim ise bu düşüncenin dayandırıldığı temelin sağlam ve kesin olmadığını göstermek demektir. Bu eleştiri dinamizminin bütün İslâm düşüncesinin genelinde ve özellikle de Meşşâî ekolde var olduğunu söyleyebiliriz. İslâm filozofları kendilerinden önceki yabancı felsefeleri eleştirdikleri gibi birbirlerini de eleştirmişlerdir. Bu eleştiriyi yaparken dini ve onun dilini, kavramlarını, devleti ve onun kurumlarını da devreye sokma çabası ve aceleciliği yok denebilecek kadar az durumdadır. Bu yeniliği (*bidat*) belki zamanındaki menfi siyasi durumu kurtarmak

551. Bu Problemle alakalı olarak bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara 1998, ss. 106-110; "İslam Düşüncesi Etkileşimi ve Etkisi", (*İslam Düşüncesi Yazıları* içerisinde), Elis, Ankara 2004, ss. 9-37; Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, ("İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu"), ss. 64-99; Cafer Sadık, "Yaran, İslam Felsefesinde Eklektizm Sorunu", (*İslam Felsefesinin Sorunları* içerisinde), ss. 37-54; Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, Ravza, İstanbul 2008, ss. 39-53.

için Gazâlî (ö. 1111)'nin otoritesi ihdas etmiştir, denebilir. Bir anlamda eleştiri geleneği, aklın aklı takviye etmesi ve desteklemesi iken, aklın akla karşı çıkması şekline dönüştürülmüştür.[552] Çünkü Gazâlî benzeri sadece ilmî değil aynı zamanda dinî ve siyasî sorumluluk üstlenenler tarafından, *"olağanüstü durumlarda kin ortadan kalkar"*[553] şeklinde düşünülmüştür. Yani Gazâlî'nin sadece zamanının şartları açısından haklı olduğu düşünülebilir. Gazâlî'den önce de metodik şüphe hakikati aramanın bir yolu olarak ortaya konmuş ve şüphe bilginin ilk ve gerekli şartı olarak görülmüştür.[554] *Bütün söylenenlere kulak vermek, hepsini anlamak ama en güzeline uymak*[555] çabası teşvik edilmiştir. Oysa Gazâlî'de değil fakat Gazâlî'nin felsefi fikirleri eleştirisinden oluşan yanlış ve olumsuz bir etkiyle birlikte kısırlaşmıştır.[556] Tekfirin verimsizliğini ifade eden Gazâlî'ye[557] rağmen tekfir yoğunlaşmış ve dinî, siyasî ve kişisel bütün otoriteler kullanılarak tek tip düşünce dikte edilmeye çalışılmış ve içtihat kapısı kapatılmıştır. Herhalde **İbn Teymiyye** (ö. 1328)'nin selefci çıkışı da, Gazâlî'nin Gazâlî'ye rağmen anlaşılmasına, tarihsel Gazâlî'den farklı bir Gazâlî ortaya koyulmasına sebep olmuştur, denebilir. Gazâlî dindarlığın, gayretin ve çabanın timsâlidir, oysa Gazâlîcilik tembelliğe, gericiliğe ve hurâfeye adı karışmıştır. İbn Teymiyye de Selefcilik yapan diğer birçok âlimde bilerek veya bilmeyerek "Gazâlîcilik"in inşasında görev almışlardır.

Gazâlî öncesindeki konuları felsefî olarak ele alma ve tartışma geleneği[558] canlı bir şekilde mevcut olduğu gibi bu gelenek aralıksız olarak Gazâlî dönemi-

552. Olguner, F., *Fârâbî*, s. 144.

553. *"fe mde'ş-şedâidi tezhebu'l-ahgâd"*, Gazzâlî, *Tehâfüt*, (Üçüncü Mukaddime), baskı Mâcid Fahrî, Dâru'l-Meşrık, 4. Baskı, s. 43.

554. Şüpheyi metot olarak kullanan ve "elli şüphe bir kesinlikten daha hayırlıdır", düsturunu ileri süren Mu'tezile'nin, Gazâlî öncesi bir geleneğin oluşturuculan olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Bkz. Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İFAV., s. 50; Çubukçu, İbrahim A., *Gazâlî ve Şüphecilik*, Ankara 1989, s. 10.

555. Zümer, 39/18.

556. Arnaldez, Roger, "İslamda Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", (*İslam Felsefesi Üzerine* içerisinde) çev. Ahmet Arslan, ss. 46-63; Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, ss. 60-68.

557. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, (*İman Küfür Sınırı*, içerisinde Süleyman Dünya), çev. Ahmet Turan Arslan, Risale, İstanbul 1992, ss. 169-175.

558. Eleştiri ve reddiye bağlamında değerlendirilebilecek eserlerden örnekler için Tehâfüt başlığına bkınız.

ne kadar sürmüş ve Gazâlî sonrasında da devam etmiştir.[559] Fârâbî (ö. 950 m.), Pithagoras, Aristippe, Aristifüs, Epikür, Diogenes ve Firon'u; Şüpheciliği, Stoa felsefesini eleştirmiştir. Zekeriyya er-Razî (ö. 925), daha sonraki dönemlerde Dâvûdu'l-Kayserî (ö. 1350) Aristo fizik ve metafiziğini eleştirmiştir.[560]

İfade edildiği gibi belki bunların hepsinden daha önemli olarak hatırlanması gereken, Gazâlî'nin din dilini ve devlet otoritesini kullanarak eleştirdiği Fârâbî ve İbni Sina (ö.1037 m.)'da "Doğu felsefesi"ni (*Hikmetu'l-Meşrikîye*) kurma düşüncesinin olması, felsefede otoriterlik hakkını verdikleri Aristoteles ve Eflatun'a rağmen özgün felsefe kurma çabaları, bu eleştiri zihniyetinin daha doğrusu adı henüz verilmemiş tehâfüt geleneğinin ve özgün felsefî düşüncenin bir sonucudur.[561] Bu gelenek Gazâlî'yle birlikte yeni bir isim almıştır, denebilir. Bilindiği üzere İmam Gazâlî diğer birçok disiplin gibi felsefeyi de eleştirmiştir. Gazâlî'den önce de hadisçiler ve fıkıhçılar gibi, felsefeyi *bidat* ve *faydasız ilim* kavramı altına alarak kıyasıya eleştiren ve filozofları küfürle itham edenler olmuştur[562] fakat bir dönüm noktası oluşturamamışlardır. Bunun nedeni İmam Gazâlî'nin mücadelesinin hilafetin ve devletin projesinin bir parçası olmasının yanında,[563] karşı koyulamaz dinî otoritesidir. Nizâmiye Medreselerinin kurulup Gazâlî'nin rektör atandığı yıllarda (Cemâziye'l-evvel 484/1091), İslam dünyasında yaygınlaşan Şiî düşünce ve Bâtınî hareketler asla göz ardı edilmemelidir.[564] Her ne kadar

---

559. İbni Sina'nın *el-İşârât*'ına önemli ve ilk eleştirilerden biri Şerefuddîn el-Mesudî (ö. 1186)'ye ait *eş-Şukuk ve'ş-Şübeh ale'l-İşârât* adlı eserdir. Bkz. Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 111.

560. Daha geniş bilgi için bkz. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 109.

561. Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz, 2. Baskı, İstanbul 2001, (ss. 55-89), s. 61. Bu konu için ayrıca bkz. Nallino, C. A., "Muhâveretu'l-Müslimîn İcâd Felsefeti'ş-Şarkıyye", Arb. Abdurrahman Bedevî, *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, Kahire 1965, ss. 245-296.

562. Gazâlî öncesi tekfirle alakalı olarak, Mu'tezilî Ebû Mûsâ el-Murdâr'ın, tartışmalı kelâmî meselelerle alakalı olarak Mu'tezile'nin fikirlerini ve yaklaşımlarını paylaşmayanları küfürle itham etmesi meşhurdur. Bkz. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 175, 176. Gazâlî öncesi felsefe eleştirisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Toktaş, *Felsefe Eleştirileri*, ss. 23-51.

563. Deniz, "Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Tehâfütü," (İFT. içerisinde), s. 424.

564. Okumuşlar, Muhiddin, "Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Yeri," *marife*, yl. 8, say. 1, bahar 2008, s. 137-148, s. 139. İsmailîler tarafından 874'te İran körfezinin güneyinde kurulan Karmati Devleti, bir süre sonra Bağdat ve tüm Mezopotamya'yı

kendisi daha sonraları bu görevden yorulduğunu ve memnun kalmadığını ifade etse de[565] hatta *"hiçbir yöneticiye gitmemeye, hiçbir yöneticiden para almamaya ve hiçbir yöneticinin devletle ilgili tartışmalarına katılmamaya"*, yemin etse de,[566] başta Hasan Sabbah'ın emriyle cinayetler işleyenlerle ve Ezher Şiası ile entelektüel anlamda rekabet etmek ve böylece Eş'arîliği hâkim kılmak için[567] devlet tarafından görevlendirilmiş[568] ve pişmanlık duyduğu bu görevi uzun süre yapmıştır. Bu işe kendini iyice kaptırmış olmalı ki daha sonraları bu görevin kendisini yorduğunu ve buna karşı duyduğu isteksizliği ifade etmiştir.[569]

Aslında Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ü bir filozofun başka bir filozofu eleştirisi bağlamında değerlendirilmeliydi.[570] Fakat öyle olmadı, çünkü Gazâlî öncesi eleştiri-

---

kontrol eder hale gelmiş ve Bağdat'ı ele geçiremese de Abbasi halifelerinin etkinliklerini kırabilmiştir. Karmatiler, İsmaili inancın yayılmasına büyük gayret sarf etmekteydiler. Ancak, mehdi inancına dayanan devletleri, iktidarın farklı mehdilerce paylaşılamaması nedeniyle dağılmıştır. Bu arada diğer bir İsmaili topluluk, 909'da Tunus'ta Fatimi Devletini kurup Kuzey Afrika'da inançlarını yaymaya çalışmıştır. Bu amaçla Mısır'da el-Ezher'i inşa etmişler ve burada ilmî çalışmalarını yaygınlaştırmışlardır. Karmatilerin ardından bir başka İsmaili grup olan Büveyhiler, 945 yılında Bağdat'ı ele geçirip İran'ın orta ve güneyini, Irak ve Umman'ı içine alan bir devlet kurdular. Yönetimleri altında Abbasi halifelerinin hiçbir yetkisi kalmadı. Kerbela ve Necef çevresindeki Şii şenlikleri bu dönemde ihdas edildi. Böyle bir ortamda Abbasi yönetimi, 1055 yılında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'den, Büveyhi Devletinin hâkimiyetine karşı yardım istemiş ve böylece Selçuklular Bağdat'a gelmişler ve Şii Büveyhi iktidarına son vermişlerdir. Daha sonra da Halep, Şam ve Kudüs'e düzenlenen seferlerle İsmaililer'in gücü kırılmıştır. Okumuşlar, *a.g.e.*, s. 139,140; Çelebi, Ahmet, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, Damla Yayıevi, İstanbul 1998.

565. Deniz, "Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Tehâfütü," (*İFT.* içerisinde), s. 424.

566. Bu yemin, 1095 da Bağdat'tan ayrılmasıyla sonuçlanan olaylar neticesinde, 1096 da el-Halil'de ettiği yemindir. Daha fazla bilgi için bkz. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 24,25,51.

567. Deniz, *a.g.e.*, s. 435.

568. Deniz, *a.g.e.*, s. 424.

569. *"Eğer halkı kendi yollarından Hakk'a davetle meşgul olursan, zamane insanlarının (başta yöneticilerin) hepsi sana düşman olurlar. (...) bu ancak müsait zamanda mütedeyyin ve kudretli bir sultan sayesinde yapılabilir zannediyordum. Ancak daha sonraları hakkı delille ortaya koymaktan aciz olduğumu bahane ederek kendi kendime uzlete devam etmeyi kararlaştırdım."* Bkz. Deniz, *a.g.e.*, s. 424.

570. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 115.

lerden Gazâlî'nin eleştirisinin temel üç farkından bahsedilebilir: Birincisi Gazâlî öncesinde filozof ve mütekellimler birbirlerini felsefî ve ilmî cihetten eleştirirlerken Gazâlî din dilini dolayısıyla dini otoriteyi işin içine katmıştır. Sık sık ayetlere atıfta bulunması felsefeyle dini karşıt şeylermiş konumuna sürüklemiştir.[571]

İkincisi Gazâlî'nin devlet adına ve onun otoritesiyle beraber saldırmış olmasıdır. Kendi zamanındaki Ümmetin durumunun vahametini gören Gazâlî bu duruma engel olmanın devlet otoritesiyle mümkün olacağını düşünmüş, "*(...) bu ancak müsait zamanda mütedeyyin ve kudretli bir sultan sayesinde yapılabilir zannetmiş*",[572] devletin Şia'ya karşı yürüttüğü siyasetin entelektüel planında görev yapmıştır.

Üçüncüsü de hem dinî hem de siyasî/millî otoriteyi arkasına alan Gazâlî bu iki otoriteyi kendi din ilimlerindeki otoritesiyle ve ifade gücüyle birleştirmek suretiyle, eşi görülmemiş bir eleştiri kudretini doğurmuş ve felsefî fikirleri eleştiride yeni bir dönüm noktası oluşturduğu gibi kendisinden sonra gelenlerin bu göz kamaştırıcı ışık karşısında gerçeği görmelerini de bir anlamda engellemiştir. Bu otoriter gücün ortaya çıkardığı tam bir savaşa dönüşen eleştiri saldırısı karşısında, bizzat Gazâlî'nin kendisi ve onun belirlediği hedefler devre dışı kalmış, bu hengâmede ilk kurban olanlardan birisi Gazâlî'nin kendine özgün düşüncesi ve *sîret-i felsefiyesi* olmuştur. Böylece Gazâlî'ye karşı bir "Gazâlîcilik" ve zamanla "Kadızâdeliler zihniyeti" ortaya çıkmıştır.[573] Böylece Gazâlî'de, belirli filozofların belirli bir takım görüşlerini eleştirme durumu, felsefenin geneline sirayet etmiş zamanla yer yer felsefe düşmanlığınına dönüşmüştür.

Gazâlî'nin belirlediği birincil hasım çemberi, Bâtınîlik'tir ve onun felsefe eleştirisi, en azından bir yoruma göre, Batınî gurupların dinî davet ve siyasî faaliyetlerine engel olmak içindir. *Kavâsımu'l-Bâtıniyye, Kıstâsu'l-Müstakîm*, özel-

---

571. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 116.

572. Bkz. Deniz, *a.g.e.*, s. 424.

573. Kadızâdeliler Hareketi, 17. yüzyıl Osmanlı Toplumunda Şeriat eksenli bir reform teşebbüsüdür. Aşağıdaki beyitin, bu anlayışın felsefeye bakışını yansıtacağını düşünüyorum:
Kelâm-ı felsefe fülse değer mi, ana sarraf-ı keyyis baş eğer mi?
Mantıkîler ölürse gam değil, zira anlar ehl-i iman değil.
Daha geniş bilgi için bkz. Dr. Semiramis Çavuşoğlu-Mustafa Kaçar, "Kadızâdeliler Hareketi: Osmanlı İmparatorluğunda Şeriata Dayanan Bir Reform Teşebbüsü," *Doğumunun 400. Yıl Dönümünde Kâtip Çelebî*, s. 43-57.

likle *Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Fedâilu'l-Mustazhiriyye* adlı eserler Gazâlî'ye halîfeliğin görevlendirilmesiyle yazdırılmıştır.[574] Bunun anlamı hem siyaset[575] yani Selçuklu idaresi hem de bütün sünnî Müslümanların birliğini temsil eden makam (*hilâfet*) bu projeyi hazırlamıştır. Ferid Cebr, Gazâlî'nin hemen tüm düşüncesinin gelişimini, onun Batınîlik karşıtı tartışmalarıyla yorumlaması, her ne kadar bir nevi aşırılık olarak görülebilse bile[576] bu bakış açısının önemi büyüktür. Bu tez basit görülebilir, ancak Gazâlî'nin İsmailîliği, Sünnî İslâm için hem politik hem de doktrinal açıdan yegâne iç tehlike gördüğü de doğrudur. Bu nedenle o birçok eserini İsmailîliğin tezlerini çürütmek üzere yazmıştır.[577]

İslam Filozoflarının Gazâlî'nin yıkıcı eleştirilerinden payını almalarının sebebi ise, İsmâilî daîlerin davet hareketinde filozoflardan faydalanmaları gerçeğidir. Felsefe davetçinin elinde insanları aldatmak için bir tuzağa dönüşmüştür ve Gazâlî bunun farkındadır. O *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'de filozoflardan, düalistlerden ve din konusunda yolunu şaşırmış mülhitlerden bir topluluğu, onların tuzaklarına düşülmesinin ve davetlerinin başarılı olmasının nedeni olarak zikretmiştir.[578] Bu gürûh, Şeriatın şuradan buradan derlenmiş kanunlar olduğunu, mucizelerin göz boyayan yaldızlı yalanlar olduğuna inanırlar. Bunlar kesenin ağzının açıldığını görünce derhal yardımlarına koştuklarını ve onların lehinde halkı aldatmada kullanacakları şüpheler ürettiklerini mantık kaidelerini ve cedel yollarını öğrettiklerini ifade eder.[579] Bütün bunlar bize en fazla Fârâbî ve İbni Sina gibi ilahî filozofların, Bâtınîlerin bu *telbîs* faaliyetleri ve onların kurdukları bu tuzaklara alet kılındıklarını gösterecektir.

---

574. Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 70.
575. Fakat devlet erkânı anlamında siyasetin bu projeye bir bütün olarak katılmadığı düşünülebilir. Zira Sultan Melikşah garip bir şekilde Nizânu'l-Mülk'ün uzun bir süre hasmı olan ve gizli bir İsmâilî olduğu söylenen Tâcu'l-Mülk'ü vezir tayin etmiştir. Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 70,72.
576. Watt, W. M., *The Study of al-Ghazali*, Leiden E. J. Brill, 1948,2001, ss. 121-131, s. 127.
577. Watt, W. Montgomery, *Gazâlî ile İlgili Bazı İncelemeler*, çev. M.S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 208. Ayrıca bkz. Massimo Campanini, *Gazâlî*, (İFT. İçerisinde) c. I. S. 310.
578. Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, çev. Avni İlhan, TDV. Yay. Ankara 1993, s. 22.
579. Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, s. 22.

Zira Gazâlî felsefe araştırmaları esnasında, Halife Müstencid'in (555/1160) özel ve genel kütüphanelerdeki bütün nüshalarının yakılmasını emrettiği *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'ni[580] tetkik etmiş[581] ve Bâtınî grupların fikri köklerinin Fârâbî ve İbni Sina'ya dayandırıldığını görmüştür. İbni Sina'nın kendisi bile babası ve kardeşi için, *Mısırlıların propagandasını yapan kimselere kulak verenlerden sayılırlardı ve İsmailî oldukları kabul edilirdi, benim hiç kafam almazdı ama beni de çağırırlardı*, demektedir.[582] Kendisini İsmail ez-Zâhit gibi bir Hanefî hocaya gönderen dolayısıyla bu gelenek içerisinde olan baba, yeni cereyandan ve haberdar olmuş ve belki zaman zaman eğilim göstermiş olabilir. Bu ancak Bâtınî dâîlerin Hanefi gelenek içerisinde etkili çalışma yaptığını gösterebilir. Büyük fotoğrafta aynı zihniyetin Hanefî geleneğe de tavır aldığını, şikayetlerin ta Sultan Sencer'e kadar vardığını da biliyoruz. İşte Gazâlî bütün bunlardan hareketle İbni Sina'yı Batınîlerin fikrî kaynağı saymış olabilir. Fakat o asırlarda en büyük dinî ve millî/siyasî iç tehlikenin Batınîler olduğunda hiçbir kuşku yoktur.

Gazâlî bir yerde şöyle demektedir: "Aptal ve ahmak kişilerden bir grup vardır ki ahiret işlerinde kuşku ve kuruntu doludurlar. Ahireti inkâr etmişlerdir. Cennet ve Cehennemi anlatmaktan maksat halkı ıslah etmeye çalışmaktır (!)"[583] derler. Gazâlî bununla Felâsife'yi kastediyor olamaz zira devamında, "*Şeriata uyup ibadet etmeyi ahmaklıkla eşit tutarlar,*" demektedir ki bunlar tamamıyla Batınîler'in özellikleridir. İbadet olgusu Fârâbî ve İbni Sina'nın felsefî sistemlerinin ve hayatlarının en önemli unsuru olmuştur. *el-Munkiz* ve *el-Müstazhirî* adlı eserlerinde, "*yükümlülüklerin bâtınî anlamlarını kavrayanlar için artık şerî bağlar çözülür ve amelî yükümlülükler düşer,*" diyen Bâtınîleri Tanrı-tanımaz Senevîlik ve Mecûsîlerden alınmış küfür olarak eleştirir; hatta buradan hareketle onların temel dinî ve ahlakî yükümlülükleri hatta ahireti, cennet ve cehennemi te'vil yoluyla inkar ettiklerini söyler.[584] Cennet dünyadaki her çeşit lezzet-

580. Corbin, H., *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hatemi, İletişim yay., İstanbul 1994, c. I, s. 253.
581. Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, H. Bekir Karlığa tercümesi, (giriş), s. 26.
582. Dimitri Gutas, İbni Sina'nın Mirası, derl. M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2004, s. 13-14.
583. Gazâlî, *Kimyay-ı Saadet*, Farsçadan çev. Sahabî Hüsamettin, Türkçeye çev. Mehmet Faruk Gürtunca, İstanbul 1397, s. 57.
584. Çağıncı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, dem, İstanbul 2006, s. 265.

ten faydalanmaktır. Bu da imamın Bâtınî öğretileriyle kemale ermiş ve dolayısıyla kendilerinden amelî teklifler sakıt olmuş olanlara mahsustur. Cehennem de amelî tekliflere itaat ve riayet etmektir. Bu ise Bâtınî öğretilerle kemale ermeyenlere mahsustur.[585]

Gazâlî'nin Bâtınî gruplara yönelik eleştirilerinde, filozofları içine alan bir takım yüzeysel benzerlikler var olabilir. Aslında birazda onların öğretilerinin maksatlarını ve özünü ya anlamadığı, - zira İbn Rüşd, Gazâlî'nin felsefeyi temel ilkeleriyle okumadığını, ancak İbni Sina'nın sözleriyle biraz felsefe mütalaa ettiğini söyler,[586] - ya da anlamaya imkân bulamadığı için bu şekil bir eleştiriye tabi tutmuştur da denebilir. Eğer Fârâbî, İbni Sina vb. İslam filozofları söz konusu ise en az Gazâlî'nin kendisi kadar islamî hassasiyeti olan kişiler söz konusu olduğu varsayılabilir. Zira ifade edildiği gibi İbni Sina'nın, Buhara'nın önde gelen âlimlerinden, Hanefi fıkıhçısı İsmail ez-Zâhit'ten ders aldığı ve Hanefi mezhebine mensup olduğu bilinen bir gerçektir.[587] Fârâbî'nin de metafizik meselelerle ilgilenen Merv mektebine mensup olduğu, kırk yaşına kadar Türkistan'da Ebû Hanîfe fıkhıyla yüksek seviyeden ilgilendiği hatta bir süre kadılık yaptığı söylenir.[588]

Asıl hedefin felsefe değil Batınîlik olabileceğiyle alakalı olarak Bağdadî (ö. 1037)'nin *el-Fark beyne'l-Fırak*'ında önemli bir kayıt bulunmaktadır. Bâtınîlerin asıl hedeflerinin İran Mecusiliğini mi, Harran Sabiliğini mi yoksa zındık Dehrîliği mi yaymak olduğu konusu tartışılırken, onların asıl maksatlarının Allah'ın varlığını ve ahreti inkâr eden Dehrîlik olduğunu ifade eder. Bunun delili olarak da onların *es-Siyâsetu ve'l-Belâğu'l-Ekîd ve'n-Nâmûsu'l-A'zam* adlı mütercem kitaplarında okuduğu, Ubeydullah b. Hüseyn Kayravanî'nin Süleyman b. Hasen b. Saîd el-Cennâbî'ye tavsiyelerini içeren mektubundaki şu talimatlarıdır:

---

585. Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, AÜ Basımevi, Ankara 1976, s. 43. Sunar'ın ifadesine göre Bâtınîlerin kozmogonileri Sâbiiyye kozmogonisinin aynısıdır. (Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 43). Bu, Câbirî benzeri yazarların İslam Filozoflarını Sâbiî olmakla suçlaması düşünülecek olursa daha bir anlam kazanacaktır. (Câbirî, Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Sait Aykut, Kitabevî, İstanbul 2000, s. 150 ve devamı.)

586. Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 278.

587. Gutas, *a.g.e.*, s. 18-26.

588. Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar, 7. Baskı, İstanbul 2011, s. 153.

"İnsanlara yaklaşa bilmek için ilgi duyduğu şeylere davet et, her birinde sen onlardan biriymişsin gibi kurumtu uyandır, avlayabileceğini hissedersen ona açıl, eğer felsefeyle hedefine ulaşacaksan ona sahip ol, zira biz Filozofları aileden sayıp çığırtkanlıklarını yapmakla çokça nemalanabiliriz; onlar bizim dayanaklarımız, yaşam kaynağımız ve tutanaklarımızdır. (fe 'ale'l-Felâsifeti mu'avvelunâ[589]*) Bizler ve onlar peygamberlerin kanunlarını reddetme, âlemin öncesizliği, yeniden dirilme vs. konularda beraberiz".*[590]

Demek ki Batınî gruplar, İslam filozoflarını kendilerinden gösterme çabası içerisine giriyorlar ve onlara itimat ettiklerini dillendirerek istismarın kapısını aralıyorlar. Filozofların bu üç konuyla alakalı görüşleri biraz dikkatsiz ve biraz art niyetle okunacak olursa, bu fikirlerin Batınîlerin görüşleriyle aynı kapıya çıktığı düşünülebilir. Fakat İbni Sina'nın nefs ve nübüvvet[591] anlayışının, Gazâlî'nin nübüvvet nazariyesi üzerindeki etkisi[592] ve dahası İslam filozoflarının nübüvvetin ispatı için verdikleri gayret göz önüne alınacak olursa bunun böyle olmadığı ortaya çıkacaktır. Şayet *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'nin meadla ilgili kısmı ile *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin cismânî haşirle ilgili kısmı karşılaştırılacak olursa bu daha açık bir şekilde görülecektir.[593] Hiç şüphesiz onlar İslâm devletinde ve Müslüman toplum içerisinde Yunan filozoflarına itimat edip nemalanamazlardı. Yapabilecekleri en makul şey, İbni Sina gibi bir otoriteyi, kendilerini hedeflerine taşıyacak görüşlerinden hareketle kullanmak ve onları kendilerinden biriymiş gibi göstererek onların otoriteleriyle iş yapmak olacaktır. Asıl Gazâlî'nin *telbîs* dediği budur. Tel-

589. *Avl*, haktan sapmak, geçim sağlamak, çığlık atmak, güvenmek, itimat etmek, dayanmak vs. anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla Filozofları aileden kabul etmek ve böylece haktan saptırmada onları kullanmak anlamını ve maksadını içermektedir.

590. Bağdadî, *a.g.e.*, s. 297, 298.

591. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 122-124.

592. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 24.

593. Toktaş, Fatih, "Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?", (*Gazâlî Konuşmaları*, haz. M. Cüneyt Kaya), Küre yay., İstanbul 2012, s. 166. Yalnız burada sivrisinek olarak düşünülen Bâtınî dâîler için Felâsife'nin eserlerinin bataklık olarak lanse edilmesi bu gün de Gazâlî'yi değil fakat "Gazâlîci" anlayışı önplana çıkarmak olacaktır. İslam filozofları hem kelamcılar, hem sûfiler, hem de Bâtınîler için, gerektiğinde sinek de üreyebilen verimli "sulak bir arazi" olarak görülmelidir.

bis, ayıp ve kusura elbise giydirip iyi göstermektir. Hile ve aldatma demektir ve Bâtınî tuzakların en önemli basamağıdır.[594] İslâm Filozofları da yabancı kaynaklı ateist ve materyalist anlayışlara kaynak olma rizikosunu potansiyel olarak fazlasıyla taşıdığı için Gazâlî, İslâm Filozoflarına da hücum etmiştir, denebilir. Anılan kitapta âlemin kıdemi ve yeniden dirilişin zikredilmiş olması ve Gazâlî'nin bu konularda Filozofları tekfir etmiş olması manidardır. Öyleyse Gazâlî'nin İslam felsefesine öldürücü darbeyi vurduğu yaygın fakat aceleci bir genellemedir[595] ve bu haliyle doğru olmasa gerektir, zira o bu sahnede İbni Sina'nın talebesi olmaktan başka bir şey yapmamıştır. O tıpkı Şihabuddîn Sühreverdî (ö. 1191) gibidir. Halep'li Sühreverdî İbni Sina'cı düşüncenin ihtiva ettiklerini nasıl muayyen bir sahada geliştirmiş ve gerçekleştirmiş ise Gazâlî'de aynı düşüncenin muhtevasını başka bir sahada meşrulaştırıp, hâkim kılmaya çalışmıştır.[596]

Gazâlî'nin felsefeye hücumunda asıl hedefin Bâtınîlik olabileceğine yönelik daha başka ifade ve kanıtlar da bulmak mümkündür. Kadı Ebû Bekir İbni Arabî (ö. 543/1148) ve İbn Teymiyye'nin ifadeleri bunlardandır. Ebû Bekir İbni Arabî'ye göre Gazâlî felsefeden hiç kopmamıştır ve onlardan çok faydalanmıştır. Bu hücumlar sadece görünürde yaralamak amacını gütmektedir. Gerçek maksadı felsefeyi dine yaklaştırmak ve bu suretle felsefenin sünnî İslam telakkisinde kabul edilebilir bir olgu olmasını sağlamaktır. Felsefe ve mantık terminolojisinde yaptığı değişiklikler de buna hizmet etmektedir. O, din ehlini felsefeden asla koparmaya çalışmamış, tam tersine bunu onların nezdinde kabul edilebilir kılmaya çalışmıştır.[597]

Griffel, "Gazâlî'nin aslında felsefî geleneğin İslam kelâmı içerisinde tabileşmesine bilfiil katkı sağlayan ilk İslâm kelamcısıdır", der.[598] İbn Teymiyye'ye göre de Gazâlî'nin asıl hedefi felsefeyi ortadan kaldırmak değildi fakat filozofla-

---

594. Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, s. 19.
595. Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 21. Ayrıca bkz. Pienes, Shlomo, "Some Problems of İslamic Philosophy", *İslamic Culture* 11, s. 80-82.
596. Câbirî, *Felsefi Mirasimiz ve Biz*, s. 120.
597. Bedevî, A. *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, İz, İstanbul 2002, s. 198.
598. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 23.

rın bütün görüşlerine de sarılmak değildi. Hedefi kelâmcılarla filozofları bir birine yaklaştırmaktı. Gazâlî felsefeyi asla terk etmemiş belki kabul göreceğini düşündüğü felsefeyi benimsemiştir.[599] Griffel, Gazâlî'nin *kelam hakkındaki eserlerine ilişkin bütüncül bir çalışmanın, onun ontoloji, insan nefsi ve nübüvvete dair görüşlerinin İbni Sina tarafından şekillendirilmiş olduğu*ndan şüphe etmeyecektir, der.[600]

Endülüslü Ebu'l Velid et-Turtûşî (ö. 520/1126) ve aslen doğu Tunuslu, Sicilya/Mazzera doğumlu, Eş'arî Mâlikî âlim Ebû Abdillah Mâzerî ez-Zekî (ö. 1116-7)'de benzer görüşleri ifade ederler. Her iki muhalifte Gazâlî'nin sûfiliğe yönelmesinden sonra yazdığı eserlerinde tasavvuf ve felsefenin tehlikeli ve yoldan çıkarıcı bir karışımını görmektedirler. Hatta o, her iki disiplinde de tam bir talebe olarak görülmektedir. et-Turtûşî, *Merâki'l-Ârifîn* adlı kayıp eserinde şunları kaydeder:

"Tasavvuf yolunu takip edenler Tûs'lu bu adamın eserlerinden çok büyük zarar görürler. O sufileri taklit eder, fakat onların doktrinlerine bağlı kalmaz; onların doktrinleri ile filozofların doktrinlerini halkı hataya düşürecek ölçüde (*telbîs*) biri birine karıştırır. Ancak şunu ifade edeyim ki, onun felsefî kapasitesi sınırlıydı ve o, *Mekâsıd*'da naklettiği felsefesinde ve *Mi'yâru'l-İlm*'de naklettiği mantığında Şeyh Ebû Ali b. Sina'yı taklit etti; ancak o, onun seviyesine ulaşamadı".[601] Burada görüldüğü üzere Gazâlî'de *telbîs* ve *teşkîk*le itham edilmektedir ki bunun doğru olmadığı aşikârdır.

Gazâlî'nin, *İhyâ* adlı eserinin "*tevhid ve tevekkül*" bölümünde yakın bir ifadeyle verdiği "imkân dâhilinde var olandan daha mükemmeli yoktur," (*leyse fi'l imkân ebda' mimmâ kân*) dediği meşhurdur.[602] Kendisinin içteki niyetine ve güt-

599. Bedevî, *a.g.e.*, s. 198-199.

600. Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 24. Ayrıca Hanefî ulemânın Gazâlî hakkındaki Sultan Sencer'e şikâyetleri için bkz. *a.g.e.*, s. 100.

601. Ormsby, E. L., *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, s. 106; ayrıca bkz. Lisânuddîn İbnu'l-Hatib, *el-İhâta fî ahbari Garnata*, III, Kahire 1975, s. 267. Ayrıca Frank'ın Gazâlî'yi, Tanrının fâil-i muhtâr olduğunu yazmasının aldatıcı olduğunu ifade eder. Bkz. Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 30; Frank, Richard M., *Creation and the Cosmic System al-Ghazali and Avicenna*, Heidelberg: Carl Winter 1992, s. 59.

602. Gazzâlî'nin, temelde İhyâ ve İmlâ adlı eserlerinde yer verdiği ve daha sonra "Leyse fi'l-imkân ebda"u mimmâ kân = Var olandan daha mükemmeli mümkün değildir" şeklinde for-

tüğü yüce hedeflere bakmaksızın eleştirilerek Gazâlî'nin de filozofların bazı sözlerini taşıdığı noktaya taşınabilir. Semhudî'nin *İzâhu'l-Beyân* adlı eserinde aktardığına göre Malikî kadısı İskenderiyeli Ahmet b. Müneyyir, O'nun bu ifadesinin Tanrı'nın zâtının gereği (*tabiî bir zorunlulukla*) yarattığını iddia eden filozofların doktriniyle uygunluk arz ettiğini düşünür. Yani O, bizzât kendi zâtıyla ve yalnızca en iyi olanı yaratabilir.[603] Yine Gazâlî, "*el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih*" adlı kendisine nispet edilen eserinde, âlemi, ay-altı âlem ve ay-üstü âlem diye ikiye ayırır;[604] âlemin, şehâdet, melekût ve ceberût âlemi şeklinde üçe ayrıldığını, melekût âleminde, nefisler ruhlar ve semavî akılların bulunduğunu, bu âlemin aynı zamanda melekler âlemi demek olduğunu ve şehâdet âlemine nispetle bu âlemin ***sonsuz*** olduğunu ifade eder.[605] Bu âlemde melekler diye ifade edilen, kendilerinden beşeri ruhlara nurlar taşan, bundan dolayı da *Rabler* adını alan, yüksek cevherler vardır.[606] Normalinde İmam Gazâlî'nin bu düşünceleri de, niyetinin arılığına ve gayesinin yüceliğine bakılmaksızın düşünce suçundan mahkûm edilebilir.

Gazâlî, felsefeye giriş demek olan mantığı Fârâbî'den alıp kabul ettirdiği gibi, tasavvufu şer'î naslarla uzlaşmayacak yönlerini yıkmaya çalıştığı gibi, felsefeyi de aynı şekilde kelâmla barışık hale getirmeye çalışmıştır. Ama şu bir gerçek ki, felsefeyi yıkacak olan da yapacak olan da İbni Sina'dan hareket etmiştir. Fârâbî ve İbni Sina'ya fikir hücumunda bulunmak halk tabiriyle başa güreşmektir. Eğer felsefî birikim Sünnîleştirilip kelama adapte edilecekse[607] o takdir-

---

müle edilen ifadesi hakkında bkz. Cüneyt Kaya, Daha Mükemmel Bir Âlem Varolabilir mi? "Leyse Fi'l-İmkân" Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar, Divan İlmî Araştırmalar, sy. 16, 2004/1, ss. 239-249, s. 242; Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik, İstanbul 2012, s. 362.

603. Ormsby, E. L., *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, s. 114

604. Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih*, s. 3.

605. Bolay, S.H., *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB., İstanbul 1993, s. 207; Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih*, s. 3; Gazâlî, *İhyâ*, II. S. 20; *Erbaîn*, s. 267.

606. Gazâlî, *Mişkât*, s. 46.

607. Griffel, *al-Ghazâlî's Philosophical Theology* adlı kitabını, Gazâlî'nin, *Felâsifenin* birikimini kelamın içinde tabileştirmek çalıştığını kanıtlamak için yazdığını ifade eder. Bkz. Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 23.

de bu felsefeyi ortaya koyanların ezilmesi ve aşılması gerekmektedir. Gazâlî'ye asıl şöhretini veren de, onlara yönelik sistematik eleştirileridir. İmam Gazâlî, saf akılla metafizik kurma çabalarının verimsiz ve sonuçsuz olduğunu Kant'tan yüzyıllarca önce haykırma hususunda haklıydı[608] fakat ne pür akılla metafizik kuran vardır, ne de Kur'an'a rağmen, iman esaslarını yıkarak düşünce geliştirildiğinden bahsetmek mümkündür. Aslında gerek Fârâbî gerekse İbni Sina İslam'ın temel inanç ve öğretilerini farklı üslupla savunuyor ve onların ne denli aklî temele sahip olduklarını göstermeye çalışıyor oldukları pekala düşünülebilir. Onların bu savunması İslâm düşüncesinin diğer disiplinlerinden farklı olarak felsefî bir mahiyette tezahür etmiştir.

Gazâlî felsefeyi eleştirisinde, İslâm Aristocularından (*Meşşâîyyûn*) gösterilen Fârâbî (ö. 950 m.) ve İbni Sina (ö.1037 m.)'nın eserleri doğrultusunda Aristoteles metafiziğini araştırma konusu yapmaktadır. Gazâlî'nin, Fârâbî ve İbni Sina'nın yaptığını *şartlı zındıklık*[609] sayması, İslâm'a aykırı kadim felsefelere inandıkları için değil, bu felsefî fikirlere ait malzeme ve figürleri kitaplarında uzun uzadıya ele almış olmalarından olsa gerektir. Zira gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husus var ki o da bunları inanıyormuşcasına anlatmakla, inanarak anlatmak, özellikle dikkatsiz okuyucularda aynı etkiyi yapacak olmasıdır.

Gazâlî kendi zamanındaki filozofları üçe ayırır: *Dehriyyûn* (Materyalistler), *Tabiiyyûn* (Naturalistler) ve *İlahiyyûn* (Teistler).[610] Birinciler ona göre Tanrı'yı inkâr ederler, ateist bir anlayışa sahiptirler. İkinciler akıllı yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını kabul etmekle beraber, O'nun yarattıklarına müdahalesini, (*kevnî müdahele*) ruhun ölümsüzlüğünü inkâr ve özellikle nübüvvete (*vahyî müdahele*) hucum ederler, deist bir Tanrı tasavvurunu benimserler. ***İlâhiyyûn ise teisttirler.*** Dolayısıyla bunlara göre Tanrı, hem yaratan hem de yarattığı âleme ve bu arada insana müdahale eden bir varlıktır. İslâm İlâhiyyûn'u yani özelde Fârâbî ve İbni Sina, ateist ve deist filozofların yanlışlarını ortaya koymakla birlikte; en azından bir anlamda da âlemi öncesiz saydıkları için, Tanrı'nın bilgisini küllî tarz bilişe indirgemekle sınırladıkları için, sudur nazariyeleriyle Tanrısal yaratmanın

608. Olguner, *a.g.e.*, s. 51.
609. Gazâlî, *Faysal*, s. 171.
610. Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB. yay., İstanbul 1990, s. 27.

evrensel bir determinizme tabi kılınmasından dolayısıyla kısır bir bilgi anlayışını yaymaktan sorumlu oldukları için ve Ahiretle ilgili ifadelerinin oradaki hayatı bir çeşit ruhi hayata indirgeme tehlikesini içerdiği için imanı zedelemiş, dine büyük zarar vermişlerdir.[611] Veya bu ve benzeri görüşler dine zarar verme rizikosunu potansiyel olarak taşımaktadır ve İslam düşmanlarına malzeme olmaktadır, öyleyse mutlaka eleştiriye tabi tutulmaları gerekir.

Gazâlî İslam terbiyesine uygun olarak, eleştirecek de olsa haksızlık etmemek için önce onların ilimlerinin genelindeki inanışlarını objektif olarak ortaya koyacaktır. Gazâlî işte, bu gayeyle biraz da *Dânişnâme-i Alâî*'den uyarlayarak,[612] *Mekâsıdu'l-Felasife*'yi kâleme almıştır. Tutarsızlıklarını deşifre edeceği ayrı bir kitapta da kendi anlayışını savunacak ve *Tehafütü'l-Felasife*'yi yazacaktır.

Gazâlî, *Mekâsıdu'l-Felâsife*'de Filozofların bilimlerini dört kısma ayırdıklarını anlatmaktadır: Matematik, mantık, fizik ve metafizik. Biz buradan felsefenin bu günkü anlamda bir felsefe olmadığını, o gün için felsefenin *mecmûatu'l-ulûm*[613] yani yüksek orta ve aşağı gibi belirli derecelerle de olsa bütün ilimlerin toplamı anlamına geldiğini anlıyoruz. Gazâlî halkta bütün ilimleri bilenlerin yani filozofların, din ilimlerini daha iyi ve daha kesin kanıtlara (*burhân*) dayalı olarak bileceği şeklinde bir yanlış anlayışın karşısına geçiyor. Zira Gazâlî, "*İnsanlar filozofların itikadını güzel buluyor, onların mesleğinin çelişkiden uzak olduğunu zannediyor ve hiçbir tehâfüt içermediğini düşünüyorlar*",[614] demektedir. Burada o, bu günkü anlamda *müspet ilimler* kısmına karşılık gelen alana karşı durmuyor fakat orada da gelişen sıkı nedensellik anlayışının beraberinde gelen koyu deterministbilim anlayışını kısır ve dine ve nübüvvete aykırı bulup sarsıyor. Gazâlî'ye göre, *Riyaziyyât* veya *Talimiyyât* denilen matematikte ne akla ne de dine ters bir şey yok-

611. Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, ASA, Bursa 1999, s. 140.

612. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 166.

613. Biz felsefeden *mecmûatu'l-ulûm* anlaşıldığını gerek antik dönemin sonlarında gerek orta çağlarda ilimlerin taksim edilişinden anlıyoruz.

614. Gazâlî, *Tehâfüt*, (Üçüncü Mukaddime), s. 43; Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu, Ankara 2004, s. 74. Gazâlî filozofların burhandan uzak olduklarını ifade ederken İbn Rüşd'de *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde onun yazdıklarının yakîn ve burhân rütbesinden ne denli uzak olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 19.

tur. Dolayısıyla bu kitabın hedefi açısından anılması da gerekmemektedir. *Mantıkıyyât*'ta, çok nadir hata bulunmaktadır. *Tabiiyyât* denilen fizikte doğru yanlışla karışmıştır. *İlahiyyât* denilen metafizikte ise doğrular az yanlışlar ise çok fazladır.[615] Mantıkla başlayarak onların itikatlarını ortaya koymaktadır. *Tehâfüt*'ünde ise fizik ve metafiziklerinde yirmi hata tespit eder ve onların tutarsızlıklarını ve burhan iddialarına rağmen ne derece burhandan uzak olduklarını ortaya koymaya çalışır.

Banet'in de kaydettiği gibi Gazâlî'nin, filozof Fârâbî ve İbni Sina metafiziği ile ilgili hedefi onların yanlışlığını ortaya koymaktan ziyade, ilmî olmadığını yani kendi düşüncelerini burhanî delillerle desteklemediklerini göstermek,[616] böylece onların halk nazarındaki otoritelerini yıkmaktır.[617] Zira Gazâlî'nin kendisinin de Tehâfüt'te ifade ettiği ***tâife**, kendilerini özel bir feraset (fıtna) ve kıvrak bir zekâ ile arkadaşlarından ve akranlarından farklı olduğuna inandırılmış bir grup*, olarak tasvir ettiği[618] filozoflar onların takipçileri ve felsefenin imajıdır. Baneth'e göre Gazâlî'nin açık hedefi, bu soruları aklî bilgi sahasından çıkarmak ve bu soruların cevaplarını başka bir hakikat kaynağı olan vahye devretmektir.[619] "Bizim tasnif ettiğimiz kitabın yegane gayesi der Gazâlî, felâsifenin kelamındaki tehâfüt ve tenâkuzu beyan etmektir".[620] Bu yolda sûfî ile sûfî, filozofla filozof, Eş'ârî'yle de Eş'ârî olmuştur.[621]

Mantığı eleştirmek şöyle dursun, tam tersine; "kanıt yanlışsa, kanıtlanmaya çalışılan da yanlış olur," (*inikâsu'l-edille*) düşüncesinden hareketle oluşan man-

---

615. Gazâlî, *Mukaddimetu Tehafuti'l-Felasife el Müsemmat bi Mekasıdu'l-Felasife*, tahk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Mısır, s. 31-32; *el-Munkız mine'd-Dalâl*, *a.g.e.*, s. 29-36.
616. Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 167.
617. Gazâlî *Tehâfüt* adlı eserinde "iyi bilinsin ki amacımız, filozoflara iyi niyet besleyen ve onların yöntemlerinin çelişkilerden beri olduğuna inanan kimseleri uyarmak (*tenbih*) tır," der. Bkz. Gazâlî, *Tehâfüt*, (3. Mukaddime), s. 43. Bu konu için ayrıca bkz. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 200,201.
618. Gazâlî, *Tehâfüt*, (Temhîd) s. 37.
619. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 167. Ayrıca bkz. Banet, Z. David, "Jahuda Hallewi und Gazâlî", s. 29,31; "Rabbi Yahudah ha-Levi we Algazzali", s. 313,315-16.
620. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 212.
621. İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, thk. Ahmet Şemsüddin, Beyrut 2000, s. 14.

tık aleyhtarlığını yıkmış,[622] *"mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz,"*[623] anlayışını hâkim kılmış ve daha sonra yazdığı *Mı'yâr-ı İlim* ve *Mihekkü'n-Nazar* gibi eserleriyle, kavram ve kaynak olarak İslâmî temellere dayanan mantığın geliştirilmesine çalışmış ve klasik mantığa büyük katkılar yapmıştır.[624]

Gazâlî'ye göre filozofların ilahiyyât ve tabiiyyât konularındaki bazı görüşleri dinle çatışmaktadır. Gazâlî bunları yirmi konuda toplar. Hatta bunlardan bazıları tamamen dine aykırıdır ve küfrü gerektirmektedir. Bunlar ise, *âlemin öncesizliği, Tanrı'nın tikellere yönelik bilgisi* ve *bedenlerin dirilmesi* meseleleridir. Diğer on yedi konu ise bid'at olarak algılanabilecek şeylerdir.

Aslında Gazâlî her olay ve olguyu ikincil nedenlerle açıklayan ve asıl nedeni geri plana atan böylece *din* aleyhine *bilimi* yeğleyen *naiv bilimciliğin* zararına dikkat çektiği söylenebilir. "Müspet bilimlerin gerilemesi" değil "bilimsel bakış açısının daralması ve kötürümleşmesi" söz konusudur.[625] Yağmurun yağışı bu türden bir bilimcilik adına "sadece" yoğunlaşmayla, genleşmeyle, ısıyla, buharlaşmayla dolayısıyla özgül ağırlıkla yer çekimiyle ve rüzgârın gücüyle açıklanamaz. Bütün bunların gerisinde bunların böyle cereyan etmesini ezeli irade ve kudretiyle isteyen İlk Nedeni (Allah) de unutmamak ve saymak hatta Gazâlî'ye göre ön plana çıkarmak gerekir. Gazâlî'nin vurgusu budur ve bu vurgu ilk nedene (*mebde*) ve son esere yapılan (*meâd*) bir vurgu olmakla daha çok "dinî" bir vurgudur. Bu nedenle onun İslamî anlamda silkiniş ve uyanış için ön gördüğü proje *"din ilimlerinin canlandırılması"*dır, yani dinî bakış açısının ön plana alınmasıdır.

---

622. Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik, İstanbul 2004, s. 20.

623. *"İnne men lâ yuhîtu bi'l-mantık felâ sigate bi ulûmihî aslen"*. Gazâlî, *el-Müstesfâ fî İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 10.Bkz. Ali Sâmî Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs inde Mufekkiri'l-İslam*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1984, s. 180; Toktaş, *Felsefe Eleştirileri*, s. 28.

624. Bu konu için bkz. Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu, Ankara 2004, s. 15-28; Necip Taylan, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV, II. Baskı, İstanbul 1994, s. 118-123.

625. Bayrakdar'ın İslam'da felsefî düşüncenin gerileme sebepleri olarak verdiği müspet bilimin gerilemesi Gazâlî'den çok daha sonra dır fakat bilimsel bakıştaki bir daralma ve olumsuzluk daha önce ortaya çıkmış bu bilim din ayrışmasını dolayısıyla bilimin de dinin de zarar görmesini doğurmuştur. Bkz. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 115.

Bunu için halka aynı kitabı üç kez yazmıştır. *Kitâbu'l-Erbaîn*, *Kimyây-ı Saâdet* ve *İhyâu Ulûmiddîn* adlı kitaplarının felsefesi budur. Yaşadığı yüzyılda bilimsel bakış açısı diyebileceğimiz, *olayı ve olguları yakın sebepleriyle açıklama*da ki aşırılık; olayları ilk nedeniyle açıklamak anlamındaki dini bakış açısının küçümsenmesini ve anlamsızlaşmasını beraberinde getirmiştir. Mucizeler kısır bilim süksesi adına -en azından bu Gazzalî için böyledir- inkârı söz konusu olmuş, dolayısıyla nübüvvet ve şeriat inkâr edilir duruma gelmiştir. Gazâlî'nin yaptığı sebeple sonuç arasında ki bağı inkâr etmek değildir. O sadece bu bağın zorunlu bir bağ olmadığını söylemekle kanunun gerisindeki *kudret-i ilahiye* vurgu yapmak istemiştir. Dolayısıyla Gazâlî haklıdır. Bu haklı davasında o dinî, siyasî ve ferdî bütün güçlerini harekete geçirmiştir.

Bir topluluğu millet ve medeniyet seviyesine çıkaracak en önemli etken felsefedir. Felsefeyle, fikirlerin, baskıdan uzak bir ortamda özgürce tartışılmasını kastediyorum. İslam medeniyetinde fikirleri geliştirmenin yegâne yolu olan fikirlerin eleştirisi, özellikle Gazâlî öncesi dönemde daha verimli ve etkin bir şekilde bulunmaktadır ve bunu fikirleri "*redd* ve *tenkit*, *şerh* ve *tahşiye*" geleneği açıkça göstermektedir.

Gazâlî ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin döneminde ise durum farklıdır. Mezhep kavgaları, fırkalar ve gruplar arası çatışmalar, İslam dünyasına askeri saldırılar gibi siyasî, sosyal ve askerî şartlar değişmiştir. Öncelikle İmam Gazâlî, içte ve dışta yaşanan bu nevi menfi hadiseler yüzünden, o zamanın birçok bilim ve siyaset adamı gibi normal bir psikolojiyle hareket edememiş, bu ise "selefçi" bir bakışın kapısının aralanmasına dolaylı da olsa sebep olmuştur. Zira içteki bölünme ve siyasi kavga ve kargaşalar, dışta Moğol ve Haçlı saldırıları karşısında sağlıklı düşünmek zor olduğu tahmin edilebilir. Hele hele de milli ve siyasi bir göreve angaje olmuş bir bilim ve din adamının optimal düşünmesi ve hareket etmesi neredeyse imkansızdır. Gazâlî'nin kendi ifadesiyle, "*şedâid anında ahgâd kalkar*", durum vahimdir kimseyi kıskanma ve kimseye kin gütme söz konusu değildir. En büyük iç tehlike olan ve felsefeyi tekelinde gören, özel anlamda Batınîlik/İsmailîlik genel anlamda Şiîlik karşısında İmam Gazâlî, kendisine tevdi edilen, "bu tehlikeye entelektüel anlamda karşı koyma şeklindeki devlet görevi" karşısında duyduğu yüksek sorumluluk, hem kendisini yıpratmış, hem de mücadelesindeki hedefin anlaşılmasını zorlaştır-

mıştır. İslam'da felsefenin daha çok Şia'nın tekelinde olması durumuna karşı yapacağı mücadele, öne çıkan İslam filozoflarını, özellikle de İsmâilî öğretiyi dinleyerek büyüdüğünü düşündüğü eş-Şeyh Ebû Ali b. Sina'yı itibardan düşürmek suretiyle, Şia'nın felsefe kardını elinden almaktır. Bu yolla filozofların aslında kesin kanıta (*burhân*) dayalı düşünce geliştiremediklerini kanıtlamakla Ehli Sünnet'in eli güçlendirileceği düşünülmüştür. Gazâlî bu nedenle *Tehâfüt*'ünde tam bir cedel mantığıyla Felâsife'nin düşüncelerine karşı, tabiri caizse bin dereden su getirmiştir fakat asıl O'nun Müslümanları ikna eden tarafı, o muazzam ikna kabiliyeti ve muhteşem ifade gücüyle, meseleyi salt zorunlu bir dinî meseleymiş gibi ele alması ve böylece Müslümanların *celâdet-i diniyye*sini harekete geçirmiş olmasıdır.

Mağripte Felsefe

Burada İbn Rüşd'e gelmeden önce Mağripteki felsefi hareketliliğe değinmek istiyoruz. Kuzey batı Afrika, İspanya, ve Sicilya, Ortaçağ İslam Düşüncesinin Batı İslâm dünyasını oluşturmaktadır. Doğu İslam düşüncesi buraya az da olsa farklı bir tarzda yansımış ve intikal etmiştir. Maşrıkî felsefe nasıl başta eski İran ve Hint düşünceleri olmak üzere Helenistik felsefeden faydalanarak gelişmişse, Mağribî felsefe de daha çok Batı ile bir münasebet içerisinde olmuştur. Yalnız Mağribî felsefe Meşrıkî felsefeyi krallıklar nedeniyle yaklaşık bir yüzyıl kadar geriden takip etmiştir. İnsanlar krallarının dini üzere olurlar denir.

Genelde olduğu gibi Endülüste de aklî ve felsefî hayat, yöneticilerin akıl ve anlayışlarına göre şekil almıştır. en-Nâsır Abdurrahman III, güvenliği sağlamış, bilim ve felsefeye ilgi duymuş bu alanlarla alakalı Yunanca ve Latince kitapları toplatıp bazılarını Arapçaya tercüme ettirmiştir. Özellikle kendisinden sonra gelen el-Mustansır Billah el-Hakem II tam bir ilim sevdalısı olmuş, hikmet ehline yakın durmuş ve böylece Endülüs'teki bilimsel hareketliliği başlatmıştır. İnsanlar onun zamanında Doğuya, Hindistan ve İrana ilim ve felsefe kitapları satın almak için gitmişlerdir. Kitap Bağdat'ta henüz daha okunmadan Endülüs'e taşındığı söylenmiştir. Fârâbî ve İbni Sina'nın eserleri ve *Resâil-i İhvân-ı Safâ* gibi felsefî eserler onun zamanında Endülüs'e girmiştir. Altı ay gibi bir zaman zarfında sadece fihristi kırkdört cilt olan dörtyüzbin kitabı ülkesine kazandırmış

tır.[626] Hakem II, devletin değişik kesimleri arasında müsamahayı yaymış, Müslümanlarla Yahudi ve Hıristiyanlar arasında taassuptan uzak aynı dille bilimsel tartışmalar yapılır olmuştur. Aynı zamnada Kurtuba'da Üniversite ayarında değişik ilimlerin okutulduğu bir enstitü kurmuş Doğuda yazılmış nadir eserleri getirip tanıtmıştır.[627]

Onun döneminde felsefe, fıkıhçılara rağmen Endülüste gelişme imkanı bulmuş fakat çok geçmeden küçük yaşta yönetime geçen oğlu Hişam, güya insanları ve fukahayı razı etmek için felsefeyi yasaklamış, Hakem'in cemettiği kitapların içerisinden tıp ve hesapla ilgili olanlarını ayırıp gerisini yok etmiştir. Mülûkü't-Tavâif dönemi başlamış bunu fırsat bilen Fransızlar işgale başlamışlardır. Kuzey Afrika'da kurulan Murabıtlar denizi geçip Fransızlara engel olmuştur. Yusuf b. Tafşîn'in yönetimi kısa sürmüş, oğlu Ali sûfilere yakın durmuş ve kelam ve felsefeyle uğraşmanın haram olduğunu söyleyip, yine kendisi gibi sûfiliğe yakın olan İmam Gazâlî'nin kitapları yakılmıştır. Ülke bir kez daha fukaha ve mühendislerin eline kalmıştır.

Muvahhidler devletini kuran Muhammed b. Tumert, Şamda Gazâlî ile buluşmuş, ona talebe olmuş ve Abdulmü'min b. Ali ile beraber Eş'arîliği Endülüse getirmiştir. Daha sonra hükümdarlık Abdulmü'min'in oğlu Ebû Yakûb Yusuf'a geçmiş ve bu zat aynen Hakem II gibi, ilme ve felsefeye yeniden itibar kazandırmıştır. İbn Tufeyl kendisiyle arkadaş olmuş ve İbn Rüşd'ü bu adil hükümdara takdim etmiş ve bu büyük filozofu Endülüse kazandırmıştır. Fakat Ebû Yakûb Yusuf'un ölümüyle birlikte tasavvuf ve hadis ehline yakın duran oğlu Ebû Yusuf Mansur, İmam Mâlik'in kitaplarını yaktırmış ve felsefe ve kelamla iştigal edenlere büyük cezalar vermiş ve İbn Rüşd sürülmüştür.

Burada İbn Bacce öncesinde ve İbn Rüşd sonrasında ciddi anlamda felsefi düşünceye rastlanmaz. Meşşâî felsefeye ve Fârâbî'ye daha yakın duran ve İbn Bacce (Avempace) olarak meşhur olan, Endülüs Saragossalı Ebû Bekir Muham-

626. Josep Puig, "İslam Felsefesinin Hıristiyan İspanyadaki Serüveni", (1200'e kadar), (Charles E. Butterworth, Blake Andree Kessel, *İslam Felsefesinin Avrupaya Girişi*, çev. Çmer Mahir Alper, Ayışığı kitapları, İstanbul 2001 içerisinde) s. 16; Ebu'l-Kâsım Saîd b. Saîd, *Tabakâtu'l-Ümem*, ed. L. Cheikho, Beyrut 1912, s. 65.

627. Muhammed Sağîr Hasan el-Masûmî, "İbn Bacce", (*İDT*. içerisinde), c. II, s. 129.

med b. es-Sâiğ (ö. 1138); İşrakî felsefeye ve Sühreverdîye yakın duran ve İbn Tufeyl (Abu bacer) olarak şöhret bulan, Endülüs Gırnatalı, Ebû Bekr Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî (ö. 1185)'den sonra Doğu Meşşâî geleneğe de İşrakî geleneğe de uzak duran İbn Rüşd, Meşşâî/Aristocu olarak felsefe tarihinde yerini almıştır.

İbn Bacce, Saragossa'da ilim tahsil etmiş, kendini küfürle itham edenler karekterini acımasızca eleştirenler bile onun ilmini teslim etmiş,[628] daha sonra 1118 de İşbiliye'ye giderek tıpla ilgilenmiş ve Mantık üzerine bir çok risale yazmıştır. Sonra oradan Gırnata'ya gitmiş Ali b. Yusuf b. Tafşîn'le tanışmış bir takım devlet görevlerinde bulunmuştur. Daha sonra Murabıtların başkenti Marakeş'e gitmiş fakat gerek Endülüs'te gerek Fas'ta deruhte ettiği görevlerden rahatsız olmuştur. Zaten *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı eserini dikkate alan araştırmacılar onun insanlardan uzak uzlet hayatını tercih ettiğini yazmışlardır.[629] Fakat tabiblik ve vezirlik yaptığına bakılırsa en azından buradaki uzletin farklı felsefî bir anlam taşıdığı söylenebilir. Onun anladığı uzlet, olabildiğince insanların arasında ve toplumun içinde fakat nefsinin emiri, şehvetlerinin seyyidi olarak ve sosyal yapılardaki *rezâil*den uzak bir şekilde bir hayatı önemsediği anlamında bir uzlettir.[630]

En önemli eserleri *Tedbîru'l-Mütevahhid, Risale İttisâlu'l-Akl bi'l-İnsan* ve *Risâletu'l-Veda'dır.*[631] İlk kitabında, bütün fertlerinin sağlıklı, adaletli ve hayırlı olduğu, dolayısıyla doktorların ve yargıçların bulunmadığı ideal bir devlete ulaşmanın yollarını göstermeye çalışır. Bu ancak fertten başlamakla ve belirli bir hedefe ulaşmak için bir takım fiilleri kontrol eden kaideleri uygulamak demek olan *tedbîr*le mümkün olacaktır. İnsandan başlayarak fâdıl şehirleri oluşturma (*tedbîru'l-müdüni'l-fâdıle*) metodunu ortaya koymuştur.

Risâletu'l-Veda'da ise insanın esaslı hedefinin "Allah ile ittiâd" değil, "akl-ı fa'âl'le ittisal", Allah'a yaklaşmak ve nefs-i âmme ile birleşmek olduğunu ifade eder. Bunun için akıl ve ilim yeterlidir. Bu yaklaşımıyla, akıl, hakikate ulaştırmaktan acizdir diyen Gazâlî'yi eleştirmiş, onun hem kendini hem de insan-

628. Hayatı hakkında bkz. el-Masûmî, "İbn Bacce", (*İDT*. içerisinde), c. II, s. 127-130.
629. Beyyûmî, Abdulmutî Muhammed, *el-Felsefetu'l-İslamiyye mine'l-Meşrıg ile'l-Mağrib*, Kahire 1982, c. III, s. 180.
630. Muhammed Ğulâb, *el-Felsefetu'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib*, s. 38.
631. Eserleri hakkında bkz. el-Masûmî, "İbn Bacce", (*İDT*. içerisinde), c. II, s. 131.

ları aldattığını söylemiştir.[632] Onun felsefesinin üzerine bina edildiği temel, "insan aklına güven"dir. 1138 yılında meşhur tabip İbn Zuhr tarafından zehirlenerek vefat etmiştir.[633]

Lisânuddîn b. Hatîb ve el-Marâkeşî'nin eserlerinden hayatı hakkında bilgi edinebildiğimiz Şair, edîb, felekî ve matematikçi olan İbn Tufeyl'in ise, Gırnara'da tıpla ilgilendiği, bu hususta iki kitap yazdığı, Coğrafya üzerine bir takım çalışmalarının olduğu söylenir. Kendi ifadesine göre İbn Bacce ile şahsen buluşmasa da ondan faydalandığı ifade edilmiştir.[634] Kâtiplik, tabîblik ve vezirlik gibi bir çok görevde bulunmuştur. İbn Rüşd'ü zamanın emîrine takdim eden Aristoteles'nun eserlerini açımlaması için öneren İbn Tufeyl'dir. İbn Rüşd ve talebesi Ebû İshâk el-Bitrûcî'nin dediğine göre, İbn Tufeyl, astronomiyle ilgili Batlamyus'un sisteminden farklı yeni bir felekî nizam ortaya koymuştur.[635] En önemli felsefî risalesi *Hay b. Yaqzân*'dır ve onun *Risâle fi'n-Nefs* adıyla bir risalesinin de bulunduğu söylenmiştir.[636] Özellikle *Hay*, İslamın o zamanlardaki bütün problemlerini bütün açıklığıyla ve derinliğiyle dile getirdiği, bir çok dile çevrilen, bir çok araştırmacının ve üniversitenin önem gösterdiği otodidaktik felsefî bir romandır.

İttisal ve İttihat Nazariyesi ya da Felsefe-Tasavvuf İlişkisi

Biz bu başlık altında İslam filozofları özellikle Fârâbî ve İbni Sina ve bu arada İbn Bâcce'de ki tasavvuf anlayışıyla İslam Mutasavvıflarından özellikle ittihada ve *fenâfillaha* vurgu yapanların ortaya koydukları tasavvuf anlayışını karşılaştıracağız. Önce Fârâbî'nin ve İbn Bâcce'nin daha sonrada İbni Sina'nın bu konuyla ilgili düşüncelerini ele almak suretiyle İslam felsefesindeki sûfiyane eğilimi görmeye çalışacağız Daha sonra da bunu Sünnî tasavvufla karşılaştıracağız.

Öncelikle ifade edelim ki *ittihâd*, Allah'la bir olma, Allah'ta yok olma (*fenâ fi'llâh*), *ittisâl* ise Cebrâîl'den ilham almak anlamına gelir. Birincisinin söylenme-

632. Beyyûmî, *el-Felsefetu'l-İslamiyye mine'l-Meşrıg ile'l-Mağrib*, c. III, s. 189.
633. Muhammed Sağîr Hasan el-Masûmî, "İbn Bacce", (*İDT*. içerisinde), c. II, s. 128.
634. Beyyûmî, *el-Felsefetu'l-İslamiyye mine'l-Meşrıg ile'l-Mağrib*, c. III, s. 195.
635. Acîbe, Ahmed Ali, *İbn Tufeyl Hayâtuhû ve Mevkıfuhû min men sebekahû mine'l-Felâsife*, 2. Baskı, Tanta/Mısır 2002, s. 28.
636. Acîbe, *İbn Tufeyl Hayâtuhû ve Mevkıfuhû min men sebekahû mine'l-Felâsife*, s. 28,29.

si bile cesaret isterken ikincisini duymak kulağa hoş gelmektedir. Birinciye göre *sâlik*, ruhanî istasyonlar olarak ifade olunan *makamâtta* ilerleyerek sonunda *fenâfillaha* erebilir. Ebû Yezîd Bistâmî'nin anlayışına göre beşerî sıfatlar, eğilimler, ihtiraslar ve şehvetler ortadan kalkıp yerini ilahî sıfatlara bırakabilir. Burada el-Harraz'ın *bekâ* anlayışında olduğu gibi, insan benliğinin tekâmül etmesi ve insan olarak Allah'la yaşaması değil, tam tersine insan benliğinin yok olması (nefsi öldürme), insanın ortadan kalkması anlayışı söz konusudur ki, bu anlayış başta fıkıhçılardan olmak üzere bizzât sûfîlerden bile büyük ve elîm bir muhalefetle karşılaşmıştır. Bu fenâ ve ittihadın verdiği sarhoşluk (*cünûn/cezbe*) halini yaşayan *sâlik* ahvâlini ifadeye kalktığı vakit, başına iş açmış ve *şatahât* denilen; *hamd benim içindir, ben hakkım, benim âlemim Hz. Muhammed'in âleminden daha büyüktür*, gibi ifadelere yer verebilmiştir.

Oysa Fârâbî Kur'an'da; *(Kur'an'ı) ona, üstün güçlere sahip, muhteşem görünümlü (Cebrâîl) öğretti. O, en yüksek ufukta bulunuyorken (aslî sûretine girip) doğruldu. Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu. (Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu. Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti.*[637] *O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı, orada (meleklerce) itaat edilen, (muta') güvenilir bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür. (Ey Kureyşliler!) Sizin arkadaşınız (Muhammed) bir deli değildir. Andolsun o, onu (Cebrâil'i) apaçık ufukta gördü. O, gayb hakkında cimri değildir. Kur'an, kovulmuş şeytanın sözü değildir,*[638] ayetlerinde ifadesini bulan bir olguyu felsefi dille bütün insanlığa sunma ve kazandırma çabasındadır.

Doktor İbrahim Medkûr'un da dediği gibi Fârâbî'nin sufiliğe dair nazariyesinin özelliği, nefsi arındırmak ve kemal derecelerinde adım adım yükselmek için, cisme savaş açma ve lezzetlerden uzak durma üzerine kurulan sırf ruhî tasavvuf değil, düşünme ve araştırma üzerine dayalı nazarî ve aklî bir tasavvuftur. Kötü hasletlerden arınma ve nefsi temizleme, sadece cismanî ve bedensel bir takım amellerle değil özellikle aklî ve fikrî bir takım çabalarla gerçekleşir.[639] İnsan aklı yücelme ve kemale erme yolunda derece derece ilerler. O ilk durumda

637. Necm, 5-10.
638. Tekvir, 21-25.
639. Medkur İbrahim, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Menhecun ve Tatbîguh*, baskı II, c. I, s. 35.

kuvve halinde yani potansiyel durumda olan bir akıldır. Duyu organlarının da yardımıyla genel bir takım malumatları ve evrensel gerçekleri idrak ettikçe *fiil* halinde akıl yani aktüel akıl olur. İnsanın zamanla akletme ve teori gücü gelişir, tümel bilgilerin bir çoğunu kuşatır, öyle yüksek bir seviyeye erer ki artık orada *ilhâm-ı ilahiyeden* ve *fuyûzât-ı rabbaniye*den istifade eden (*müstefâd*) akıl olur.

İnsanı insan yapan ilk mertebe, der Fârâbî, insanın bilfiil akıl haline gelmesini sağlayacak tabiî yapının oluşmasıdır. Bu yapı bütün *insanlarda ortaktır*. Bununla fa'âl akıl arasında, edilgin aklın bilfiil akıl, bilfiil aklında müstefâd akıl haline gelmesi gereken iki aşama bulunmaktadır. Tabiî yapı, bilfiil akla dönüşmüş edilgin aklın, edilgin akıl müstefad aklın, müstefâd akıl da fa'âl aklın maddesi olarak ele alınıp, hepsi birden tek bir şeymiş gibi değerlendirildiğinde, bu insan "fa'âl aklın kendisiyle ittisal ettiği insan" olur. Bu durum, öncelikle akıl gücünün teorik ve pratik kısımlarında, ardından da muhayyile gücünde gerçekleştiği taktirde bu insan, artık kendisine vahyolunan bir insandır. Şânı yüce Allah ona fa'âl akıl aracılığıyla vahyeder. *Yüce Allah'ın fa'âl akla feyzettiği şeyleri fa'âl akıl, o insanın müstefad aklı aracılığıyla, önce edilgin aklına sonrada muhayyile gücüne feyzeder ve akıtır.* Fa'âl aklın edilgin aklına feyzettiği şeyler sayesinde o insan, tam manasıyla bir bilge (*hakîm*), filozof, akıl sahibi olur; fa'âl aklın muhayyile gücüne feyzettiği şeyler sayesinde ise ilahî âlemi akleden varlığıyla, gelecekte olacakları bildiren ve uyaran bir nebî, tikel varlıkların o andaki durumların hakkında bilgi veren bir haberci haline gelir. İşte o insan, insanlığın en üstün mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. Onun nefsi fa'âl akılla tam anlamıyla birleşmiştir.[640]

Demek ki Fârâbî'ye göre, ilahî nurların kendisini aydınlatmasında ve rabbanî bir akımın kendisine ulaşmasında bizim dünyamızın işlerinde *fa'âl* olan, dünya semasına ve gezegenimize vekil tayin edilmiş, semavî ve felekî akılların onuncusu ve sonuncusu olan *akl-ı fa'âl* aracı olur.[641] İşte Fârâbî felsefesinde huzura erme (*saâdet*) bu *ittisal*le gerçekleşir. Bu ittisal ve bağlantı ise ancak aklî olgunlaşma (*kemâl*) ve ilimle husule gelir. İlahî olanla beşerî olanın veya

640. Fârâbî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşleri*, (İFFM içerisinde) s. 144,145.

641. Biz burada Fârâbî'nin tasavvuf nazariyesinin psikolojisiyle psikolojisinin de gök bilimi ile bağlantısını görüyoruz.

diğer bir tabirle melekle insanın kavuşması ancak bu yolla olabilir. Mümkün olan en büyük saadet (*saâdet-i uzmâ*) bu yolla gerçekleşir. İnsan ruhunu cismanî ve bayağı bağlardan özgür kılacak olan da bu fizik ötesi teorik bilgilerdir. Böylelikle insan aklî âleme karışır ve mutlu olur. Artık maddî olan şeylere meyletmez ve ihtiyaç duymaz. Akl-ı fa'âl'dan ilham alabilecek akıl mertebesine insan, gelişi güzel değil *belirli bir takım iradi fiillerle* ulaşır. Bu iradî fiillerin bir kısmı fikrî ve bir kısmı da bedenîdir ki Fârâbî'ye göre amelî kuvve ve bedeni ameller, nazarî kuvveye hizmet etmek; nazarî kuvvede saadete ulaştırmak içindir. Saadete ulaşmada istifade ettiği iradî fiiller bir takım güzel fiillerdir; bu fiillerin sadır oldukları davranışlar ve melekeler ise *fadâil* ve erdemlerdir. Saadete engel olan kötülükler çirkin fiillerdir ve bu fiillerin çıktığı kabiliyet ve yapı ise *nakâis*, *razâil* ve *hasâis*tir.[642]

İşte Fârâbî'nin ittisal nazariyesi kısaca böyledir ve buna *nazarî tasavvuf* denebilir. İbn Bâcce de, "insanda bu bu derece bir kemal ile hasıl olduğunda, doğasının çabasından ve izdıraplarından ve nefis ve onun güçlerinden kurtulur. Aristo'nun dediği gibi "devamlı ferah ve sürûr halindeki bir sekîne" gerçekleşir. Burada zaman yönünden devamlılık devam değildir. Zamanı kapsamayan devam, onun zamanı devamlı değil, bizzat devamdır.[643] Bu nedenle Fârâbî'nin ve İbn Bâcce'nin "ittisâl tasavvufu" ile Hallac'ın "ittihâd tasavvufu" arasında büyük fark vardır. Birincisi nazarî merkezlidir ve ancak ilimle ittisalin gerçekleşip saadete erileceğini, amelin ikinci mertebede ve belirli bir gayeyle ilgili olarak önem arz ettiğini söyler, itikada ve niyete dayalı olarak anlam ifade ettiğini; sûfiler ise tam tersine kişinin Tanrı'yla ittihadının, *takaşşuf*,[644] *lezzetlerden mahrumiyet* ve *cismi örselemek*le gerçekleşeceğini düşünürler. Belirli bir takım uygulamalar ve pratikler değil, bu yolun erbabının uygun bulduğu ameller söz konusudur. Bu meyanda Cüneyd-i Bağdadî, "ben tasavvufu dedikodudan değil *açlık, dünyayı terk ve nefse hoş ve güzel gelen şeylerden uzak durarak* elde ettim", der.[645]

---

642. Farabî, *el-Medînetu'l-Fâdıla*, çev. Nafiz Danışman, M.E.B, İstanbul 1990, 69,70.
643. İbn Bâcce, "fi'l-Ğâyeti'l-İnsaniyye", *Avempace Über das Ziel des menschlichen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 2015, s. 252.
644. *Takaşşuf*, bakımsızlık, sefalet ve necaset içerisinde dünyadan el etek çekmek demektir. Hint fakirleri bunun en güzel örneğidir.
645. Medkur, *a.g.e.*, s. 41.

İkinci olarak Fârâbî'nin ittisalinin özü, insanın ulvî âleme yükselişi ve *akl-ı fa'âl*'la irtibata geçmesidir. Biri diğerinde eriyip yok olmaz. Zira insanî olgunluğun en yüksek derecesi olan *akl-ı müstefâd*ın doğası, görevi ve rütbesi akl-ı fa'âl'dan farklıdır. Kısaca Fârâbî'de Allah'la birleşmeden değil, Cebrâil'le birleşmeden bile söz edilmez. Çünkü ittisal anında bile akl-ı müstefad akl-ı fa'âl'dan aşağıdadır.[646] Sanki akl-ı fa'âl ile ittihad değil, *iki yay arası yakınlaşma* söz konusudur.

Oysa mutasavvıflar kul ile Rabbini ayrılmaz bir birlik olarak düşünmüşlerdir. *Lahût nasût*a hulûl eder, *ben sen*de tamamıyla yok olur ve artık yaratılanla yaratıcı ayırt edilemez. Oysa ittisal bir kavuşmadır, şereflenmedir, istifade etme ve huzura ermedir. İttihat ise birleşmedir, yok olmadır, huzura erecek varlığın bile ortadan kalkmasıdır.

İbni Sina'da da üstadı gibi sûfî bir eğilim bulunmaktadır. Fârâbî'nin öncü olma şerefi İbni Sina'nın ise açıklık ve anlaşılırlık değeri vardır. Bir çok hususta olduğu gibi ittisal nazariyesinde de o üstadının fikirlerini şerh etmiştir. Hatta George Anwati İbni Sina'nın 29 tane risalesinin tasavvuf içerikli olduğunu söyler.[647] Bunlardan birisi ve en önemlisi içeriğini ittisal konusuna ayırdığı *Hay b. Yaqzân* adlı felsefi romanıdır.

İbni Sina tasavvufta gizli veya bazen de (sekr halinde ki sûfîler arasında) açık olan vahdet-i vücûd konusunda ihtiyatlıdır. O Plotinus'un (205-270) repertuarından fikirleri ithal ederken *ilahla ittihad* fikri yerine *ittisal* (Yunanca *aphe*) fikrini seçmeye dikkat etmiştir. O Plotinusçu nefsin ulûhiyeti anlayışını reddeder ve hatta o, Plotinus'un talebesi Porphyry'ye "nefsin fa'âl akılla ittihadı görüşünü benimsediği için" hucûm eder. Eğer hal böyle olsaydı der İbni Sina, ya fa'âl akıl'ın tecezzi edebileceğini kabul etmek gerekirdi veya herhangi birşeyi bilen ferdî akıl herşeyi bilebilirdi. İbn Bacce'de ittihada karşı ittisali benimseyerek Fârâbî ve İbni Sina'nın yanında yer alır.[648] Bunlara göre küllî ve zarurî

646. Fârâbî, Ebu Nasr, *Risâletu'n-fi'l-Akl*, ed. Maurice Bouyges S.J., Daru'l-Maşrıq, 2° ed. Beyrout 1983, s. 31.

647. Bkz. Iragıy, Atıf, *Savratu'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Arabiya*, Daru'l-Mearif, 7. baskı, Kahire 1999, s. 172

648. Goodman, Lenn E., *İbn Bacce*, (*İFT* içerisinde), c. I, s. 352.

hükümlere yani ilmin öngörücü ve açıklayıcı özüne ve tabiat hakkındaki tüm kesin akıl yürütmenin temeline, sadece tabitın müdîr aklı olan fa'âl akıl'ın yardımıyla ulaşılır.[649] İbn Bâcce ruhânî suretleri dört kısma ayırmış, bunların içerisinde akl-ı fa'âl'ın ne anlama geldiğini açıklamıştır. Birincisi dairesel cisimlerin sureti (*suveru'l-ecsâmi'l-müstedîre*) olarak verilmiştir. İkinci sınıf akl-ı fa'âl ve akl-ı müstefâddır. Üçüncü sınıf maddesel akledilirler (*el-ma'kûlâtu'l-heyûlâniyye*) olarak düşünülmüştür. Dördüncüsü ise nefsin güçlerinde mevcut olan manalardır. Birinci sınıf hiçbir şekilde heyulânî değildir.[650] Bunlar ile felekleri idare eden yüce melekleri kastediyor olabilir. İbn Bâcce'ye göre üçüncü kısmın heyûlâ ile bir şekilde bir ilişkisi vardır. Heyûlânî denmesinin sebebi de maddî olan şeylerin ma'kûlâtı olması nedeniyledir. Bunlar bizzat ruhânî değildirler çünkü varlıkları maddi olandadır.ikinci sınıf olan akl-ı fa'âl ve akl-ı müstefâd ise hiçbir şekilde heyûlânî yani maddîlik söz konusu olmayıp, bunların heyûlâya nispeti, heyûlânî ma'kûlâtı tamamlayıcısı (*mütemmim*) ve istifade olunan (*müstefâd*) olmasıdır. Veya da onları yani heyûlânî ma'kûlâtı yapıcı (*fâil*) olmasıdır. Dördüncü sınıf ruhânî suretler ise ruhânî suretler ile heyûlânî ma'kûlât arasında ara bir sınıftır.[651]

Burada akl-ı fa'âl ile alakalı olarak tamamlayıcılık, istifade ve yapma gibi üç sıfat zikredilmektedir. Bunlar insanın aklî varlığını inşa edip mutlu olabilmesi için akl-ı fa'âl'ın desteğine tamamlamasına ve aktivitesine muhtaç olduğunu göstermektedir. Buradaki sisteme göre insan aklı sadece aklı fa'âlden istifade edebilmektedir. Onun birinci sınıf ruhânîlerin mertebesine çıkması bile söz konusu edilmemiştir. İnsânî akıl Cebrâil yardımıyla akledilenin aynısı olduğunda heyûlânî olandan arınmış olur ki bu mütevahhid insaniyetin "hayâtı ahreti" ve "sa'âdet-i kusvâ"sıdır. O insan böyle bir anda müşâhedeye değer çok büyük şeyleri müşahede eder.[652] İnsanın aklî tabiatını gerçekleştirmesi ancak akl-ı fa'âl ile mümkündür.[653] Bu sistem Fârâbî'nin sistemiyle aynıdır.

---

649. Goodman, *a.g.e.*, s. 351.
650. İbn Bacce, "Tedbîru'l-Mütevahhid", *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye*, thk. Mâcid Fahrî, Beyrut 1968, s. 49.
651. İbn Bacce, "Tedbîru'l-Mütevahhid", *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye*, s. 50.
652. İbn Bacce, "İttisâlu'l-Akl bi'l-İnsân", *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye*, s. 166.
653. Mâcid Fahrî, *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye*, (Mukaddime), s. 24.

İbni Sina'nın *İşârât*'ında *zâhid*, *âbid*, *ârif* ve *sûfî* kavramlarını nasıl tanımladığını görmek gerekir. *Zâhid*, dünyaya ve onun nimetlerine yüz çeviren kimseye denir. Buradaki yüz çevirme sûfînin hayatındaki *i'râz* yönüne işaret etmektedir. Hak Taâlâ'nın dışında kendisini O'ndan meşgul edecek olan her şeyden yüz çevirmektir.

Âbid, devamlı olarak çoğu zamanını oruç, namaz ve benzeri ibadetlerle geçiren kimseye denir. Âbid ise sûfînin hayatındaki *ikbal* yönünü temsîl etmektedir. Yani Hak talibine önce *i'raz* (züht) daha sonrada *ikbal* (ibadet) gerekmektedir. İbadetin Hakka yaklaştırıcı olabilmesi için kişinin yönünü ve özünü sırf Hakk'a dönmesi ve O'nun dışındaki her şeyden yüz çevirmesi gerekir.

Ârif ise, bütün düşüncesiyle mukaddes dergaha yönelen ve iç âlemini devamlı bir şekilde Hakk nurunun akışına hazır tutan kişiye denir.[654] Dünyaya değer vermeyen ve Allah'a ibadete devam eden insanların ulaştıkları ve elde ettikleri şey *marifet*tir.

İbni Sina'ya göre mutluluğun en ileri derecesi kul ile rabbinin mücerred ittisalidir. O, bu ittisalle aydınlanır. Fakat *işrâk* ve *nûr* Allah'tan direkt değil aklı fa'âl aracılığıyla doğar. Nefs-i nâtıka, aklı fa'âlle ittisal kabiliyetini elde ettiği vakit *âlâtı kaybetmesi* ona zarar vermez. Çünkü o artık aletlerle değil özü gereği akletmektedir. Fakat şu halde bile akl-ı müstefâd akl-ı fa'âl'la ittihad etmiş olmaz. Hatta yukarda da ifade ettiğimiz gibi İbni Sina, bunu iddia eden Porfiryus (Porphry) ve Meşşâî bir grubun varlığından söz ederek bunun iki şekilde saçma olduğunu ispata çalışır. Zira bu taktirde onlar ya akl-ı fa'âl'ın, her müstefâd akılda ayrı ayrı ortaya çıkmak suretiyle parçalandığını kabul etmek durumundadırlar -ki teczie kabul etmeyeceği söylenmiş idi- ya da akl-ı fa'âl'daki bütün bilgilerin, (ma'kûlât) nefs-i natıkada oluşmasının zorunlu olduğunu kabul etmek durumundadırlar. Öyleyse nefsi natıka olan akl-ı müstefâd tasavvuru esnasında bile kendi hali üzere kâimdir, demektedir.[655]

Fa'âl akıldan feyezân eden güç, potansiyel akledilir durumda olan hayalin objelerine yönelir. Bu sayede onlar fiilî akıl objeleri, akıl da bilfiil akıl haline ge-

654. Medkur, *a.g.e.*, s. 47; ayrıca bkz. Iragıy, Arif, *Savratu'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Arabiya*, s. 219.
655. İbni Sina, *İşarat*, s. 270.

lir. Kuvveden fiile çıkış ancak kendisi bütünüyle fiil halinde olan bir sebep aracılığıyla olabileceği için, o sebep (akıl) asla *kuvve durumunda* olamaz. Aksi takdirde onunda fiil haline gelebilmesi için başka bir aracıya ihtiyaç duyması gerekirdi. Bizde aklı meydana getiren (*müstefâd*) de odur. O tam fiil halindedir, bizde fa'âldır ve ilahî feyz bununla elde edilir.[656] İbni Sina'nın deyimiyle Padişâh'ın emri onun diliyle ulaşır ve bu aklın dünyadaki nefislere nispeti öteki her bir aklın göksel nefislere olan nispeti gibidir. O bize bilgi veren ve yol gösteren *Pîr-i Fânî*dir.[657] Fa'âl akıl'dan istifade etmeye başlayan akıl sadece doğru bilgi kaynağına ulaşmış olmakla kalmaz, aynı şekilde gerçek mutluluğu da kazanmaya başlar. Çünkü artık kendini mutsuz kılan maddî ve dünyevî bağlardan kurtulmuş, akledilirlere benzemeye başlamıştır. Hatta bu yolculukta fa'âl aklın aracılığını bile aşan ve tecelliyi doğrudan alabilecek duruma gelen *mütellih nefisler* bile vardır.[658] Bu ittisalin ve yolculuğun meyvesi *marifet* ve *saadet*tir.

Fârabî gibi İbni Sina'da da ilahî varlıklara ulaşmak suretiyle doğru bilgi ve gerçek mutluluğu elde etme anlayışı vardır ki bu sûfiyane bir görüştür. Benzer bir görüş İbn Rüşd'te de bulunmaktadır. Ona göre Meşşâî anlayıştaki *ittisali* mutasavvıfların *ittihadı* ile bir görmek mümkün değildir. İnsan hem ezelî hem de fani varlıklara has özelliklerin bulunması, bir yandan onun varlık hiyerarşisindeki konumunu gerçekten ilginç ve önemli kılarken, diğer yandanda onun bütünüyle ezelî olan bir varlıkla ittihad etmesini engeller. O halde ittisal, nazarî bilginin, mufarık sûretlerin bilgisini de kapsayacak ölçüde artması anlamında insan aklının son yetkinliğine ulaşmasından öte bir şey değildir.[659]

İttihâd nazariyesine gelince o tasavvufun züht döneminin bir eseri değildir. Bu sözü ilk defa Bâyezit Bistamî (ö. 848 veya 874) söylemiş daha sonra Cüneyd ve Hallâc göklere çıkarmışlardır.[660] Bu düşünce İbni Arabî tarafından da

656. İbni Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, (*İbni Sina Risaleler* içerisinde) Kitabiyat, s. 118.
657. İbni Sina, *Risale-i Hayy b. Yakzân ve Şerhi*, (*Hayy b. Yakzân Ruhun Uyanışı* içerisinde) çev. Y. Özkan Özburun vd., İnsan yay. İstanbul 2003, s. 322,324,329.
658. İbni Sina, *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*, çev. A. Ateş, İstanbul, 1953, s. 20-21, bkz. Aydın, *İbni Sina'nın Mutluluk (es-Saade) Anlayışı*, (*İslam Felsefesi Yazıları* içerisinde), II. baskı, İstanbul 2000, s. 47.
659. Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasık, İstanbul 2003, s. 132.
660. Medkur, *a.g.e.*, s. 61.

sitemleştirilmiştir. Kulun rabbiyle birleşmesi meselesi ise akılla çelişkisi ortaya koyulmaya çalışılan, nakille de reddedilen bir teoridir. Hallac'ın hulûl ve ittihâd nazariyesi hakkında çağdaşı sayılabilecek İstahrî şunları not ediyor. "Hallac diye tanınan Hüseyin b. Mansûr, züht ve takaşşufta ileri giderek şu da'vâda bulunmuştur: *Her kim nefsini itaatle terbiye eder ve kalbini yararlı işlerle meşgul eder, zevklerden ayrılmaya dayanır ve nefsini ihtiraslarından alıkoyarsa, Allah'ın yakınları makamına yükselir, daha sonra dostluk makamında yüksele yüksele tabiatı beşerîlikten sıyrılır, ta ki içinde beşeriyetten iz kalmayınca, Meryem oğlu İsa'da olduğu gibi, Allah'ın ruhu ona hulul eder. O zaman her şey ona itaat eder, her ne isterse olur. Allah'ın emri her ne üzerinde hakim ise onunda emri öyle olur. Ve onun her fiili Allah'ın bir fiili, her emri Allah'ın bir emri olur*".[661] Aslında hulûl nazariyesi aşırı Şîîlerin belli başlı itikatlarındandır. Hallâc'ta bunu alarak, lahûtun nasûta hulul etmesi, Cânânın cana, Rabbin kula hulûl etmesi mezhebini kurmuştur. O Zât-ı kibriyâ olan mahbubuna hitaben şöyle dediği aktarılır:

Sen kalbin zarıyla kendisi arasında akıyorsun; Göz kapaklarımdan yaşlarımın akması gibi,

Gönlümün içine hulul ediyorsun, Ruhların gövdelere hulul ettiği gibi.[662]

Afîfî diyorki, Hallâc, hiçbir anlamda filozof olmamıştır. Sevgiliye duyulan yoğun duyguların cereyanında kalmış bir *mecnûn*dur. Kendisinden çıkan şathiyeleri, Vahdet-i vücûd hakkındaki felsefi bir inançla ilgili ontolojik bir birliktelik değil, tam tersine bunlar, derin ve yoğun bir iç tecrübi bilginin ifadesi ve kendisine ait psikolojik keşiflerin formlarıdır.[663] O, İblis'i ve Firavun'u arkadaş olarak yansıtırken de Allah'a duyduğu aşkın ifadesi olarak yapar. İblis ateşle tehdit edildiği halde da'vasından dönmemiş, Firavun denizde boğulmuş ama asla da'vasından dönmemiştir. İblis, *ben ondan daha hayırlıyım*, derken başkasını başka görmediği için demiştir. Firavun, kavminden Hak'la batılın arasını ayıran birisini bilmediği için, *benden başka sizin bir ilahınız olduğunu bilmiyorum*, demiştir.

661. Doğrul, Ömer Rıza, *İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Kaknüs, İstanbul 2008, s. 128,129.
662. Doğrul, *a.g.e.*, s. 129.
663. Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İz yay., s. 240.

Hallac, ben de diyor ben dedim; eğer O'nu tanımıyorsanız, eserlerini tanıyınız, *ben o eserim, ben Hakk'ım çünkü ben devamlı Hakk'la hakkım.*[664]

Gazâlî diyorki, zahiri âleme yönelik bilgiler duyular aracılığıyla elde edilebilmektedir. Görünen âlemin dışındaki Batınî bilgilere ise aklı tam kapasite çalıştırmakla kendi ifadesiyle *fuâd* denilen kalp gözünü açmakla mümkün olacaktır. Züht, ibadet ve faziletli amellerle işitilen ve görülen âlemin ötesindeki âleme dair ilhamlar ve gizli hakikatler elde edilebilir. Demek ki tasavvufun en yüce gayesi marifettir. Gazâlî'ye göre marifet, bütün varlıkları kuşatan Zât-ı kibriya'yı tanımaktır. Çünkü varlık âleminde Allah'tan ve Allah'ın fiillerinden başka bir şey yoktur. Bütün kainat O'nun fiilleridir. Zât-ı kibriya'nın kendisini ve baki sıfatlarını tanımak, fiillerinin hikmetini anlamak yolunda kalbe tecelli eden hakiki bilgi, bazılarına göre asıl cennettir. İnsanın bu yoldaki bilgisi ne kadar genişlerse onun cennetten nasibi de o derece genişler. Ariflerin perdesiz olarak Hakkı müşâhedeye dayanan iman mertebesine, ne avamın ne de aklî çıkarımlara dayanan ilim adamlarının erişmeleri imkansızdır. Gazâlî, Mişkâtu'l-Envâr'da şöyle der: *Arifler mecaz çukurundan hakikatın zirvesine yükselmiş, miraçlarını tamamlamış ve apaçık müşahede ile Allah'tan başka vücûdun olmadığını, ayrıca O'nun vechinden başka herşeyin helak olucu olduğunu görmüşlerdir.*[665] Ariflerin bu ilme erişmelerinin yolu, bu aldatıcı dünyanın bütün alâyişlerinden yüz çevirmek, ebediyet yurdu olan ahirete gönül vermek, tam bir himmetle Allah'a yönelmek, yani riyazet ve mücahedeyle nefsin Allah yoluna boyun eğmesini sağlayarak tasavvuf yoluna girmektir. Bu yolu tutmanın neticesi, kalp gözünden perdelerin sıyrılması ve gönül kapılarının açılmasıdır. O zaman kul Rabbini aynen müşahede eder, O'nun zâtını tam manasıyla kavrar, hakikatler hususunda yakînî bir marifet sahibi olur. Bu marifetin nasıl vuku bulduğu, kalbe nasıl girdiği bilinmeyen bir ilhamdır. Buna nail olan kimse buna nasıl erdiğini bunun nereden geldiğini anlamaz. Halbuki peygamberlerin marifeti Allah'ın vahyine dayanır ve Peygamber bunun nereden ve nasıl geldiğini tam bir yakîn halinde bilir. Bununla

664. Hallac, *Kitabu't-Tavasîn*, Mektebet Kulliyyat el-Ezheriyye, Kahire, tarihsiz. s. 34.

665. Gazâlî'nin bu hususta kiritiği için bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Âlem min'Allah*, çev. Hüseyin Atay, İslami Tetkikler Enstitüsü Dergisi, cild VI, cüz 3-4, İstanbul 1976, s. 71-72.

beraber nebî ile velînin emin olduğu bir şey varsa bu ilmin her iki halde de Allah tarafından gelmiş olduğudur.

Her çeşit marifet zevk verir ve bahtiyarlık sağlar. İnsanın hakiki ve sürekli bahtiyarlığı marifetullahla hasıl olur. Çünkü her bir şeyin lezzeti ve sağladığı bahtiyarlık tabiatı gereğincedir. Gözün zevki güzele bakmak, kulağın zevki ise güzel musiki ve hoş sedâ terennüm etmektir. Yakînî marifet yolu olan kalbin mutluluğu ise marifetullahtır. Bu marifetin konusu, varlıkların en yücesidir ve maddeyle hiçbir alakası yoktur. Dünya lezzetleri ruhun bedenle birleşik olmasına bağlıdır. Bunların hepsi ölümle yok olur. Fakat marifetullah kalbe bağlı olduğu ve kalp ölmediği için bu zevk devamlıdır ve sonsuzdur. Ölüm yok etmeyeceği gibi tam tersi kuvvetlendirir ve sağlamlaştırır.[666]

Gazâlî ile Fârâbî'nin tasavvuf anlayışını karşılaştıracak olursak, onların her ikisinin de, her ne kadar Gazâlî çok net olmasa da, Hallac'ın ittihad görüşünü reddettiklerini görürüz. Hatta Gazâlî'nin ilhamı Farabî'nin ittisal ile elde edilen bilgisine benzemektedir. İkisi de hissî âleme ve ona dair bilgilere ve ötesindeki meârifi batiniyyeye inanmaktadırlar. Bu amelî ve nazarî hayatın gayesi olduğu gibi sûfilerin ve Enbiyâ'nın da maksadıdır. Gazâlî de ilham direkt Allah'tan alınırken Fârâbî'de fa'âl akıl aracılığıyla elde edilmektedir. Bu fark şekilseldir, çünkü İslam filozoflarına göre akl-ı fa'âl, kulla rabbi arasında yükselen bir merhale ve manevî bir ayrımdır. Bütün feyiz ve aydınlığın asıl çıkış yeri Allah (cc.) dır. Bu durumda Fârâbî'nin "sa'âdet nazariyesi"nin bütünüyle İslam tasavvufuna tesir ettiğini söylemek doğru olacaktır.[667]

Fârâbî'nin tasavvufunun Cüneyd, Hallac vb. nin tasavvuf anlayışından farkı temel iki hususta ortaya çıkmaktadır. Zira ittisâl ve ittihâd kelimeleri bile farkı ortaya koymaya yeter. İttihad yaratanla yaratılan arasındaki tam bir iç içe geçmeyi hatırlatmaktadır. İttisal ise sadece kişi arzu ederse ruhî âlem ile insanın alaka kurmasını hatırlatmaktadır. İlk ve asıl fark; ittisalde insan ruhunun akl-ı fa'âl'la, birbirinde erimeden irtibat kurabileceğini söyler. Nefs-i nâtıkanın Allah (cc.) ile birleşmesi değil Cebrâîlleşmesi bile söz konusu değildir. Cebra-

666. Doğrul, Ömer Rıza, *İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Kaknüs, İstanbul 2008, s. 144-148; ayrıca bkz. *Kimyayı Saadet*, (Mısır 1342) s. 18,19.

667. Medkur, *a.g.e.*, s. 63-64.

il Hakikat arayışında rehberlik eden *pîr*dir. İkincisi de ittisalde *nazarî çaba* ile birlikte *buna uygun ameli uğraş* söz konusu iken, ittihatta, selef-i salihinin zühdünden ziyade Hint fakirizmini andıran *takaşşuf, hırman-ı lezzât ve ta'zib-i cisim* ön plandadır.[668]

İbn Rüşd

Adı, Ebû'l Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ibn Rüşd el-Hafîd el-Kurtûbî olan filozof İbn Rüşd, Murâbıtlar ve Muvahhitler döneminde 520/1126'da Kurtuba'da (Cordoba), baba ve dededen ilimle uğraşan bir ailede dünyaya gelmiştir. Hocaları arasında İbn Başküvâl, İbn Meserre, İbn Semhûn gibi zamanının ünlü alimleri bulunmaktadır. Aristo'nun eserlerini, onun kendi doktrinine bağlı kalarak açıkladığı için İslâm âleminde eş-Şârih, Latin dünyasında ise Commentator olarak anılan İbn Rüşd'ün ismi, Yahudiler tarafından Aben Roşd, İspanyollar arasında ise Averroes olarak söylenmiştir.[669]

595/1198'de, Fas/Merrâkeş'te vefat etmiş ve cenazesi Kurtuba'ya nakledilmiştir. Kendisiyle aynı adı ve nisbeyi taşıyan ve Mâlikî olan dedesi, Kurtuba baş kadısıdır. Kendisi de birçok yerde kadılık yapmış ve *Bidâyetu'l Müctehid* adlı dirâyet kitabını yazacak kadar fıkıhta da derinleşmiştir. Torun İbn Rüşd İmam Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta* adlı meşhur eserini ezberlemiştir.[670] İbn Rüşd'ün en yakın arkadaşları, filozof İbn Tufeyl ve tabib Ebû Mansur İbn Zuhr'dur. İbn Rüşd'ü, Emir Ebû Yakup Yusuf ile tanıştıran değerli büyüğü ve dostu vezir İbn Tufeyl olmuştur. Neticede halîfe onu İşbiliye/Seville kadısı olarak görevlendirmiştir. Emir, Aristo'nun eserlerinin açıklanmasını İbn Tufeyl'den belki de istemiş, o da bu işi İbn Rüşd'e havale etmiştir.[671]

İbn Rüşd, İslâm dünyasının belki de tarihin yetiştirdiği en büyük Aristo uzmanı bir filozoftur. Aristo'yu dünyaya o tanıtmıştır. Felsefesinde onun etkisin-

---

668. Medkur, *a.g.e.*, s. 40-41.
669. Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul 2003, s. 17.
670. Iragi, Atıf, *en-Nüza el-Akliyye fi Felsefeti İbn Rüşd*, Daru'l-Mearif, 5. baskı, Kahire 1993, s. 43.
671. Bu konu için bkz. Karlığa, *Faslu'l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi*, (Giriş), İşaret, İstanbul 1992, s. 11, 12.

de kalmasına rağmen, felsefî siyaset konusunda Eflatun'dan daha fazla faydalanmıştır.[672]

Önemli felsefi ve kelâmi eserlerinden bazıları şunlardır: *Kitabu'l-Külliyyât, Tehâfutu't-Tehâfut, el-Keşfu an Menahici'l-Edille, Faslu'l-Makal, Makale fi'l-Akl, Makale fi İlmi'n-Nefs* ve *Zamîme.*

İbn Rüşd'ün İslâm toplumu üzerinde etkileri oldukça sınırlı kalırken, Batı dünyasındaki etkileri hem çok yönlü olmuş hem de asırlarca devam etmiştir. XIII. yüzyılda eserleri Musa b. Tibbon, Yahuda b. Süleyman, Yakup b. Abbamari, Süleyman b. Yusuf ve Calonymus b. Calonymus ve daha başkaları tarafından II. Frederik'in de teşvik ve desteğiyle önce Arapça'dan İbranice'ye daha sonrada İbranice'den Latince'ye tercüme edilmeye başlanmıştır.[673] Bu faaliyetlerde Michael Scot'un ayrı bir yeri vardır. Roger Bacon, Duns Scotus ve Saint Thomas, İbn Rüşd'ten etkilenenler arasındadır.[674]

İbn Rüşd Sonrası İran'da Felsefe

Batılıların perspektifiyle ele alınan İslam felsefesi tarihi İbn Rüşd'ün ölümüyle sona erer ve okuyucuda İslam felsefesinin İbn Rüşd ile sona erdiği intibaını verir. İslâm felsefesinin geçmişte kalmış bir hadise olduğu ve sadece eski Yunan ile Latinlerin ortaçağı arasında bir köprü vazifesi gördüğü görüşü Batıda ve Batı merkezli İslâm felsefesi okumalarında ağırlıklı görüş olma vasfını hala korumaktadır. Batılılar tarafından kendi entellektüel geleneklerinin bir parçası olarak görülen ve genellikle "Arap felsefesi" olarak atıfta bulunulan bu İslam felsefesi anlayışı Arapların milliyetçilik duygularını okşarken İranlılar için ise yeni bir doğuş imkanını vermiştir. Bir Arap için İslam felsefesi, Arapça konuşulan dünyada doğmuş yine Arapça konuşulan dünyada inkıraz etmiştir. İslam felsefesi Arap aklının bir başarısıdır. Bir İranlı için ise asıl İslam felsefesi İbn Rüşd'den sonra ve İslam medeniyetinin Farsça konuşan dünyasında gerçek varlığına kavuşmuştur. Diğer Müslüman milletlerin iraptan mahalli bile yoktur. Oysa Izut-

672. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 231.
673. Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 43.
674. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 262.

su'nun da haklı olarak dediği gibi, aslında sona eren olsa olsa İslam felsefesinin Batı Ortaçağ skolastik felsefesinin oluşum süreci üzerinde yaptığı güçlü, yaygın ve fiili etkidir. İbn Rüşd'ün ölümüyle İslam felsefesi Batı için canlılığını yitirmiş olması, onun Doğu için de hayatiyetini kaybettiği anlamına gelmez.[675] Endülüs Emevîlerinin dağılmasıyla birlikte bu etki gücünü ve canlılığını yitirmiştir. Oysa gerçekte sona ermiş olan bütün İslâm felsefesi tarihinin sadece birinci devresidir, denebilir. Zira felsefe, İslâm Dünyası'nda İbn Rüşd'ün ölümü ile sona erdiği söylenemese bile, durakladığını kabul ettiğimiz felsefî düşünce, aslında (Gazâlî'nin darbe indirdiği) Meşşâî felsefedir.[676] Zira felsefe değil sadece kelam dahi Gazâlî'nin etkisiyle tasavvufî bir renge boyanmıştır. Bu boyaya girmeyen akımlar gücünü ve belirginliğini yitirmişlerdir. Gazâlicilik eliyle Eş'arî kelamı sûfî bir renge boyanırken, felsefede İşrakilik adı altında aynı renge bürünmüştür. Eğer Mâturîdilik de bu renge boyanabilse idi Maturîdilğin özellikle Türk dünyasında zaferi ve etkisi çok daha güçlü olabilirdi. Molla Sadrâ'da canlanan ruh Gazâlî'nin ihya etmeye çalıştığı ruha benzemektedir. Bilimin inkar edildiği dinle, dinin inkar edildiği bilim anlayışı Gazâlî'nin yıkmaya çalıştığı anlayıştır. Bu anlayış Molla Sadrâ'nın da en önemli projesi olmuştur.

Gerçek İslâm felsefesi İbn Rüşd'ün ölümünden sonra başladığı iddiası bilimsellikten uzak olup etnik ve mezhep taassubuyla söylendiğini kabul etmek gerektiği gibi İran'daki felsefeyi görmezlikten gelmekte aynı olsa gerektir. Sonra bir milletin ve medeniyetin felsefesi asla bitmez, bittiği zannedilen, eksilen kalitedir, azalan etkidir. İslam felsefesinin altın çağı Fârâbî'den İbn Rüşd'e kadar uzanan dönemi görmezlikten gelemeyen ve felsefe tarihlerinde adını anmaya tahammülü lutfeden Batılı anlayış, bunun dışında kalanı yok sayma eğilimine kapılmış; İslam dünyasının "şerhçiliği" aşamadığını -ki burada yapılan bunca şerh ve haşiyelerin küçümsenmesi söz konusudur- hiç bir yaratıcılık ve orijinallik kıvılcımı göstermediğini, ruhsuz mekanik bir tekrarlar silsilesi olduğunu dillendirmeye çalışmıştır. Oysa yukarıda da ifade ettiğimiz gibi **şerhçilik** ve **haşiyecilik** bile Batının asla ulaşamadığı terbiyeyi ve bir milletin geçmişine duyduğu saygı-

675. Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 76.

676. Erdogan, İsmail, "İşrakilik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/04/irklikin-islm-felsefesi-ierisindeki.html

yı ifade eder. Bir Nasreddin Tûsî, İbni Sina'yı şerh etmekle onda olanı dışlamadan, kendisine mal etmeden, kemali edeple, kendine ait olanı da onun üzerine inşa eder. Bu Razî için de, Kayserî içinde, Devvânî için de, Molla Sadrâ için de böyledir. Bu bir yüce anlayış ve hayat felsefesidir. Bu asla bir zafiyet ve gereksiz tekrar değildir. Geçmişi yok saymak yerine ona katkı sağlamaktır. Kalitesiz şerh ve haşiyelerin varlığı mutlak anlamda bu yöntemin kötü olduğunu göstermez.

Asıl İslâm felsefesinin İbn Rüşd'ün ölümünden sonra başladığını söylemek nasıl abartıysa bittiğini söylemekte abartıdır ve pazarlama teknikleri ile alakalıdır. Örneğin Batıda ikinci kalite bir düşünür büyük filozoftur, Nasr ve Corbin'e göre sıradan ikinci el İranlı bir düşünür teozoftur. Şiî dünyadan bir Molla Sadrâ (ö. 1641) vb. çıktığı gibi Tunus'tan Abdurrahman b. Haldun (ö. 1406) Şam'dan Ahmed b. Teymiyye (ö. 1327) Anadoludan Davud-u Kayserî çıkmıştır. Kısaca ne Batılıların dediği gibi İslam felsefesi İbn Rüşd ile bitmiştir ne de gerçek İslam felsefesi İbn Rüşd'den sonra İran'da doğmuştur. Molla Lütfullah, Kemalpaşazade, Molla Fenârî vs.nin adı bile anılmamaktadır. Osmanlı üç kıtaya yüzyıllarca adaleti götürebilmiştir fakat Osmanlıda hiç bir ilim ve felsefe yoktur!

Aristoteles hakkında ünlü şerhleri yazan bu nedenle Batıda "şârih" olarak tanınan İbn Rüşd'den beri yaklaşık sekiz yüzyıldır İslâm felsefesi Osmanlı, İran ve Hind Yarımadasında varlığını yer yer daha da güçlenerek devam ettirmiştir. Batıda ortaçağ sonrası İslâm felsefesinin varlığını devam ettirdiğine dair uyanıştan son zamanlarda yapılan Molla Sadra üzerine yapılan çalışmaların etkisi büyük olmuştur. Bu isim ve onun Dâvud-u Kayserî'den ismini ödünç alıp, içeriğinden faydalanmak suretiyle kurduğu felsefi sistem olan Hikmet-i Müteâliye[677] son zamanlara kadar gerek Batıda gerek ülkemizde pek bilinmiyordu. Bugün İslâm felsefesinin özgün varlığını devam ettirdiğini iddia etmek birazda İbn Teymiyye'nin, İbni Arabî'nin, İbn Haldun'un, Molla Sadra'nın felsefi özgünlüğünü iddia etmek anlamına gelir. Batıda modern felsefenin temelleri Descartes tarafından atılırken İslâm dünyasında da Sadruddin Şirazi tarafından metafizik sistem kurulmuştur.

---

677. Seyyit Hüseyin Nasr, "el-Hikmetu'l-Müteâliye" kavramını ilk defa Molla Sadrâ'nın kullandığını iddia etse de bu yanlıştır. Bkz. Bayrakdar, Mehmet, *Dâvud el-Kayserî Vahdet-i Vucûd Felsefesi* (Felsefi ve Tasavvufi Risâleler-Ekler), İFAV., İstanbul 2012, s. 338.

Molla Sadrâ

Tam adı, Sadruddin Muhammed olan Molla Sadrâ[678], İbrahim Şîrâzî'nin tek oğlu olarak yaklaşık 979/1572'de Şiraz'da dünyaya gelmiştir. Şiraz'ın Kavam ailesinin bir ferdi olan İbrahim, bir vezirin ulaklığını yapmaktadır. Sadruddin ilk eğitimini Şiraz'da almış, bu arada aklî ilimlerle özellikle de metafizikle ilgilenmeye başlayınca Şiraz'ı terk edip Isfahan'a gitmiştir. Naklî ilimleri Bahauddin Amulî'den, aklî ilimleri ise ünlü hocası Mir Dâmad'dan almıştır. Formel eğitimini alıp üstat olduktan sonra, bununla yetinmeyip, on beş yıl Kum yakınlarındaki Kahak köyüne uzlete çekilmiştir. Artık formel eğitimle aldığı bilgileri aydınlanma (*işrak*) ile görüyor hale gelmiştir. Şiraz valisi Allahverdî Han'ın teklifi üzerine Şiraz'a tekrar dönmüş, hayatının sonuna kadar orada kalmıştır.[679]

Eserleri: *Esfar-ı Erbaa, el-Mebde ve'l- Me'âd, el-Şevâhid el- Rububiyye, el-Hikmet el- Arşiyye, el- Mezâhir, İksir el- Arifin* vs. gibi daha bir çok felsefi ve dini ilimlerde eserler yazmıştır.

---

678. Pek saygıdeğer Prof. Dr. Hüseyin Hatemi Hoca, bu kitabı Molla Sadrâ'da Feyiz Teorisi şeklinde yayınlamayı düşündüğüm yıllarda değerli vakitlerini verdiler, okudular ve ödünç yazıyı (takriz) verdiler. Kendilerine teşekkür ediyorum. Fakat biz bunu yayınlama imkanı da cesareti de bulamadığımız için bu günlere kaldı. Vermiş oldukları ödünç yazı (Takriz): Molla Sadrâ; İslâm Düşünce Âleminin önde gelen simalarındandır. Onyedinci yüzyılda Batıda önemli düşünürler -eski deyimle- temayüz ederken; İslâm Âleminde bir durgunluk dönemi başlamış görünüyordu. Molla Sadrâ gerçek düşünce adamlarına yakışan bir vakar, tevazu ve gönül yüceliğiyle kendisinden sonra da değerli düşünürler tarafından temsil edilecek bir felsefi düşünce mektebine yol açtı. Yazık ki Molla Sadrâ ve onu izleyenler Türk Düşünce Âlemine mechul kaldı. Batı onunla bizden önce ilgilendi ve bizden de çok ilgilendi. Ben Molla Sadrâ'nın Hareket-i Cevherî görüşünü izah eden bir kitabı A. Suruş'un *Nihad-ı nâ Arâmu Cihân*, başlıklı eserini, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, adıyla Türkçeye aktardım. Şimdi genç ve cesur araştırıcı ismi ile müsemma Salih Aydın'ın Molla Sadrâ'da Feyz Teorisi başlıklı incelemesini görüp okumakla elbette mahzuz oldum. Kur'an-ı Kerimdeki arza salih kullarım varis olacaklardır, ayeti kerimesinin feyzi ile, Salih Aydın Bey'inde bu alanın varisi olacağını ümit ve niyaz ediyorum. Sa'yi meşkur olur inşaallah. Yine ümit ve Allah'tan tevfik niyaz ederim: kendisini ülkemizde Molla Sadrâ Mektebinin temsilcisi olarak görmeyi diliyorum. Aralık 2000, Teşvikiye, Prof. Dr. Hüseyin Hatemi

679. Nasr, Seyyit Hüseyin, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadrâ), İslam Düşüncesi Tarihi* (içinde), Çev. Mustafa Armağan, İnsan yay., III/152-156.

Mekke'ye yaptığı yedinci seferin dönüşünde hastalanıp, 1050/1640 tarihinde Basra'da vefat etmiştir.[680]

Molla Sadrâ'nın Varlık Felsefesi

Molla Sadrâ'nın öğretilerinin köşe taşları, varlığın asıl oluşu (*asâletu'l-vucûd*), varlığın birliği (*vahdetu'l-vucûd*) ve varlığın bir takım tabakalardan (*merâtibu'l-vucûd*) meydana gelmiş olmasıdır. Ona göre varlık ve mahiyet ayrımında varlık asıldır, mahiyet zihnin soyutlamasından başka bir şey değildir. O, asıl olarak değerlendirdiği varlığın hiçbir şekilde özsel ayrımına katılmamaktadır. Varlığın birliğinde âlem sadece özden ayrı olmayan niteliklerin (*esmâ*) sadece bir görünümünden ibarettir. Varlık ona göre tüm varlık düzlemlerinde aynı gerçekliğe sahiptir. O mertebeler ve yoğunlaşma derecelerine sahip (*müşekkek*) tek bir hakikattir. Güneş ışığı, lamba ışığı ve ateş böceğinin ışığı nasıl farklı görünüm şartlarında, ışığın farklı yüklemlerini anlatıyorsa, aynı şey varlık alanı içinde geçerlidir. Allah'ın varlığı, bir insanın varlığı, bir ağacın varlığı bunların hepsi tek bir varlık yahut hakikat olup tek varlığın ya da tek hakikatin açıldığı çeşitli düzeylerden ibarettir.[681] Asıl olan "mahiyet" ve "şeyiyyet" değil, varoluştur. Başka bir ifadeyle, kendisine zihni bir şeyin eşlik etmediği nesnel bir özdür. Her şeyin kendisiyle temayüz edip somutlaştığı şey onun özel varoluşunun ta kendisidir.[682]

Molla Sadrâ'ya göre dahası var. Ona göre kendisinin tezahür etmesi söz konusu olmayan varlık daima sıfatları ve askerleri ile geleneksel manada ilim, irade, kudret gibi sıfatlarla açığa çıkar. Nesnel gerçekliği olan ve gerçekte de kozmosun hakikati olan varlıktan farklı olarak mahiyet; varlıktan farklı bağımsız bir gerçekliğe sahip olmayıp zihnin bir soyutlamasıdır.[683] Zihnin analitik faaliye-

680. Nasr, Seyyit Hüseyin, *Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, s. 49.

681. Nasr, Seyyit Hüseyin, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadrâ)*, *İslam Düşüncesi Tarihi* (içinde), c. III, s. 163

682. Koç, Turan, *Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi*, İslamiyat III (2000), Sayı I, s. 99.

683. Nasr, *İslam Düşüncesi Tarihi*, *a.g.e.*, s. 164.

ti sonucu dış gerçeklik dünyasından, yani varlıktan elde ettiği ve soyutladığı genel mefhumlar ve kavramlardır.[684]

Kavramlar dünyası (*mahiyyât*) statik ve donuk olmasına karşın varlık düzeni hiçbir kavramlaştırmaya imkan tanımayan dinamik bir yaratmalar sürecidir. İslam düşüncesinde ve Molla Sadrâ'da bu yapının adı "vucûd-u münbasıt," "nefes-i rahmânî," "halk-ı cedîd," "teceddüd-ü emsâl"dir.[685]

Zihnin veri olarak alıp yeniden kurduğu varlık, haricî varlık değil zihinsel varlıktır. Mutlak varlığın kendisi her türlü sınırlılığın, formun, mahiyetin, cevherin ve arazın üzerindedir. O "sûretlerin sûreti" ve tüm fâiliyyetin fâilidir. Dikey olarak açılmak suretiyle (*tûlî tecellî*) büyük meleklerden dünyadaki yaratıklara kadar, çeşitli varlık mertebelerine varlığını kazandırır, yatay yönde açılarak ise (*arzî tecellî*) varlığın her tabakasında bulunan mevcudatı yaratır.[686]

Molla Sadrâ böylece, varlığın birliğinin içinde çokluğu görüyor ve varlık için birçok farklı sınıflamalar getiriyor. Bir açıdan varlık, bağlantılı varlık (*el-vücûdu't talluki el-irtibati*) ve kendisiyle kaim olan varlık (*el-vücûdu'n-nefsî*) diye sınıflandırılır.[687] Âlem rayına oturtulmuş kendi kendisine giden bir varlık değildir. O başkasına bağlı, başkasına dayalı ve başkasına asılı (*taallukî*) bir vaziyettedir. Molla Sadrâ âlemdeki varlıkların bir takım askılı/ilişikli varlıklar (*huvviyât-ı taallukî*) olduğunu, varlık bağışlayıcının eteğine asılı ve yapışmış olduklarını söyler. Onların varlıkları bu askılı oluşları ile özdeştir.[688]

Molla Sadrâ'nın bir diğer varlık tasnifi ise gelenekselleşen zorunlu, olurlu ve olursuz (*vacip, mümkün, mümteni*) varlık şeklindedir.[689] Molla Sadrâ aslında sırf varlık ve gerçek birlik açısından varlığın bir sınıflandırmaya tâbi tutula-

---

684. Izutsu, Toshihiko, *İslam da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, Tokyo 1971, s. 8.

685. Sadruddin Muhammet Şirazî, (Molla Sadrâ), *el-Hikmetü'l- Mütealiye fi'l- Esfari'l Akliyyeti'l Erbaa* (kısaca *Esfar*), Mektebetü'l Mustafavi, Sazman Basımevi, Kum, ş.g. 1368, c. 2, s. 328-329.

686. Nasr, *İslam Düşüncesi Tarihi*, s. 164.

687. Nasr, *a.g.e.*, s. 165.

688. Suruş, Abdulkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 73-74.

689. Nasr, *a.g.e.*, *İslam Düşüncesi Tarihi*, s. 165.

mayacağını teslim eder. Ona göre zorunlu ile olurlu varlığın, varlıkla özün arasını ayırmak, Tanrılıkla kulluğun arasını başkalaştırmak içindir. **Sırf varlık ve hakiki birlik açısından başkasıyla zorunlu diye bir şey yoktur** ki özü ile imkan sıfatını alabilecek bulunsun. Çünkü başkasıyla zorunlu olan her şey gerçekte kendisinden ötürü olurludur. Hakikatinde varlık taayyünlerinden herhangi bir somut varlığın arasını ayırt etmekten doğan "imkan" onu baştan sona kuşatmıştır.[690]

Molla Sadrâ ya göre âlem olurludur. İmkan onu baştan sona kuşatmıştır. O *Esfar*'da şu değerlendirmeyi yapar: Âlemin varlığı ya devamlı olurludur veya da olurluluğu devamlı değildir. İkinci şık gerçeğe uymaz. Çünkü onun olurluluğu devamlı olmasa, öz varlığının zorunlu olması saçma olacağı için bizzat olursuz olması gerekir. Özünden ötürü olursuz olan olurluya dönüşemez. Çünkü onun varlığının olurlu oluşu ya kendisinden ötürüdür. Bu durumda öncesiz ve sonrasız olarak olurlu olması gerekir. Veya dış bir etkenden ötürü olacaktır. Bu durumda bu dış etkenin özü devamlı ise, olurluluk devamlı olacaktır veya olmayacaktır. Burada da önceki durum söz konusudur. Çünkü öncesiz bir olursuzluk, eğer kendisinden ötürü ise bu olursuzluğun kalkması saçma olacaktır. Eğer olursuzluk kendi özünden değilse o ayrı bir şey olmuş olacaktır. Bu ayrı şey öncesiz bir şekilde varlığı zorunlu (*vâcibu's-subût*) ise eserinin kalkması saçma olur. Eğer zorunlu olarak var ve sabit değilse söz önceki gibi olacaktır. Bu durumda söz, özünden ötürü zorunlu olan varlıkta son bulacaktır.[691]

Böylece Molla Sadrâ mümkün varlıkların imkanının devamlı olmasının gerektiğini, aksi taktirde ya zorunluluğa ya da olursuzluğa dönüşmesi söz konusu olacağını, oysa iki durumunda saçma olduğunu söyler ve mümkün varlık olarak âlemin devamlı olarak olurluluk sıfatını taşıdığını düşünür. Molla Sadrâ tam nedenin var olması koşuluyla, olurlunun varlığının zorunlulaşacağını, başkası sebebiyle zorunluluk kategorisine gireceğini düşünür. Eğer o tam neden yoksa varlığı olursuz (mümteni) olacaktır. O, iki koşulda dikkate alınmayacak olursa olurlunun aslî olurluluğu üzerine devam edeceğini söyler.[692]

690. Şirazî, *Esfar*, c. 2, s .312.
691. Şirazî, *Esfar*, c. 2, s. 374..
692. Şirazî, *Esfar*, c. 2, s. 202.

Öyleyse gerçek varlık, varlığı zorunlu olarak adlandırılan varlıktır. Ondan başkasının varlığı mecazîdir. Başkasıyla zorunlu, vacib bi'l ğayr varlık olarak adlandırılır. Ona sükun ve hareket de denir.[693] Oysa özü zorunlu olan, bütün itibarlar ve bütün mertebeler de mevcuttur. Sanki o olduğu hal üzere karar kılmıştır. Oysa Aristoteles özü ile zorunlu olanı dinginlikle, başkasıyla zorunlu olanı ise hareketle tabir etmektedir.[694]

Molla Sadrâ'nın varlığı vâcib ve mümkün olarak ayırışından hareketle Tanrı ile âlem arasında kavramsal bir fark benimsediğini söyleyebiliriz. Özünden ötürü zorunlu olan varlık, yani varlığının zorunluluğu özünden kaynaklanan zat sebepsiz ilk sebep, yaratılmayan yaratıcı ve imkan bulaşmayan zorunlu bir varlıktır.

Molla Sadrâ Tanrı anlayışında ilâhî/teist bir filozoftur. Dolayısıyla Tanrı bilen, güç yetiren, irade eden ve her an işte olan bir Tanrı'dır. Öbür taraftan O'nun rubâileri çoğunlukla vahdet-i vücûd öğretisiyle ilgilidir. Sözgelimi o bir rubâisinde şöyle der:

Hakikat kâinatın ruhudur, kâinatsa onun bedeni
Meleklerse bu bedenin duyularıdır.
Felekler, unsurlar ve bileşikler (cisimler) onun organlarıdır.
İşte birlik budur, geri kalanlarsa laftan başka bir şey değildir.[695]

O, teist olsun panteist olsun aktif bir Tanrı anlayışına sahiptir. Âlemle ilişkileri de O'nun aktivitesine bağlıdır. Ona göre âlem, bir *"fi'li ilahî"*den ibarettir.[696] Durum böyle olunca Molla Sadrâ'da feyz ve yaratma probleminin iki unsuru söz konusu olmaktadır: Birincisi, sabit ve kâdim olan etkin varlık Tanrı, ikincisi ise değişken ve hâdis olan varlık, âlemdir. Yaratan ve yaratılan, sabit ve değişken, kadim ve hadis, varlığı zorunlu ve varlığı olurlu...ve nihayetinde Tanrı ve âlem, bu ikili kavramlar sürüp gitmektedir.

---

693. Sadruddin Muhammet Şirazî, *el-Mezahiru'l İlahiyye*, Tahk. Celaleddin Aştiyanî, Meşhet 1380, s. 13.
694. Şirazî, *el-Mezahir*, s. 13.
695. Şirazî, *Şerh el-Hidaye* (el yazması) yazma no. 254.
696. Suruş, *a.g.e.*, s. 99.

Molla Sadrâ'da Tanrı mutlak varlık olarak düşünülür. O her türlü form yada mahiyetin, her türlü cevher ve arazın üzerindedir.[697] *Esfâr* adlı eserinde eşyanın varlığını kısımlara ayırdığı bir yerde üç kademeden bahseder. Vücûd'u sırf (pür varlık), vücûd'u mukayyet (varlığı kayda bağlı olan varlık), vücûd'u münbasit (yayılmış varlık). Pür varlık: Varlığı başkasıyla ilişkili olmayıp hiçbir kayıtla kayıtlı değildir. Ariflerin buna, hüviyet-i ğaybiyye (mutlak ğayb, zât-ı ahadiye) dediklerini söyler. Burada ne isim ne de sıfat vardır. Herhangi bir idrak de ulaşmamıştır.[698] Çünkü ona göre Tanrı'yı bilme (*ma'rifetu'r Rabb*) üç mertebede gerçekleşir. Birincisi Tanrısal özü bilmek (*ma'rifetü'z-zât el ilâhiyye*), ikincisi Rablik niteliklerini bilmek (*ma'rifetü's-sıfât er-rabbâniye*), üçüncüsü ise değişmeden ve her hangi bir şeye gereksinim duymadan icra olunan "samedânî" fiilleri bilmek (*ma'rifetü'l efâl es-samedâniye*) dir.

İlahi zâtın özünü, kendisini bilmenin ulaşılması istenen en yüksek gaye olduğunu fakat buna karşılık hatırlamadan ve düşünmeden çok uzak olduğunu söyler. Zira zorunlu hakikatin basit bir öze sahip olduğunu, varlık ve nurlulukta sonsuz şiddete sahip olduğunu, hakikatinin somutlaşıp kristalleşmesinin (tayyün ve taşahhus) aynı olduğunu, O'nun benzerinin, denginin, zıddının, tarifinin bulunmadığını, O'nun üzerine burhanın (kesin kanıt) olamayacağını belki O'nun her şeye burhan olduğunu düşünür ve şu nasları delil getirir: "Rabbin her şeye şahit olması sana yeterli değil mi?"[699] Hz. Peygamber'den: "Allah'ın nimetlerini düşünün, O'nun zatını düşünmeyin." Mü'minlerin önderi Ali'den: "Kim Allah'ın zâtını düşünürse ilhada (ateizme) düşer, kim de Allah'ın sıfatlarını düşünürse olgunluğa erer." Yine Ariflerin: "Rabbimi Rabbimle bildim. Rabbim olmasaydı Rabbimi bilemezdim." Bunun için Molla Sadrâ Kur'an'ın zata ait bilgileri içermediğini, genellikle sırf takdislerin ve pür tenzihlerin bulunduğunu söyler.[700] "Ondan başka ilah yoktur"[701] "Rabbin ve rabbin izzeti onların nitelemelerinden çok yücedir."[702]

---

697. Nasr, *a.g.e.*, (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), c. III. s. 164.
698. Şirazî, *Esfar*, c. II, s. 327.
699. Kur'an, Fussilet, 53.
700. Şirazî, *el-Mezahir*, s. 5-9.
701. Kur'an, Bakara, 255.
702. Kur'an, Saffat, 180.

Molla Sadrâ aynı yerde onun sıfatlarını bilmenin daha bir imkan dahilinde olduğunu, **âlemin O'nun sıfatlarının bir tezahürü** ve bir belirginleşmesi olduğunu, onun aynı zamanda bir *fi'l-i ilahî* olduğunu ifade eder.[703] Buradan Tanrı'ya ait bilginin (*marifet*) âleme ait bilginin değeriyle–az da olsa- doğru orantıya sahip olduğunu çıkarabiliriz. Zaten o, doğal olarak yaratıcı-yaratılan ilişkisini âlemdeki özde hareket (*cevher-i hareket*) teorisiyle çözmeyi denemiştir. Yani problemi çözerken âlem ve onun özelliklerinden hareket etmiştir. Onun bu nazariyesine göre hareket cevherde değil cevherin kendisi harekettir.[704] Meşşâî teoriye göre bir cismanî cevher ve ona ilişen hareket arazından bahsedilir. Yani hareket arazîdir ve cevherde hareketlerden hiçbir şey yoktur.[705] Aynı şeye sükûn ilişir bir sonraki anda da hareket ilişebilir. Bu hareketin yakın nedeni yine hareketlidir fakat gerçek muharrik sabittir. Çünkü hareketin ifade ettiği fiiliyyeti yani sureti bahşeden maddi değil mücered akıldır. Dolayısıyla cisme fiiliyyetini ve hareketini sağlayan, bilfiil faal akıl olan soyut ve sabit bir varlıktır. Böylece değişken değişmeze bağlanmış ve yaratma tahakkuk etmiş olur. Molla Sadra'ya göre ise hareket eden cevherin kendisidir, o araz kategorisinde değil cevher kategorisindedir. Yani hareket zatîdir. Başka bir tabirle "hareketli cisim" yoktur belki "cisim hareketten ibarettir". Burada işletilen mantık, cevher tek bir ca'l aracılığıyla îcad edilmekle, hareketin de îcad edilmiş olmasını düşünmektir. Sabit olan fail, özü hareket olan cevheri yaratmakla hareketi yaratmış olmaktadır. Böylece "değişim cevheri" (zira "değişken" diyemeyiz) değişmeyene bağlanmış olur.

Fakat burada problemin çözüldüğü mü yoksa tam tersine çıkmaza mı sokulduğu belli değildir. Zira "hareket arazı" değil fakat "hareket cevheri" hareketsize istinat ettirilmiş olmaktadır. Yani İbni Sina'nın sorması müemmel soruyla, her ne kadar arazları değişken olsa da aslı (cevheri) sabit olan bir şey, sabite dayandırılabilir fakat aslı hareket olan nasıl sabite istinat ettirilecektir? Molla Sadra biz cevheri sabite dayandırıyoruz arazı değil fakat bu cevher hareketin kendisidir, diyor. Buradaki dayandırma daha problemli değil midir? Yani aslı sabit olanı

703. Şirazî, *el-Mezahir*, s. 9.
704. Tabatabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 125.
705. İbni Sina, *Necât*, s. 132.

sabite dayandırmak mı yoksa aslı değişken olanı değişmeze dayandırmak mı daha kolaydır?[706] Sonra şayet hareket cevherde zatî ise sükûn inkâr edilmiş olmaz mı?

Molla Sadrâ'ya göre Tanrı özü zorunlu (*vacib bi'z zât*) olan bir varlıktır. O'nun kendisine has varlığı (*inniyet*) mahiyetidir. Onun varlığı her şeyin varlığıdır. O'nun varlığı varlığın hakikatinin aynısıdır. Yokluk ve çokluk karışıp lekelememiştir. Zira herhangi bir mahiyetin varlıkla nitelenmesi, onu o kılacak bir yapıcı ve kılıcı bir etkene (*câil*) ihtiyaç duyar. O'nun varlığına tesir düşünmek saçma olduğu için O'nda vücut ve mahiyet aynı şeydir. O basittir yani sırf varlıktır. Varlıkta asıl hakikat O'dur. Diğer başka şeyler O'nun işleri (*şuûn*) ve açılarıdır (*haysiyat*), O zattır, diğerleri O'nun isimleri, tecellileri ve tezahürleridir. Hakiki varlık zorunlu varlıktır. O'nun dışındakilerin varlığı mecazîdir. Başkasıyla zorunlulaşan varlıklardır. (*vâcibu'l vucûd bi'l "ğayr"*)[707]

Gördüğümüz kadarıyla Molla Sadrâ, kâinatı Tanrının açığa çıkma ve görünür olma yeri (*mahzar-ı ilahî*) olarak düşünüyor. Sıfatlar bahsinde daha geniş ele alma imkanı bulacağımız bu konu, onun yaratma ve feyz anlayışının ip uçlarını bize vermektedir. Tanrı'nın birtakım sıfatları ve güzel isimleri vardır. Bunlar O'nun zatına zait ve sonradan eklenmiş nitelikler değildir. Âlem ise bu isim ve sıfatların bir görünümü ve Tanrı'nın bir nevi faaliyeti ve işidir. Tanrı her an bir işte olduğu için de yaratmanın önüne bir zaman sınırı koymak mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla bu nevi bir Tanrı anlayışına sahip bir filozofun, oluş problemine bir başlama takvimi koyması düşünülemez. Fakat, yine onun ifadesiyle varlık kademelerinden *vücûd'u sırf* veya âriflerin deyimi ile *ğaybu'l ğuyûb* zatı ahadiyye denen varlık statüsünde ne isim nede bir sıfat söz konusu edilmektedir. Diğer vücûd'u mukayyet ve vücûd'u münbasit statülerinde sıfatlar ve onların somutlaşması söz konusudur. Buradan hareketle Molla Sadrâ'nın somut-

706. Bu olaya vicdanî tecrübeyle yaklaşılacak olursa örnekin bir kişi hareket etmek istediğinde ve ya başka bir şeyi hareket ettirmek istediğinde her iki halde de hareketin kaynağı nedeni faili zihinsel dünyadan gelen ğayr-ı maddi bir komuttur. Oraya da bu mücerred akıl âleminden akmaktadır. Yani aklına doğuyor, zihninde irade ve emir kılınıyor, sonra maddi/cismanî taraf hareket şeklinde bunu uyguluyor. Eğer bir şeyi hareket ettirmekse hareketin yakın nedeni yine cisimsel oluyor ama asıl neden hep sabit ve soyut olan akıl oluyor. Böylece değişken değişmeze dayanmış oluyor.

707. Şirazî, *el-Mezahir*, s. 12-13.

laşmanın olmadığı (*la taayyün*) varlık statüsünü kabul ettiği ve tezahüre, taayyüne ve yayılmaya bir takvim koyduğu düşünülebilir.[708] Fakat buradaki öncelik ve sonralık temporal değil zâtî/essential bir önceliktir.

Molla Sadrâ, sıfatlar probleminin çok şerefli bir konu olduğunu aynı zamanda son derece kapalı olduğunu söyler.[709] Ona göre Tanrı'nın sıfatları soyuttur ve asla mahiyetine ârız değildir. O'nun her sıfatı gerçek, ihtiyaçsız ve tektir. O'nda bütün olgunluklar fiile ulaşmıştır. Orada hiçbir şey kuvve ve imkan durumunda kalmaz. Aynı şekilde O'nun varlığı, varlığın hakikatidir. Böylece O varlığın hepsi, varlığın hepside O'dur. O'nun bütün sıfatları zâtındandır. Bu durumda O'nun ilmi ilmin hakikati, kudreti ise kudretin hakikatidir. Molla Sadrâ'ya göre bir şeyin durumu bu ise onda taaddüt saçma olur. O'nun bilgisi her şeyin bilgisi, onun kudreti her şeyin kudreti ve iradesi her şeyin iradesidir. O her şeye kadirdir. Yerde ve göklerde ne varsa O'na aittir. O'nun dilediği olur, dilemediği olmaz. Bu durumda onun ilmi kudreti, kudreti de ilmi ve iradesi olmuş olur. Kavramsal olması dışında, sıfatlar arasında değişiklik olamaz. Burada Molla Sadrâ'nın Behmenyâr'ın[710] bu anlama gelen sözlerini sitayişle naklettiğini görüyoruz. Zorunlu varlığın hepsi ilim, hepsi kudret ve hepsi iradedir. O Hz. Ali'den naklettiği bir sözü de bu anlama alır: "Tevhitte kemal, sıfatları nefyetmektedir"[711]

Fakat Molla Sadrâ bu açıklamalarının muhtemel tehlikeli korelasyonlarını sezmiş olmalı ki devamında şöyle deme ihtiyacını duymaktadır. "İstenen, O'nun zatından manaları nefyetmek değildir. Eğer böyle olacak olsa ta'til (sıfatları boşa çıkarma, yok sayma) gerekecektir ki bu çirkin bir küfürdür. Tam tersine bunun manası, ontolojik ve reel anlamda zatı üzerine fazla ek sıfatların varlığını olumsuzlamayı kast etmektedir."[712] Molla Sadrâ muhakkiklerin ve filozoflar (*hukema*) dediği kişilerin mezhebinde böyle olduğunu düşünür. Onun

708. Şirazî, *el-Esfar*, c. 2, s. 327.
709. Şirazî, *el-Mezâhir*, s. 19.
710. Behmenyar, tam adı Ebu'l-Hasan el-Behmenyar b. Marzuban'dır. Azerbaycanlı ve İbni Sina'nın öğrencilerindendir. Behmenyâr'ın, *el-Tahsil*, *el-Behce ve'l Saade*, *Mabadettabia* ve *Meratibu'l Vücûd*'u onun değerli yapıtlarından bir kaçıdır. Behmenyar 1065'te ölmüştür.
711. Şirazî, *el-Mezahir*, s. 19-20.
712. Şirazî, *el-Mezahir*, s. 20.

sıfatlarının kendisinin aynı olduğunu söyleyenlerin de, başkası olduğunu söyleyenlerin de, ne aynı ne de başkası olduğunu söyleyenlerin de doğruluk paylarının olduğunu söyler.[713]

Biz burada şu yorumu yapabiliriz; Molla Sadrâ, zat ve sıfat ayrımının, anlamlandırmada bir önem kazandığına inanmaktadır. Çokluk ona göre vehmîdir.[714] Hakkın nuru insan aklına parlayacak olursa tek hakikat olan varlığın ikincisinin olmadığı ortaya çıkıp hayali çokluk yok olup gidecektir. Dolayısıyla onun bir çok sıfatının oluşu O'nun, özüne zait ve ayrı ayrı varlıklar olmak açısından değil, özünün bu anlamları içeren bir birlik oluşu açısındandır. Dolayısıyla öz-nitelik ayrımı reel ve ontolojik manada değildir. Olgun bir tevhide sahip olmak, niteliklerini özünden ayrı görüp düşünmemektir.

İşte bu noktadan onun âlem anlayışına geçecek olursak âlemin, -ilerde de açıklayacağımız üzere- bağlantılı, asılı (*taallukî*) bir varlığa sahip olduğunu, O'nun varlığından ayrı başlı başına bir varlığının olmadığını ifade eder. Âlem özünden ayrı olmayan niteliklerin bir görünümüdür. Böyle olunca yaratma her an kendisini hissettirmesi ve her an faaliyette bulunmasından başka bir şey değildir. O'nun birlik olan özünde varlık, ilim, kudret, irade bir tek özdür ve kâinat bu tek olan özün görünüp somutlaşma ve belirginleşme yeridir. Bütün varlıkların tek bir aslı vardır, o da hakikattir. Gerisi onun işleridir. O özdür, başkaları O'nun adları ve nitelikleridir. O asıldır, gerisi O'nun tavır ve eylemleridir, O var olandır ötesindekiler O'nun konum ve yönleridir.

İlim sıfatı öteki bütün sıfatların şu veya bu şekilde dayandığı temel sıfat durumundadır. Tanrı'nın dilemesi yaratması hep bilgisine göre olur.[715] Gazâlî filozoflara şu itirazı yapıyordu: Hem sudur teorisini benimseyip, hem de Allah'ın "geçmiş" "hal" ve "gelecek" kategorileri içerisinde düşünülen tikelleri bildiğini -tümel bir tarzda değil onları tek tek bildiğini- söyleyeceksiniz; bu mümkün değildir. Çünkü sizin sudur anlayışınız iradi değil zaruridir. Güneşin kendinden çıkan ışınları bilmediği gibi, ilk sebepde kendinden çıkan varlıkları bilemez. [716]

713. Şirazî, *el- Mezahir*, s. 20.
714. Şirazî, *Esfar*, c. 2, s. 304.
715. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 138.
716. Aydın, *a.g.e.*, s. 140-141.

Demek ki sudur teorisi Tanrı'nın bilgisi açısından bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Eğer sudurda Tanrı'nın iradesi yoksa tikel bilgisi de olamaz. Bilmediği ve irade etmediği şeylere gücünün yettiği nasıl söylenebilir? Acaba Molla Sadrâ Tanrının yaratması açısından bu sıfatlara hangi anlamları vermekte ve nasıl bir yorum getirmektedir?

Molla Sadrâ *el-Mezâhiru'l İlâhiyye* adlı eserinde, Tanrı'nın kendisini ve başkasını bilmesi hakkında şunları söylüyor: "Yokluk bulaşmamış, perde ve karanlıkların bürümediği her vücûd özüne açık ve zatına hazırdır. Böylece onun özü zatının bilgisi ve bilicisi olmuş zatına malum olmuş olur. Çünkü; "vücûd" ve "nur" aynı şeylerdir. O hakiki alim hakiki malum ve hakiki ilimdir. "Allah göklerin ve yerin nurudur".[717] O'na perde ancak yokluk ve kusurdur. Kaynağı açısından her varlığın bilinmesi uygun olanıdır. Buna engel olacak olan yokluktur. İlk heyula kapalılığa battığı için yokluktur. Zorunlu varlığın özü, yokluk, cisimlik, bileşiklik ve olurluluktan uzak olduğu için algılayıcılığın ve algılanmanın, biliciliğin ve bilinmenin en yüksek derecesindedir.

Molla Sadrâ'da ilim, kudret, irade vs. sıfatlar ontolojik bir ünite oluştururlar. Ona göre Tanrı bilici, isteyici, hem öz hem de itibarca değişmeyen bir olması, onun iradesinin bu tamam olan nizamı bilmesi ile aynı olduğu anlamına gelmektedir. Bu da aynen bu ihtiyar ve gayeye tekabül etmektedir.

Molla Sadrâ'nın klasik İslam Filozofları gibi, Tanrı'nın cömertlik (*cu'd*) sıfatı üzerine çok vurgu yaptığını görüyoruz. Ona göre Tanrısal cömertliğin başlangıcı yoktur ve o ezelidir. Bu hususun onun yaratma anlayışıyla yakından ilişkisi söz konusudur. Nasıl ki Tanrı'da ilim ve irade birliğini benimsemesi âlemin yaratılışının öncesizliği ile yakından ilişkili ise, cömertliğinin ihsan ve nimetlendirmesinin, tam neden oluşunun ezeliliği de âlemin yaratılması anlayışıyla yakından ilişkilidir.

Felsefede Yaratma ve Sudur Nazariyesi

İslâm filozof ve sûfîleri yaratma olayını biri birine yakın açıklamış olmaları nedeniyle biz bu konuyu bir bütünlük arz etmesi için Felsefe ana başlığı al-

717. Kur'an, Nur, 35.

tında almayı uygun bulduk. Kelâmda yaratmayı kelâm ana başlığı altına almamızın nedeni ise kelâmcıların bu konuya filozof ve sûfilerin zaviyesinden bakmamış olmalarıdır.

Sudur teorileri, âlemin nasıl var olduğu probleminin kapsam alanı içerisinde yer alan bir alt probleme işaret ederler. Zira varoluş bütün sudur teorilerini içerisine aldığı gibi ateist ve materyalist yaklaşımların açıklamalarını da içine alan daha geniş kapsama sahiptir. Sudur teorileri, -özellikle İslâm felsefesi söz konusu olunca- bu âlemin Allah tarafından nasıl var kılındığını, onun bu âlemi nasıl yarattığını, âlemin O'ndan nasıl çıktığını araştırma konusu yaparlar. Âlem var mıdır? Varsa nasıl var olmuştur? Eğer ona Tanrı varlık verdi ise nasıl ve ne şekilde varlık vermiştir? Bu problem İslam felsefesinde, Tanrı'nın bilgisine ve cömertliğine dayalı olarak, kâinâtın "İlk Gerçek"ten fışkırırcasına çıkıp varlık bulması şeklinde izah edilmiştir. Evvel, gerçekte kendisine de yaratıcılık verdiği akli bir töz yaratmıştır. Bu töz yeni akılsal tözlere ve göksel cisimlere aracılık etmiş ve böylece âlemin yaratılışı söz konusu olmuştur.

Aslında âlemin yaratılışının bilimsel bir açıklaması mümkün değildir. Çünkü Tanrı hiç kimseyi buna tanık kılmamıştır. Eğer böyle olsa idi ne felsefenin ne de dinin ilgi alanına girerdi. İnsan, aklın ve vahyin ışığı altında, başka bir deyişle felsefenin ve dinin verileri ile, âlemin nasıl yaratılmış olabileceğine yönelik, kendi içinde tutarlı ve rasyonel açıklamalar getirmiştir. Dinlerin öğretilerinden etki alan filozoflar âlemin yaratılışını bir şekilde Tanrı ile ilişkilendirirler. Bütün İslam filozof ve kelamcıları İslam dininin naslarından etki aldıkları için, âlemin var oluşunu –gerek yoktan yaratıldığı şeklinde açıklansın, gerekse kendi varlığından varlık verdiği şeklinde açıklansın, aracı varlıklar ve varlık hiyerarşisi var sayılsın veya sayılmasın- Tanrı ile ilişkilendirmişlerdir.

Felsefe tarihinin daha ilk dönemlerinden buyana farklı iki büyük felsefe akımı günümüze kadar gelmiştir. Bir yanda değişmezlik fikrini esas alan cevherci[718]

718. Substansiyalizm: Cevhercilik yada tözcülük diyebileceğimiz bu kavram, değişen yüklemlere desteklik eden değişmez gerçekliğin varlığı ön kabulüne dayanır. Latince de substantia altta bulunan şey anlamına gelir. Niteliklerin tek başlarına varlıklarının devam etmesi kavranamadığı için zorunlu olarak bunlara destek olan ortak bir desteğin varlığını var sayan felsefi düşünceye sübstansiyalist metafizik denir. (Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, s. 419)

(*substansialist*) metafizikler, öte yanda değişme fikrini esas alan süreçci (*process*) metafizik[719] anlayışlar ve ikisi arasında bir çok tepkici felsefe teorileri bulunmaktadır.[720] Felsefe tarihi özelde İslâm felsefesi bu iki yana doğru zikzak çizen kuramlarla doludur. Problemin temelinde negatif teolojiyi esas alan Tanrı anlayışlarının yattığı söylenebilir. Kendinden başkalarına salt benzemezlik niteliğine sahip kabul edilen Tanrı ile O'nun dışındakiler arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?[721] Dahası bu ilişki olurlu mudur? Bu ilişki olurlu ise nasıldır? Temelde yatan problem bu olunca sudur, yaratma, başlangıçsızlık vs. teoriler hep bu problemi çözmeye yönelik fikir hareketleri olarak değerlendirilebilir.

Biz burada önce İslâm felsefesindeki sudur teorisinin aldığı seyri anlatıp, daha sonra da sudur teorisine karşı olan yaklaşımlara kısaca yer vereceğiz.

Sudur, Feyz ve Yaratma Kavramları

Sudur teorisi, imkan dünyasında kalmayıp, dışarı çıkan (*vacib bi'l-ğayr* olan) varlıkların Tanrıdan nasıl var olduklarını problem olarak ele alır.[722] Sudur, bir teori olarak varlıkların "Bir"den veya "Evvel"den nasıl feyazân edip taştığını açıklamaktadır.[723] Sudur; çıkmak, fışkırmak, vuku bulmak, meydana gelmek, mertebeli olarak varlık bulmak anlamındadır. Felsefî bir terim olarak "feyz", bütün varlıkların bir düzen içersinde Vacibu'l-vucûd olan Allah'tan, var olma anlamında taşıp yayılması ve Mutlak Bir'den çokluğun çıkışını çözmeye yönelik bir nevi zihin çabasıdır. Genellikle sudur terimiyle eş anlamlı olarak kullanılır. Ayrıca bu terimler "*feyezân*," "*inbiâs*," "*inbisâğ*," terimlerine yakın olduğu gibi Batı lisanında "**emanation**" şeklinde kullanılmaktadır. Eğer sudur olayına Tan-

---

719. Süreç felsefesi A.N.Whitehead'ın ön plana çıkardığı çift kutuplu (dipolar) bir uluhiyyet anlayışını savunan, Tanrının iki veçhesinin olduğunu öne süren, pan-enteist ilahiyat akımının içinde geliştiği bir felsefe akımıdır. Bu akıma göre Tanrı somutlaşma sürecinin ilkesidir. (Ek bilgi için bkz.Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 190-199)

720. Aydın Mehmet S. , *Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 27, Ankara 1985, s. 2.

721. Plotinüs, *Enneadlar (seçmeler)*, Çev. Zeki Özcan, ASA Kitabevi, Bursa 1996, s. 8.

722. Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, BİL Yay., İstanbul 2000, s. 180.

723. Vehbe, Murat, *Mu'cemu'l Felsefi*, Kuba yay., Kahire,sh.

rı'nın irade ve kudretini ilave edecek olursak bu durumda bu "*ibdâ'*" "*îcâd*" ve "*ḫalg*" adlarını alır.[724]

Seyyid Şerif Cürcânî, feyzin luğat anlamının, "suyun etrafına taşıp akacak kadar çok olması", olduğunu ifade ediyor. Sûfilerin dilinde *ilahî tecellî* demektir. **Feyz-i akdes,** eşya ve onun yeteneklerini önce ilmî sonrada aynî huzurda, eşyanın varlığını zorunlu kılan özsel hissi tecelliye söylenmektedir. **Feyz-i mukaddes** ise, ayandaki istidatların gereğinin dış dünyada varlığını zorunlu kılan isimlerin tecellisidir. Birinciyle ilahi ilimde â'yân-ı sâbite söz konusu olmakta, ikinciyle ise a'yan dış dünyada ortaya çıkmaktadır.[725]

Sudur teorisini sistematik olarak ilk defa geliştiren filozof Plotinus'tur, denebilir. Fârâbî ve İbni Sina'da sudur/feyz teorisini ana hatlarıyla benimsemekle beraber, bu problemin Plotinus'teki şekliyle ele alınışını aşmaya çalışmışlardır. Batlamyos'un astronomisinden, Aristo'nun gezegenlerin akılları düşüncesinden ve asıl olarak İslamî naslardan etkilenmişlerdir.[726] Fakat başarılı olduklarını söylesek bile, bu teori teizim açısından çözülmesi zor başka problemleri de beraberinde getirdiği söylenmiştir.

Fârâbî'ye göre "Allah her şeyi ibda' edendir."[727] O, bir başka yerde de şöyle diyor: "Varlıklarını ilk varlıktan alanlar zaman bakımından değil başka bakımdan ondan sonra gelirler."[728] İbda' suretiyle olan sırf yoktan yaratma, kutsal varlıkların tam kutsallıklarını sağlamak için olup, zaman içinde vuku bulan bir yaratma değildir. Zamandan önce ezelî bir yaratmadır.[729] Fârâbî ye göre Allah, ilk aklı yoktan yaratmıştır.[730] Bu arada sudurcular sudur için bir başlangıç noktası da koyamıyorlardı; çünkü sudur, İlk Varlığın kendisini akletmesiyle ortaya çıkıyordu ve bu akletmeye de bir başlangıç koyulamazdı. Koyulabilse idi, o za-

724. Aydın , *a.g.e.*,s.161.
725. Cürcânî, *Ta'rifat*, thk. Abdulmunim Hafni, Daru'r-Reşat, Kahire 1991, sh.192.
726. Irakî, *Nahve Mu'cem lil Felsefetil Arabiyye*, s. 68.
727. Fârâbî, *Risale fi Cevabi li mesail-i süile anha, (el-Samarat el-Marziya fi ba'zı er-Risalet el-Fârâbiye* içinde), nşr. Dietrici, Leiden, 1890, s. 87.
728. Fârâbî, *es-Siyasetül Medeniyye*, s. 14.
729. Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, s. 153.
730. Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 185.

man İlk Varlığın kendini akletmediği/düşünmediği bir zamanın var olduğu akla gelirdi ki bu ilahi varlık açısından imkansız bir şeydir.[731] Demek ki klasik İslam filozoflarından bazıları sudur ve feyz kavramlarını kullanmış olsalar bile bu bir çeşit yaratmayı ifade etmiş olmaktadırlar.

Feyz, bütün bilgilerin ve varlıkların Allah'tan zuhur ve tecelli etmesi anlamında bir tasavvuf terimidir. Kelime anlamı "fazla suyun yatağından taşması, bir haberin yayılması, bir sırrın ifşa olması" gibi anlamlara gelir. Bu kelime mecazi olarak "bağış ve lütufkârlık" anlamında kullanılmıştır. İlk sûfiler feyz ve ondan türetilen *ifâze, istifâze* ve *tefeyyüz* gibi kelimeleri tasavvuf terimi olarak kullanmışlardır. Bu kavramı oluş ve varlığı açıklamak üzere kullanan ilk mutasavvıf Muhyiddin ibni Arabî olmuştur. Burada da kısaca ifade etmek gerekirse şunları ifade edebiliriz. İbni Arabî bilgi ve varlık problemini varlığın birliği (*vahdet-i vücûd*) inancı çerçevesinde açıklamak için feyz terimiyle bunun iki farklı varyasyonu olan *feyz-i akdes* ve *feyz-i mukaddes* tabirlerine yer vermiştir.[732] Ona göre Tanrı sürekli bağış ve lütuf sahibidir. Her çeşit iyilik ve nimet ondan taşıp gelir. İşte bu taşmaya feyz ve feyezân denir. Cömertliğin mükemmel örneğini teşkil etmesi sebebiyle O'na "mebdeü'l feyz" ve "feyyâz" ismi de verilir. Feyzin kaynağından gelen ve füyûzât denen bilgiler sırra, oradan ruha, oradan da nefse ulaşır. Mutasavvıflar feyiz denince bu ilmi anlarlar. Bu feyzi almaya "istifâze, tefeyyüz, ahz-ı feyz"; vermeye de "ifâza" demişlerdir.

Aziz Nesefî de akl-ı evvel olmadan hiçbir akıl ve ruha bilginin ulaşamayacağını söyler. Sühreverdî, feyzin ulaşmasında meleklerinde aracı olduklarını kaydeder.[733] Bu nazariyeye göre, "varlık da aslında bilgi gibi ilahi bir feyz"dir. Burada feyz varlığın zuhur ve tecelli etmesi anlamındadır. İbni Arabî'de feyz-i akdes, "şeylerin ve istidatlarının önce *ilim*, sonrada *ayn* mertebesinde var olmalarını gerektiren öz sevgi (*hubb-i zâtî*) nin tecellisinden ibarettir.[734] Bu mertebe Hakk'ın Hakk'tan başka hiçbir şeyin düşünülmediği en yüksek seviyedeki Zât tecellisine işarettir. Burada çokluk hatta ilahi isimlerin bile çokluğu düşünülmez. Feyz-i ak-

731. Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1994, 4. Baskı, s. 134
732. Eraydın, aynı yer, s. 514.
733. Eraydın, *a.g.e.*, s. 514
734. Tahanevî, Muhammed Ali, *Keşşafu Istılahati'l Fünün*, D. Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, c. III. s. 439