İSLÂM FELSEFESİ

Tarih ve Problemler

editör

M. Cüneyt Kaya

11. BASIM

İSAM YAYINLARI

İSLÂM FELSEFESİ

TARİH VE PROBLEMLER

editör

M. Cüneyt Kaya

Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Yayın No. 621
İSAM Yayınları 152
İlmî Araştırmalar Dizisi 63

© Her hakkı mahfuzdur.

İSLÂM FELSEFESİ -Tarih ve Problemler-

editör
M. Cüneyt Kaya

İSAM YAYINLARI

TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)
tarafından yayına hazırlanmıştır.
İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 38 Üsküdar/İstanbul
Tel. 0216. 474 08 50
www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Bu kitap
İSAM Yönetim Kurulu'nun 21.10.2011 tarihli ve
2011/19 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Ekim 2013
Onbirinci Basım: Şubat 2022
ISBN 978-975-389-862-1

Basım, Yayın ve Dağıtım

TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Ostim OSB Mahallesi, 1256 Cadde, No: 11
Yenimahalle/Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 (pbx) Faks. 0312. 354 91 32
bilgi@tdv.com.tr
Sertifika No. 48058

İslâm felsefesi -tarih ve problemler- / M. Cüneyt Kaya (ed.). – 11. bs. – İstanbul ; Ankara İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ; Türkiye Diyanet Vakfı, 2022.
879 s. ; hrt. ; 23,5 cm. – (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlan ; 621. İSAM Yayınlan ; 152 İlmî Araştırmalar Dizisi , 63)
Dizin ve kaynakça var.
ISBN 978-975-389-862-1

İçindekiler

TAKDİM 13

1
GİRİŞ:
İSLÂM FELSEFESİNİN MAHİYETİ ÜZERİNE 15
M. Cüneyt Kaya

2
ANTİK-HELENİSTİK BİRİKİMİN İSLÂM DÜNYASINA İNTİKALİ:
ARİSTOTELESÇİ FELSEFENİN ÜÇ BÜYÜK DÖNÜŞÜM EVRESİ 37
İbrahim Halil Üçer

Aristoteles Külliyatının Tasnifi ve Erken Dönem Aristoteles Şerhleri **40**
Aristotelesçi Kapalı Evren Tabakalarında İlk Kırılma:
İskender'in Fiziksel Nedenliğe Dayalı Birlik Arayışı **45**
Yeni Eflâtuncu Dönüşüm: Âlemdeki Ontolojik Tabakaların Aklîliğe
Dayalı Birliği ve Metafizik Nedenlik **51**
Felsefenin İslâm Dünyasına İntikali ve Çeviriler Dönemi **70**

3
KİNDÎ: İSLÂM DÜNYASININ FELSEFEYLE TANIŞMASI 91
Mahmut Kaya

Hayatı ve Eserleri **92**
Yöntem **96**
Metafizik ve Kozmoloji **99**
Psikoloji ve Bilgi Teorisi **108**
Kindî'nin Mirası **114**

4

EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ:
İLHÂDIN GÖLGESİNDE BİR FİLOZOF 119
Hüseyin Karaman

Hayatı ve Eserleri **120**
Felsefî Düşüncesi **122**
İlhâd İthamı ve Râzî'nin Dine Bakışı **136**

5

FÂRÂBÎ VE BAĞDAT MEŞŞÂÎ OKULU 145
Yaşar Aydınlı

Hayatı ve Eserleri **146**
Felsefesinin Genel Yapısı **148**
Fârâbî Felsefesinin Merkezî Kavramı Olarak Mutluluk **152**
İlimlerin Sınıflandırılması **155**
Metafizik ve Kozmoloji **156**
Psikoloji: Nefis ve Akıl **160**
Toplum, Siyaset ve Din **169**
Fârâbî'nin Mirası: Bağdat Meşşâî Okulu **175**

6

İHVÂN-I SAFÂ:
DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ VE SİYASET 183
Fatih Toktaş

Tarihî Bağlamında İhvân-ı Safâ ve *Risâleler* **183**
İhvân-ı Safâ'ya Göre Din-Felsefe İlişkisi **191**
İhvân-ı Safâ'nın Siyaset Anlayışı **206**
İhvân-ı Safâ'nın Etkileri **212**

7

İBN MİSKEVEYH:
YENİ EFLÂTUNCU METAFİZİK VE AHLÂK 221
Cahid Şenel

Tanrı Tasavvuru ve Hareket Delili **223**
Tanrı-Âlem İlişkisi: Sudûr **229**
Ahlâk Felsefesi **236**

8

İBN SÎNÂ VE İBN SÎNÂ OKULU 251
Ömer Mahir Alper

Hayatı ve Eserleri **253**
Nefis Teorisi: İnsanî Nefsin Mahiyeti ve Akıl **257**
Metafizik ve Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu **265**
İbn Sînâ Okulu **276**

9

GAZZÂLÎ:
HAKİKAT ARAYIŞI VE TECDİD ARASINDA BİR HAYAT 289
Fehrullah Terkan

Epistemik Şüphe: Entelektüel Tatmin ve Hakikat Arayışı **293**
Toplumsal Projenin Altyapı Hazırlığı: Rakiplerin Tasfiye Edilmesi **296**
Toplumsal Sorumluluk Hassasiyeti: Müceddid Gazzâlî **306**

10

İBN BÂCCE VE İBN TUFEYL:
FELSEFE ENDÜLÜS'TE 329
Burhan Köroğlu

İbn Bâcce **331**
İbn Tufeyl **352**

11

İBN RÜŞD:
BİR DENGE FİLOZOFU 365
Hüseyin Sarıoğlu

Hayatı ve Eserleri **367**
Yöntem **370**
Sebep-Sebepli İlişkisi **373**
Din-Felsefe İlişkisi **376**
Tanrı-Âlem İlişkisi **386**
Etkileri **389**

12
SÜHREVERDÎ VE İŞRÂKÎLİK 397
A. Kamil Cihan

Hayatı ve Eserleri **398**
İşrâkî Düşüncenin Kaynakları **403**
İşrâkî Metodoloji **405**
İşrâkî Felsefenin İnşası **407**
Nurlar İlmi **408**
Huzurî Bilgi **417**
Meşşâî Felsefenin Tenkidi **420**
Felsefî Bir Gelenek Olarak İşrâkîlik **421**

13
FAHREDDİN ER-RÂZÎ:
KÜLLÎ PERSPEKTİFLER ARASINDA 429
Eşref Altaş

Râzî'nin Hayatı ve Eserleri: Küllî Perspektifler Arasında Bir Yolculuk **430**
Râzî'nin Yöntem Eleştirileri ve Küllî Yöntemlerin Tasnifi **435**
Râzî'nin İbn Sînâ Eleştirileri: Küllî İlimler Olarak Kelâm ve Felsefenin Karşılaşma Alanları **445**

14
NASÎRUDDİN ET-TÛSÎ:
İBN SÎNÂCILIĞIN KELÂMLA SENTEZİ 465
Agil Şirinov

Tûsî'nin Entelektüel Biyografisi **466**
Tûsî'nin Düşünce Dünyası **476**

15
İBNÜ'L-ARABÎ VE SADREDDİN KONEVÎ:
İLİMLERİN TEDÂHÜL DEVRİNDE TASAVVUF VE FELSEFE 503
Ekrem Demirli

XIII. Yüzyılda Tasavvuf Düşüncesi: Metafizik ve Tasavvuf **507**
Tasavvufun İsim Arayışı **512**
Tasavvufun Yeniden Tarifi: Metafiziği Anlamak **515**
Tasavvufun Yeniden İnşası: Metafizikte Mevzu, Mesele ve Mebâdî **518**
İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Metafizik Sorunları **522**
İbnü'l-Arabî ve Konevî Sonrasında Metafizik Düşünce **537**

16
MANTIK:
TANIM VE ÖNERME 541
İbrahim Çapak

Aristoteles'ten İslâm Dünyasına Mantığın Serüveni **542**
Tanım **549**
Önerme **554**

17
PSİKOLOJİ:
NEFİS VE AKIL 569
Atilla Arkan

Psikolojinin Konumu **572**
Nefsin Tanımı **574**
Nefsin Güçleri **579**

18
METAFİZİK:
VARLIK VE TANRI 603
Ömer Türker

Kindî ve Çevresi **606**
Fârâbî **608**
Sözde Fârâbî Okulu ve Sicistânî **612**
İhvân-ı Safâ **614**
Âmirî **620**
İbn Sînâ **626**
İbn Sînâ Sonrası: Gazzâlî, Sühreverdî, İbn Rüşd, Râzî ve Konevî **644**

19
AHLÂK:
MUTLULUK VE ERDEM 655
Hasan Hüseyin Bircan

İslâm Medeniyetinde Ahlâk Düşüncesinin Gelişimi ve Felsefî Ahlâk **656**
Ahlâkın Temellendirilişi ve İlimler Tasnifindeki Yeri **660**
Ahlâkî Özne Olarak İnsan **662**
Ahlâkî Eylemin Meydana Geliş Mekanizması **664**
Ahlâkî Eylemin Gayesi **669**
Erdemlerin ve Erdemsizliklerin Tespiti ve Çeşitleri **676**

20
SİYASET:
FELSEFE, DİN VE ŞEHİR 685
Şenol Korkut

Amelî Akıl ve Amelî Felsefe **689**
Doğal ve İradî Bir Varlık Olarak İnsan ve Devlet **696**
Cumhuriyet'in Evreninde Güncel Yorumlar: İbn Rüşd **716**

21
ENTELEKTÜEL İLGİLERİN KESİŞİM NOKTASINDA
FELSEFE VE FELSEFE EĞİTİMİ 725
Mustakim Arıcı

Antik Dönemden Kalan Miras: İskenderiye'de Tıp ve Felsefe Öğrenimi **728**
İslâm Döneminde Felsefe Nasıl Öğrenilir? **731**
Felsefe Nerede Öğrenilir? **748**
Medrese ve Felsefe **756**

Ek 1

ARAPÇA'YA TERCÜME EDİLEN YUNANCA FELSEFÎ ESERLER 777
Dimitri Gutas

Ek 2

İSLÂM FİLOZOFLARININ TÜRKİYE'DE
NEŞİR VE TERCÜME EDİLEN ESERLERİ BİBLİYOGRAFYASI 799
M. Cüneyt Kaya

Dizin 847

Kısaltmalar

a.g.m.	adı geçen makale
a.mlf.	aynı müellif
bk.	bakınız
der.	derleyen
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
dn.	dipnot
dnş.	danışman
ed.	editör
haz.	hazırlayan
hş.	hicrî/şemsî
krş.	karşılaştırınız
Ktp.	kütüphane, kütüphanesi
m.ö.	milattan önce
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
nr.	numara
nşr.	neşreden (tahkik eden)
ö.	ölümü
s.	sayfa
s.nşr.	sadeleştirerek neşreden
slt.	saltanat süresi
st.	satır
trc.	tercüme eden
TTK	Türk Tarih Kurumu
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
v.dğr.	ve diğerleri
vr.	varak
y.d.	yaşadığı dönem
ykl.	yaklaşık



Klasik dönem İslâm filozoflarının yaşadığı coğrafya

Takdim

Türkiye'de İslâm felsefesi alanında yoğunlaşan ve ciddi bir seviyeye ulaşan akademik birikimi bir araya getirerek, bu alanda eksikliği uzun yıllardır hissedilen telif bir başvuru eseri ortaya koymak amacıyla hazırlanan bu kitap, İslâm felsefesinin klasik dönemini (VIII.-XII. yüzyıllar), tarihî ve problematik açılardan ele almak üzere tasarlanmıştır. Yirmi bir bölümden oluşan kitabın İslâm felsefesinin mahiyeti meselesini ele alan giriş bölümünün ardından ilk olarak İslâm felsefesinin Antik ve Helenistik dünyadan tevârüs ettiği felsefî birikim değerlendirilerek bu birikimin İslâm medeniyetine nasıl aktarıldığı incelenmiştir. Bu bölümün devamında ise klasik dönemin öne çıkan on bir filozofu (Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Sühreverdî) müstakil bölümlerde irdelenmiş, klasik sonrası dönemde (XIII.-XIX. yüzyıllar) felsefenin geçirdiği serüvenin mahiyeti hakkında ise Fahreddin er-Râzî ve Nasîruddin et-Tûsî ile İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'ye dair bölümler aracılığıyla okuyucuya genel bir çerçeve sunulmaya çalışılmıştır.

Kitabın "tarihî" kısmını oluşturan bu bölümlerde, filozofların hayatları ve eserleri hakkında ana hatlarıyla bilgi verilmiş, her filozofun öne çıkan felsefî görüşleri üzerinde yoğunlaşılmıştır. Felsefenin temel alanlarının (mantık, psikoloji, metafizik, ahlâk ve siyaset) incelendiği, kitabın geri kalan bölümlerinde ise her bir alanın, İslâm felsefesine intikal eden literatürü ve problemleri hakkında bilgi verildikten sonra bu meselelerin İslâm filozofları tarafından ele alınış şekilleri ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur. Dikkatli okuyucunun hemen farkedeceği üzere, klasik dönemde felsefenin kapsamında yer alan tabiat ve matematik bilimleri kitapta ele alınmamaktadır. Bu durum kitap açısından bir eksiklik olsa da Türkiye'deki İslâm felsefesi çalışmalarının

yoğunlaştığı ve dolayısıyla ihmal ettiği alanları göstermesi bakımından da manidardır. Kitabın son bölümü ise felsefenin İslâm medeniyetinde hangi yollarla öğrenildiği ve öğretildiği konusuna tahsis edilmiş olup, klasik sonrası dönemde felsefenin farklı entelektüel gelenekler üzerindeki etkisini görmek açısından önemli veriler sunmaktadır. Ek bölümlerde ilk olarak, tercüme hareketi yoluyla Arapça'ya tercüme edilen Yunanca felsefî eserlere dair bir listeye, ardından da kitapta müstakil olarak ele alınan İslâm filozoflarının Türkiye'de neşir ve tercüme edilen eserlerine dair bibliyografik bir çalışmaya yer verilmiştir.

Teşekkür sadedinde, ilk olarak, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) başkan yardımcılığı sırasında böyle bir kitap fikrini gündeme getirerek bütün tereddütlerime rağmen beni editörlük konusunda ikna eden Doç.Dr. Ömer Türker'in ismini anmalıyım. Yoğun mesailerine rağmen bu esere yazılarıyla katkıda bulunan kıymetli ilim adamlarına bilhassa müteşekkirim. Kimi zaman sıkı(cı) hale geldiğini bildiğim takibimi ve sınırlarımı zorlayarak yazılarına yaptığım müdahaleleri hoşgördüklerini ümit ediyorum. Kitabın yayını konusundaki ilgi ve hassasiyetleri için İSAM başkanı Prof.Dr. M. Âkif Aydın'ın şahsında tüm emek sahiplerine, özellikle de başkan yardımcısı Doç.Dr. M. Suat Mertoğlu'na teşekkür etmek ise benim için zevkle ifa edilmesi gereken bir borçtur.

Gayret bizden, başarı Allah'tan...

M. Cüneyt Kaya

Üsküdar, Eylül 2013

1

GİRİŞ: İSLÂM FELSEFESİNİN MAHİYETİ ÜZERİNE

M. Cüneyt Kaya
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi disiplinlerle kıyaslandığında, bugün Türkiye'de kendisine yaygın olarak "İslâm felsefesi" şeklinde atıfta bulunulan alan kadar ismi ve muhtevası tartışmaya açık bir başka disiplin yoktur, denilebilir. "İslâm felsefesi" dışında "Arap felsefesi", "Arapça felsefe", "Arap-İslâm felsefesi", "müslüman felsefesi", "İslâmî felsefe" ve "Türk-İslâm felsefesi" gibi isimlendirmeler, aynı *müsemmâ*ya verilmiş farklı *isim*lerden ibaret olmayıp her biri, aynı zamanda *müsemmâ*nın ne olduğuna, hatta ne olması gerektiğine dair açık veya zımnî kabuller de içermektedir: İslâm felsefesi, İslâm medeniyetinin kurucu unsuru olan Araplar tarafından ortaya konulmuş olması anlamında bir "Arap felsefesi" midir? İslâm dünyasında kaleme alınan felsefî eserlerin, müelliflerinin etnik kökeni ne olursa olsun, Arapça kaleme alınmış olması anlamında o, "Arapça felsefe" olarak mı isimlendirilmelidir? Araplar'ın İslâm medeniyetindeki felsefî hareketin öncüsü olmalarını kabul etmek kaydıyla, farklı etnik kökenlerden gelen filozofların dışlanmaması açısından bu disiplin "Arap-İslâm felsefesi" olarak mı adlandırılmalıdır? İslâm felsefesi, etnik kökenleri ne olursa olsun sadece din olarak İslâm'a bağlı olan müslüman filozoflar tarafından ortaya konan felsefî faaliyetin mi adıdır? İslâm felsefesi,

Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetinden neşet eden, dinî naslarla asla çelişmeyen, bilakis onları teyit etmeyi kendine görev bilen İslâmî bir felsefe midir? İslâm felsefesi, XI. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının en etkin siyasî aktörü olan Türkler'in himayesinde gelişen, etnik olarak Türk filozofların merkezî bir konuma sahip olduğu ve İslâm öncesi Türk kültürüyle devamlılık ilişkisi olan bir "Türk-İslâm felsefesi" midir?

İsim ve muhtevaya dair bu sorulara yenilerini eklemek mümkün olsa da bütün bu alternatif isimlendirmelerin temelinde, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle oryantalist çalışmalarla gündeme gelen, "İslâm medeniyeti mirasının nasıl okunması gerektiği" sorusu yatmaktadır. Oryantalistlerin *köken arayıcı* ve *özgünlük temelli* değerlendirmelerine İslâm dünyasından verilen ve çoğunlukla savunmacı bir psikolojiyi yansıtan cevaplar, dönemin siyasî ve ilmî koşulları uyarınca, kimi zaman milliyetçi söylemlerin, kimi zaman Batı ve modernite eleştirisi bağlamında İslâmî duyarlılıkların etkisinde şekillenmiştir. Bu bağlamda İslâm medeniyetinin ne anlama geldiğine dair tartışmalara, "İslâm felsefesi" özelinde farklı "felsefe" algıları da eklendiğinde, yukarıdaki adlandırmaların delalet ettiği anlam dünyası daha da karmaşık bir hal almaktadır: "İslâm felsefesi", Antik-Helenistik dönemdeki felsefe birikiminin Arapça'ya aktarımıyla ortaya çıkan ve Aristotelesçi karakteri baskın olan bir düşünce tarzının adı mıdır? "İslâm felsefesi", Yunanca'dan Arapça'ya aktarılan Antik-Helenistik dönem felsefe birikimiyle sınırlanması mümkün olmayan ve insanlık tarihiyle eş zamanlı ve ilâhî kökenli *ezelî* bir *hikmet*in yansımasından mı ibarettir? "İslâm felsefesi", odağında bir din olarak İslâm'ın inanç esaslarını aklî olarak ispatlamanın ve açıklamanın bulunduğu, din ile felsefenin, akıl ile vahyin uyumunu merkeze alan *dinî* bir felsefe midir? "İslâm felsefesi", Arapça'ya aktarılan felsefî birikimin yanı sıra müslümanlar tarafından üretilen kelâm, teorik cephesi itibariyle tasavvuf, hukuk felsefesi anlamında fıkıh usulü ve dil felsefesi olarak Arap dil ve edebiyatına dair çalışmaları da içine alan daha geniş kapsamlı bir entelektüel çabaya mı işaret etmektedir?[1]

1 XX. yüzyılda İslâm felsefesine dair Batı'da hâkim olan algıları eleştirel bir gözle değerlendiren Dimitri Gutas, bu algıları temelde üç kategoriye indirgemektedir: i) Oryantalist yaklaşım, ii) İşrâkî yaklaşım ve iii) Siyasî yaklaşım. Gutas'a göre oryantalist yaklaşım dört şekilde kendini göstermektedir: a) İslâm felsefesini mistik nitelikte bir felsefe olarak yorumlama, b) İslâm felsefesini Yunan felsefesi ⇨

"İslâm felsefesi"nin muhtevasına dair bu farklı yaklaşımlar, yukarıda sıralanan alternatif adlandırmalarla birlikte değerlendirildiğinde tartışmanın şu üç noktada toplandığı sonucuna ulaşılabilir: i) İslâm felsefesinin, tevârüs ettiği felsefî gelenek(ler)le ilişkisi, ii) İslâm felsefesinin kapsamı ve İslâm medeniyetindeki diğer entelektüel geleneklerle ilişkisi ve iii) İslâm filozoflarının etnik kökenleri ve dinî mensubiyetleri ile felsefeleri arasındaki ilişki. Aşağıda bu üç *ilişki*nin mahiyeti, tarihî bir olgu olarak *felsefe*nin İslâm dünyasındaki serüveni merkeze alınmak suretiyle incelenecek ve bu bağlamda "İslâm felsefesi"ne dair muhtelif adlandırmaların söz konusu tarihî olguyla ne oranda uyum içinde olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

I

Tarihî bir olgu olarak bakıldığında, öncelikle ifade edilmesi gereken husus, İslâm dünyasının, adına felsefe (ilerleyen zamanlarda eş anlamlı olarak *hikmet*) denilen alanla tanışmasının, VIII. yüzyılın ortalarından itibaren Bağdat merkezli olarak sistematik bir hal alan tercüme hareketi yoluyla gerçekleştiğidir. Siyasî, sosyal ve entelektüel pek çok sâikin yön verdiği bu tercüme hareketi sayesinde Antik ve Helenistik dönemde Akdeniz havzasında üretilen felsefe ve bilim

ile Ortaçağ Latin felsefesi arasında bir aracı olarak değerlendirme, c) İslâm felsefesini din-felsefe ilişkisi çerçevesinde ele alma ve d) İslâm felsefesini İbn Rüşd ile sona eren bir gelenek olarak görme. Gutas'ın "işrâkî" olarak isimlendirdiği yaklaşım, oryantalist yaklaşımın ilk şeklinden mülhem iken, "siyasî" yaklaşım ise İslâm felsefesini sadece din-felsefe ilişkisi bağlamında değerlendiren oryantalist tutumun yeni bir şeklinden ibarettir. Gutas'a göre Henry Corbin (ö. 1978) tarafından geliştirilen "işrâkî" yaklaşım, tüm İslâm felsefesi geleneğini Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) mistik nitelikteki "işrâk felsefesi"ni merkeze alarak değerlendirmekte ve İslâm felsefesinin "İslâm'ın dinî ve manevî boyutuyla kökten ilişkili olduğunu" ileri sürmektedir. Leo Strauss'un (ö. 1973) siyaset düşüncesinden ilham alan "siyasî" yaklaşım ise din ile felsefe arasında ezelî bir çatışma olduğu varsayımından hareketle, İslâm filozoflarının gerçek düşüncelerini, siyaset alanında kaleme aldıkları eserlerin satır aralarına gizlediklerini ileri sürerek siyaset disiplininin, İslâm felsefesi geleneğini anlamanın anahtarı olduğunu iddia etmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bk. Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları" Özellikle Batı'daki felsefe tarihi yazım geleneğinde İslâm felsefesinin yeri hakkında bk. Daiber, "İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?"

mirası, ya doğrudan Grekçe asıllarından ya da VI.-VII. yüzyıllarda kısmen çevrildikleri Süryânîce metinler aracılığıyla Arapça'ya tercüme edilmeye başlanmış ve bu tercüme faaliyeti yoğunluğu azalsa da derinliği artarak yaklaşık iki yüzyıl boyunca devam etmiştir.[2] Bu noktada üzerinde durulması gereken bir başka husus da tercüme hareketi yoluyla Arapça'ya tercüme edilen *felsefe*nin mahiyetidir. Plotinus'un (ö. 270) öncülük ettiği ve bugün "Yeni Eflâtunculuk" adıyla anılan felsefî yaklaşımın mensuplarının, Antik dünyanın iki büyük sistem kurucu filozofu Eflâtun ve Aristoteles'in felsefelerini uzlaştırma çabaları, İslâm dünyasına aktarılan *felsefe*nin temel karakterini oluşturmaktadır. Temel metafizik ilkeleri itibariyle birbiriyle uzlaştırılamaz mahiyetteki Eflâtun ve Aristoteles'in felsefî sistemleri, Helenistik ve Geç Antik dönemin siyasî, sosyal ve dinî atmosferiyle uyumlu bir tarzda, *aynı hakikatin farklı görünümleri* olarak algılanmaya başlanmış ve felsefe eğitimi bu iki büyük üstadın eserlerinin aynı müfredat içinde okunmasını mümkün kılacak şekilde yeniden düzenlenmiştir. Bu uzlaştırmanın bir başka yansıması, felsefî faaliyetin esas itibariyle bu iki filozofun eserlerinin *şerh* edilmesi yoluyla gerçekleştirilmeye başlanmasında kendisini göstermektedir. Bir Aristotelesçi olan İskender Afrodîsî'nin (y.d. 200) Aristoteles'in eserleri arasındaki uyuşmazlıkların üstesinden gelmek üzere kaleme aldığı şerhlerin ardından, Atina ve İskenderiye'de yoğunlaşan Yeni Eflâtuncu filozoflar, Eflâtun ve Aristoteles'in sistemlerini uzlaştırmaya yönelmiş ve bu uğurda büyük bir şerh literatürü oluşturmuşlardır. Aristoteles'i Eflâtuncu bir gözle yorumlayan bu şerhlerin oluşturduğu felsefe tasavvuru, İslâm dünyasına aktarılan felsefî birikimin de temel özelliğini oluşturmaktadır. İslâm felsefesine dair modern tarih yazımı, Yeni Eflâtuncu felsefenin İslâm dünyası üzerindeki etkisini, genellikle bu uzlaştırma çabasının neticesinde yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen ve tercüme hareketinin erken bir döneminde Arapça'ya kazandırılan iki meşhur Yeni Eflâtuncu metin ile sınırlamaktadır: Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV.-VI. bölümlerinden uyarlanan *Aristoteles'in Teolojisi (Esûlûcyâ Aristûtâlîs)* ile Yeni Eflâtuncu bir filozof olan Proclus'un (ö. 485) *Teolojinin Unsurları* adlı kitabından hareketle oluşturulan *Aristoteles'in Sırf İyiye Dair Açıklaması Hakkındaki Kitap*

2 Tercüme hareketinin siyasî, sosyal ve entelektüel arka planı için bk. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*.

(*Kitâbü'l-İzâh li-Aristûtâlîs fi'l-hayri'l-mahz*). Ancak Yeni Eflâtuncu şerhlerin yekünü ve bunların önemli bir kısmının tercüme hareketi sonucu Arapça'ya aktarıldığı dikkate alındığında, İslâm dünyasının tevarüs ettiği felsefe tasavvurunda sahte Aristoteles'e ait bu iki eserin etkisinin görece daha az olduğu görülecektir.[3]

Aristotelesçilik ile Eflâtunculuk arasındaki çizgiyi gittikçe belirsizleştiren söz konusu Yeni Eflâtuncu şerh geleneğinin yol açtığı felsefe tasavvurunun "uzlaştırmacı" karakteri kadar önemli olan bir başka nokta da özellikle V.-VI. yüzyıllarda İskenderiye merkezli olarak geliştirilen, felsefî eserlerin nasıl okunması/incelenmesi gerektiğine dair "çerçeve"dir. İskenderiye'deki filozoflar, Aristoteles'in eserlerine dair her eser bir araştırma sahasına tekabül edecek şekilde kapsamlı bir tasnif şeması geliştirmişler ve bu sürecin sonucunda, Aristoteles'in eserlerinin tasnifi, tüm bilimlerin bir tasnifi haline gelmiştir. Öncelikli olarak tasvirî ve öğretime yönelik bir işleve sahip olan bu şema, daha sonra ontolojik gerçekliği yansıttığı düşüncesiyle normatif bir değer kazanmış, yani dış dünyanın sahip olduğu yapı ile bilimler arasında tam tekabüliyet olduğu varsayılmıştır. Bu tasnife göre Aristoteles'in *Organon*'u (yani *Retorika* ve *Poetika*'yı da kapsayan mantık eserleri ile Porphry'nin *Isagoge* isimli *Kategoriler* için kaleme aldığı önsöz) felsefenin âleti/aracı olarak mantık hakkındaki temel dokuz kitabı oluşturmuştur. Felsefe daha sonra teorik ve pratik şeklinde iki kısma ayrılmış; teorik felsefe de fizik (yani tabiat bilimi), matematik ve metafizik şeklinde alt dallara; pratik felsefe ise ahlâk, ev yönetimiyle (yani ekonomi) siyasete taksim edilmiştir.[4] Aristoteles'in eserleri dikkate alınarak yapılan bu tasnif, onun, hakkında eser kaleme almadığı alanları kapsayacak şekilde genişletilmiş ve botanik Theophrastus'un (ö. m.ö. 287), geometri Öklid'in (y.d. m.ö. 300), aritmetik Gerasalı Nicomachus'un (ö. ykl. 120), mûsikî ve astronomi Batlamyus'un (ö. ykl. 168), ev yönetimi Bryson'un (ö. ?), tıp ise Galen'in (ö. ykl. 200) kitapları yoluyla ikmal edilmiştir.

• • • • • • • • •

3 İslâm dünyasının tevârüs ettiği *uzlaştırma* odaklı bu felsefî geleneğin ayrıntıları hakkında bk. D'Ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras"

4 İskenderiye'de yapılan bilimler tasnifinin gelişimi ve işlevlerine dair tablolar için bk. Gutas, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy", 255-267 İslâm medeniyetindeki ilimler tasnifine dair ayrıntılı bilgi için bk. Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 147-175; Jolivet, "Classification of the Sciences", s. 1008-1025.

İslâm fetihleri sonucunda müslümanların hâkimiyetine giren İran'dan Mısır'a uzanan kadim medeniyet havzasında, o dönemde canlı bir felsefî faaliyetin varlığından söz etmek mümkün değilse de VIII. yüzyılın başlarından itibaren İslâm toplumunun içinden geçmekte olduğu siyasî, sosyal ve ekonomik gelişmelere paralel olarak başta Mu'tezile elinde sistematik bir görünüm kazanan kelâm olmak üzere din ve dil ilimlerinin teşekkül sürecinin son derece hareketli bir entelektüel ortam oluşturduğu söylenebilir. 750 tarihinde Emevîler'i devirerek iktidara geçen Abbâsîler tarafından, ilk aşamada siyasî sâiklerle başlatılan ve desteklenen tercüme hareketi sayesinde, kâhir ekseriyetini hem Grekçe, hem Süryânîce hem de Arapça'yı bilen hıristiyanların oluşturduğu mütercimler vasıtasıyla başta Aristoteles'in eserleri ve onlara dair yazılmış Yeni Eflâtuncu şerhler olmak üzere, mevcut Yunanca felsefe ve bilim külliyatı kısa bir zaman diliminde Arapça'ya çevrilmiştir. Tevârüs edilen felsefî birikimin *uzlaştırma* fikrine dayanıyor olmasının da verdiği ilhamla, tercüme hareketiyle başlayan süreçte felsefenin ve hikmetin sürekliliği, birikimselliği ve evrenselliği bağlamında çağlar boyu çeşitli kültür havzalarında tezahür eden *ezelî hikmet*in bu defa İslâm medeniyetine *misafir olduğu* vurgulanmış ve çoğu zaman bu *ezelî hikmet* ile peygamberler tarihi arasında sıkı bir ilişki kurularak, felsefenin ve hikmetin *nebevî* bir kökene sahip olduğu ve "peygamberlik kandilinden" *(mişkâtü'n-nübüvve)* kaynaklandığı üzerinde ısrarla durulmuştur. Bu sayede zımnen meşruiyet kazanan tercüme hareketine paralel olarak tercüme edilen metinlerin işaret ettiği felsefî problemler, gelişmekte olan İslâm medeniyetinin farklı entelektüel ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda yeniden ele alınmış ve bu sayede ağırlıklı unsurunu müslümanlar oluştursa da bünyesinde azımsanmayacak sayıda hıristiyan ve yahudiyi de içeren, ancak her halükârda etnik açıdan oldukça renkli bir *filozof (feylesûf - felâsife* veya *hakîm - hükemâ)* zümresi oluşmuştur.

II

İslâm felsefesinin kapsamı ve İslâm medeniyetindeki diğer disiplinlerle ilişkisi sorununu *tarihî olgu*ya atıfla incelemenin en iyi yolu, "İslâm felsefesi"nin fâilleri konumundaki "İslâm filozofları"nın kendi faaliyetlerini nasıl anlamlandırdıklarına, bir başka ifadeyle, hakkında konuştuğumuz dönem açısından felsefe ve filozofun ne

tür içerimlerinin bulunduğuna değinmek olacaktır. Bu konuda, temsil gücü yüksek bir isim olarak İbn Sînâ'nın (ö. 480/1037) felsefe tasavvuru üzerinde durmak yerinde olacaktır.[5] İbn Sînâ gibi velud bir filozofun nasıl bir felsefe anlayışına sahip olduğunu tespit etmek için ise eserleri arasında bir seçme yapmak gereklidir ve bu bağlamda onun *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye, Uyûnü'l-hikme* ve *eş-Şifâ* isimli eserlerinde ortaya koyduğu felsefe tanımları, genel bir fikir edinebilmek için şimdilik yeterli görünmektedir:

> Felsefe (*hikmet*), bir akıl yürütme (*nazar*) disiplinidir ve insan bu disiplinden [şu iki alana dair] [derinlikli] bir bilgi elde etme (*tahsîl*) noktasında istifade eder: [i] Tüm varlığın (*vücûd*), özü itibariyle (*bi-nefsihî*) nasıl bir hal üzere bulunduğu ve [ii] ne tür fiillerde bulunması gerektiği. Bu sayede insan nefsi değer kazanır, yetkinleşir ve var olan âleme benzeyen akledilir (*ma'kûl*) bir âlem haline gelir. Ayrıca [bu sayede] âhiretteki en büyük mutluluğa da hazırlanmış olur. [İnsanın söz konusu amaçlar için gerçekleştirdiği] bu [çaba] ise insanın gücü ölçüsündedir.[6]
>
> Felsefe (*hikmet*), insan nefsinin, gücü ölçüsünde, var olanlara (*umûr*) dair kavramsal bilgiye ulaşmak (*tasavvur*) ve teorik (*nazarî*) ve pratik (*amelî*) hakikatlere dair yargılarda bulunmak (*tasdîk*) suretiyle yetkinleşmeye çalışmasıdır.[7]
>
> Felsefenin (*el-felsefe*) amacı, insanın vâkıf olabileceği oranda tüm var olanların (*eşyâ*) hakikatlerine vâkıf olmasıdır.[8]

İbn Sînâ'nın bu tanımlarda "İslâm felsefesi" veya benzeri bir tabir yerine "felsefe veya hikmet" olarak nitelemesini bir kenara bırakırsak, üç tanımda da dikkat çekici diğer bir husus, felsefenin konusunun, varlık veya var olanlar şeklinde belirlenmiş olmasıdır. İkinci tanımda varlık veya var olanların hakikatlerini elde etmenin yöntemi olarak *tasavvur* ve *tasdîk* kavramlarıyla *Aristotelesçi mantığa* işaret edilmektedir ki, İbn Sînâ'nın pek çok eserinde belirttiği üzere *tasavvur*un merkezini "tanım (*hadd*)" oluştururken, *tasdîk*in odağında ise kesin, genel-geçer ve felsefî/aklî/bilimsel bilgiye tekâbül eden

5 İslâm felsefesinin klasik dönemindeki felsefe anlayışları hakkında genel bir perspektif için bk. Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*.

6 İbn Sînâ, *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, s. 104-105.

7 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 16.

8 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*, s. 12.

"burhanî kıyas" yer almaktadır. Her üç tanımın da devamında İbn Sînâ, felsefeye dair geleneksel "teorik" ve "pratik" ayırımını yapmak suretiyle, filozofun ilgi sahasına giren var olanları tasnif etmektedir. Buna göre teorik felsefe, bizden bağımsız olarak var olan ve bizim bilgimize konu olan varlık sahasına tekâbül ederken, pratik felsefe eylemlerimiz sonucunda varlık kazanan ve bizim bilgimizden ziyade eylemlerimize konu olan varlıkları incelemektedir. Bu tasniflerin ayrıntılarını görmek için, İbn Sînâ'nın özel olarak bu konuyu ele aldığı *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*'sine müracaat etmek yerinde olacaktır:

Felsefî veya Aklî İlimler

I. Âlet ilmi = Mantık

a. *Îsâgûcî* = Mantığa Giriş (*el-medhal*)

b. Kategoriler (*makûlât*)

c. Yorum Üzerine (*ibâre*)

d. Birinci Analitikler (*kıyâs*)

e. İkinci Analitikler (*burhân*)

f. Topikler (*cedel*)

g. Sofistik deliller (*safsata*)

h. Retorik (*hatâbe*)

i. Poetika (*şiir*)

II. Teorik (nazarî) ilimler

A. Fizik veya Tabiat İlimleri (*el-ilmü't-tabî'î*)

1. Temel (*aslî*) ilimler

a. Fizik (*el-kiyân*, [*es-semâ'u't-tabî'î*])

b. Gökyüzü ve âlem (*es-semâ ve'l-âlem*)

c. Oluş ve Bozuluş (*el-kevn ve'l-fesâd*)

d. Etkiler ve Edilgiler (*el-ef'âl ve'l-infi'âlât*)

e. Mineroloji (*el-ma'âdin*)

f. Meteoroloji (*el-âsârü'l-ulviyye*)

g. Botanik (*en-nebât*)

h. Zooloji (*el-hayevân*)

i. Psikoloji (*en-nefs, el-hiss ve'l-mahsûs*)

2. Yan (*fer'î*) ilimler

a. Tıp

b. Astroloji (*ahkâmü'n-nücûm*)

c. Feraset (*firâset*)

d. Rüya tabiri (*et-ta'bîr*)

e. Tılsım (*et-tılsımât*)

f. *Nîrenciyât*

g. Kimya = Simya

B. Matematik İlimler (*el-ilmü'r-riyâzî*)

1. Temel ve yan ilimler

a. Aritmetik (*el-aded*)

i. Hint aritmetiği (*el-hindî*)

ii. Cebir (*el-cebr*)

b. Geometri (*el-hendese*)

i. Yer ölçümü (*el-mesâha*)

ii. Mekanik (*el-hiyelü'l-müteharrike* ve *cerru'l-eskâl*)

iii. Ölçü bilimleri ve âletleri (*el-evzân ve'l-mevâzîn* ve *el-âlâtü'l-cüz'iyye*)

iv. Optik (*el-menâzır*)

v. Su mühendisliği (*naklü'l-miyâh*)

c. Astronomi (*el-hey'e*)

i. Astronomi cetvelleri ve takvimler (*ez-zîcât* ve *et-tekâvîm*)

d. Mûsikî (*el-mûsîkâ*)

i. Garip mûsikî âletlerinin yapım ve kullanımı (*ittihâzü'l-âlâti'l-garîbeti'l-acîbe*)

C. Metafizik (*el-ilmü'l-ilâhî*)

1. Temel ilimler

a. Ontolojinin temel kavramları (*el-me'ânî'l-âmme*)

b. Tikel ilimlerin ilkeleri (*el-usûl ve'l-mebâdî*)

c. Teoloji (*isbâtü'l-Hakki'l-evvel ve tevhîdühû*)

d. Ruhanî cevherler = Melekbilim (*isbâtü'l-cevâhiri'l-üveli'r-rûhâniyye*)

e. Gaye, nizam ve hikmet öğretisi = Teleoloji

2. Yan ilimler

a. Peygamberlik öğretisi (*keyfiyyetü nüzûli'l-vahy*)

b. Öte dünya öğretisi = Eskatoloji (*el-me'âd*)

III. Pratik (amelî) ilimler

A. Ahlâk (*el-ahlâk*)

B. Ev yönetimi (*tedbîrü'l-menzil*)

C. Siyaset ([*tedbîrü'l-medîne*])

1. Yönetim/yönetici (*el-mülk* veya *el-melik*)

2. Peygamberlik ve şeriat (*en-nübüvve ve'ş-şerî'a*)

Felsefenin günümüzdeki *sınırsız* hali ve çoğu zaman herhangi bir nitelik olmaksızın *düşünce* ile özdeşleştirilmesiyle kıyaslandığında, İbn Sînâ'nın felsefe tanımlarının ve tasnifinin gerek yöntem gerekse muhteva itibariyle oldukça belirgin sınırlar çizdiğini söylemek gerekmektedir. Söz konusu sınırlar, İslâm felsefesinin klasik dönemi olarak atıfta bulunulan IX-XII. yüzyıllarda felsefeyi diğer disiplinlerden ayırt etme noktasında da oldukça işlevsel bir mahiyet arz etmektedir. Bu haliyle, bugün "pozitif bilim" olarak atıfta bulunduğumuz alanları da bünyesinde barındıran felsefenin konularının, İslâm medeniyetinde gelişen kelâm, tasavvuf, fıkıh usulü ve belâgat disiplinleriyle kimi zaman kesiştiği ve felsefe ile bu disiplinler arasında ayrıntıları hâlâ araştırılmayı bekleyen ciddi bir etkileşimin söz konusu olduğu gerçekse de felsefenin kendine has yöntemi ve literatürü dolayısıyla filozofların klasik dönem açısından her zaman ayrı bir zümre oluşturduğu ve kelâm, tasavvuf, fıkıh usulü ve belâgat gibi disiplinlerin felsefe kapsamında

değerlendirilmediğini belirtmek gerekmektedir.[9] Bu noktada özellikle başındaki "İslâm" kaydı dolayısıyla, İslâm medeniyetindeki felsefî faaliyetin sıklıkla kelâm ile özdeşleştirilmesi sebebiyle bu iki disiplin arasındaki farklılığa ve bu bağlamda din-felsefe ilişkisine biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

İslâm medeniyetinin *kozmopolit* yapısı içinde müslüman filozofların öncülük ve belirleyiciliğinde gelişen "İslâm felsefesi"nin din ile felsefe ilişkisine dair ima ettiği anlamlar da onun, tarihî vâkıaya mutabık olarak anlaşılması noktasında özel bir önemi hâizdir. Öncelikle, modern zamanlarda olduğu gibi, din ile felsefe arasında, hangisinin hakikati ifade ettiği yönünde bir problemin İslâm felsefesi geleneği açısından esaslı bir yere sahip bulunmadığı ifade edilmelidir. Dinin bütün hayatı ve düşünce etkinliklerini belirlediği bir zaman diliminde gelişen İslâm felsefesi geleneği, bünyesinde barındırdığı farklı dinlere mensup filozoflarla birlikte, böyle bir atmosferde nasıl felsefe yapılabileceğinin tarihteki en eşsiz örneklerini ortaya koymuştur. Her ne kadar İslâm filozofları, *mütekellimûn* gibi "İslâm'ın felsefesi"ni (veya diğer din mensupları açısından kendi dinlerinin "felsefesi"ni) yapmak gibi bir gayeyle hareket etmemişlerse de onlar, yoğunluk derecesi filozoftan filozofa değişse de genel olarak kendi felsefî sistemleriyle dinî hakikatler arasında ilişki kurma noktasında özel bir hassasiyet göstermişlerdir. Ancak onların bu hassasiyeti kendini yine *mütekellimûn*un (kelâmcıların) yaptığı gibi savunmacı bir tarzda ve doğrudan doğruya dinî nasları anlama, açıklama ve görünüşteki çelişkileri giderme şeklinde de kendini açığa vurmamıştır.[10] Bu bağlamda monoteist bir çerçevede gelişen İslâm felsefesi geleneği içinde, tevhid, peygamberlik (*nübüvvet*) ve âhiret (*me'âd*) gibi özellikle İslâm dini açısından ayrı bir önemi hâiz konular, felsefenin evrensel

9 Bu tespitin belki de tek istisnası Fârâbî'dir. O, kelâm ve fıkıh disiplinlerini, peygamber şahsında özdeş olan felsefî-dinî bilginin inanç ve amel boyutlarıyla halka aktarımını sağlamaları sebebiyle "toplumsal ilm"in (*el-ilmü'l-medenî*) kapsamında değerlendirmektedir; bk. Aydınlı, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh" Fârâbî'nin felsefenin, insan üretimi olan tüm disiplinleri bünyesinde barındıran kapsamlı yapısı bağlamında yaptığı bu değerlendirmenin, söz konusu disiplinlerin mensupları açısından herhangi bir geçerliliğinin olmadığına işaret edilmelidir.

10 İslâm filozoflarının kelâma bakışları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gutas, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı"

ve teorik dili aracılığıyla ele alınmıştır. Tevhid meselesini, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında metafizik bir problem olarak inceleyen filozoflar, din olgusunu ise bilgi felsefesi ve önermeler mantığı çerçevesinde peygamberlik açısından tartışmışlardır. Bilgi felsefesi açısından filozoflar, peygamberin herhangi bir felsefî eğitim almamasına rağmen akledilirleri nasıl elde edebildiği sorusunu Aristoteles'in *De Anima*'da ortaya koyduğu problem bağlamında ele almış, önermeler mantığı açısından ise peygamberlerin akledilirlerin bilgisini kime ve nasıl aktardığı ve bunu yaparken ne tür önermeler kullandığı (burhanî, cedelî, sofistik, retorik veya şiirsel) sorusunu yine Aristoteles'in *Organon*'da çizdiği çerçeveden hareketle cevaplamaya çalışmışlardır.[11]

Günümüzde tüm "İslâm felsefesi" geleneğini, din-felsefe ilişkisi problemine indirgeyen veya "İslâm felsefesi"ni sadece bir *teoloji* olarak gören yaklaşımların arka planında da bu konudaki yanlış değerlendirmelerin etkili olduğu görülmektedir. Bu tür yaklaşımlar bir yandan XIX. yüzyılın ikinci yarısında belirgin ve hâkim hale gelmeye başlayan ve İslâm felsefesini sadece din-felsefe ilişkisine hasretmeye çalışan oryantalist söylemden beslenirken, diğer yandan da İslâm felsefesini, özü itibariyle kilise babaları tarafından hıristiyan dogmalarını aklî olarak izah etmek üzere gerçekleştirilen Ortaçağ Latin dünyasındaki felsefî faaliyetle eşdeğer görme eğilimindedirler. İslâm felsefesine dair bu tür değerlendirmelerin en azından iki temel noktada yanılgıya düştüğü söylenebilir. Birincisi, İslâm medeniyetinde felsefenin din adamları tarafından dinin hizmetinde kullanıldığına yönelik telakkidir. Halbuki İslâm dini bir "din adamı" sınıfı ön görmediği gibi İslâm medeniyetinde de her zaman için *felâsife* ile *mütekellimûn* iki ayrı sınıfı oluşturmuşlardır. Diğer yandan, aynı zamanda meşhur bir Mâlikî fakihi olan İbn Rüşd (ö. 595/1198) dışında İslâm filozoflarının neredeyse hiçbirinin dinî/İslâmî ilimlerle "profesyonel" olarak ilgilenen *ulemâ* zümresine dâhil olmadığı da unutulmamalıdır. Kelâm adına ortaya konan çalışmalar ciddi felsefî içerimlere sahip olsa da hareket noktaları açısından *felâsife* ile *mütekellimûn* arasında kökten farklılıklar bulunmaktadır. *Mütekellimûn* inanç esaslarını aklî yollarla ispat edip desteklemeyi kendisine amaç edinirken, *felâsife*, yukarıda da ifade edildiği üzere, var olanların hakikatine aklî/mantıkî yollarla vâkıf

11 İslâm filozoflarının din-felsefe ilişkisine bakışlarına dair bk. Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", s. 276-279.

olmayı hedeflemektedir. *Felâsife*nin bu amacı gerçekleştirmek üzere gerçekleştirdiği felsefî faaliyeti, çoğu zaman bir olgu olarak dini kapsasa da onların öncelikli amacı, doğrudan doğruya dinî inançları ispatlamak olmamıştır. Kelâmın belli bir dönemden sonra savunmacı karakterinden nispeten sıyrılarak ve felsefenin de etkisiyle bir tür "metafiziğe" dönüşmesi, kelâm ile felsefe arasındaki sınırların kimi zaman -en azından metafizik disiplini açısından- belirsizleşmesine yol açmış görünse de, kelâm ile felsefenin farklı hareket noktalarına sahip olmaları ve felsefenin sadece "metafizik"ten ibaret bir araştırma sahası olmaması sebebiyle bu iki disiplini birbirlerine indirgemek mümkün değildir. İslâm felsefesinin değerlendirilmesinde düşülen ikinci yanılgı ise İslâm medeniyetinde felsefenin temel ilgisini din ile felsefeyi uzlaştırma çabasının oluşturduğu yönündeki telakkidir. Ortaçağ Latin felsefesi açısından son derece merkezî bir konuma sahip olan bu konunun İslâm felsefesi geleneği açısından o derecede önemli bir yerinin olduğunu söylemek hayli zordur. İslâm felsefesi geleneği her şeyden önce *teoloji* değil, *felsefe*dir ve modern öncesi zamanlarda felsefenin kapsamına giren tüm varlık alanları (bugün "pozitif bilim" olarak adlandırdığımız alan da dâhil olmak üzere) bu gelenek içinde bütün boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu çerçevede, "İslâm felsefesi" tabirindeki "İslâm"ın, "İslâm'ın inanç ilkelerini aklî yoldan izah etmek" anlamında "İslâm'ın felsefesi veya İslâmî felsefe" ile özdeşleştirilemeyeceği rahatlıkla söylenebilir.

III

"İslâm felsefesi"ne dair farklı adlandırmalar ve "İslâm felsefesi"nin mahiyeti bağlamında son olarak İslâm filozoflarının etnik kökenleri ve dinî mensubiyetleri ile felsefeleri arasındaki ilişkiyi irdelemek gerekmektedir. İslâm filozoflarının etnik kökenleri söz konusu olduğunda, İslâm felsefesini belli bir etnik gruba (Arap, Türk, İranlı, Hint vs.) mal etmeye dönük modern anlayışlara, gerek filozofların kendi metinlerinde gerekse "tabakât" genel adıyla bilinen biyo-bibliyografik eserlerde herhangi bir dayanak bulmak mümkün gözükmemektedir. İslâm filozofları içinde bir ırka nispetle tanınan belki de tek isim, İslâm felsefe geleneğinin başlangıç noktasında bulunan Kindî'dir (ö. ykl. 252/866). *el-Fihrist* yazarı İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), Kindî'yi "Araplar'ın filozofu" (*feylesûfu'l-Arab*) şeklinde nitelemektedir ki,

muhtemelen bunun arkasında, önde gelen İslâm filozofları içinde etnik olarak Arap olan tek ismin Kindî olması yatmaktadır.[12] İslâm felsefesi geleneği içinde değerlendirilen filozofların çok farklı etnik kökenlere mensup bulunduğu bir gerçek olsa da henüz etnisite fikrinin, modern zamanlardaki gibi merkezî ve belirleyici bir konumda olmadığı söz konusu zaman diliminde insanların etnik kökenlerinden ziyade dinleriyle, doğdukları şehir veya mensubu oldukları aile ve kabileyle tanındıkları, dikkatlerden kaçmamalıdır. Filozofların doğdukları ve yetiştikleri çevrenin felsefelerine etkisini inkâr etmek mümkün değilse de onları, bugünkü anlamda, mensubu bulundukları etnik grubun felsefesini yapan birer "millî filozof" olarak değerlendirmek ve "İslâm felsefesi" tabirindeki "İslâm"ın yerine veya yanına herhangi bir etnik grubun adını ekleyerek yeni terkipler oluşturmak, tarihi çarpıtmaktan başka bir şey olmayacaktır.[13]

Bugün kendilerine "İslâm filozofu" olarak atıfta bulunduğumuz isimlerin eserlerinde, yaptıkları işi "İslâm felsefesi" kendilerini de "İslâm filozofu" olarak niteleyiklerine dair herhangi bir kayda rastlamak mümkün değilse de İslâm felsefe ve bilim tarihinin en önemli kaynakları durumundaki "tabakât" türü eserler bize, dönemin algılarını yansıtması açısından oldukça önemli veriler sağlamaktadır. Tabakât eserlerinde filozoflara dair anlatılarda ilk dikkat çeken husus, "İslâm" kaydıyla, "İslâm hakimiyeti"ne atıfta bulunulması, filozofların dinî ya da etnik kimliklerini belirtme konusunda hassasiyet gösterilmesidir. Meselâ İbn Cülcül (ö. 384/994), genel bir tıp ve felsefe tarihi niteliğindeki *Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ'* adlı eserinde "yedinci tabaka"da yer alan filozofları şu başlıkla nitelemektedir: "Tıp ve felsefe alanında öne çıkan İslâm filozofları (*hükemâi'l-İslâm*) ki, onlardan bir kısmı müslüman (*İslâm*), bir kısmı da hıristiyandır." İbn Cülcül'ün bu tabaka içinde saydığı isimlerden, Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) dışındaki on ismin hepsi hıristiyandır. Onun, Kindî'ye dair "İslâm'da, eserleri

12 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315.

13 Türkiye'deki İslâm felsefesi çalışmaları açısından ayrı bir yeri olan "Türk-İslâm felsefesi" isimlendirmesinin kökenleri hakkında tarihî bir şahitlik için bk. "Mahmut Kaya ile Türkiye'deki İslâm Felsefesi Çalışmaları Üzerine" Arap dünyasında, modern dönemde İslâm düşüncesine ve felsefesine yönelik gelişen farklı yaklaşımlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine"

açısından Aristoteles'in seviyesinde ondan başka bir filozof yoktur" (*lem yekün fi'l-İslâm feylesûf gayrahû...*) nitelemesindeki "İslâm'da (...) yoktur" ifadesinin ise kadîm medeniyet havzalarının müslümanların idaresine geçtiği döneme atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır.[14] Yukarıda işaret edildiği üzere İbnü'n-Nedîm, Kindî'yi sadece "Araplar'ın filozofu" (*feylesûfu'l-Arab*) olarak nitelemekle yetinirken, Sicistânî (ö. ykl. 391/1001), onun, "müslümanlar arasında felsefeyle ilgilenen ilk kişi" (*hüve evvelü men teharrece mine'l-müslimîn fi'l-felsefe*) olduğunu söylemektedir. Sicistânî'nin, yine Kindî'ye atıfla, onun ortaya koyduğu felsefî yöntemin kendisinden sonra gelen "*islâmiyyîn*" tarafından takip edildiği şeklindeki ifadesini -"*müslimîn*" demesinden hareketle- İslâm hakimiyeti altında faaliyetlerini sürdüren farklı din ve ırklardan filozoflara işaret ettiği şeklinde anlamak mümkündür. Sicistânî'nin, Huneyn b. İshak ve oğlu İshak'ı, "İslâm filozoflarının ilklerinden" (*min mütekaddimî felâsifeti'l-İslâm*) şeklinde tanıtması da bu yorumu güçlendiren bir başka husustur.[15] Ancak miladî XII.-XIII. yüzyılda tabakât yazarlarından Beyhakī'nin (ö. 565/1169) *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*'si ve İbnü'l-Kıftî'nin (ö. 646/1248) *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ*'sı gibi tabakât eserlerinde, *hükemaü'l-İslâm* veya *felâsifetü'l-İslâm* tabirlerinin, daha ziyade müslüman filozoflar için kullanılmaya başlanması dikkat çekici bir noktadır.[16] Bu genel

14 İbn Cülcül, *Tabakātü'l-etıbbâ' ve'l-hükemâ'*, s. 73.

15 Sicistânî, *Müntehabü Sıvâni'l-hikme*, s. 112-113.

16 Beyhakī, "*hükemâü'l-İslâm*" tabirini sadece Fârâbî, Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın başları) için kullanmaktadır; bk. Beyhakī, *Tetimme*, s. 16, 26, 104. İbnü'l-Kıftî ise İbrahim b. Habîb el-Fezârî'nin (ö. 190/806) "*hükemâü'l-İslâm*" içinde sayıldığını belirtirken, Ahmed b. Tayyib es-Serahsî'nin (ö. 286/899) ise "*felâsifetü'l-İslâm*"dan biri olduğunu kaydetmektedir. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) için "Müslümanlar [içinden çıkmış] tabip" anlamında *tabîbü'l-müslimîn*, Fârâbî için ise "Müslümanlar [içinden çıkmış] filozof" manasına gelen *feylesûfu'l-müslimîn* tabirini kullanan İbnü'l-Kıftî, Kustâ b. Lûkā'yı (ö. 300/912) ise "İslâm milleti içinde yaşayan Şamlı bir hıristiyan filozof" (*feylesûf şâmî nasrânî fi'l-milleti'l-İslâmiyye*) şeklinde nitelemektedir; bk. İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 42, 55, 173, 178, 182. Bu yargının belki de en önemli istisnası olan Şehristânî (ö. 548/1153), önceki geleneği sürdürerek, "geç dönem İslâm filozofları" (*el-müteahhirûn min felâsifeti'l-İslâm*) tabiriyle gayri müslimlerin de dahil olduğu bir grup filozofa atıfta bulunmaktadır; bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II, 158.

tavır değişikliğinde, söz konusu yüzyıllardan itibaren, gayri müslim unsurların felsefî faaliyet içindeki sayı ve etkilerinin gittikçe azalmaya başlamasının önemli bir payının olduğu düşünülebilir. Diğer yandan Fârâbî (ö. 339/950) ve bilhassa İbn Sînâ'nın, kapsamlı ve etkili felsefî sistemleri dolayısıyla İslâm dünyasındaki felsefî faaliyeti çoğu zaman "tek başlarına" temsil etmeye başlamaları, "İslâm filozofu" denildiğinde doğrudan doğruya bu müslüman isimlerin akla gelmesine ve "İslâm filozofu" ile "müslüman filozof" arasında zamanla bir özdeşliğin oluşmasına yol açmışa benzemektedir. Meselâ Gazzâlî (ö. 505/1111), İslâm hakimiyeti altında felsefe yapanlar anlamındaki "*el-mütefelsife fi'l-İslâm*" ve "*mütefelsifeti'l-İslâmiyyîn*" tabirleriyle sadece Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kastetmekte ve felsefeyle olan hesaplaşmasını bu iki isim üzerinden gerçekleştirmektedir.[17]

Bu noktada son yıllarda İslâm felsefesinin, VIII.-XII. yüzyıllar arasında geçirdiği döneme tekabül eden "klasik dönem"inde felsefenin dilinin Arapça olmasından hareketle, İslâm felsefesini "Arapça felsefe" şeklinde nitelemeye dönük bir yaklaşımın Batılı araştırmacılar arasında yaygınlık kazandığına işaret etmek gerekmektedir. Bu yaklaşımı savunanlar, İslâm medeniyetinin çok dinli ve çok milliyetli yapısını Arapça ortak paydası altında toplaması ve "İslâm felsefesi" tabirindeki "İslâm"ın zihinlerde uyandırdığı yanlış anlamaları nispeten bertaraf etmesi sebebiyle "Arapça felsefe" tabirinin daha doğru bir tercih olduğunu ileri sürmektedirler.[18] Bu tespitler büyük oranda haklı olsa da "Arapça felsefe" tabirinin tercih edilmesinin arkasındaki esas sebep, "İslâm felsefesi"nin Batılı dillerdeki karşılığının (özellikle de İngilizce'deki karşılığı: *Islamic philosophy*), yanlış anlamalara kapı aralayacak tarzda yoğun bir dinî çağrışım içermesidir ve en azından Türkçe açısından, "Arapça felsefe" tabiri etnik bir ima taşıdığı gibi, bu felsefenin sadece "dil" ile ilişkili olduğu şeklinde de bir izlenim uyandırmaktadır.

Bu noktada haklı olarak şu soru akla gelmektedir: "İslâm felsefesi" ve "İslâm filozofu" tabirlerindeki "İslâm"ın, İslâm'ın inanç ilkelerini aklî yoldan izah etmek" anlamında "İslâm'ın felsefesi veya İslâmî

17 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 11; a.mlf., *el-Munkız*, s. 98-99.

18 "Arapça felsefe" tabirinin gerekçelendirilmesi için bk. Adamson - Taylor, "Giriş", s. 3-4; Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", s. 283-286.

felsefe" ile özdeşleştirilemeyeceği, "sadece müslümanlar tarafından yapılan felsefe"ye işaret etmediği ya da herhangi bir etnik içerime sahip olmadığı ileri sürüldüğüne göre, "İslâm felsefesi" ve "İslâm filozofu" tabirlerindeki "İslâm" ne anlama gelmektedir? Bahsi geçen alternatiflerin *tarihî olgu* ile olan uyumsuzluğu dikkate alındığında, söz konusu ifadelerdeki "İslâm"ı, "İslâm medeniyeti" veya "İslâm dünyası" şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Bu durumda "İslâm felsefesi", İslâm medeniyetinde veya İslâm dünyasında gelişen ve gerçekleştirilen felsefî faaliyetin adı olmaktadır. Yukarıda da belirtildiği üzere, VII. yüzyılın başlarında Yunanistan'da hayatiyeti sona eren felsefe, yaklaşık iki yüzyıl sonra Bağdat'ta büyük bir entelektüel ve sosyal hareket olan Yunanca'dan Arapça'ya tercüme hareketi sayesinde tekrar hayatiyet bulmuştur. Dolayısıyla felsefe bu "ikinci bahar"ını, müslümanlar tarafından inşa edilmekte olan çok dinli, çok ırklı ve çok kültürlü İslâm medeniyetine borçludur ve farklı din ve milliyetlere mensup filozofları bu anlamda "İslâm filozofu", yaptıkları etkinliği de "İslâm felsefesi" olarak nitelemek mümkündür. Diğer yandan Türkçe'de yaygın olarak kullanılan "İslâm felsefesi" tabiri, Batılı dillerdeki karşılıklarına kıyasla daha az yanlış yönlendirici bir anlam dünyasına sahip olduğu gibi, "Arapça felsefe" tabiri açısından da bu felsefî faaliyetin "İslâm medeniyetinin bir ürünü" olduğunu vurguladığı için daha tercihe şayan ve yukarıda işaret edilen kayıtlar dikkate alınmak şartıyla tarihî olguya da daha mutabıktır.

IV

İslâm felsefesinin tarihî bir olgu olarak taşıdığı anlama dair bu izahların ardından, İslâm felsefesinin nasıl bir tarihî gelişim süreci geçirdiğinden kısaca bahsetmek gerekmektedir. Tercüme hareketinin sağladığı verimli entelektüel ortamın bir ürünü olarak Kindî'nin ortaya koyduğu felsefî ürünler ile *gerçek anlamda başladığını* söyleyebileceğimiz İslâm felsefesi geleneğinin, tercüme hareketi bağlamında, Eflâtun'u yeniden yorumlayan *Yeni Eflâtunculuk*, diğeri de Aristoteles'in eserlerinin Yeni Eflâtuncu düşünürler tarafından şerh edilmesiyle oluşan *Aristotelesçilik* (buna *Yeni Aristotelesçilik* de denilebilir) olmak üzere iki temel kaynağının bulunduğuna daha önce işaret edilmişti. Yeni Eflâtunculuğun *derinden derine* etkili olduğu düşünüldüğünde, İslâm felsefesinin özü itibariyle "Aristotelesçi" yani "Meşşâî" olduğu

söylenebilir. Ancak bu yargının hakikati tümüyle ifade etmekten uzak olduğu da hatırda tutulmalıdır. Zira İslâm felsefesi geleneği içinde mesela Kindî'nin ya da İbn Sînâ'nın Aristotelesçiliği ile İbn Rüşd'ün Aristotelesçiliği arasında büyük farklar bulunduğu gibi, Aristotelesçilik dışında Eflâtun ve Pisagor'un felsefelerinin, hermetik ve gnostik düşüncelerin de İslâm filozofları üzerinde muhtelif yoğunluklarda tesirlerinin olduğu bilinen bir gerçektir.[19] Yeni Eflâtunculuk ve Aristotelesçilik dışında, tercüme hareketi öncesine uzanan bir tarihe sahip olan kelâm geleneğinin de İslâm felsefesinin gelişimi üzerinde önemli etkilerinin bulunduğu, yakın zamanlarda yapılan çalışmalarla daha belirgin bir şekilde gözler önüne serilmiştir. Bu çalışmalar, önceleri daha ziyade kelâm ile felsefe arasındaki çekişmeye odaklanan bakışları, bu iki disiplinin entelektüel alışverişine çevirmemiz gerektiği konusunda bizi *dogmatik uykumuzdan* uyandırmışlardır.[20]

Kindî ile başlayan İslâm felsefesi geleneğinin, yaklaşık VIII.-XII. yüzyıl arasında geçirdiği serüveni "klasik dönem" olarak adlandırmak yerinde olacaktır. "Klasik dönem" tabiri, İslâm felsefesinin, temel kavramlarının, problemlerinin ve bu problemlere yönelik başlıca çözüm önerilerinin belirgin hale geldiği bir döneme işaret etmektedir. Hiç şüphesiz, klasik dönemin en önemli ve etkili siması İbn Sînâ'dır. Aristoteles'i anlamada Yeni Eflâtuncu geleneği miras alan İbn Sînâ, İslâm felsefesinde kendisinden önce hâkim olan Kindî ve Fârâbî ekollerini gölgede bırakacak şekilde kapsamlı bir felsefî sistem kurmuş ve bu sistemde, kelâmdan devraldığı pek çok problemin üstesinden ustalıkla gelmeyi de bilmiştir. İbn Sînâ'nın etkisinin arkasında, İslâm dünyasındaki farklı entelektüel çevrelere (özellikle de dinî ilimlerle ilgilenenlere) hitap edecek bir dil ve üslup kullanmasının yanında felsefî eser yazım tarzını zenginleştirerek bu geniş kitlenin ihtiyaçlarına göre farklı türlerde (ansiklopedi, şiir, şerh, hikâye, muhtasar) eserler kaleme almış olması yatmaktadır. İbn Sînâ'nın kendisinden sonraki gerek felsefe içi gerekse felsefe dışı entelektüel faaliyetin merkezinde olması, onun etkisini göstermek için yeterlidir. İbn Sînâ, arkasında kendi felsefî sistemini takip eden önemli sayıda talebe ve takipçi

19 İslâm dünyasında felsefenin geçirdiği serüvenin genel bir resmi için bk. Kaya, "Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni I-II"

20 Bu bağlamda nispeten yeni iki çalışmaya dikkat çekmek faydalı olacaktır: Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği* ve Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*.

bıraksa da, İbn Rüşd gibi sayıca az bazı isimler, onu, Aristoteles'in felsefesinden sapmakla suçlamışlar; Sühreverdî (ö. 587/1191) ise İbn Sînâ felsefesinin yetersizliğini vurgulayarak, "İşrâkîlik" adıyla anılacak olan bir başka felsefî ekolün kuruluşuna ön ayak olmuştur. İbn Sînâ felsefesine felsefe dışı çevrelerden gelen tepkilerin en meşhuru ise Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sidir. Şehristânî, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi isimler tarafından sürdürülen bu güçlü eleştiri faaliyeti, İbn Sînâ felsefesinin yok olmasına değil, bilakis -kaderin cilvesi- felsefenin İslâm dünyasındaki tüm entelektüeller için zımnen vazgeçilmez bir konum kazanmasına yol açmıştır.[21] Bilhassa Gazzâlî'nin *sert* eleşirilerini yumuşatarak felsefe-kelâm-tasavvuf arasındaki ilişkileri yeni bir boyuta taşıyan Râzî'nin, XIII. yüzyıl sonrası İslâm düşüncesini anlamak açısından kritik bir konumda olduğu, rahatlıkla söylenebilir. Tabii bu uzlaşmada İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî'nin (ö. 672/1273) tasavvuf cephesinden yaptıkları ciddi katkılar da unutulmamalıdır.[22] Râzî sonrası dönemde *felâsife* kavramının, gittikçe artan bir oranda, sadece bir *tarihsel gerçekliği* ifade eder hale gelmesine mukâbil *felsefe*nin entelektüel hayatın derinliklerine nüfuz etmesi, *felâsife*nin, varlığını, hem naklî hem de aklî ilimleri şahsında bir araya getiren yeni "âlim prototipi"nde sürdürmesine yol açmıştır. Artık kendisine *feylesûf* denen ya da kendisini *feylesûf* olarak niteleyen isimlerin sayısı gittikçe azalırken, ciddi bir felsefî birikime sahip olan kelâmcı, sûfî ve fakihlerin varlığından söz etmek daha yerinde olacaktır. Bu, İslâm medeniyetinde söz konusu tarihten itibaren *felsefe*nin hayatiyetini yitirdiği anlamına gelmemekte, aksine "imparatorluklar çağında" *felsefe*nin aldığı farklı görünümlere işaret etmektedir.

.....

21 İbn Sînâ felsefesinin genel özellikleri hakkında bk. Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası"

22 Klasik sonrası dönemde felsefenin temel konularını, Arapça ve Farsça metinler üzerinden ele alan bir çalışma için bk. Ziai, "Klasik Dönem Sonrası Arapça ve Farsça Felsefe Geleneklerindeki Eğilimler"

Bibliyografya

Adamson, Peter - Richard C. Taylor, "Giriş", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 1-10.

Anay, Harun, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 10 (2001), 1-88.

D'Ancona, Cristina, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni Eflâtunculuk", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları 2007, s. 11-33.

Arkan, Atilla, "Cumhuriyet Dönemi Türkçe İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmalarına Dair Literatür Denemesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Türk Felsefe Tarihi Sayısı)*, 17 (2011), 105-154.

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh", ed. Fehrullah Terkan - Şenol Korkut, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 25-45.

Beyhakī, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*, nşr. Muhammed Şefî', Lahor: y.y., 1935.

Daiber, Hans, "İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?: İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi", trc. M. Cüneyt Kaya, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XLV/2 (2004), 355-377

Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik, 2005.

, *el-Munkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemîl Salîbâ - Kâmil Iyâd, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, ts.

Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, trc. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul: Klasik, 2012.

Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 247-266.

"İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 215-228.

"Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdâd", *Der Islam*, 60 (1983), 255-67

"Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 267-297

....., *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

İbn Cülcül, *Tabakātü'l-etıbbâ' ve'l-hükemâ'*, nşr. Fuâd Seyyid, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.

İbn Sînâ, *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyyât* içinde, Kostantiniye: Matba'atü'l-cevâib, 1298.

, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*, nşr. el-Eb Kanavâtî - Mahmud el-Hudayrî - Fuâd el-Ehvânî [Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1966].

....., *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Küveyt - Beyrut: Vekâletü'l-matbû'ât - Dârü'l-kalem, 1980.

İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'*, Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, 1908.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd, [Tahran]: y.y., 1971.

Jolivet, J., "Classification of the Sciences", *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, ed. R. Rashed - R. Morelon, London: Routledge, 1996, III, 1008-1025.

Kaya, M. Cüneyt v.dğr., "Mahmut Kaya ile Türkiye'deki İslâm Felsefesi Çalışmaları Üzerine", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Türk Felsefe Tarihi Sayısı)*, 17 (2011), 383-397

Kaya, Mahmut, "Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni I", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, II/3 (1995), 9-14.

"Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni II", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, III/2 (1995), 25-42.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Sicistânî, Ebû Süleyman, *Müntehabü Sıvâni'l-hikme*, nşr. D. M. Dunlop, The Hague - Paris - New York: Mouton Publisher, 1979.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1967

Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, trc. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik, 2010.

Ziai, Hossein, "Klasik Dönem Sonrası Arapça ve Farsça Felsefe Geleneklerindeki Eğilimler", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 439-458.

İleri Okuma Önerileri

Alper, Ömer Mahir, "İslam Felsefesine Giriş", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 13-51.

Arslan, Ahmet, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", *İslâm Felsefesi Üzerine*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996, s. 64-99.

Daiber, Hans, "İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?: İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi", trc. M. Cüneyt Kaya, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XLV/2 (2004), 355-377.

Kutluer, İlhan, "İslâm Felsefesi Hangi Anlamda Özgündür?", *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural, Ankara: Elis Yayınları, 2009, s. 29-46.

....., "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 10 (2001), 89-98.

Sarıoğlu, Hüseyin (ed.), "İslâm Felsefesinde Usûl Mes'elesi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 1*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 148-240.

Terkan, Fehrullah, "İlâhiyat Fakültelerinde İslâm Felsefesi Disiplini Üzerine Bir Değerlendirme," *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, II/1 (2009) (İlâhiyat Özel Sayısı), 248-259.

....., "İslâm'da Felsefe Geleneğinin İsimlendirilmesi ve Kökeni Üzerine", *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, ed. Abdulhamit Birışık - Ömer Açıkgöz - Fatih Yavuz, Ankara: İslâmî Araştırmalar Yayınları, 2006, s. 473-486.

Turan, M. Nurullah v.dğr. (ed.), *Türkiye'de İslam Felsefesi Araştırmalarının Seyri: Kazanımlar, Öncelikler, Sorunlar*, Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016.

2

ANTİK-HELENİSTİK BİRİKİMİN İSLÂM DÜNYASINA İNTİKALİ: ARİSTOTELESÇİ FELSEFENİN ÜÇ BÜYÜK DÖNÜŞÜM EVRESİ*

İbrahim Halil ÜÇER
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Varmak için koştuğum o kutsal ülkeye...

Sokrates öncesi filozoflardan başlayarak milâttan sonra VI. asra kadar uzayan bir dönemde üretilmiş felsefî ve bilimsel literatürün Arapça'ya aktarılması, kültür ve medeniyetler arası etkileşim tarihinin şahit olduğu en önemli hadiselerden biridir. Dört halife döneminde başlayarak Emevî ve Abbâsî hilafeti boyunca devam eden fetihlerle birlikte müslümanlar farklı kültür ve medeniyet havzalarıyla karşılaştıklarında, sadece farklı din ve kültürlerden toplumlarla değil, aynı zamanda belirli bir felsefî ve bilimsel paradigmayla da yüz yüze geldiler. Bu felsefî ve bilimsel paradigmayı oluşturan literatür, Abbâsî Halifesi Mansûr'un (slt. 754-775) Bağdat'ı inşasını (762) takip eden

* Metni okuyarak değerlendirmelerini paylaşma nezaketini gösterdikleri için İhsan Fazlıoğlu'na ve M. Cüneyt Kaya'ya müteşekkirim.

süreçte Arapça'ya tercüme edildi. "Antik-Helenistik mirasın İslâm dünyasına nasıl aktarıldığı" sorusu, ancak bu dönemdeki tercüme hareketlerine bakılarak cevaplanabilir. Bu çerçevede bizâtihi tercüme olgusunu ele alacak bir çalışmanın ilk görevi, hangi metinlerin kim tarafından, ne zaman ve hangi amaçlarla tercüme edildiğini ortaya koymaktır. Bununla birlikte "İslâm felsefesinin oluşumuyla Antik-Helenistik mirasın intikali arasında nasıl bir ilişki olduğu" sorusunu, sadece tercüme hareketlerine bakarak cevaplayabilmemiz mümkün değildir. Çünkü İslâm felsefesinin oluşumu, daha geniş planda, tercüme hareketinin dışında bulunan ve onu doğuracak şekilde ilerleyen İslâm düşüncesinin gelişimiyle de ilgilidir. Öte taraftan, İslâm dünyasına intikal eden antik literatürün, yanlışlıkla Aristoteles ya da Aphrodisiaslı İskender'e atfedilmiş Yeni Eflâtuncu metinlerin hikâyesine eşlik eden, hangi metinlerin kimler tarafından ne zaman tercüme edildiğiyle ilgili uzun bir mütercim ve metin adları listesi üzerinden söz konusu edilmesi, İslâm felsefesinin bu literatürün *sadece* yeniden üretimi olduğu izlenimine yol açmakta, bu ise söz konusu literatürün *tek taraflı* bir etki dahilinde İslâm dünyasındaki felsefî tartışmaların çerçevesini belirlediği yanılsamasını doğurmaktadır. Bu problemi aşmanın yollarından biri, İslâm dünyasına intikal eden Antik-Helenistik mirası, problematik olarak değerlendirmektir.

Felsefe tarihi, metinlerin, zaman, mekân, kültür ve dil öğelerinden bağımsız matematiksel bir uzaydaki dolaşımını tahkiyeden ibaret değildir. Bunun yerine, felsefî problemlerin tarih içindeki görünüm ve dönüşümleriyle ilgilidir. Antik birikimin İslâm dünyasına intikali söz konusu olduğunda, bu problematik dönüşümlerle ilgili iki temel noktaya dikkat çekmek gerekir: i) Antik-Helenistik birikimin aktarıldığı yer, bir *tabula rasa* değildir. ii) Söz konusu birikim İslâm dünyasına intikal etmeden önce büyük bir yorum faaliyetine konu olmuştur. Birinci noktanın ihmali, *felâsife*nin ürünlerini verdiği paradigma içi bağlamı gözden kaçırmamıza sebep olacaktır. Tercüme hareketinin başlangıcı, tedvin ve tasnif süreçleri neticesinde dinî ilimlerin, özellikle de kelâm ilminin ilk teşekkül evresini tamamladığı bir döneme denk gelir. Bu dönem boyunca gelişmiş problemler ve kavramsal şemalar *felâsife* üzerinde üç yönlü bir etkiye sahip olmuştur: i) Yunan felsefesinde görülmesi mümkün olmayan ve varlığını *felsefe*nin İslâm dünyasındaki etkinliğine borçlu yeni meselelerin vazedilmesi. ii) Yunanca şerhler geleneğinden tevarüs edilen problemlere ve felsefî

meydan okumalara, paradigma içi kavramsal şemalar yardımıyla yeni çözümler sunma imkânı sağlaması. iii) Özellikle dil, usul ve kelâm geleneklerinin Helenistik birikim karşısındaki felsefî meydan okumalarının, *felâsife*yi bunlara karşı cevap arayışına ve aktarılan birikimde revizyona yöneltmesi. Bu faktörlerin dikkate alınması İslâm felsefesinin oluşumunu sadece tercüme hareketleriyle ilişkili bir biçimde düşünen naif açıklamalardan kaçınmamızı ve felsefenin İslâm dünyasındaki gelişimini doğru bir bağlama oturtmamızı mümkün kılacaktır.

İkinci noktanın ihmali ise *felâsife*den Fârâbî ya da İbn Sînâ gibi herhangi bir ismi, Aristoteles'ten itibaren bin seneyi aşkın bir sürede oluşmuş felsefî problemler geleneğinin devamı olarak görmemizi zorlaştırır. Onları Aristoteles'in, doğrudan doğruya *Kategoriler* ya da *Metafizik*'teki öğretileriyle karşılaşmış Lyceum'daki öğrencileri gibi değerlendirerek aradaki büyük problematik dönüşümleri atlarsak, ilk bakışta Aristotelesçi öğretilerle uyumsuz gözüken kavramsal şemalar ya açıklamasız kalacak ya da biraz zorlamayla Aristotelesçi öğretilere indirgenecektir. Oysa hem Eflâtuncu hem de Aristotelesçi felsefe, daha ilk dönemlerden itibaren yorum bazlı meydan okumalarla karşılaşmış ve çeşitli evreler dahilinde dönüşümler geçirmiştir. Tercüme etkinliğiyle birlikte *felâsife* sadece Aristoteles'in ya da Eflâtun'un metinleriyle değil, bu metinleri çevreleyen yorum gelenekleriyle, tarihsel süreç içerisinde gelişerek onlara kadar uzanan problematik dönüşümlerle ve önceki yorum geleneklerinin onlara bıraktığı *aporia*larla da yüz yüze gelmiştir. Dolayısıyla İslâm felsefesinin oluşumunu ve *felâsife*nin geliştirdiği yeni açıklama modellerini ya da kavramsal ayırımları anlayabilmek, öncelikle onların tevarüs ettiği problematik meydan okumaları tespit edebilmekle mümkündür.

İkinci noktayı öne çıkararak birincisini ihmal ettiğimizde, *felâsife*, vâkıaya uymayan bir şekilde, Yunanca yazan seleflerinin tartıştığı problemler çerçevesine hapsolmuş zihinler olarak gözükmeye başlar. Oysa nübüvvet, din-felsefe ilişkisi, insan fiilleri, eskatoloji, Tanrı'nın birliği ve âlemle ilişkisi gibi birçok konunun sadece mevcudiyeti bile böyle bir hükmü tashih etmeye yetecektir. Öte taraftan birinci noktayı öne çıkararak ikincisini ihmal ettiğimizde, bu defa İslâm felsefesinin teolojik meseleler dışında kalan ve felsefe tarihi içerisinde gelişerek aktarılan problemlere ne tür özgün çözümler sağladığı sorusunu

cevaplamak zorlaşacaktır. Örnek olarak yükleme sorunu, hareket ve doğa problemi, kategorilerin ontolojik konumu gibi birçok sorunun hangi problematik îmâlara sahip olduğunu ve *felâsife*nin bu sorunları tartışırken yaptığı yeniliklerin neler olduğunu belirleyebilmek için, Aristotelesçi yorum geleneği içerisinde kendilerine kadar gelen problematik dönüşümlerin izini sürmek gerekir.

Bu çalışma, yukarıda sıralanan tüm faktörleri ayrıntılı bir şekilde inceleyerek, İslâm felsefesinin oluşumuna dair kapsayıcı bir açıklama getirme iddiasında değildir. Bunun yerine, İslâm felsefesi çalışmalarında farklı sebeplerden ötürü genellikle ihmal edilmiş bir saha, Aristoteles şerhleri geleneği göz önünde bulundurularak, yukarıda zikredilen ikinci nokta üzerinde durulacak ve belli bazı problemler etrafında Aristoteles şerhleri geleneği tanıtılmaya ve Aristotelesçi felsefenin, İslâm dünyasına aktarıldığı döneme kadar hangi dönüşümlerden geçtiği gösterilmeye çalışılacaktır. Üzerinde duracağımız problemler, *kategorile*rin ontolojik konumu, maddî sûret sorunu ve nedenlik meselesidir. Antik-Helenistik dönem boyunca, bu meselelerle ilgili tartışmalara kozmolojiyle ilgili belirli tasavvurlar eşlik etmiştir. Özellikle Eflâtuncu kozmoloji ve Aristotelesçi fizik arasındaki uyum arayışları, söz konusu tartışmaların yönünü belirlemiştir. Dolayısıyla Aristotelesçi evren tasavvurundaki dönüşümler de bu çalışmada tartışılan meseleler arasında yer alacaktır. *Felâsife* bu konularla ilgili Aristotelesçi öğretilerle, büyük ölçüde şerhler geleneği içerisinde gerçekleşen bir dönüşüm evresi neticesinde karşılaşmıştır. Bu dönüşüm evresi boyunca söz konusu meselelere eklenen problemler ve bu problemlere dair çözüm önerileri, bunlar üzerine düşünmeye başladığı sırada *felâsife*nin önünde duran felsefî seçeneklerin çerçevesini belirlemiştir. Söz konusu çerçeveye dair dikkatli bir okuma, İslâm filozoflarının felsefî çözümlerini farketme ve bunları daha doğru bir şekilde anlama fırsatı doğuracaktır.

Aristoteles Külliyatının Tasnifi ve Erken Dönem Aristoteles Şerhleri

Aristoteles felsefesi, milâttan önce I. asır ile İbn Sînâ'nın eserlerini verdiği milâttan sonra X. asır arasında, yorum bazlı önemli dönüşümler geçirmiştir. Aristoteles'ten sonra gelen birçok filozof, Aristoteles metinlerini tutarlı hale getirme, eksiklerini tamamlama ya da bu metinlerde yer alan düşünceleri kendi öğretileriyle telif etme

çabası içine girmiştir. Bu çabaların meydana getirdiği dönüşümler üç temel evre içerisinde tahlil edilebilir. Bunlardan birincisi, Rodoslu Andronicus'un (m.ö. I. asrın ortası) Aristoteles külliyatını tasnif süreciyle başlayarak, Aphrodisiaslı İskender'de (y.d. 200) zirvesine ulaşır. İkincisi, Plotinus'la (ykl. 204/5-270) başlar, ancak Porphyry (234-305) ile gerçek anlamda ivme kazanır ve iki temel döneme ayrılır: Yeni Eflâtuncu Atina okulunun temsil ettiği ilk dönem ile İskenderiye Yeni Eflâtunculuğu. İslâm dünyasındaki tercüme hareketleriyle birlikte başlayan üçüncü evre ise İbn Sînâ ile birlikte zirvesine ulaşan bir dönüm noktasına tekabül eder.

Rodoslu Andronicus, milâttan önce I. asrın ortalarında bugünkü neşirlerin temelini oluşturacak şekilde Aristoteles külliyatını sistematik bir şekilde tertip ve neşretmiştir. Andronicus'a gelinceye değin, büyük ölçüde ihmal edildiği görülen Aristoteles felsefesi çalışmaları, bu külliyatın sistemli bir şekilde tasnif edilerek ulaşılabilir hale gelmesiyle birlikte, artan bir şekilde yoğunlaşmaya başlamıştır. Aristoteles, metinlerinde yer alan iç atıflar ve bazan uzun girişler yoluyla kendi külliyatını sistemli bir hale getirme çabası göstermiş olsa da, Andronicus'un bu metinleri kronolojik değil sistematik bir tasnife dayalı olarak tertip etmesi, bu felsefenin, tıpkı Stoalılar'ın ve Epikürcüler'in felsefeleri gibi kapsamlı bir sistem olarak yorumlanmasına yardımcı olmuştur. Bu yaklaşım içerisinde, Aristoteles felsefesi, takipçilerinin savunabileceği ve zaman zaman da eklemelerde bulunabileceği bir öğreti şeklinde görülmeye başlanmıştır.[1] Sidonlu Boethus (Andronicus'un öğrencisi, m.ö. I. asrın ikinci yarısı), Andronicus'un etkisi altında, Aristoteles'in eserleri arasındaki ilişkilerle ilgili sorunları çözme görevi üstlenmiştir. Öğretiler arasında bulunan çelişik ya da çelişik gibi görünen durumları ve muhtelif bölümlerdeki terminoloji farklılıklarını uyuma kavuşturma çabası, Boethus'un başarmaya çalıştıkları arasında yer alır.[2] Andronicus'la başlayan bu çalışmalar, asrın sonlarına doğru *Kategoriler* üzerine yazılan beş farklı şerhi doğurmuştur ve bu evreyi Aristoteles metinlerine şerh yazma geleneğinin başlangıcı saymamızı mümkün hale getirmiştir.[3] Simplicius'un bildirdiği kadarıyla Andronicus, Boethius ve Ariston

1 Gottschalk, "The Earliest Aristotelian Commentaries", s. 65.

2 Gottschalk, "The Earliest Aristotelian Commentaries", s. 65.

3 Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", s. 1.

gibi Aristotelesçiler'den ayrı olarak, Akademya'dan Eudorus ve Stoalı Athenodorus da *Kategoriler* üzerine şerh yazmıştır.[4] Aristoteles'in biyolojiyle ilgili kitaplarının yanı sıra[5] *Retorika, Poetika* ve *Politika* eserlerinin de büyük ölçüde ihmal edildiği bu evrede, *Kategoriler* kadar olmasa da *Eudemos'a Etik*, *Nikomakos'a Etik* gibi ahlâk kitapları, *De Anima*'yı da içerecek şekilde *Fizik* kitapları, *Metafizik* ve *Organon* külliyatı temel ilgi odağı haline gelmiştir.[6]

Kategoriler'in, üzerine beş şerh yazılacak ve Aristotelesçiler'le Stoalılar ve Eflâtuncular arasındaki tartışmalarda mihenk taşı rolü[7] oynayacak kadar önemli hale gelmesinin sebebi, bu metnin *Metafizik*'le birlikte Aristotelesçi ontolojinin odağını teşkil etmesidir. *Kategoriler*'le ilgili tartışmaları yönlendiren ve Porphyry'ye gelinceye kadar, Stoalılar ve Eflâtuncular'ın sert eleştirilerine yol açan temel meselelerden biri, bu metnin konusunun[8] aslında ne olduğu sorusuyla ilgilidir. Aristotelesçi ontolojinin bir diğer önemli metni *Metafizik*'le *Kategoriler* metni arasındaki veya bizâtihi *Kategoriler* metnindeki sözde ya da gerçek uyumsuzluklar da şârihleri çokça meşgul etmiştir.

.....

4 Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 1,9-2,3; a.mlf., *On Aristotle's Categories 7-8*, 159,32. Özellikle Andronicus ve Sidonlu Boethus'un şerhleriyle ilgili olarak bk. R. Tobias, "Andronicus of Rhodes and Boethus of Sidon on Aristotle's Categories", s. 513-529.

5 Andronicus sonrası Aristoteles çalışmalarının gösterdiği eğilimin aksine, Aristoteles'ten hemen sonra Lise'nin başına geçen Theophrastus'un (m.ö. ykl. 371-287) telif ettiği metinler arasında, fizik, metafizik ve ahlâkla ilgili olanların yanı sıra biyolojiyle, özellikle de botanikle ilgili olanlar en önemli yekünü tutar. Theophrastus'un da bir kategoriler kitabı yazıp yazmadığı meselesiyle ilgili olarak bk. Gottschalk, "Did Theophrastus Write a Categories?", s. 245-253.

6 Gottschalk, "The Earliest Aristotelian Commentaries", s. 68-9. Milâttan önce I. asır Aristotelesçiliği hakkında geniş bir değerlendirme için bk. Tarán, "Aristotelianism in the first century BC", s. 1-69.

7 Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", s. 1.

8 Şârihler *Kategoriler*'in konusunu, *skopos* ve *prothesis* lafızlarını kullanarak ifade ederler; bk. Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 57,18; 60,1; Dexippus, *On Aristotle's Categories*, 7,4; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 8,12. İbn Sînâ'nın *garaz* olarak ifade ettiği (İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 2) bu terim, "eserde amaçlanan konu" anlamını gösterir.

Kategoriler'in konusunun ne olduğuyla ilgili tartışmanın tarafları, muhalif ontolojik yaklaşımları açığa vurmaktadır. Sorun, *Kategoriler*'in lafızlar (*phônai*), şeyler (*pragmata*) ve kavramlardan (*noêmata*) hangisi hakkında olduğudur.[9] Stoalılar *Kategoriler*'in konusunun lafızlar olduğunu, ancak Aristoteles'in bazı lafız kısımlarını eksik bıraktığını söyleyerek onu eleştirirler.[10] Öte taraftan Eflâtuncular, *Kategoriler*'in şeyler hakkında olduğunu kabul eder ve *Kategoriler*'in temsil ettiği Aristotelesçi ontolojinin mevcudu eksik bir şekilde taksim ettiğini savunurlar. Plotinus'un *Enneadlar* 6.1'deki *Kategoriler* eleştirisine "Mevcutların Sınıfları Hakkında" başlığını vermesi, bu tür bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Porphyry'nin, *Kategoriler*'in şeyleri ya da lafız olmak bakımından lafızları değil, "şeylere delâlet etmesi bakımından lafızları" konu aldığı şeklindeki klasik formülasyonundan[11] önce Boethus, benzer türden bir yaklaşımla[12] Aristotelesçi ontolojiyi muhalif eleştirilerden korumayı amaçlamıştır. Porphyry'nin bu metnin konusuyla ilgili değerlendirmeleri, *Kategoriler*'i Plotinus'un ve diğer Eflâtuncular'ın sert eleştirilerinden koruyarak Eflâtuncu felsefeyle uzlaştırma sonucu doğurmuşken, Boethius'un ve daha sonra Herminus (y.d. II. asır) ve İskender'in kategorilerin konusu ve amacıyla ilgili aynı istikametteki yorumları[13] dar anlamıyla *peripatetik* amaçlara hizmet eder.

Kategoriler kitabının bütün felsefe külliyatını önceleyecek şekilde mantık literatürünün başına yerleştirilmesinin Yeni Eflâtuncu tedris pratiklerinden biri olduğu bilinmektedir. Ancak Simplicius bu geleneğin, çok daha önce, ilk dönem Aristotelesçiler'inden itibaren başladığını bildirir.[14] Yeni Eflâtuncular'ın aksine, ilk

9 Ammonius, *On Aristotle's Categories*, 8,20-9,16; Dexippus, *On Aristotle's Categories*, 7,1-10,30; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 9,5-11,1.

10 Stoalı Athenodorus milâttan önce I. asırda telif ettiği *Pros tes Aristotelous katêgorias* adlı eserinde (Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 62,25-26) bu yaklaşımı savunur; bk. Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 59,10-15.

11 Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 57,7-8; 58,5-7; 91,19.

12 Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 59,16-18. Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 11,22-29.

13 Herminus'un yaklaşımıyla ilgili olarak bk. Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 59,17-19; İskender için bk. Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 13,15-18.

14 İlk olarak Andronicus ve daha sonra, *Aristoteles Felsefesinin Tertibi Üzerine* başlıklı bir eseri de olan Adrastus, *Kategoriler*'e, *Topikler*'e Giriş adını vererek, bu ⇨

dönem Aristotelesçi şârihler için, *Kategoriler*'in külliyat içerisindeki sıralaması, bir sıra önceliğinden öte anlamlar taşımaktaydı. Onlar bunu, *Kategoriler*'i külliyatın diğer bölümlerine dair yorumlarında bir mihenk taşı olarak kullanmalarını sağlayacak bir öncelik olarak da görmüşlerdir. Andronicus ve takipçilerinin yorum temelli tasarrufları, Aristotelesçi öğretiyi herhangi bir felsefeyle telif etmeye değil, metinler arası iç tutarlılığı sağlamaya dönüktür ve *Kategoriler*'le ilgili tartışmalarda bu tasarruflar genellikle *Kategoriler*'i merkeze alan bir bakış açısıyla gerçekleştirilir. Alternatif tutumlar arasındaki bu yorum tercihleri, sonraki dönemlerde Aristotelesçi ontolojinin eksenini belirleyecek tarzda etkiler yaratmış ve milâttan sonra X. asra kadar canlılığını koruyan önemli problemlere yol açmıştır. Bu tür yorumlara verilebilecek en önemli örnek, Boethius'un, sûreti maddenin bir niteliği konumuna indirgeyerek, bileşik cevheri Stoalılar'ın yaptığına benzer şekilde bir tür nitelikler yığını olarak görmesidir. Bu çerçevede Boethus, sûretin madde*de* bulunduğunu fakat maddenin bir parçası olmadığını söyleyerek onu da araz şeklinde değerlendirmiştir.[15] Bu yönde bir değerlendirme Aristotelesçi ontolojinin sacayaklarından birini teşkil eden kuvve-fiil ve madde-sûret ayırımını açmazlarla karşı karşıya bırakır. Aphrodisiaslı İskender bu açmazlarla başa çıkabilmek için, daha sonra Arapça'da mevzu-mahal ayırımıyla ifade edilecek şekilde iki tür konu (*hypokeimenon*) bulunduğu düşüncesini geliştirmek durumunda kalmıştır.[16]

.....

metni Aristotelesçi külliyatın girişi olarak düşünmüşlerdir. Andronicus'la ilgili olarak bk. Simplicius, *On Aristotle's Categories 9-15*, 379,9-11. Adrastus'un metni için bk. Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 56,18. Ayrıca *Topikler'e Giriş* adının niçin felsefeye giriş anlamını doğurduğuyla ilgili olarak bk. Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 15,28-16,17

15 Simplicius, *On Aristotle's Categories 5-6*, 78,4-20. Andronicus ve takiben Boethus'un cevherle ilgili tutumları için ayrıca bk. Marwan Rashed, *Essentialisme*, s. 18-27

16 Alexander of Aphrodisias, *Supplement to On the Soul [Mantissa]*, 5.120,9-17; 5.120,33-121,7; Simplicius, *On Aristotle's On the Heavens 1.5-9.*, 279,5-14; a.mlf., *On Aristotle's Physics II*, 270,26-34. Ayrıca bk. J. Ellis, "Alexander's Defense of Aristotle's Categories", s. 69-89.

Aristotelesçi Kapalı Evren Tabakalarında İlk Kırılma: İskender'in Fiziksel Nedenliğe Dayalı Birlik Arayışı

Aphrodisiaslı İskender'in milâttan sonra II. asrın başlarında telif edilmiş kapsamlı şerhlerini Andronicus ve takipçilerine bağlayan şey, Aristoteles metinleri arasındaki ilişkileri ve muhalif felsefe okullarının eleştirilerini gözeterek tutarlı bir sistem ortaya koyma çabasıdır. Bu çerçevede İskender, Aristoteles'in aklından geçmemiş, fakat çağdaşlarının gündeminde yer bulan bilimsel ve felsefî problemlere *peripatetik* çözümler sunmak ister.[17] Bunu yaparken o, Helenistik dönemin felsefî analiz yöntemini sürdürmüştür. David Runia'nın tespitiyle Helenistik teolojide, fiziksel varlık alanını bilmede kullandığımız yöntemin ilâhî olanı bilmek için de kullanılabileceği var sayılır. Öte taraftan Roma döneminde felsefe, ilâhî olanı nevi şahsına münhasır bir alan olarak değerlendirmek suretiyle, onun, fiziksel varlık alanı için kullanılan yöntem ve terminolojiyle anlaşılamayacağını kabul eder.[18] R. W Sharples bu değerlendirmeye, söz konusu karşıtlığın, Peripatetik ve Eflâtuncu felsefeler arasındaki bir karşıtlık olarak da görülebileceği tespitini ekler. Ona göre İskender, Helenistik perspektifi sürdürerek kelimenin gerçek anlamıyla Peripatetik bir teoloji inşa eden son ya da sondan bir önceki filozoftur.[19] Genequand'ın, Sharples'ın da yer verdiği tasviri, İskenderci felsefî yaklaşımın özünü oldukça dikkatli bir şekilde belirler:

> Aristoteles'in idealar eleştirisi ay üstü ve ay altı, akledilir ve maddî âlem arasında bir boşluk yaratmıştır. İskender bu boşluğu, semavî cisimlere aracı rolü vererek kapatmaya çalışır. Fakat İskender'in astronomiye dayalı metafizik tasavvuru, Helenistik düşüncenin görünür evrene yönelik yüceltici tutumuyla kaimdir. Yeni Eflâtuncular'ın gayrı maddî evreni

17 İskender külliyatının, farklı dillerdeki tercümeleriyle birlikte ayrıntılı bir dökümü ve öğretisinin genel bir tasviri için bk. Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", s. 1176-1243.

18 Runia'da aktaran: Sharples, "Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology", s. 1.

19 Sharples, "Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology", s. 1. Sharples, söz konusu makalede Aristotelesçi teolojinin son büyük temsilcisinin Themistius olarak da kabul edilebileceğini söyler; bk. dn. 2.

> kozmolojik tasavvura hâkim olunca, bu yaklaşım hızlı bir şekilde terkedilerek unutulmaya yüz tutar. Bunu takip eden dönemde İskender'in sistemi, tarihi geçmiş bir yapı olarak görülmüştür.[20]

Aristotelesçi kozmolojiyle ilgili en önemli meselelerden biri, esir maddesinden oluşan ay üstü feleği ile dört unsurdan oluşan ay altı feleği arasındaki ilişkisizlikti. Bu durum sebebiyle Aristoteles, ay üstü âlemdeki semavî cisimlerin ay altı âleme nasıl etkide bulunduğuna dair açıklayıcı bir çerçeve geliştirmekte oldukça zorlanmıştır. Örnek olarak, güneşin dünyayı nasıl ısıttığı sorusu, Aristoteles açısından cevaplanması daima zor bir soru olarak kalır.[21] Aristoteles güneşin ekliptik boyunca gerçekleştirdiği ikili hareketin, ay altı âlemdeki bütün oluş ve bozuluşların fâil sebebi olduğunu söylese bile,[22] bu düşünce, kozmosu iki ayrı alana ayıran genel kozmolojik öğretiyle uyuşmaz gözükür.

Evren tabakaları arasındaki ilişkinin büyük ölçüde *ad hoc* varsayımlarla kurulmaya çalışıldığı bu kapalı evren şeması, İskender'in yaşadığı çağda, çeşitli meydan okumalarla karşılaşmıştır. Her şeyden önce, Batlamyus'un (ö. ykl. 168) *Almagest* ve *Tetrabiblos*'u, semavî cisimlerin ay altı âlemi etkilediği düşüncesini Roma İmparatorluğu'nun neredeyse resmî yaklaşımı haline gelecek şekilde yaygınlaştırmıştı. Öte taraftan hem Stoalılar hem de Eflâtuncular Aristotelesçi yaklaşımı farklı yönlerden eleştirmekteydi. Stoalılar, Tanrı'yı en alt birime kadar etki eden ve yöneten, her şeye yayılmış maddî *pneuma* ile özdeşleştirir.[23] Stoalılar'ın fiziksel mekanizmi, maddî cevherin, zıt nitelikleri kabil olmasına rağmen, mevcudiyetini ezelî-ebedî bir şekilde korumasını *pneuma* öğretisiyle açıklama teşebbüsünü içermektedir.[24] Eflâtuncular

20 Genequand, *Alexander of Aphrodisias On the Cosmos*, s. 20.

21 Aristoteles güneşin ısıtmasını *De Caelo* 2,7 ve *Meteor.* 1.3, 341a12-36'da iki *ad hoc* varsayımla açıklamaya çalışmıştır. Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Freudenthal, "The Astrologization of the Aristotelian Cosmos", s. 239. Longrigg'e göre "Her iki açıklama da neredeyse eşit derecede kusurlu ve eksiktir." Bk. Longrigg, "Elementary Physics in Lyceum and Stoa", s. 211-229.

22 Aristotle, *On Gen. and Corr.*, 2.10-11; *On the Heavens*, 2.3, 286b1-19; 1.9, 279a28-30; *Meteor.*, 1.2, 339a21-24; *Phys.* 2.2, 194b13; *Gen. of Animals*, 4.1, 77b35; *Metaph.*, 12.5, 107a15.

23 Bk. Sambursky, *Physics of the Stoics*, s. 1-7, 21-29.

24 İskender'in Stoacı *pneuma* görüşünü eleştirisi için bk. Alexander of Aphrodisias, "De Mixtione", 226,24-30.

ise evrenin varlığını ve devamını İlk İlke olarak işlev gören Bir'e bağlamakta, şeylerin ne ve var oluşunu ayrık ilkelere müracaatla açıklamaktaydılar. İskender, Stoacı maddî mekanizm ile semavî cisimlerin tikellere kadar her şeyi yönettiği şeklindeki mutlak inâyet düşüncesi arasında bir orta yol geliştirmek ve evrenin zıtları kabil olduğu halde nasıl olup da bozulmadan kaldığını açıklayabilmek üzere, Aristotelesçi kozmolojiye *ilâhî güç* (*theias dunameos*) teorisini ekleme ihtiyacı hissetmiştir. İskender'in Batlamyusçu öğretiden de istifade ederek geliştirdiği *ilâhî güç* teorisi, ay üstü âlemle ay altı âlem arasındaki boşluğu kapatma yönünde bir teşebbüs olarak kendini gösterir. İskender'e göre ilâhî güç, ilâhî varlıklar şeklinde görülen semavî cisimlerin (*theiou somatos*) hareketinden kaynaklanarak, oluş ve bozuluşa konu cisimlere gelen ve onlardaki sûretlerin oluşumunu sağlayan şeydir.[25] Tabiatla özdeşleştirilen bu güç,[26] şeylere sûret kazandırıcı bir ilke olarak görünür, fakat ne Stoalılar'ın sûret veren (*ediopoetic*) ve düzen oluşturan (*cosmopoetic*) içkin *pneuma*sıyla, ne Yeni Eflâtuncular'ın *Demiurge*'uyla ne de İslâm filozoflarının *vâhibu's-suver*'iyle uyumludur. Stoalıların sûret verici *pneuma* düşüncesiyle uyumsuzdur, çünkü İskender, Tanrı'yla özdeşleştirilen *pneuma*nın maddeye yayıldığını söylemenin, ilâhîlik anlayışına zarar vereceğini

.....

25 Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones*, 1.1-2.15, 2.3, 47-30-50,28; a.mlf., *On Fate*, 169,20-6; a.mlf., *Supplement to On the Soul [Mantissa]*, 172,17-23; a.mlf., *On Aristotle's Meteorology 4*, 7,9-14; a.mlf., *De Mixt.* 226,24-30; İskender, *Fi'l-inâye*, 11.4-18; 13.4-20; 19.4-14; 77,12-79,9; a.mlf., *Mebâdiu'l-küll (On the Cosmos)*, s. 128-129, 132. İlâhî güç düşüncesi özellikle *Quaestio* 2.3'te geliştirilmiş olup, metnin bu bölümü *Faslün fi'l-kuvveti'l-enniyye* adı altında, Kindî çevresinde bulunan ve adını bilmediğimiz bir mütercim tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir; bk. İskender, *Faslün fi'l-kuvveti'l-enniyye*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1279, vr. 64^a-64^b Risâlenin neşri ve değerlendirmesi için bk. İbrahim Halil Üçer, "İskender el-Afrodîsî'de İlâhî Güç Anlayışı: *Quaestio* 2.3. ve Arapça Tercümesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme" (yakında yayımlanacak). *Quaestio* 2.3'ün ayrıntılı bir analizi şurada yer alır: Moraux, "Alexander von Aphrodisias Quaest. 2.3", s. 159-169.

26 Alexander, *Quaestio*, 2.3; a.mlf., *Supplement to On the Soul [Mantissa]*, 172,17-23; a.mlf., *Comm. on Aristotle's Meteorology 4.*, 7,9-14. Son metinde yer alan ifade şöyledir: "Oluşa konu bu cisme gelen ilâhî gücün meydana getirdiği ve bir arada tuttuğu şeyler, *ilâhî güce -ki bu gücü aynı zamanda tabiat olarak adlandırırız-* yakınlıklarına göre meydana gelir."

düşünür.[27] İskender'e göre, Stoalılar'ınki gibi bir ilâhîlik düşüncesi, içkin ve maddî bir mekanizme yol açarak, evreni metafizik tüm ilkelerden yoksun bırakır. Öte taraftan tabiat, Yeni Eflâtuncular'ın düşündüğü anlamda, Demiurge'un sûret verme fiiline vasıta teşkil eden aracı bir neden (*organikon*) de olamaz. Çünkü ne şeylerdeki maddî sûretlerin modellerine sahip bir fâil nedenden ne de şeyleri aşkın modellerden bahsedebiliriz.[28] Peki, İskender'e göre tabiatın ilâhîliği ne anlama gelir? İskender'in ilâhî güç mefhumu Aristotelesçi kapalı evren şemasında bir kırılmaya yol açmış olabilir; ancak bu sorunun cevabı, İskender'i Aristotelesçi geleneğe güçlü bir şekilde bağlayarak sonraki Yeni Eflâtuncular'dan ayırır. Ona göre tecevhür ve sûret alış mekanizmasının ilkesi *varlık* değil *hareket*tir. Bu çerçevede İskender şu ifadeyi kullanır:

> Tabiat, tanrıların kullandığı bir sanat olması dolayısıyla ilâhî adını almaz. Tabiatın ilâhiliği tanrılardan [yani semavî cisimlerden] gelen bir güç olması itibariyle, harmonik bir tertip dahilinde düzenli hareketleri takip etme gücüne sahip olması anlamına gelir.[29]

Dolayısıyla İskender'in hareket merkezli maddî sûret alış mekanizmasında, ilâhîlik, temelde ezelîliği gösterir ve semavî cisimler söz konusu olduğunda sürekli dairesel hareketten başka bir şey ifade etmez. Yeni Eflâtuncular'ın var kılıcı (*hupostatikon*) ayrık fâil nedeninde (*poiêtikon*) kendisini gösteren ilâhîlikle karşılaştırıldığında, semavî cisimlerin fâil nedenliğine atfedilen ilâhîliğin "var kılma" ile değil "hareket verme ve bilfiil hale getirme"yle ilişkili olarak düşünüldüğü görülür. Bu yaklaşım, ay üstü âlemin ezelîliğini ve ay altı âlemdeki oluşun sürekliliğini, hareket ilkesinden yola çıkarak temellendiren Aristotelesçi perspektifle uyumludur. Böylece İskender, "kendine yeterli içkin maddî mekanizm" ve "aşkın güçlere bağlılık" şeklinde ifade edilebilecek iki gelenek[30] arasında orta bir yol tercih

27 Alexander, *De Mixtione*. 225,24-6. İskender'in Stoacı maddî mekanizme dair eleştirisinin tahlili için bk. Todd, "Alexander of Aphrodisias, de Mixtione II, 226, 13: An Emendation", s. 278-282.

28 İskender'in *Metafizik* şerhindeki idealar eleştirisinden ayrı olarak bk. Simplicius, *On Aristotle's Physics II*, 310,20-311,30.

29 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, 104,6-9.

30 Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, s. 33.

etmeyi seçmiştir. Ancak sonraki Yeni Eflâtuncular'ın nüzûl (*proödos*) görüşüne bir yönüyle Aristotelesçi temel sağlama rolü oynasa bile, İskenderci inâyet anlayışı, bu defa da "aşkın mekanizm" eleştirisinden kurtulamamıştır.[31]

İskender'in Aristotelesçi kozmolojide yaptığı yeniliğin, özellikle önceki dönem Peripatetikler'in tartıştığı meseleler açısından da belirleyici dönüşümler içermesi beklenebilir. Çünkü sûretlerin cisimlerde nasıl meydana geldiği sorusuna, fâil nedene yaptığı güçlü vurguyla cevap veren İskender'in, cevher problemine ve sûret-madde ilişkisine dair yeni bir tutum geliştirmesi kaçınılmazdır. Yeni Eflâtuncular'ın, sûretin meydana gelişi açısından fâil nedene yaptıkları vurgu, sûretin kendi payına bağımsız bir cevher olarak düşünülmesi sonucunu doğurmuş ve onu tanımca maddeden bağımsız hale getirmiştir. Bununla birlikte İskender'in yaklaşımı böyle bir sonucu doğurmaz ve Aristotelesçi bir çerçeve içerisinde kalır. Marwan Rashed, İskenderci mantık, fizik ve kozmolojiyi kapsamlı bir şekilde ele aldığı incelemesinde, İskender'in cevher problemiyle ilgili olarak *soyut kavramcı* bir tutum geliştirdiğini söyler.[32] Rashed'e göre bu tutum, sûreti birincil cevher olarak kabul eder, ancak bu yaklaşımda sûretin cevherîliği, şeyin tanımının öncelikli parçası olmasından kaynaklanır. Bu şekliyle sûret, şeyin bir özelliğidir, ama açıklayıcı bir özellik olduğu için somut değil soyut bir nitelik arzeder. Bu yaklaşımıyla İskender, Andronicus ve Boethus'un *somut kavramcılığından* ayrılmıştır. Çünkü onlara göre sûret, ancak birincil cevher olarak tikelin bir parçası olması açısından cevherîlik kazanabilir.[33]

İskender'in fâil nedene yaptığı vurgunun, bileşik cevherin yapısı ve sûretin cevherîliği açısından, Rashed'in tanımlamasıyla, *soyut kavramcı*

• • • • • • • • •

31 Simplicius'un bu çerçevedeki eleştirileri için bk. Simplicius, *On Aristotle's Phys.* 2, 312,18-312,14. Burada Simplicius, tabiatın işleyişini kuklaların mekanik hareketleriyle açıklayan İskender'i, tabiatın ilkesinin aklî varlıklar olduğunu göz ardı etmekle suçlar. İskender'in görüşü, Simplicius, *On Aristotle's Phys.* 2, 310,20-311,30'da aktarılır. İskender'in inâyet görüşüyle ilgili olarak ayrıca bk. Sharples, "Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems", s. 198-211.

32 Rashed, *Essentialisme*, s. 1-6.

33 Rashed'in yaptığı ayırımların geniş bir değerlendirmesi için bk. Kuppreeva, "Alexander Aphrodisias on Form", s. 215-17

bir tutumla kaim olması, İskender'in sûret-madde, nefis-beden[34] ve tümel-tikel[35] arasında reel bir ayırım gözetmediğini ortaya koyar. Bunun sebebi tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, aslında İskender'e göre de kendinde sûretin ne varlığa gelmesi ne de yok oluşa konu olmasıdır.[36] Dolayısıyla semavî cisimler ne sûretleri var eder ne de aktarır. Ateşsel doğaları yoluyla bu cisimler, kendilerine bitişik ateş feleğine süreklilik, ezelîlik ve ilâhîlik aktarır ve bu güç ateş feleğinden diğer unsurî feleklere geçerek sûret kazanma sürecini idare eder. Türsel sûretlerle ilgili bir içerikten yoksun olan bu güç, maddede kuvve halinde bulunan nitelikleri bilfiil hale getirme işlevi görür. İskender bu işlevi, Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'siyle birlikte düşünerek sistematize eder. Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'yi faal akıl olarak kabul eden İskender, faal akla bir yandan kuvve halindeki akledilirleri bilfiil hale getirmesi anlamında noetik-psikolojik bir işlev atfederken, buna, semavî cisimler aracılığıyla ay altı âleme etki etmesi anlamında kozmolojik bir işlev de ilave etmiştir.[37] İskender'in faal akıl görüşü, Aristoteles'in tamamen içe dönük tanrısına, dışa dönük bir fiil nispet etmesi bakımından Aristoteles'le uyumsuz gözükse de, daha üstün bir x'in diğer şeylerin x oluşunun nedeni olması şeklindeki Aristotelesçi ilkeye dayanır.[38] Bununla birlikte ay üstü âlemle ay altı âlem arasındaki fiziksel nedenliğe dair açıklama, Aristotelesçi

• • • • • • • • •

34 İskender'in nefis-beden ilişkisine dair görüşleri, çağdaş araştırmacılar arasında iki farklı yoruma sebep olmuştur. Moraux, İskender'in nefsin mizaca tabi olduğu görüşünü merkeze alarak, bunun, Peripatetik gelenekteki materyalist eğilimle uyumlu olduğunu düşünür. Öte traftan Robinson gibi uzmanlar, akıl özelinde, İskender'i Moraux'tan farklı bir şekilde yorumlar. Konuya dair görüşlerin tartışıldığı bir makale için bk. Sharples, "On Body, Soul and Generation in Alexander of Aphrodisias", s. 163-170.

35 Sorabji'nin, İskender'in tümellik görüşünü ele alırken yaptığı tanımlama, bu tespiti haklı çıkartacak bir mahiyet taşır. Sorabji, İskender'in, tümeli, en az iki örnekte paylaşılan zihnî şey olarak nitelediğini söyler; bk. Sorabji, "Universals Transformed: The First Thousand Years After Plato", s. 108-110.

36 Aristoteles'e göre sûretler oluş ve bozuluşa konu olmaz; bk. *Metaph.*, 1043b14-16; 1044b21-2; 103411-19; 1039b26; 1044b21.

37 Freudenthal, "The Astrologization of the Aristotelian Cosmos", s. 250.

38 *Metaph.*, 993b24-26 ve *Post. Anal.*, 72a29-30 pasajlarını tahlil ederek Lloyd bu sonuca ulaşır, ancak söz konusu pasajların Eflâtuncu bir nitelik arz eden istisnai pasajlar olduğuna kanaat getirir; bk. Lloyd, "The Principle That the Cause Is Greater Than Its Effect", s. 149-151.

öğretiyle kolay bir şekilde uzlaştırılamaz. Freudenthal'in deyişiyle, sonraki şârihlerin, Aristoteles düşüncesinde bir kuralsızlık olarak görünen bu durumu sistem dışına çıkarmaları beklenirken, bu kuralsızlık, neredeyse paradigmatik bir fenomen haline gelmiştir.[39]

Yeni Eflâtuncu Dönüşüm: Âlemdeki Ontolojik Tabakaların Aklîliğe Dayalı Birliği ve Metafizik Nedenlik

İskender'in çabaları Aristotelesçi kapalı evren şemasında *ad hoc* bir kırılmayı ifade eder. Yeni Eflâtuncular bu kırılmayı sistematize ederek, hiyerarşik bir düzen dahilinde evren tabakaları arasında ilişki kurarlar. İskender, Aristotelesçi ay altı fiziksel nedenlik düşüncesini, semavî nedenlerin etkinliğini devreye sokarak ay üstü âlemle ilişki içerisinde düşünmüş ve "ilâhî güç" anlayışını geliştirmişti. Yeni Eflâtuncular, aklîlikten yoksun bir tabiat fikrine dayalı ilâhî güç anlayışını tenkit ederek, evreni ay altı ve ay üstü âleme içkin aklîlik temelinde idare eden nihaî bir *logos*a ulaşmaya çalışırlar. Onlar için aklîlik, evrenin yapısına ve işleyişine dair bir açıklama unsurundan ibaret değildir; bunun yerine, maddî nesnelere kadar nüfuz eden ontolojik bir öğedir. Yeni Eflâtunculuğu karakterize eden sudûr veya nüzul (*proödos*) fikri, sûretsiz maddeden bileşiklere ve oradan İlk Akla kadar her şeyin, aklîlikten aldığı pay temelinde birbiriyle ilişkili olduğu monist ve birlikli bir yapı inşa etmeyi amaçlar.

Yeni Eflâtuncu filozoflar, bu metafizik sistemi inşa ederken Eflâtun ve Aristoteles felsefesini birlikte düşünürler. Öyle ki, Yeni Eflâtuncu felsefe okulları, Aristoteles felsefesine yaklaşımlarına ve onu kullanma biçimlerine göre ayırt edilebilir. Bu itibarla Yeni Eflâtunculuk, bir yandan Eflâtunculuğun Aristotelesçi meydan okumalar karşısında geçirdiği bir tür yeniden yapılanma evresini temsil ederken, öte yandan Aristotelesçi felsefenin Eflâtuncu ilkeler çerçevesinde dönüştürüldüğü bir döneme tekabül eder.

39 Freudenthal, "The Astrologization of the Aristotelian Cosmos", s. 243.

Plotinus: Eflâtuncu Felsefede Yeniden Yapılanma

Yeni Eflâtunculuğun kurucu ismi Plotinus'un (ykl. 204/5-270) öğrencisi Porphyry (234-305), *Plotinus'un Yaşamı ve Eserlerinin Tertibi Üzerine* adlı kitabında, hocasının öğretilerinde Stoacı ve Aristotelesçi felsefenin ihtiyatlı bir telifini görebileceğimizi söyler.[40] Ayrıca Plotinus'un derslerinde okunan kitapları sıraladığı listesinde, Orta Dönem Eflâtuncular'ın yanı sıra Aspaius, İskender ve Adrastus gibi Aristotelesçi filozofların eserleri de vardır.[41] Bununla birlikte Plotinus'un öğretileri ne Eflâtun'un, ne Stoalılar'ın ne de Aristoteles'in bir aktarımıdır. Bunu ifade etmek için Porphyry, Plotinus'un kendi payına müstakil bir filozof olduğunu vurgulama ihtiyacı hisseder.[42] Yeni Eflâtunculuğu Orta Dönem Eflâtunculuğundan ayırarak ona *yeni* niteliğini kazandıran ve Plotinus'la başlatmamızı sağlayan şey, Porphyry'nin de dikkat çektiği üzere, Eflâtunculuğun, Plotinus'un bağımsız felsefî etkinliği içerisinde kendini gösteren yeniden yapılanma arayışıdır. Plotinus bir yandan Aristoteles'le diyalektik bir diyaloga girerken, öte yandan Aristotelesçi meydan okumalar karşısında Eflâtuncu felsefeyi yine Eflâtuncu ilkeler içerisinde dönüştürme rolünü üstlenir.[43]

Plotinusçu sistemi hem Eflâtun'dan hem de önceki Eflâtuncular'dan ayıran en önemli özellik Bir, Akıl ve Nefis olarak ifadelendirilen üçlü hipostaz şemasıdır. Eflâtun'un hiçbir metninde bu hiyerarşik hipostaz

40 Porphyry, "On the Life of Plotinus and the Arrangement of His Works", 14.3-5.

41 Porphyry, "On the Life of Plotinus and the Arrangement of His Works", 14.9-12.

42 Porphyry, "On the Life of Plotinus and the Arrangement of His Works", 14.13-4. Ayrıca Plotinus'un önceki Eflâtuncular'la, özellikle Eflâtun metinlerinin literal bir yorumunu takip eden bazılarıyla ilgili değerlendirmesi, kendisini bu gelenek içerisinde nasıl gördüğünü ve yine kendisine nasıl bir rol biçtiğini gösterir. Örnek olarak Porphyry, Eflâtuncu Longinus'un ideaları Aklın dışında değerlendiren yorumunu Plotinus'a aktardığında filozofun şöyle tepki verdiğini söyler: "Longinus, bir âlimdir fakat bir filozof değildir"; bk. Porphyry, "On the Life of Plotinus and the Arrangement of His Works" 14,18-19.

43 Plotinus'un Eflâtuncu gelenekle ilişkisi ve Yeni Eflâtunculuğu için bk. Vogel, "On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism", 43-64.

üçlüsüyle karşılaşmak mümkün değildir. Plotinus'un bu üç ilkeyle ilgili yorumları, Eflâtuncu gelenekten tevarüs ettiği temel bazı meselelere cevap arayışı içerir

Eflâtun'dan sonraki Eflâtuncular İlk İlke'yi hem mutlak Bir hem de akıl olarak kabul etmişlerdir.[44] Mutlak basitliğe sahip Eflâtuncu İlk İlke öğretisi ile Aristoteles'in, kendisini akleden akıl olarak *nous* öğretisi arasında bir uyumsuzluk göze çarpar. Ne var ki Orta Dönem Eflâtuncular'ı İlk İlke'nin mutlak birliği ile kendini akletme arasında açık bir çelişki görmemiştir. Dillon'ın deyişiyle, önceki Eflâtuncular'ın hasır altı ettiği bu problemi Plotinus açık bir şekilde şöyle vazetmiştir: Her tür aklediş, kendi üzerine aklediş bile olsa akleden ve akledilen arasında bir tür ikilik gerektirir. Bu ise İlk İlke'nin, yani Bir'in ihtiyaç duyduğu mutlak birlik ve basitliği tahrip eder. Dolayısıyla akıl olma ve akletme nitelikleri İlk İlke'ye yüklenemez.[45] Aristotelesçi *nous*u ve önceki Eflâtunculaların, kendisini akleden Tanrı'sını aşkın böyle bir ilk ilkenin kabulü, Yeni Eflâtunculuğa özgü bir durum olarak kendisini gösterir.

Plotinus'un Eflâtuncu geleneğe ikinci önemli müdahalesi, Akıl hipostazı etrafında gerçekleşir. Bir'den sudûr eden ilk şey, Bir'den sudûr etmesi bakımından *mevcûd* (*to on*) adını alır ve bu aşamada henüz Akıl değildir.[46] *Mevcûd*un ilk fiili, Bir'e yönelen bakıştır ve bu bakışla birlikte Akıl olma özelliğini kazanır.[47] Bu hipostaz, Akıl olma özelliğini kazandığı *urûc* (*epistrophê*) sırasında, Bir'den ayrıca "kendi meydana gelişinin ürünleriyle dolu olmayı" alır.[48] Bu ürünler *mevcutlar* (*ta onta*) şeklinde ifade edilir ve Eflâtuncu sûretlere tekabül eder. Tam da bu aşamada Plotinus, Aristotelesçi noetik terminolojiyi ve İskenderci faal akıl teorisini Eflâtuncu felsefeyi yorumlamada kullanarak, meşhur

44 Dillon, *The Middle Platonists*, s. 45-49; a.mlf., "Plotinus at Work on Platonism", s. 194.

45 Plotinus, *Enneads*, 5.3, 10-17; Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", s. 195.

46 Arapça Plotinus'a göre Bir/İyi *fevka't-tamâm*dır, ondan ilke olarak *eş-şey'ü't-tâmm* meydana gelir. *eş-Şey'ü't-tâmm*'ın Bir/İyi'ye bakmasıyla Akıl meydana gelir; bk. Aristâtâlîs, *Esûlûcyâ*, 135, 11-12.

47 Plotinus, *Enneads*, V.2, 1.7-13. Aklın Bir'den nasıl meydana geldiğiyle ilgili olarak bk. Emilsson, "Remarks on the Relation Between the One and Intellect in Plotinus", s. 271-290.

48 Plotinus, *Enneads*, 6.7, 15,14-22.

"Akledilirler aklın dışında değildir ve onunla özdeştir" öğretisini formüle eder.[49] Bu öğreti bir yandan Eflâtuncu bizatihi kaim idealar düşüncesini dönüştürürken, öte taraftan Aristotelesçi *nous*a dahilî ve haricî bir etkinlik atfederek onu âleme müdahil hâle getirir. Eflâtun'un aklın dışında yer alan ve Demiurge'un onlara bakarak âlemin ideal modelini meydana getirdiğini söylediği idealarını, Plotinus Akılla özdeş kabul etmiştir.

Plotinus kendi öğretisini formüle ederken Aristotelesçi psikolojinin temel varsayımlarından biri olan akıl-akledilir (*nous-noêton*) özdeşliği fikrini[50] kabul etmiş ve İskender'in Aristotelesçi ilk nedeni Faal Akıl şeklinde yorumlayarak onda *nous* ve *noêton*un en üst seviyede özdeş olduğunu söylediği yerleri[51] kendi düşüncesine başlangıç noktası olarak almıştır. Aristoteles *Metafizik* 1075a5-7'de tanrısal düşüncenin basit mi bileşik mi olduğu sorusunu sorarak ilâhî aklın doğası ve akledilirlerle ilişkisi meselesini gündeme getirir, fakat kendini akletme sırasında akıl ve akledilirin özdeş olduğu şeklindeki öğreti *De Anima* 430a2-4 ve *Metafizik* 1072b19-21'de tanrısal akılla değil, insan aklıyla ilişkilendirilmiştir. Oysa insan aklının düşünme tarzı ile ilâhî aklın düşünme tarzı birbirinden farklıdır. Bunlardan birincisi istidlâlî bir yolla şeyleri bilirken, ilâhî aklın şeyleri bilme tarzı istidlâlî değildir. Dolayısıyla ilâhî aklın *sadece* kendisini düşünerek şeyleri bildiğini söylememiz gerekir. Bununla birlikte ilâhî aklın tıpkı insan aklında olduğu gibi kendisini düşünerek şeyleri bildiğini, fakat insan aklından farklı olarak düşünme nesnelerine (*noêton*) sahip olmadığını söylemek ona *muhtevasız bir düşünce* atfetmek anlamına gelebilir. Öte taraftan ilâhî aklın, kendisini düşündüğü sırada özdeş olduğu şeylerin düşünme nesneleri olduğunu söylediğimizde ise, aslında sayısız düşünme nesnesine sahip olduğunu söyleyerek onun mutlak birliğini tahrip edebiliriz. Muhtemelen İskender, ikinci ihtimalden kaçınmak için, ilâhî aklın kendisini düşünme sırasında başka hiçbir akledilir düşünmediğini kabul etmiştir. İskender'in çağdaşı olan

49 Plotinus, *Enneads*, 5.4, 2,46-51. Bu öğretinin kaynakları ve gelişimiyle ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Armstrong, "The Background of the Doctrine That the Intelligibles are not outside the Intellect", s. 393-413.

50 Aristotle, *Metaph.*, 12.7, 1072b19-21; 12.9, 1075a5-7; a.mlf., *On the Soul*, III.4, 430a2-4.

51 Alexander, *Supplemet to On the Soul [Mantissa]*, 108.7-9, 16-19; 109,23-110,3.

Sextus Empricus bu yaklaşımı, muhtevasız düşünce fikrine yol açtığı için tenkit eder.[52] Aristoteles ve İskender'den tevarüs ettiği fikrî malzemeyi kullanmaya başladığı sırada Plotinus, Sextus Empricus'un eleştirilerinin de farkındadır ve bu probleme dönük bir çözüm arayışı içine girer. Öncelikle Plotinus, Aristotelesçi *noêton*u, yani insan aklının onunla özdeş olan düşünme nesnelerini Eflâtun'un *noêta*sı, yani ilâhî aklın düşünme nesneleri olarak yorumlar ve bunlardan birinin diğerinin yerine kullanılabilirliğini hiç tartışmadan, Aristotelesçiler'in, kendini akletme sırasında *nous*un *noêton* ile özdeş olduğu düşüncesini, *nous*un kendinde bulunan sûretler âlemini düşündüğü teorisine uygular.[53] Eflâtun'un kendisi *Parmenides*'te ideaların Aklın *düşünceleri* (*noêmata*) olmadığını açık bir şekilde ortaya koyar.[54] Plotinus da ideaların düşünceler değil, düşünme nesneleri veya akledilirler (*noêta, noumena*) olduğuna özel bir vurguda bulunur. Bununla birlikte Plotinus'un, Eflâtun'dan ayrıldığı yer Aklın bu sûretlerle ilişkisi noktasındadır.[55] Genel olarak Eflâtuncu yorum, Demiurge'a içkin olan şeyin, bizatihi sûretler değil, sûretlerin temsillerinden ibaret olan kendi düşüncesi olduğu şeklindedir. Oysa Plotinus için bu düşünme nesneleri, Akıl'da asıl sûretlerden alınmış makul bir mana olarak bulunmaz.[56] Bir'den sudûr eden Akıl öncesi mevcut, yeniden Bir'e dönerken duraklar ve bu durma aşamasında sûretler âlemi meydana gelir.[57] Dönüşün tamamlanmasıyla, Aklın varlığı da tamamlanmış olur. Bir'e dönüşün aşamalı bir şekilde gerçekleşmesi, *mevcûd*un (sudûr eden şeyin akıl öncesi varlık modu) ve *mevcutlar*ın (sûretler), Aklı öncelemesine izin verir. Bununla birlikte söz konusu önceleyiş zamansal ya da zâtî bir öncelik değildir,

52 Sextus Empricus, *Against the Logicians*, 284-286, 310-312.

53 Armstrong, "The Background of the Doctrine...", s. 408.

54 Plato, *Parmenides*, 132B-C12.

55 Emilsson, bu yorumun Eflâtuncu gerekçelerinin bulunabileceğini, fakat yine de böyle bir formülasyonun ilk defa Plotinus'ta görüldüğünü düşünür; bk. Emilsson, "Plotinus on the Objects of Thought", s. 21-22. Bununla birlikte muğlak bir şekilde de olsa Plotinus'unkine yakın bir yorum Alcinous'un *Didaskalikos*'unda da bulunur; bk. Alcinous, *Handbook of Platonism [Didaskalikos]*, 10,3.

56 Plotinus, *Enneads*, 3.9. 1,4-9, 12-21; 5.9. 5,6-34; 5.4. 2,46-51.

57 Plotinus, *Enneads*, 6.7 15,14-22.

tek bir hipostazın metafizik oluşum evrelerini temsil eden açıklama düzeni bakımından bir önceleyiştir.[58]

Plotinus'un Eflâtuncu idealarla ilgili bu yorumu, sonraki Yeni Eflâtuncu düşünce için büyük bir önem arzeder. Bu yorumu ileriye taşıyan Yeni Eflâtuncu şârihler, ideaların aslında Akılla özdeş akledilirler olduğu fikrini, ileride geleceği üzere, Aristoteles'in idealar eleştirisinden kurtulma ve Aristoteles'le Eflâtun arasında bu konuyla ilgili bir uyumsuzluk bulunmadığını ispat etme yolunda kullanmışlardır.

Plotinus'un Aristotelesçi felsefeyle ilişkisi nispeten örtük bir karakter taşır ve Eflâtuncu düşünceyi Aristotelesçi terminoloji üzerinden dönüştürdüğü en açık yerlerde bile Plotinus, kendisini sadık bir Eflâtuncu ve Aristoteles münekkidi olarak takdim eder. Örnek olarak, üçlü hipostaz düşüncesini geliştirdiği *Enneadlar* V 1.8'de bu düşüncelerin yenilikle nitelenemeyeceğini ve Eflâtuncu öğretinin şerhinden ibaret görülmesi gerektiğini söyler. Bu tutumuyla Plotinus, hiçbir zaman sonraki Yeni Eflâtuncular'da görülecek türden açık bir uyum projesi taraftarı olmamıştır. Aristoteles külliyatı ve bazı Aristotelesçi şerhler Plotinus'un derslerinde okutulmaktaydı, fakat Plotinus Aristoteles felsefesini metafizik evrenin yapısını açıklamak için doğru yol olarak görmediği gibi, daha sonraki Yeni Eflâtuncular'ın yaptığı üzere, Eflâtuncu bazı ilkelerin ilâvesiyle fizik dünyayı açıklayabilecek bir yol olarak da görmemiştir. Muhtemelen Plotinus'un zihninde Eflâtunculuk ve Aristotelesçilik hâlâ birbirine rakip felsefe okullarıdır. Bu çerçevede Plotinus'un Aristotelesçiliğe dönük en önemli eleştirisi, Aristotelesçi ve Eflâtuncu okullar arasındaki tartışmalarda mihenk taşı olagelmiş *Kategoriler* kitabıyla ilgilidir. Plotinus *Enneadlar* VI, 1-3'te *Kategoriler*'i varlığın cinsleriyle ilgili bir metin olarak değerlendirmiş ve bu haliyle akledilir âleme uygulanabilir olmadığını düşünmüştür.[59] Ayrıca Plotinus, *Kategoriler*'deki tasnifin sadece akledilir âlem için değil, oluşa dayalı duyulur âlemi tasvir için de doğru bir çerçeve sunmadığı kanaatindedir. Ona göre Aristotelesçi

58 Plotinus, *Enneads*, 5.9. 8,8-20; Sorabji, "Why Neoplatonists Did Not Have Intentional Objects of Intellection", s. 111.

59 *Enneadlar* VI.1-3'ün genel bir değerlendirmesi için bk. De Haas, "Context and Strategy of Plotinus' Treatise *On the Genera of Being* (*ENN* VI I-3 [42-44])", s. 37-55.

kategoriler şeması ontolojik açıdan yetersiz olmanın ötesinde, mantıksal açıdan tutarsızdır ve gereksiz ilavelerle doludur. Bu sebeple her bir kategoriyi oldukça sert bir eleştiriye tâbi tutarak, bunlardan sadece dördünün (sözde-cevher, nitelik, nicelik ve izâfet) ancak Eflâtuncu ilkeler içerisinde yorumlandıktan sonra kabul edilebilir olduğunu ifade etmiş ve beşinci bir kategori olarak da hareketi eklemiştir. Duyulur âlem için geçerli bu beş kategoriden ayrı olarak Plotinus, akledilir âlem için Eflâtuncu beş kategoriyi kabul eder (cevher, hareket, sükûn, farklılık, benzerlik). Bu haliyle Plotinusçu yeni kategoriler şeması sayıca Eflâtuncu beşli şemaya tekabül eder ve terminolojik açıdan Aristoteles'i takip ediyor gözükür. Bununla birlikte duyulur evren açısından Aristotelesçi kategoriler, Plotinus'un elinde indirgenmiş ve dönüştürülmüş bir hal alır.[60]

Kategoriler eleştirisi sırasında Plotinus'un yaptığı en temel dönüşüm cevher ve hareket problemiyle ilgilidir. Plotinus'a göre Aristotelesçi cevherî sûret teorisinin temel problemi, Aristoteles'in haklı olarak sûreti cevher sayması, fakat yanlış bir şekilde sûretin fiziksel maddî sûret olduğunu savunmasıdır.[61] *Enneadlar* 6.1'de Plotinus, Aristotelesçi sûretin asıl ideaların bir yansıması olarak kabul edildiğinde bile Eflâtuncu varlık hiyerarşisi içerisinde bir yere sahip olamayacağını düşünür. Dolayısıyla Plotinus'un Aristotelesçi cevher anlayışına dair eleştirisi, fiziksel ve maddî sûretin niçin cevher olarak alınamayacağını ve gerçek cevherin sadece cevherî olmayan bir yansıması olduğunu açıklar. Burada, asıl sûretlere yapılan atıf peripatetik cevherî sûret anlayışına bir temel sağlamak yerine, onu reddetmek için bir gerekçe oluşturur.[62] *Enneadlar* 6.1 ve 6.3'te ise Aristotelesçi fiziksel hareket mefhumu tartışılır. Aristotelesçi *kinêsis* (hareket) ve *energeia* (bilfiillik) ayırımını kullanan Plotinus, *kinesis*i Aristoteles'te olduğu gibi, zamansal bir süreç içerisinde gayesine doğru yönelen eksik bir *energeia* olarak tanımlar. Buna mukabil *energeia*yı zaman üstü bir şekilde, tam bir bilfiillik olarak görür ve gayri maddî varlık alanıyla ilişkilendirir. Ona göre Aristoteles *energeia*nın fiziksel evrende bulunduğunu söyleyerek hata yapmıştır; *energeia* sadece gayri maddî varlık alanındaki zaman ve mekân üstü bilfiillik için geçerlidir.

60 Evangeliou, "The Plotinian Reduction of Aristotle's Categories", s. 147

61 Plotinus, *Enneads*, 6.1. 2,10-12.

62 Chiaradonna, "The Categories and the Status of the Physical World", s. 125.

Dolayısıyla Plotinus *Kategoriler* şemasına biri gayri maddî diğeri maddî evrene ait iki tür hareket ekler ve birinci tür hareketin ikincisinin sebebi olarak işlev gördüğünü ileri sürer. Cevher meselesinde olduğu gibi, bu eleştiriler, Aristotelesçi ayırımların bir temelden yoksun olduğu ve böyle bir temelin ancak Aristoteles felsefesinin dışında bulunabileceği fikrini vurgular. Sonuç olarak Plotinus için Aristotelesçi ayırımlar, fiziksel dünyanın herhangi bir gerçek ilkeye dayanmayan basit *de facto* tasvirleri olarak gözükür.[63] Dolayısıyla Plotinus, metafizik bağlam bir tarafa bırakılsa bile, Aristotelesçi felsefenin fiziksel varlık alanını açıklama noktasında sadece *yetersiz* değil aynı zamanda *hatalı* bir çerçeve sunduğunu ileri sürmektedir.

Porphyry ve Iamblichus: Aristotelesçi Felsefenin Yeni Eflâtuncu Müfredata Girişi

Plotinus'un öğrencisi olan ve *Enneadlar*'ı tasnif ederek bugünkü haliyle günümüze ulaşmasını sağlayan Porphyry, *Kategoriler* kitabına giriş olarak yazdığı *Isagoge*'si ve biri büyük diğeri küçük iki *Kategoriler* şerhiyle, Plotinus'un eleştirileri karşısında *Kategoriler* kitabını Yeni Eflâtuncu felsefe için güvenli bir hale getirmiştir.[64] Plotinusçu reddiye ve indirgeme Pophyry'nin metninde yer almaz, çünkü Poprhyry'ye göre, *Kategoriler*'in konusunu doğru bir şekilde belirler ve Aristotelesçi ayırımları kendi sınırları içerisinde değerlendirirsek, bu sınırlar dışındaki herhangi bir eleştiri temelsiz olacaktır.[65] Bu çerçevede Porphyry, i) *Kategoriler*'in varlığın cinslerini (*gene tou ontos*) değil, şeylerin anlamlarına delâlet etmesi bakımından

63 Chiaradonna, "The Categories and the Status of the Physical World", s. 125-127, 133.

64 Porphyry'nin küçük şerhi günümüze ulaşmıştır. Simplicius, büyük şerhin yedi kitaptan oluştuğunu ve sadece Plotinus'un değil Lucius ve Nicostratus da dahil olmak üzere önceki Eflâtuncular'ın ve Stoalılar'ın eleştirilerine de cevaplar içerdiğini söyler. Bu şerhle ilgili olarak bk. Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 2,5-9.

65 Plotinus ve Porphyry'nin *Kategoriler* kitabıyla ilgili ayrıldığı noktaların tasnifi için bk. Evangeliou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, s. 165. Chiaradonna ve Evangeliou gibi müelliflerin aksine, De Haas, Plotinus'un tutumunu Porphyry'ninkine yaklaştırarak aralarında sanıldığı kadar keskin bir anlaşmazlığın bulunmadığını ispat etmeye çalışır; bk. De Haas, "Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories?", s. 492-526.

lafızları (*phonai sêmantikhai*) konu edindiğini[66] ve ii) Aristoteles'in *Kategoriler*'de üzerinde durduğu şeyin bileşik cevher olduğunu belirtir.[67] Porphyry'nin, Plotinus'un *Kategoriler* kitabı için tayin ettiği çerçeveyi hatalı bularak eleştiren[68] birinci çözümü, bu metni, sonraki Yeni Eflâtuncu tedris müfredatının önemli bir parçası haline getirmiştir. Bu çözüm sayesinde Aristotelesçi *Kategoriler* Eflâtuncu şema ile çatışan bir ontoloji metni olmaktan çıkarak, hem felsefe hem de mantık çalışmaları için bir giriş metni haline gelecek şekilde[69] Yeni Eflâtuncu okul geleneğinde kendisine yer bulmuştur. Poprhyry, Plotinus'un cevher meselesiyle ilgili eleştirisini karşılarken, buradaki tartışmanın tüm cevherleri kapsayacak şekilde genel cevher mânası hakkında değil, bileşik cevher, yani tikeller hakkında olduğunu söyler. Dolayısıyla, Simplicius'un Porphyry'yi takiben işaret ettiği gibi, "Akledilir ve duyulur cevherlerde ortak cevherlik mânası hakkında tartışma yürütmek buradaki konunun dışındadır."[70] Bu konudaki yaklaşımıyla Porphyry, Plotinus'un aksine, bileşik cevherleri ve onlara cevherlik niteliği sağlayan içkin maddî sûreti fiziksel bağlam içerisinde kalmak şartıyla, cevher olarak değerlendirebileceğimizi düşünür. Aristoteles'in *Fizik* kitabı üzerine yazdığı kayıp şerhte Porphyry, bu düşüncenin temellerini oluşturacak öğretilere yer vermiştir. Simplicius'un *Fizik* şerhi içerisinde günümüze gelen bu öğretilere göre, Aristoteles sadece şeye içkin sûreti (*to eu tê ule eidos*) ele alırken, Eflâtun ayrık sûreti (*khoristôn eidos*) ele alır.[71] Porphyry'nin konuyla ilgili yorumu, Eflâtuncu ayrık sûreti asıl ilke olarak belirlediğimizde, Aristotelesçi içkin sûretin fiziksel nesnelere dair açıklama açısından doğru bir çerçeve sunabileceğini gösterir. Oysa Plotinus da dahil olmak üzere Porphyry'den önceki Eflâtuncular, aşkın sûretleri kabul etmediği düşüncesiyle, Aristoteles'in içkin sûretlerini de reddetmişlerdir. Ancak Porphyry içkin sûretleri eleştiriye tâbi tutmamış ve onları kabul ederek, sanki Aristoteles'in aşkın sûretleri kabul ettiği halde *Kategoriler*'de bunları ele almadığını düşünmüştür.

66 Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 57,7-8; 58,5-7; 91,19.

67 Poprhyry, *On Aristotle's Categories*, 88,15-19.

68 Poprhyry, *On Aristotle's Categories*, 56,15-57,13.

69 Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 13,27-29.

70 Simplicius, *On Aristotle's Categories 5-6*, 76,22-24.

71 Simplicius, *On Aristotle's Physics 1-4*, 10,32-35.

Böyle düşünmesinin bir sebebi, Aristoteles'in Tanrı'yı akıl olarak kabul ederek, yegâne faaliyetini taakkul olarak belirlemesidir. Bu argüman çizgisini takip ederken Porphyry, Plotinus'un açtığı yolda yürüyor gözükür. Muhtemelen Aristoteles'in *nous*unun düşünce nesnelerini sûretler olarak kabul ederken, Plotinus'un Akıl hipostazının düşünme nesneleri olarak idealar görüşünün Aristotelesçi *nous*la uzlaştırılabilir tarafları olduğunu düşünmüştür. Aslında bu açıdan bakılınca, Porphyry'nin Aristoteles'i sadece Eflâtun'la değil, Plotinus'la da uyuma kavuşturmaya çalıştığı farkedilebilir.[72]

Porphyry'yi Aristoteles felsefesindeki dönüşüm evrelerinden ikincisinin öncüsü olarak görmemizi sağlayan şey, sadece *Kategoriler* kitabıyla ilgili yorumları değildir. Bu eserden ayrı olarak Porphyry, Aristotelesçi külliyat içerisinde yer alan diğer birçok kitap üzerine şerhler telif ederek, milâttan sonra III. asırdan başlayarak VI. asra kadar süren Yeni Eflâtuncu şerh geleneğinin başlatıcısı olmuştur.[73] Bunlardan ayrı olarak Porphyry'ye *Eflâtun ve Aristoteles Okulunun Bir Olduğu Hakkında* başlıklı, yedi kitaptan oluşan bir eser nispet edilmektedir.[74] Porphyry ile başlayan bu çabalar sayesinde Aristoteles felsefesi, Eflâtun'daki büyük sırları anlamak için bir giriş ve araç haline gelmiştir.

Porphyry'den sonra, Yeni Eflâtunculuk içerisindeki Aristoteles çalışmaları Iamblichus'la (ykl. 240-325) devam etmiştir. Iamblichus, Roma'da Porphyry'nin öğrenciliğini yapmış ve daha sonra Apamea'ya dönerek orada, üyeleri arasında *Kategoriler* şârihi Dexippus'un da (y.d. ykl. 330) bulunduğu bir felsefe okulu kurmuştur.[75] Aristotelesçi eleştiriler karşısında Eflâtuncu felsefeyi yeniden yorumlama ve

72 Porphyry'nin Plotinus ve Aristoteles arasında uyum sağlama çabaları için bk. Hadot, "The Harmony of Plotinus and Aristotle According to Porphyry", s. 125-140.

73 Porphyry'nin şerh geleneğinin başlatıcısı olmasının ne anlama geldiği ve onun şerhleriyle daha önceki açıklama tarzı metinler arasındaki farklar için bk. Karamanolis, "Porphyry: The First Platonist Commentator on Aristotle" s. 97-103; Fazzo, "Aristotelianism as A Commentary Tradition", s. 7-9.

74 Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", s. 2; Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?*, s. 243.

75 Iamblichus'la ilgili geniş bilgi için bk. Iamblichus, *In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, s. 3-53.

Aristoteles'in Eflâtun'la çelişmediğini gösterme noktasında Porphyry'yi takip eden Iamblichus, bu amaç çerçevesinde, cevher ve yükleme problemleriyle ilgili iki önemli teori geliştirmiştir. Bunlardan birincisi, Plotinus'un *Kategoriler* hakkındaki eleştirilerini savuşturmak üzere gündeme getirdiği *aklî yorum teorisi*dir (*noêra theoria*). Iamblichus bu teori dahilinde, Aristotelesçi kategorilerin hem duyulur hem de akledilir âleme uygulanabilecek şekilde yorumlanabileceğini göstermek istemiş ve bu tutumuyla, kategorilerin duyulur âlem için geçerli olduğunu söyleyen Porphyry'nin ötesine geçmiştir.[76] İkinci önemli teorisi, Aristoteles'in, Eflâtuncu idealara yönelttiği, ezelîlik ve ilâhîlik özellikleri sebebiyle tikel şeylere yüklem olamayacakları eleştirisine cevap olarak yeni bir pay alma teorisi geliştirmesidir. Iamblichus, ay üstü âlemdeki her hipostazın biri "pay alınmayan" diğeri "pay alınan" olmak üzere iki yöne sahip olduğunu söyler. Bir'in kendisinden başlayarak her gerçeklik düzeyi, pay alınmayan bir yöne sahiptir. Bu yön, parçaları önceleyen bütüne tekabül eder. Pay alınan yön ise aynı gerçeklik düzeyinde bulunan parçalar bütününe denk gelir ve aşağıdaki ontolojik birim bu yönden pay alarak varlık ve mahiyetini elde eder. Iamblichus'u böyle bir ayırım yapmaya sevkeden şey, bir yandan üstün varlıkların aşkınlığını korurken öte taraftan yaratma sürecine katılmalarını mümkün kılmak ve tikellerin bu varlıklardan pay alabilmelerini sağlamaktır. Akledilir âlemdeki her varlık, bir üst varlığın pay alınan yönünün nedensel etkinliği ile varlık kazanır. Öte taraftan duyulur âlemdeki tikeller, doğrudan doğruya akledilir âleme ait sûretlerden değil, kendilerinde bulunan tabiata içkin aklî ilkelerden pay alırlar. Burada tabiat, aklî varlıkların sûret verişinde aracı bir neden rolü ifa eder ve tikellerin pay alabileceği aklî ilkeleri içerir. Iamblichus'un teorisi, tikellere doğrudan yüklem

76 Iamblichus'un bu teoriyi uyguladığı kategoriler, Simplicius'un *Kategoriler* şerhinde aktarılmıştır. *Noêra theoria*nın Iamblichus'a atfedilerek Porphyry'nin yorumlarıyla karşılaştırıldığı yer için bk. Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 2,12-15. Iamblichus'un kendisi, bu teoriden *De Mysteriis*'te bahseder. Burada Iamblichus *noêra theoria*'yı herhangi bir kavrama aynı zamanda akledilirler düzlemi dahilinde bakabilmeyi, bir tür yorum ve şerh metodu olarak gündeme getirir; bk. Iamblichus, *De Mysteriis*, I, 2. 13-21. Iamblichus'un bu teorisini nicelik, nitelik, zaman ve mekân kategorilerine nasıl uyguladığını tartışan bir metin için bk. Dillon, "Iamblichus' *noêra theoria* of Aristotle's *Categories*", s. 65-77

olamamaları açısından aklî sûretlerin epistemolojik işlevinde bir daraltma meydana getirir ve onların neden olma özelliğine vurguda bulunarak ontolojik işlevlerini öne çıkarır.[77]

Yeni Eflâtuncu Atina Okulu: Eflâtun ve Aristoteles Uyumu

Iamblichus'tan sonra, Yeni Eflâtuncu felsefî gelenek, Atinalı Plutarch'ın (ö. 437) öncülüğünde kurulan Atina okulunda canlılığını sürdürmüştür. Temsilcileri arasında Syrianus (ö. ykl. 437), Proclus (ykl. 411-485) ve Damascius'un (kapandığı sırada Atina okulunun üstadı, 529) bulunduğu Atina okulu, Iamblichus'un ileriye taşıdığı, Aristoteles ve Eflâtun'u uyuma kavuşturma projesini devam ettirir.[78] Bu okulda Aristoteles'in mantık, ahlâk, siyaset, fizik ve metafizik metinleri okutulmakta; Aristoteles felsefesi, Proclus'un biyografisini kaleme alan Marinus'un deyimiyle, Eflâtun'daki büyük sırları anlamak için küçük sırların tâlimi olarak görülmekteydi.[79] Eflâtun'un *Symposium* 209E-210A'da güzelliği idrakin derecelerini anlatırken küçük ve büyük sırlardan bahsederek, büyük sırları mutlak güzelliği idrakle ilişkilendirmesi, Yeni Eflâtuncu gelenekte bilinen bir şeydi. Dolayısıyla küçük ve büyük sırlar metaforunu kullanan Marinus, aslında Yeni Eflâtuncu Atinalı şârihlerin; duyulur âleme dair küçük sırları Aristoteles'le, metafiziğe dair büyük sırları ise Eflâtun'la ilişkilendirme yönündeki eğilimlerine işaret eder. Bu çerçevede Atinalı şârihler, Aristoteles'in fiziksel evrene dair açıklamalarının, Eflâtuncu metafizik ilkeler çerçevesinde değerlendirilmediği sürece, gerçek aklî temellerden yoksun olacağını kabul ederler. Dolayısıyla Yeni Eflâtuncular için tek başına Aristotelesçi fiziksel açıklama sadece varsayımsal bir yeterliliğe sahiptir.

Syrianus ve Proclus'a gelinceye kadar, Aristoteles felsefesi Yeni Eflâtuncu şârihler elinde önemli dönüşümler geçirmişti. Tekrar edilecek olursa, *Kategoriler*'in Eflâtuncu ontolojiyle telif

77 Iamblichus'un teorisi için bk. Syrianus, *On Aristotle's Metaphysics 13-14*, 109,13-27; Iamblichus, *In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, s. 33-35; Lloyd, "The Metaphysics of Iamblichus", s. 298-301.

78 Iamblichus metinlerinin Atina okulundaki işleviyle ilgili olarak bk. Marinus of Neapolis, "Proclus, or On Happiness", fr. 26, 27

79 Marinus of Neapolis, "Proclus, or On Happiness", 13,1-8.

edilmesi ve ideaların ilâhî akıldaki sûretler şeklinde yorumlanarak Aristotelesçi maddî sûretle Eflâtuncu aklî sûretler arasında bir çelişki bulunmadığının ispatı bunlar arasında yer almaktaydı. Yazdığı *Metafizik* şerhiyle Syrianus ve Eflâtuncu metinler üzerine yazdığı şerhlerin yanı sıra *Teolojinin Unsurları* ve *Eflâtuncu Teoloji* adlı metniyle Proclus, özellikle nedenlik meselesi üzerinde durdular. Yukarıda İskender'in elinde, Aristotelesçi kapalı evren şemasının bir kırılmaya uğradığı ifade edilmişti. Bununla birlikte İskender, metafizik bir nedenlik anlayışı yerine daha çok feleklerin etkisinin ön planda olduğu fiziksel bir nedenlik tasavvuru sunmaktaydı. Plotinus'tan itibaren Yeni Eflâtuncular evreni belirli bir hiyerarşik düzen içerisinde düşünerek, bu hiyerarşideki ontolojik tabakalar arasında, nedenliğe dayalı güçlü bir ilişki tesis ettiler.

Sudûr ya da nüzul süreci olarak ifade edilebilecek bu ilişkideki içkin dinamizmi sağlayan şey, her ontolojik birimin derece bakımından üstün diğer birimden *alması* (*to einai* = *var olma*), aldığı şeyi bilfiil hale getirmek suretiyle yetkinleşmesi (*to eu einai* = *tam var oluş*) ve kaynağına dönmesi (*urûc* = *epistrophê*), nihayet bu yetkinleşme sırasında aşağıdaki ontolojik birime *verme*sidir (*feyz/nüzûl* = *proödos*). Bu sudûr veya dikey nedenlik şemasının merkezî kavramı *fiil*dir (*energeia*). *Enneadlar*, cevher*in* fiili ile cevher*den* gelen fiil arasında ayırım yapar.[80] Cevherin fiili olarak içkin faaliyet, cevherle özdeştir. Cevherden kaynaklanan fiil ise hâricî faaliyete tekabül eder ve daha aşağıdaki bir hipostazın ya da ontolojik birimin meydana gelmesini sağlar.[81] İkinci anlamıyla fiil, kendisini güç şeklinde gösterir. Bununla birlikte sudûr açısından bakıldığında Yeni Eflâtuncu felsefede güç, Aristoteles'te olduğu anlamıyla şeye içkin bilkuvvelik (*dynamis*) ya da Plotinusçu duyulur evrende görünen *olma gücü* (*to dynamei on*) değil, aklîliğe dayalı *var etme gücü*dür (*hê dynamis*).[82]

80 Plotinus, *Enneads*, V 4, 2.20-33.

81 Sudûr sürecinin cevher*in* fiili ve cevher*den* kaynaklanan fiil ayırımı etrafında değerlendirilmesiyle ilgili olarak bk. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, s. 98.

82 Plotinus'un *Enneadlar* II, 5(25)'te ele aldığı, duyulur evrendeki şeylere ait "güç halinde olma ya da olma gücü" (*to dynamei on*) ile akledilir varlıklara ait "var etme gücü" (*hê dynamis*) arasındaki ayırımla ilgili olarak bk. Arruzza, "Passive Potentiality in the Physical Realm", s. 25-57; Hancock, "Suggestions of a Neoplatonic Semiotics", s. 43-47

Bu güç, kaynağından uzaklaştıkça zayıflayan ve ulaştığı her birimde yoğunluğuna göre farklı tesirler meydana getiren bir şeydir. En yetkin varlıktan, ontolojik hiyerarşideki en alt birim olan maddeye gelinceye kadar farklı hipostazların güçleri farklı yoğunluklar dahilinde kesişerek âlemdeki çokluğun ilkesini teşkil eder. Findlay'in tasviriyle bu süreç, daha yetkin olan gücün aşağıdaki şeylere *nüfuz*u, nedenlerin *uzaktan tesiri*, güçlerin farklı varlık seviyelerinde *çoklu bulunuş*u, illetten kaynaklanan özellikle malûldeki özelliğin esnek ve çeşitlenebilir özdeşliği, ayırım olmaksızın farklılaşma ve sûretlerin ayrılabilir şekilde maddeye *tedâhül*ü ile karakterize edilebilir.[83]

Bu sudûr şeması Aristotelesçi nedenlik tasavvurundan ve hilomorfik analizden ayrılarak, Eflâtuncu nitelikleriyle öne çıkar. Bununla birlikte Aristotelesçi ilkelere dayandırılabilmesi yine de mümkündür. *Fizik* VIII.4'te Aristoteles bilkuvve ve bilfiil çeşitleri arasında ayırım yapar. Buna göre bir öğrenci, i) öğrenmeden önce bilkuvve bilendir ve ii) öğrendikten sonra, öğrendiği şeyi düşünmediği sırada da bilkuvve bilendir. Birinci bilkuvvelik durumu, fâil ve münfail bir araya geldiğinde fiile çıkar. Ancak ikinci bilkuvvelik, fiile çıkmasına mani bir şey bulunmadığı sürece, daima ve zorunlu olarak bilfiildir. Aristoteles bunu, başka bir şeyde tesir meydana getiren faaliyet örneği olarak da kullanır. Soğuk bir şey, yeterince ısıtıldığında, bilkuvve ısınma durumundan ısınmış olma durumuna geçer ve bu birinci bilfiillik durumunda aynı zamanda bilkuvve ısıtma özelliğine sahiptir. Isıtmasına mani bir şey bulunmadıkça, bu ısınmış suyun ısıtma kuvvesi kaçınılmaz olarak bilfiil hale gelecektir. Burada dikkat çeken şey, ısınan şeyin aynı zamanda ısıtan bir fâil haline gelmesidir. Bu düşünce, cevher*in* fiili ve cevher*den* gelen fiil ayırımıyla karşılaştırılabilir: Yetkinleşen cevherden, yetkinleştirici bir fiil sudûr eder.

Burada bir örneği verilen Aristotelesçi nedenlik anlayışı birkaç temel ilkeye dayanır. Bunlar, 1) "Benzer, benzere neden olur" ilkesi, 2) aktarıma dayalı nedenlik tasavvuru ve 3) "nedenin aktardığı özellikle, nedenlideki özelliğin eşit olduğu" düşüncesidir.[84]

83 Findlay, "The Logical Pecularities of Neoplatonism", s. 1.

84 Aristotle, *Physics*, III.3. Ayrıca bk. Lloyd, "The Principle That the Cause Is Greater Than Its Effect", s. 146-147 Oluş anlamında bilfiillik (*energeia*) söz konusu olduğunda, fiilin münfaille özdeş olması hakkında bk. Broadie, "Where is the Activity?", s. 198-212.

Aristoteles "Benzer benzere neden olur" ilkesini fizik bağlamda neredeyse istisnasız bir biçimde kullanır, ancak ay üstü âlemin ay altı âleme nedenliği söz konusu olduğunda, bu nedenlik ilkesini buraya uygulamaz gözükür. Tanrı, dolaylı bir şekilde neden olur ve güneşin bu dünyayı nasıl ısıttığı, yukarıdaki nedenlik ilkesine bağlı kalınarak açıklanmaz. Proclus, sudûra dayalı monist evren şemasına uygun bir şekilde, ikinci ilkeyi kabul ederken birinci ve üçüncü ilkeyi dönüştürür. Bu çerçevede o, benzerin benzere neden olduğu ilkesini metafizik alana taşımış ve Aristotelesçi iddianın aksine, nedenin nedenliyi ve nedenliden fazlasını içerdiğini kabul etmiştir.[85] Benzerin benzere neden olduğu düşüncesinin, fizik ve metafizik alanlarına uygulanacak şekilde genelleştirilmesi, Bir'den başlayarak nihaî ontolojik birime kadar varlık katmanları arasında aklîliğe dayalı güçlü bir ilişkinin tesis edilmesini sağlar.[86] Bu ilkeye ilaveten, nedenin nedenliye aktardığı özelliği ve bu özellikten fazlasını içerdiği ilkesi, bir yandan *nüzûl*u ve oluşu diğer yandan ontolojik olarak aşağıdaki şeylerin yukarıdaki daha yetkin varlıklara *urûc*unu mümkün kılar. Proclus'un söz konusu iki ilkeyi dönüştürmesi, bu ilkeleri sadece fizik bağlamda kullanan Aristotelesçi açıklamanın yetersiz görülmesinden kaynaklanır. Ona göre Aristoteles ve takipçileri neden meselesini ancak nominalist bir tarzda ele almıştır: "Onlar, meydana gelen her şeyin bir nedenden kaynaklandığını söylerler, fakat nedeni, "neden olmayan" yaptıklarının farkına varmamışlardır."[87] Proclus, metafiziksel anlamda aklî bir ilkeye dayanmayan herhangi bir nedenlik anlayışının gerçek anlamda nedenliği açıklayamadığını ispat etmek ister. İskender'in varsaydığı gibi, sûretleri veren şeyin tabiat olduğunu ve tabiatın nedeninin de semavî cisimler olduğunu düşündüğümüzde, aklî ilkeleri dışlayan yetersiz bir açıklama sunmuş oluruz. Oysa Eflâtuncu altılı neden şemasını takip eden Proclus'a göre tabiat, sûretleri veren akılların aracısı konumundadır ve araçsal nedene tekabül eder. Tabiat aklî ilkeleri (*logoi*) barındırır, ancak kendisi aklî bir varlık değildir. Aklî ilkelerin asıl anlamıyla kendisinde bulunduğu varlığın bir akıl olması gerekir. Gerçek anlamda fâil neden bu akıldır ve onda bulunan aklî ilkeler, Eflâtuncu idealara karşılık

85 Proclus, *The Elements of Theology*, önerme 7

86 Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, 791,23-795,6.

87 Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus II*, 261,20-25.

gelen misâlî nedenlere (*paradeigmatikôn*) tekabül eder. Proclusçu ilkeler etrafında bakıldığında, Aristotelesçi ve İskenderci nedenlik tasavvuru, aklî ilkelerin etkinliğini yok saydığı için, âlemin nizamını bir tür nedenliğe değil, aklî ilkelerin idaresinden yoksun bir *denk düşme*ye dayalı olarak izah eder.

Atina Yeni Eflâtunculuğunun, nedenlik meselesi etrafında yaptığı bir diğer önemli müdahele, Aristoteles'in gaye nedenlik yoluyla sadece hareket veren Tanrı'sının, Eflâtun'un varlık veren Tanrı'sıyla telif edilerek aynı zamanda varlık veren bir fâil neden haline getirilmesiyle ilgilidir. Özellikle Syrianus, *Metafizik* şerhinde, Arisoteles'in semavî cisimlerin sonsuz hareketinin kaynağı olarak, sonsuz bir güce sahip hareket etmeyen hareket ettiriciyi vazetmesinden yola çıkarak,[88] semavî cisimlere sonsuz hareket sağlayan kaynağın aynı zamanda o cisimlerin varlığının da kaynağı olması gerektiği sonucuna varmıştır. Syrianus'un böyle bir sonuca varması, Eflâtun'un *Phaedrus*'ta hareket ve varlık arasında doğrudan bir ilişki kurmasına dayanır. Syrianus'un öğrencisi Proclus, argümanı farklı bir istikamete taşıyarak, Aristoteles'in Tanrı'sının ancak bir fâil neden olduğunda gaye olarak işlev görebileceğine vurguda bulunur: "Âlem kendi varlığı ve doğası itibariyle, Aklı arzu ediyorsa; açıktır ki varlığının tamamını arzu ettiği şeyle aynı kaynaktan alır."[89] Proclus'un bu düşüncesini yönlendiren şey, yukarıda tasvir edilen, benzerin benzere neden olduğu ve nedenin nedenliyi ve nedenliden fazlasını içerdiği şeklindeki nedenlik anlayışıdır. Bu nedenlik anlayışı, daha aşağıdaki bir varlığın ancak varlığını kendisinden aldığı şeye yönelerek yetkinleşebileceği düşüncesine dayanmaktaydı. Proclus, bu düşünceyi dikkate alarak, semavî cisimlerin Tanrı'ya yönelişlerinin ilkesini Tanrı'nın onların fâil nedeni olmasında bulur.

Yeni Eflâtuncu İskenderiye Okulu: Eflâtuncu Aristoteles'in Aristoteles'le Uyumu

Atina okulunun Aristoteles ve Eflâtun'u telif etme çabası, Proclus'un öğrencisi Ammonius Hermeiou'nun (ykl. 435/45-517/26) İskenderiye'de kurduğu felsefe okuluyla yeni bir boyut

88 Syrianus, *On Aristotle's Metaphysics II*, 117,25-118,11. Krş. Sorabji, "Infinite Power Impressed", s. 250-251.

89 Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus II*, 267,4-12.

kazanır. Temsilcileri arasında Asclepius, John Philoponus (ykl. 490-570), Simplicius (eserlerini 529 tarihinden sonra telif etmiştir) ve Olympiodorus'un (ö. 495/505'ten sonra) bulunduğu İskenderiye okulu, Aristoteles felsefesine yaklaşımı açısından Atina okuluyla ayrılık gösterir. İskenderiye okulu temsilcileri için, tevarüs ettikleri felsefî problemler artık Eflâtun ve Aristoteles uyumuyla ilgili olmaktan ziyade, bizatihi Aristoteles metinlerinin şerhiyle ilgili problemlerdi. Onların Aristotelesçi metinlere yaklaşımını belirleyen şeyin, Eflâtun'la telif edilmiş Aristotelesçi görüşleri, Aristoteles külliyatının başka bölümleriyle uyuma kavuşturma çabası olduğu söylenebilir. Örnek olarak Proclus, Aristoteles'in oluşa dair hareket merkezli bir açıklama getirdiğini, ancak bu açıklamanın varlık merkezli Eflâtuncu açıklamayla telif edilebileceğini düşünür. Buna mukabil, Ammonius, daha da ileriye giderek, Aristoteles'in kendisinin de varlık veren fâil bir Tanrı fikrine ulaştığını ispat etmek ister. Bu çerçevede Aristoteles'in Tanrı'sının sadece gaye değil, aynı zamanda fâil neden olduğunu ispat etmeyi amaçlayan müstakil bir risâle de telif etmiştir.[90] Yine Porphyry'den başlayarak Proclus'a gelinceye değin Yeni Eflâtuncu şârihler, Aristotelesçi sistemde idealara karşılık gelecek bir nedenin bulunmadığını itiraf ederler. Onların yaptığı şey, Aristotelesçi maddî sûretin idealarını dışlamadığını ve aklî sûretler öğretisiyle telif edilebilir olduğunu göstermektir. Oysa Ammonius Aristoteles'in Demiurge'da bulunan aklî sûretler anlamında Eflâtuncu idealarını değil, aslında Eflâtun'a ait olmayan bizatihi kaim idealar görüşünü eleştirdiğini söyler.[91] Bunu söylerken, *De Anima* 429a27-28'de yer alan, nefsin sûretlerin yeri olduğu görüşünü temele alır.[92] Buradaki nefsi ayrık kozmik nefis şeklinde yorumlayarak onu

90 Simplicius, *On Aristotle's Physics 8.6-10*, 1363, 8-10.

91 Asclepius, *in Metaph.*, 166,35-167,2'den aktaran: Madigan, "Syrianus and Asclepius on Forms", s. 152.

92 Asclepius, *in Metaph.*, 162,7-168,18'den aktaran: Madigan, "Syrianus and Asclepius on Forms", s. 152-3. Philoponus, İskenderiyeli Yeni Eflâtunculara, Atinalı şârihlerden ayırt eden önemli noktalardan birinin, *De Anima*'daki bu pasajı kullanarak sûretlerin yerini Demiurge'un aklı olarak belirlemeleri olduğunu söyler; bk. Philoponus, *On Aristotle On the Intellect (de Anima 3.4-8)*, 14,30-96. *De Anima*'daki bu pasaja dayalı olarak, Ammoniusçu aklî sûret anlayışının ayrıntılı bir serimlenmesi için bk. Philoponus, *On Aristotle's On the Soul 1.1-2*, 37,18-31.

Demiurge'la özdeşleştiren Ammonius için, Demiurge'un zihninde bulunan aklî sûretler anlayışının Aristotelesçi felsefeyle çelişen bir tarafı bulunmaz. Ayrıca Ammoniusçu şârihler, Aristoteles'in ideaların epistemolojik işleviyle ilgili eleştirilerini, üçlü bir sûret anlayışıyla aşmaya çalışmışlardır. Aristoteles'in Eflâtuncu idealara yönelttiği eleştiri, bir idea olmanın, belli varlık tarzı yüklemelerine konu olma anlamına da geldiği düşüncesine dayanmaktaydı. Örnek olarak atlık ideası, at olma mefhumunu içerdiği kadar, ezelîlik, değişmezlik ve ilâhîlik gibi idea oluş özelliklerini de içerir. Atlık mefhumunu, tikel atlara yükleyebiliriz, ancak atlık mefhumuna eşlik eden idea oluş özelliği tikellere yüklenemez. Aristoteles, tikel ata dair bilgimize hiçbir şey katmayacaksa bu türden idealar icat etmenin saçma olduğunu söyler.[93] Ammoniusçu şârihler, sûretleri üçe ayırır: Aklî sûret (*noêtai ideai*), maddî sûret (*enula eide*) ve zihnî sûret (*dionoêtai ideai*).[94] Onlara göre, maddedeki sûret aklî bir özelliğe sahiptir ve bu sûret nasıl Demiurge'daki aklî sûretten pay alıyorsa, madde de kendisinde bulunan aklî sûretten pay alarak bileşiği meydana getirir. Tikel bir atın tanımını meydana getiren atlık sûreti, Demiurge'daki aklî sûret değil, bizâtihi o tikelde bulunan maddî sûrettir.[95] Dolayısıyla Demiurge'ta bulunan aklî sûretler, şeylerin tanımını oluşturma anlamında epistemolojik değil, yaratıcı sûretler (*demiurgukoi logoi*) olmaları anlamında ontolojik bir işleve sahiptir.[96] Böylece Eflâtuncu idealar, Ammoniusçu şârihlerin elinde, şeylere yüklenen tümeller olma işlevini kaybederek, aşağıdaki sûretlerin nedeni olmaları anlamında sadece ontolojik bir karaktere bürünmüşlerdir. Ammoniusçular, aklî sûretlerle maddî sûretler arasındaki epistemolojik ilişkiyi ortadan kaldırarak, varlık tarzıyla ilgili eleştirilerden kaynaklanan meselenin sadece bir yönünü çözmüşlerdir. İdrakle elde edilen zihnî sûretlerle maddî sûretler arasındaki tetâbuk ve yükleme sorunu, Ammoniusçular'ın, geriye bıraktığı önemli problemler arasında yer alır.

•••••••••

93 Aristoteles, *Metaph.*, 990b1-7; ayrıca bk. Alexander, *Comm. on Aristotle's Metaph. 1*, 76,22-29.

94 Asclepius, *in Metaph.*, 167,12-168,18'den aktaran: Madigan, "Syrianus and Asclepius on Forms", s. 152.

95 Simplicius, *On Aristotle's Physics 2*, 297,11-35.

96 Asclepius, *in Metaph.*, 166,31-35'ten aktaran: Madigan, "Syrianus and Asclepius on Forms", s. 152.

İslâm dünyasında Yahyâ en-Nahvî olarak bilinen John Philoponus, Ammonius'tan sonra, okul içerisindeki en önemli isimdir. Başlangıçta Ammonius'un öğrencisi olan ve eserlerinin önemli bir kısmını, hocasının görüşleri etrafında telif eden Philoponus, daha sonra bu okuldan ayrılarak Hıristiyanlığın etkisi altında bir felsefe geliştirmiştir.[97] Âlemin ezelîliğiyle ilgili olarak Proclus'a yönelttiği eleştiriler ve Aristotelesçi hareket kuramını yetersiz bularak geliştirdiği *impetus* teorisi, Philoponus'u İslâm felsefesi için özel olarak önemli kılmaktadır.

Önde Gelen Şârihler ve Felsefe Okulları

Peripatetikler (*Meşşâîler*)

Rodoslu Andronicus, ykl. m.ö. 60

Boethus, Andronicus'un öğrencisi, m.ö. I. asır

Adrastus, II. asrın ilk yarısı

Aspaius, II. asrın ilk yarısı

Herminus, II. asrın ortası, Aphrodisiaslı İskender'in hocası

Sosigenes, II. asrın sonları, Aphrodisiaslı İskender'in hocası

Aphrodisiaslı İskender, 198-209 tarihleri arasında Aristotelesçi okulun başına geçmiştir.

Themistius, y.d. 340'lı yılların sonundan 384 ya da 385'e kadar.

Yeni Eflâtuncular

Plotinus, ykl. 205/7-270

Porphyry, 232-309

Iamblichus, ykl. 240-325

Dexippus, y.d. ykl. 330

Atina Okulu

Atinalı Plutarch, ö. 437

Syrianus, ö. ykl. 437

Proclus, ykl. 411-485

97 Verrycken, "The Development of Philoponus' Thought and Its Chronology" s. 181-199.

İskenderiye Okulu

Ammonius, 435/45-517/26
Damascius, Kapandığı sırada Atina okulunun üstadı (529)
Philoponus, ykl. 490-570
Simplicius, eserleri 529 tarihinden sonra telif edilmiştir
Olympiodorus, 495/505-565'ten sonra
Elias, muhtemelen Olympiodorus'un öğrencisidir.

Felsefenin İslâm Dünyasına İntikali ve Çeviriler Dönemi

İskenderiye okulundan Simplicius, daha sonra Atina'ya geçerek buradaki felsefe okulunun başında bulunan Damascius'la birlikte çalışmıştır. Ancak 529 senesinde İmparator Justinian'ın Yeni Eflâtuncu Atina okulunu kapatmasıyla birlikte, okulun Atina'daki felsefî etkinliği nihayete ermiştir. Bunun üzerine Simplicius, Damascius ve onlarla birlikte beş filozof daha Medâin bölgesinde yer alan Tîsfûn'da Kisrâ Enûşirvan'ın sarayına gelerek felsefe yapmaya devam etmiştir. Simplicius, Yeni Eflâtuncu şârihler tarihinde özel bir yere sahiptir. Aristoteles külliyatının önemli bir bölümüne yazdığı geniş şerhlerle, Boethus'tan başlayarak kendisine kadar gelen neredeyse tüm şârihlerin ele alınan konularla ilgili görüşlerini tartışır ve meseleleri üstadı Ammonius'un açtığı çizgi dahilinde çözümleme yolunu seçer. Simplicius da dahil olmak üzere buradaki filozoflar Yunanca yazmakta ve derslerini Yunanca yapmaktaydı, fakat öğrencilerinin bir kısmı bu dersleri Süryânîce'de ifade etme yolunu seçtiler. Böylece asırlar boyu Yunanca'da kendisini ifade eden felsefe, ilk defa Yunanca dışında bir dil içerisinde ifade imkânına kavuştu. Daha sonra, İskenderiyeli Yeni Eflâtuncu şârihlerce sürdürülen felsefî etkinlik tarzı, Nisibis ve Edessa'daki dinî geleneklerle de ilişki içerisinde Mezopotamya coğrafyasına yayıldı. Bu felsefî etkinlik dahilinde, *Isagoge* geleneğini sürdüren giriş metinleri başta olmak üzere mantık külliyatının başlangıç kitapları Süryânîce'ye aktarılan ilk felsefî literatür oldu.[98] Özellikle daha önce İskenderiye okulunda bulunmuş Reş'aynalı Sergius'un (ö. 536) mantık ve tıp külliyatından ve daha sonra Baladlı Athanasius (ö. 686), Edessalı Jacob (ykl. 640-

98 Gutas, "Origins in Baghdad", s. 14-15.

708) ve "Araplar'ın Psikoposu" olarak tanınan George'un (ö. 724) yine mantık, kısmen de fizik, ahlâk ve metafizik külliyatından yaptıkları tercümeler Süryânîce felsefî literatün oluşumunda önemli bir rol oynadı.[99] Yaklaşık iki asır içerisinde Aristotelesçi mantık külliyatının bir bölümü, İskender'in bazı metinleri, Porphyry'nin *Isagoge*'si ve *Kategoriler Şerhi*, özellikle Yeni Eflâtuncu İskenderiye okuluna ait birkaç şerhle birlikte tercüme edildi. Aristotelesçi metinler üzerine Süryânîce yazılan şerhler daha çok Ammoniusçu yorum geleneği içerisinde telif edilirken, felsefî eğitim müfredatı da İskenderiye'deki felsefe okulunu takip etmekteydi.[100] Söz konusu felsefî eğitimin yoğunlaştığı merkezler arasında Irak'taki Medâin bölgesinden başlayarak Nisibis, Edessa, Kınnesrîn, Harran ve Cündişâpûr gibi şehirler bulunmaktaydı. Bununla birlikte, Gutas'ın da haklı olarak işaret ettiği gibi, Süryânîce'deki felsefî etkinlik, Arapça'dakiyle karşılaştırılabilecek şekilde sistematik bir yapıya ve doğrudan felsefî ilgilerden kaynaklanan yaratıcı çalışmalara şahit olmamıştır. Gutas'a göre Süryânîce felsefe metinlerini yönlendiren şey, belli mantıksal yöntemlerin ve kutsal metni de ilgilendiren bazı tezlerin teoloji eğitimi, özellikle de karşı inanç gruplarıyla tartışma sırasında kullanılmasıdır.[101] Ayrıca Süryânîce'ye yapılan çeviriler, "Mantıkla ilgili bazı kitaplar dışında tıp, biraz astronomi, astroloji ve popüler felsefe eserlerinin çevirisinden ibaretti."[102] Yunanca bilimsel ve felsefî literatür ancak İslâm dünyasındaki tercüme hareketleriyle birlikte tam olarak başka bir dile aktarılmış oldu.

İslâm felsefesinin oluşumunu açıklama amacındaki bazı teoriler Süryânîce'deki felsefî etkinliğin önemini abartılı bir tarzda ele alarak, zikri geçen felsefe okullarında yaygın, oturmuş bir felsefî eğitim müfredatının ve gelişmiş bir felsefî külliyatın bulunduğunu göstermek isterler. Böyle bir yaklaşımın ardında yatan sebep, müslümanların aklî ilimlerle ilişkisinin sadece "temas" yoluyla gerçekleştiğine dair

99 Hugonnard-Roche, "Le Corpus Philosophique Syriaque aux VI-VII siécles", s. 279-282.

100 Hugonnard-Roche, "Le Corpus Philosophique Syriaque aux VI-VII siécles", s. 283, 286. Tercüme edilen mantık külliyatının bir listesi için ayrıca bk. *a.g.e.*, s. 284-286.

101 Gutas, "Origins in Baghdad", s. 15.

102 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 33.

naif yaklaşımdır. Saliba'nın kavramsallaştırmasıyla "temas" teorisi, aklî ilimlerin doğuşunu sadece hâricî tesirlere bağlar.[103] Bu teorinin olumsuz yönü, İslâm gelmeden önce yaklaşık iki asır boyunca felsefî bir kültür meydana getirememiş[104] çevre kültür havzalarıyla temasın, nasıl olup da tam anlamıyla felsefî bir kültür doğurabildiği sorusuna cevap verememesidir.[105] Temas teorilerine zemin hazırlayan sebeplerden biri, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'te tercüme etkinliğinin sebeplerine dair aktardığı "hikâyeler"dir.[106] Bu hikâyeler kısmen açıklayıcılık gücüne sahip olsa da, genel olarak *el-Fihrist*'in bütünü dikkate alındığında, bu literatürün tercümesini önceleyen tedvin ve tasnif sürecinin merkezîliği göze çarpar. Tedvin ve tasnif süreci boyunca üretilen devâsâ literatür ve inşa edilen gelenek antik birikimle kurulan ilişkinin temel vasatını oluşturmuş ve temellük sürecini mümkün kılmıştır.[107] Antik bilimsel ve felsefî literatürün İslâm dünyasına aktarılması ve buradaki düşünürlerce temellük edilmesi, hâricî etkenlerden ayrı olarak, farklı kültürel unsurlara sahiplik eden Abbâsî hilafetinin taşıdığı imparatorluk yapısının doğurduğu ihtiyaçlarla[108] ve tercüme

.....

103 Saliba, "The Islamic Scientific Tradition: Question of Beginnings I", s. 4-5.

104 Gutas, "Origins in Baghdad", s. 11-12.

105 Saliba, Antik mirasın İslâm dünyasına aktarılmasıyla ilgili açıklamaları genel anlamda temas teorisi altında değerlendirebileceğimiz üç kısma ayırır ve bunların bir eleştirisine yer verir; bk. Saliba, "The Islamic Scientific Tradition", s. 3-8.

106 İbnü'n-Nedîm antik birikimin İslâm dünyasına aktarılmasını dört farklı hikâye ve bunlara ilâveten Abbâsî Halifesi Me'mûn'un rüyası üzerinden söz konusu eder; bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 299-304.

107 XX. asrın başında telif ettiği ve İslâm bilimleriyle ilgili ansiklopedik bir karakter taşıyan *Mahzenü'l-ulûm* adlı eserde bu konu oldukça veciz bir şekilde şöyle ifade edilmektedir: "Zamân-ı evvelde ehl-i İslâm'ın ulûm-ı evâili taallümden menolunmasının sebep ve illeti kavâid ve akâid-i İslâmiyye'nin teessüs ve istikrar etmesi maddesinden ibaret olup bu maksûd ise o zamanlar hâsıl olduğundan (...) ulûm-ı mezkûre ikinci halîfe-i Abbâsiyye zamanında mazhar-ı rağbet olmaya başlayıp yedinci halife zamanında dahî esbâb-ı tahsîliyyesi istikmâl olunarak ehl-i İslâm'dan pek çok hakîm zevât yetişmiş ve sair fünûn dahî kesb-i iştihâr etmiştir"; bk. Orpilyan - Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm*, s. 57

108 Bu hususu Gutas *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*'de ayrıntılı olarak incelemiştir; bk. s. 28-31, 38-53, 78-85.111-120.

hareketinin başladığı döneme kadar gelişmiş İslâmî entelektüel birikimle yakından ilişkilidir.[109]

Emevîler döneminde başka bir dilden Arapça'ya tercümelere rastlanılsa da, Yunanca felsefî literatürün Arapça'ya aktarılması Abbâsî Halifesi Mansûr'un 762'de Bağdat'ı inşasından kısa bir süre sonra başlar ve onuncu asrın sonuna kadar devam eder. Bu süre içerisinde Yunanca felsefî ve bilimsel literatürün neredeyse tümünün Arapça'ya tercüme edildiği söylenebilir. Felsefe tarihinin daha önce şahit olmadığı bir yoğunlukla Arapça'da yeniden üretilen literatürle birlikte, iki asırdan uzun bir süre cansız kalan felsefî etkinlik Arapça'da mecrasını bulmuştur.[110]

İslâm dünyasındaki tercüme hareketi, belirli dönemler altında incelenebilir: i) Emevî dönemindeki idarî ihtiyaçlar dolayısıyla yapılan çeviriler, ii) Abbâsî halifeleri Mansûr (slt. 754-775) döneminde başlayan, Mehdî (slt. 775-785) ve Hârûnürreşîd (slt. 786-809) dönemlerinde devam eden çeviriler, iii) Abbâsî Halifesi Me'mûn'un (slt. 813-833) başlattığı ve Kindî çevresi etrafında yoğunlaşan çeviriler, iv) Huneyn b. İshak (ö. 259/873), İshak b. Huneyn (ö. 298/910) ve onların etrafındaki mütercimlerin çevirileri, v) Bağdat'taki Aristotelesçi okuldan Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) ve Yahyâ b. Adî (ö. 363/974) etrafındaki mütercimlerin çevirileri.

Birinci dönemdeki çeviriler, divanların Arapça'ya aktarılması örneğinde olduğu gibi, fetihlerle birlikte ortaya çıkan siyasî ihtiyaçlardan kaynaklanmıştır.[111] Ayrıca bu dönemde yapılan çeviriler arasında İskender ve Aristoteles arasındaki yazışmalardan oluşan bir derlemenin tercümesi de yer alır.[112]

•••••••••

109 İslâm düşüncesinde aklî ilimlerin oluşumunu paradigma içi bağlamı gözeterek açıklamaya çalışan temel bazı metinler için bk. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam", s. 223-243; a.mlf., "Stutating Arabic Science: Locality versus Essence", s. 654-670.

110 Bu iddianın Kindî üzerinden temellendirildiği önemli bir çalışma için bk. Gutas, "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindî", s. 195-211.

111 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 303.

112 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 132.

İkinci evre çeviri hareketlerinin merkezinde mantık, astroloji, geometri ve aritmetik kitapları bulunur. İbnü'l-Mukaffa' (ö. 139/757) Porphyry'nin *Isagoge*'sini, Aristoteles'e ait *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler*'i tercüme ya da ihtisar etmiştir.[113] Mehdî döneminde Aristoteles'in *Topikler*'i Nestûrî Patriği Timothy tarafından,[114] Hârûnürreşîd döneminde ise *Fizik* Sellâm b. Ebraş tarafından Arapça'ya aktarılmıştır.[115]

Tercüme hareketi Me'mûn ve Mu'tasım'ın dönemlerinde Kindî'nin (ö. ykl. 252/866) editörlüğü altındaki çalışmalarla gerçek anlamda ivme kazanmıştır. İbn Nâ'ime el-Hımsî, Kustâ b. Lûkā, Ustâz, Habib b. Bıhrîz, Yahyâ b. Bıtrîk gibi mütercimlerin oluşturduğu bir çeviri grubu[116] Eflâtun, Aristoteles, İskender el-Afrodîsî, Gerasalı Nicomachus, Plotinus, Proclus, John Philoponus ve Olympiodorus, Stephanus gibi filozoflara ait eserleri Arapça'ya aktarmışlardır. Ustâz'ın (Eustathius) *Metafizik* çevirisinin yanı sıra, Aristoteles'in tercüme edilen eserleri arasında *Fizik*, *Birinci Analitikler*, *Sofistik Çürütmeler*, *Gökyüzü Üzerine*, *Meteoroloji*, *Canlıların Oluşumu* ve *Canlıların Parçaları* bulunur.[117] Yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen ve Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV-VI. bölümlerinin İbn Nâ'ime el-Hımsî çevirisinden ibaret olan *Esûlûcyâ* da Kindî çevresi tarafından tercüme edilmiştir.[118] *Enneadlar*'ın beşinci kitabının özeti üzerine yazılmış bir metin olan ve daha sonra Fârâbî'ye atfedilen *Risâle fi'l-ilmi'l-ilâhî* de Kindî çevresinde üretilmiştir.[119] *Enneadlar*'ın kaderini Proclus'un *Teolojinin Unsurları* adlı eseri de paylaşır. Bu eserin bazı bölümleri *Kitâbü'l-İzâh fi'l-hayri'l-mahz* adı altında Aristoteles'e atfedilerek yine

.....

113 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 309.

114 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 309.

115 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 304.

116 Kindî çevresi tercüme etkinlikleri, mütercimler ve bu dönem tercümelerinin genel karakteristikleri için bk. Endress, "The Circle of al-Kindî", s. 43-76.

117 Endress, "The Circle of al-Kindî", s. 52- 58.

118 *Esûlûcyâ*'nın yapısı, kaynakları, *Enneadlar*'la ilişkisiyle ve mütercimin metne müdahaleleriyle ilgili meseleler için bk. Adamson, *The Arabic Plotinus*, s. 5-49; D'Ancona, "Pseudo-'Theology of Aristotle', Chapter I", s. 78-112.

119 Bu eserle ilgili değerlendirmeler için bk. Kraus, "Plotin chez les Arabes", s. 292-293; Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni Eflâtuncu Bir Eser: *Risâle fi'l-ilmi'l-ilâhî*", s. 185-226.

aynı dönemde çevrilmiştir.[120] Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'ndaki önermelerinden diğer bazıları, *Mâ İstahrecehû el-İskender el-Afrûdîsî min Kitâbi Aristûtâlîs el-müsemmâ bi-Esûlûcyâ ve ma'nâhu el-kelâm fi'r-rubûbiyye* başlığı altında İskender'e nispet edilmiştir.[121] İskender'in hâlihazırda Yunancasına sahip olmadığımız *Fi'l-İnâye*'si, *Risâletü'l-İskender fi'l-illeti'l-ûlâ ve'l-ma'lûl ve harekâtihî ve'htilâfihâ ve harekâtü mâ yefsüd ve yekûn* adlı risâlesi,[122] *Quaestione*'sinin ilâhî güç anlayışının incelendiği Quaestio II.3 de dahil olmak üzere bazı bölümleri[123] ve *Oluş ve Bozuluş Üzerine Şerhi* de bu dönemde çevrilmiştir.[124] İskenderiyeli şârihlerden Olympiodorus'un *Oluş ve Bozuluş Üzerine* şerhi[125] ve John Philoponus'un *Fizik* şerhi[126] de Kindî çevresine ait çeviriler arasında zikredilir. Ayrıca Philoponus'un Proclus'a yazdığı reddiyenin bir kısmı, Kindî çevresi tarafından İskender'e nispet edilerek çevrilmiştir.[127]

Kindî çevresinde gerçekleşen tercümeler ve bu dönemdeki felsefî etkinlikle ilgili dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri şudur: Kindî ile başlatabileceğimiz felsefî etkinlik sırasında İslâm dünyasındaki filozoflar yaşayan bir felsefe geleneğiyle yüz yüze değildiler. *Felâsife* ile önceki felsefe okulları arasında, Yeni Eflâtuncu şerhler geleneğinde olduğu gibi tarihsel olarak süregelen doğrudan bir etkileşim mevcut değildir. Fetihler sonrasında, Abbâsî İmparatorluğu'nun sağladığı siyasî birlik sayesinde Mezopotamya ve Akdeniz coğrafyasının farklı bölgelerindeki okullar nisbî bir etkileşim içine girmiş ve bu okullardaki felsefecilerden bir kısmı imparatorluğun merkezi olan Bağdat'a gelmiş olsa bile, bunlar arasında en azından Kindî ile karşılaştırılabilecek bir

.....

120 Eserin edisyonu, Almanca'ya tercümesi ve geniş bir değerlendirmesi için bk. Endress, *Proclus Arabus*.

121 Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1279, vr. 62^{b} Mecmuadaki bu bölümün analizi için bk. Zimmermann, "Proclus Arabus Rides Again", s. 9-51.

122 Endress, "Alexander Arabus on First Cause", s. 19-74, özellikle bk. s. 47

123 Quaestio II.3'ün İngilizce'ye tercümesi ve Kindî kozmolojisine etkisi için bk. Fazzo - Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in the Kindî-Circle and in al-Kindî's Cosmology", s. 119-153.

124 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 311.

125 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 311.

126 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 311.

127 Endress, "The Circle of al-Kindî", s. 54-55; Hasnawi, "Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon", s. 53-109.

isim bulunmaz. Dolayısıyla *felâsife* ilk dönemde, daha çok bir metinler geleneği ile muhatap olmuştur. Ayrıca bu metinler geleneğinin de bir kerede ve sistematik bir şekilde aktarılmadığı, bunun yerine dönemin ihtiyaçları ve filozofların ilgileri çerçevesinde farklı dönemlerde tercüme edildiği bilinmektedir. Kindî çevresinin tercüme etkinliğine ve Kindî okuluna bakıldığında, bu çerçevede öne çıkan bir nokta, onların şu ya da bu felsefe okulunun doğrudan takipçisi olmayışıdır. Bu durum, Aristotelesçi metinlerin nasıl yorumlanması gerektiğiyle ilgili sınırlara katı bir şekilde tâbi olmamaları sonucunu doğurmuştur. İskenderiye Yeni Eflâtunculuğunun, Aristoteles metinlerinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair sahip olduğu bir kısmı açık bir kısmı örtük bazı kurallar bu sınırlara örnek verilebilir. Bu tür yorumsal kabuller dolayısıyla Simplicius, İskenderiye okulunu terkettikten sonra Philoponus'un söz konusu yorumsal çerçeveyi ihlal eden teorilere yer verdiğini söyleyerek onu eleştirmekteydi. Çünkü Philoponus bu okula tâbi iken savunduğu öğretilerin bir kısmını, daha sonra açık bir şekilde değiştirmişti.[128] Özellikle Kindî okulu söz konusu olduğunda bu yorumsal kabullerin gevşekliği kendisini açık bir şekilde gösterir. Aristoteles ve Eflâtun arasında genel olarak bir uyum bulunduğu fikri, Kindî'de de görülmektedir,[129] fakat bu durum, Kindî'yi İskender'in ilâhî güç anlayışını ve semavî cisimlerin etkisi teorisini[130] ve Philoponus'un da savunduğu gibi âlemin ezelî olmadığı öğretisini kabul etmekten ya da metafiziğin konusunun Tanrı olduğu fikrini geliştirmekten alıkoymamıştır. Antik dönemde bu üç öğretinin aynı anda savunulduğu bir felsefî sisteme rastlamak mümkün değildir. Böyle bir şeyin gerçekleşmesinin sebepleri arasında, ilk dönemdeki felsefî etkinlik üzerinde kelâm geleneğinin çok güçlü

128 Verrycken, "The Development of Philoponus' Thought and Its Chronology" s. 181-199.

129 D'Ancona, "The Topic of the Harmony Between Plato and Aristotle", s. 379-406.

130 İskender'in ilâhî güç anlayışının Kindî çevresindeki etkileri için bk. Fazzo Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in the Kindî-Circle and in al-Kindî's Cosmology", s. 119-153. Arapça'ya tercüme edilen İskenderci metinler için bk. Dietrich, "Die arabische Version einer unbekannten Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Differentia specifica", s. 85-148; Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scholasticisim and Innovation", s. 1182-1199; Gutas, "Greek Philosophical Works Translated into Arabic", s. 804-805.

etkilere sahip olması bulunur. Kindî'nin bu yaklaşımı, tercüme edilen ve editörlüğünü yaptığı metinlere de sinmiştir. Örnek olarak Kindî çevresi mütercimlerinin yaptığı *Enneadlar* tercümesinde, Plotinus'un akıl ve nefis görüşüyle birlikte İskender'in semavî cisimler öğretisinin birlikte yer alması,[131] sadece tercüme hareketlerinin yarattığı ironik olgulardan biri olarak değerlendirilemez. Bilakis bu durum, Kindî'nin sahip olduğu felsefî yaklaşımın bu tercümeye bir yansıması şeklinde görülmelidir. Bu örneğin gösterdiği gibi, genel olarak bu dönemde yapılan tercümelerin, Kindî'nin felsefî sistemiyle birlikte düşünülerek ayrıca değerlendirilmesi gerekir.[132]

Huneyn b. İshak, İshak b. Huneyn ve çevresinin yaptığı çeviriler, Kindî döneminde üretilen metinlerin gözden geçirildiği ve birçok yeni eserin Arapça'ya artık uzmanlaşmış bir mütercimler grubu tarafından aktarıldığı dönem olarak öne çıkar. Bu dönemdeki mütercimler arasında Huneyn ve İshak'tan ayrı olarak, çoğu Huneyn'in öğrencisi olan Ebû Osman ed-Dımaşkî, İbrâhim b. Abdillah, İbn Bakkûs, Îsâ b. Yahyâ b. İbrâhim, Hubeyş b. A'sem, Mûsâ b. Hâlid, Îsâ b. Ali gibi isimler bulunur.[133] Gözden geçirilmiş yeni tercümelerden ayrı olarak bu dönemde Eflâtun, Aristoteles, Theophrastus, Galen, İskender el-Afrodîsî, Porphyry, Iamblichus, Themistius, Proclus, John Philoponus ve Olympiodorus gibi filozoflara ait metinler tercüme edilmiştir. Daha önce tercüme edilen Aristoteles metinleri dışında bu dönemde *Kategoriler*, *Birinci Analitikler*, *Retorika*, *Fizik*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, *Nefs Üzerine*, *Metafizik* kitapları tercüme edilmiştir. Ayrıca Huneyn çevresi Galen külliyatını neredeyse tamamıyla Arapça'ya aktarmıştır. İskender el-Afrodîsî'nin *Metafizik* üzerine yazdığı şerhin

131 *Esûlûcyâ*'da, Dietrici, 5. st. 13 ve devamı; krş. *Enneads*, 4.7 13,10-11. *Esûlûcyâ*'da yer verilen "yakın illetler olarak semavî cisimler" düşüncesi, *Enneadlar*'da yer almaz. Bunun, Kindî çevresinin bir ilavesi olduğu açıktır. İbn Sînâ *Esûlûcyâ*'nın bu bölümüne yazdığı şerhte, semavî cisimlerin payının sadece hazırlama (*i'dâd*), uygun hale getirme (*tehyie*) ve tedrîcî bir şekilde yakınlaştırma (*et-tedrîc*) olduğunu söyleyerek, söz konusu ilâveyi tashih etmek ister; bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ mine'l-İnsâf*, s. 40-41.

132 Peter Adamson, *Esûlûcyâ*'nın Aristoteles'in nefs tanımını Plotinusçu nefs öğretisiyle telif etme çabasını ele aldığı makalesinde bu türden bir yaklaşım sergiler; bk. Adamson, "Aristotelianism and the Soul in Arabic Plotinus", s. 212-3.

133 Meyerhof, "New Light on Hunain Ibn Ishaq and His Period", s. 702-713.

Lambda ve Delta'dan sonraki bölümler üzerine olan kısımları,[134] *Quaestione*'nin bir bölümü, *De Anima*'sı, *Fi'l-Akl*'ı ve *Mebâdiü'l-küll* adlı eseri Huneyn ve arkadaşları tarafından çevrilmiştir.[135] Porphyry'nin *Isagoge*'si,[136] *Kategoriler*, *Fizik* ve *Nikomakhos'a Etik* üzerine yazdığı şerhler de bu dönemde ayrıca tercüme edilmiştir.[137] İbnü'n-Nedîm'in zikrettiği ve Yahyâ b. Adî'nin kitaplarının listesinde gördüğünü söylediği, Syrianus'un *Metafizik* şerhinin Beta üzerine olan kısmı da bu dönemde çevrilmiştir.[138] Themistius'a ait eserler arasında tercüme edilenlerden en önemlisi ise *De Anima* şerhidir.[139]

Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus ve Yahyâ b. Adî çevresindeki mütercimler, çeviriler döneminin son safhasını oluşturur. Bu mütercimler arasında Ebû Ali İbnü's-Semh, Ebû Ali İbn Zür'a ve İbn Suvâr gibi isimler yer alır. Mettâ, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*, *Poetika*, *es-Semâ ve'l-âlem*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine* ve İskender'in şerhiyle birlikte *Metafizik*'in Lambda kitabını çevirmiştir.[140] Yine Mettâ, İskender'in *Oluş ve Bozuluş Üzerine* şerhini, *es-Semâ ve'l-âlem* şerhinin bir kısmını ve daha önce Kindî çevresi tarafından da tercüme edilmiş *Fi'l-İnâye*'sini aktarmıştır.[141] Onun Themistius'tan çevirdiği metinler arasında *Fizik* ve *es-Semâ ve'l-âlem* şerhi, ayrıca *Metafizik*'in Lambda kitabına ait bir açıklama yer alır.[142] İskenderiye okuluna mensup şârihlerden Simplicius'un *Kategoriler* şerhi de İbn Suvâr tarafından çevrilmiştir. Yahyâ b. Adî *Metafizik*'in M kitabını, *Sofistika* ve *Topika*'sını, İskender'in *el-Âsârü'l-ulviyye* şerhini, Themistius'un *Kitâbü es-Semâ ve'l-âlem* şerhini Arapça'ya aktarmıştır.[143]

•••••••••

134 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 312.

135 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 313; Genequand, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, s. 31-34.

136 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 313.

137 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 309, 311,312.

138 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 312.

139 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 311.

140 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 309, 310, 312.

141 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 311.

142 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 312.

143 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 312, 310, 309, 311.

İbnü'n-Nedîm Ammonius'un *Kategoriler* şerhini zikreder, fakat mütercime yer vermez, *Topikler* şerhinin tercümesini ise Yahyâ b. Adî'ye nispet eder.[144] Ayrıca *el-Fihrist*'te Ammonius'a, *Kitâbü Şerhi mezâhibi Aristâlîs fi's-Sâni'*, *Kitâb fî agrâzi Aristâlîs fî kütübihî* ve *Kitâbü Hücceti Aristâlîs fi't-tevhîd* adlı eserler nispet edilir.[145] Yine İbnü'n-Nedîm Simplicius'un *Kategoriler* ve *De Anima*'ya yazdığı şerhlerden bahseder,[146] ancak bunların mütercimleri ya da tercüme edildikleri dönemle ilgili herhangi bir bilgiye yer vermez.

Tercüme hareketlerinin son iki evresini, önceki evrelerden ayıran önemli unsurlardan biri, mütercimlerin nitelikleriyle ilgilidir. Bu dönemdeki mütercimler sadece Yunanca bilgileri ve Antik Yunan kültürüne âşinalıkları bakımından değil, Yunan felsefesiyle ilişkileri açısından da önceki mütercimlerden ayrılırlar. Huneyn b. İshak, İshak b. Huneyn, Yahyâ b. Adî, Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus, İbn Suvâr, İbn Zür'a, İbnü'l-Hammâr, İbnü's-Semh gibi isimler bir mütercim olmanın ötesinde, aynı zamanda felsefî tercihleri bulunan felsefeciler olarak değerlendirilmelidir. Bu isimlerden birçoğunun müstakil felsefî çalışmaları mevcuttur.[147] Ayrıca Yahyâ b. Adî çevresinin özellikle fizikle ilgili yorumları, Aristoteles'in *Fizik* kitabının tercümesi içerisinde günümüze kadar ulaşmıştır. İbn Sînâ'nın "batılılar" (*mağribiyyûn*) olarak nitelediği, Bağdat'ta yerleşik bu mütercim-filozoflar grubu, Aristoteles felsefesiyle ilgili özel bir yorum geleneğinin de devamcısı olarak gözükür.

Buraya kadar aktardığımız liste, çeviri hareketinin yalnızca genel eğilimini yansıtma amacı taşımaktadır. Tercüme edilen külliyat aslında çok daha kapsamlıdır. Yukarıda aktarılan listenin de genel hatlarıyla gösterdiği gibi, çeviri hareketi süresince, sadece Eflâtun'un, Aristoteles'in ve Plotinus'un metinleri değil, aynı zamanda İskender, Porphyry, Iamblichus, Syrianus, Proclus, Ammonius, Themistius, Philoponus, Olymiodorus, Damascius ve Simplicius gibi filozofların şerhleri de tercüme edilmiştir. Bu şerhlerin dikkate alınması, İslâm dünyasına aktarılan antik mirasla ilgili genel bir hükmü tashih etmemizi

144 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 309, 310.

145 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 314.

146 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 309, 312.

147 Bk. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 104-139, 139-165 a.mlf., *Philosophy in the Renaissance of Islam*, s. 30-68

gerektirecektir. Öncelikle Yeni Eflâtuncu felsefe, İslâm dünyasına sadece *Esûlûcyâ*, *Risâle fi'l- ilmi'l-ilâhî* ve *el-Hayrü'l-mahz* gibi sözde Aristotelesçi metinler üzerinden aktarılmamıştır. Yeni Eflâtunculuğun Plotinus sonrası iki dönemini temsil eden şerhlerden en önemlileri Arapça'ya tercüme edilmiş ve bu şerhlerin taşıdığı problematik gelenek, *felâsife*nin çözüm arayışlarının yönünü de belirlemiştir.

Felsefenin aynı zamanda bir kültür haline gelecek şekilde Yunanca'dan sonra ilk defa başka bir dilde yeniden üretildiği bu süreç, literatür tarihçilerinin metin aktarımlarına yoğunlaşan ilgisinden daha fazlasını hak etmektedir. Bir literatür tarihiçisinin aksine, felsefe tarihiçisinin ilgisi daha çok bir problemin ya da kavramın doğuşuna ve bu problemin felsefe tarihi içerisindeki dönüşümlerine yoğunlaşır. Böyle bir dönüşümü sağlayan temel iki sebep bulunur: Dizge içi eleştiriler ve karşı eleştiriler. Karşı eleştiriler, eleştirilen dizgenin mantıkî tutarlılığıyla ilgili zaaflardan ya da karşıt dizgenin kendi kavramsal yapısının gerektirdiği sonuçlardan yola çıkar. Dizge içi eleştiriler, kısmen karşıt eleştirilere ve meydana okumalara cevap olarak kısmen de yeni tarihî-kültürel bağlamlarla ilişkili bir biçimde, felsefî sistemi tahkim etmek üzere girilen yeni arayışları temsil eder. Bu çerçevede Eflâtuncu ve Stoacı eleştiriler, Batlamyusçu kozmoloji tasavvuruyla da birleşerek Aphrodisiaslı İskender'i Aristotelesçi sisteme yeni kavramsal bileşenler eklemek zorunda bıraktığı gibi, özellikle Aristotelesçi eleştiriler de Plotinus'tan başlayarak Yeni Eflâtuncular'ı Eflâtuncu sistemi yeniden yorumlamaya itmiştir. Yeniden yapılanma arayışının üç temel sac ayağı vardır: i) Dizge içi tutarlılık arayışı, ii) muhalif dizgelerle sentez-uyum, iii) sentez uyarınca dizgede tutarlılık arayışı. Porphyry'den başlayarak Atina ve İskenderiye Yeni Eflâtunculuğu Eflâtuncu sistemi Aristotelesçi sistemle uzlaştırma ve sonrasında bu uyum çerçevesinde Aristoteles metinlerini yeniden okuma çabasını ifade eder.

Aristoteles felsefesi İslâm dünyasına intikal ettiğinde, geçen binlerce senelik bir süre boyunca bu sistem, Aristoteles'in sadece gaye neden olarak işlev gören Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'sinin varlık veren ayrık fâil nedene dönüştüğü, hiyerarşik bir düzen dahilinde evren tabakalarının birbiriyle ilişkili hale geldiği, aklîliğin ontolojik bir öğe olarak evrenin işleyişini idare ettiği, hilomorfik maddî cevherin meydana gelişiyle ilgili olarak Aristoteles'in fiziksel nedenliğe dair

açıklamasına metafizik nedenliğin ilâve edildiği bir yapıya bürünmüştü. Bu birikimin tevarüs edilerek *felâsife* tarafından yeniden yorumlanması, Yeni Eflâtunculuk ertesinde, Aristotelesçiliğin üçüncü büyük dönüşüm evresini ifade eder. Söz konusu dönüşümün ayrıntıları, Aristotelesçi felsefenin İslâm dünyasına hangi yorum gelenekleri dahilinde aktarıldığı sorusuna cevap arayan bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır. İşaret ettiğimiz üçüncü dönüşüm evresinin bir ifadesi olan birikim, elinizdeki kitabın ilerleyen bölümlerinde söz konusu edilecektir.

Bibliyografya

Adamson, P *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London: Duckworth, 2003.

Alcinous, *Handbook of Platonism [Didaskalikos]*, trc. John Dillon, Oxford: Clarendon Press, 2002.

Alexander of Aphrodisias (İskender el-Afrodîsî), *Faslün fi'l-kuvveti'l-enniyye*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1279, vr. 64^{a-b}

....., *Fi'l-İnâye*, nşr. Pierre Thillet, Lagrasse: Verdier, 2003.

....., *Mebâdiü'l-küll*, ed. ve trc. C. Genequand, *Alexander of Aphrodisias On the Cosmos*, içinde, Leiden: Brill, 2001.

, *De Mixtione*, trc. R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics: A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary* içinde, Leiden: Brill, 1976.

, *On Aristotle's Metaphysics 1*, trc. W. E. Dooley, S.J., Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989.

, *On Aristotle's Meteorology 4*, trc. Eric Lewis, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996.

....., *On Fate*, trc. R. W Sharples, London: Duckworth, 1983.

, *Quaestiones* 1.1-2.15, trc. R. W. Sharples, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992.

....., *Supplement to On the Soul [Mantissa]*, trc. R. W. Sharples, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2004.

Ammonius, *On Aristotle's Categories*, trc. S. Marc Cohen - G. B. Matthews, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.

D'Ancona, Cristina, "Pseudo-"Theology of Aristotle", Chapter I: Structure and Composition", *Oriens*, 36 (2001), 78-112.

"The Topic of the Harmony Between Plato and Aristotle: Some Examples in Early Arabic Philosophy", *Wissen über Grenzen Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, ed. Andreas Speer - Lydia Wegener, Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2006, s. 379-406.

Aristûtâlîs (?), *Esûlûcyâ*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Küveyt: İntişârâtu Bîdâr, 1977

Armstrong, A. H., "The Background of the Doctrine That the Intelligibles are not outside the Intellect", *Les Sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique*, Genève: Foundation Hardt, 1957, V, 393-413.

Arruzza, Cinzia, "Passive Potentiality in the Physical Realm: Plotinus' Critique of Aristotle in *Enneads* II 5 [25]", *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, XCIII/24-27 (2011), s. 25-57

Barnes, J., *The Complete Works of Aristotle I-II*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

Chiaradonna, R., "The Categories and the Status of the Physical World, Plotinus and the Neoplatonic Commentators", *Philosophy, Sicence and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. P. Adamson v.dğr., London: Institute of Classical Studies, University of London: 2005, I, 121-136.

Dexippus, *On Aristotle's Categories*, trc. John Dillon, Ithaca, New York: Cornell Universtiy Press, 1990.

Dietrich, A. *Die arabische Version einer unbekannten Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Differentia specifica*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [1964].

Dillon, J. M., "Iamblichus' *noêra theoria* of Aristotle's *Categories*", *Syllecta Classica*, VIII (1997), 65-77

....., *The Middle Platonists, A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London: Duckworth, 1977

"Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome*, second series, XXXIX/2 (1992), 189-204.

Ellis, J. "Alexander's Defense of Aristotle's Categories", *Phronesis*, XXXIX/1 (1989), 69-89.

Emilsson, Eyjólfour Kjalar, "Plotinus on the Objects of Thought", *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, LXXVII/1 (1995), 21-41.

"Remarks on the Relation Between the One and Intellect in Plotinus", *Traditions of Platonism*, ed. John J. Cleary, Aldershot: Ashgate, 1999, s. 271-290.

Endress, G., "Alexander Arabus on First Cause, Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise Attributed to Alexander of Aphrodisias", *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, ed. C. D'Ancona - G. Serra, Padova: Il Poligrafo, 2002, s. 19-74.

"The Circle of al-Kindi, Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism, Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences*, ed. G. Endress - R. Kruk, Leiden: CNWS Research, 1997, s. 43-76.

, *Proclus Arabus, Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Wiesdaben-Beirut: Imprimerie Catholique, 1973.

Evangeliou, Christos C., *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden: Brill, 1996.

"The Plotinian Reduction of Aristotle's Categories", *Ancient Philosophy*, 7 (1987), 147-162.

Fazzo, S., "Aristotelianism as A Commentary Tradition," *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. P. Adamson v.dğr., London: Institute of Classical Studies, University of London: 2005, I, 1-19.

Fazzo, S. - H. Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in The Kindi-Circle and in al-Kindi's Cosmology", *Arabic Science and Philosophy*, 3 (1993), 119-153.

Findlay, J. N., "The Logical Pecularities of Neoplatonism", *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*, ed. R. B. Harris, Albany, New York: SUNY Press, 1982, s. 1-10.

Freudenthal, G., "The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunary World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias and Averroes", *New Perspectives on Aristotle's De Caelo*, ed. A. C. Bowen - C. Wildberg, Leiden: Brill, 2009, s. 239-281.

Gottschalk, H. B., "Did Theophrastus Write A Categories?", *Philologus*, 131/2 (1987), 245-253.

"The Earliest Aristotelian Commentaries", *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990, s. 55-83.

Gutas, Dimitri, "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindî", *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, ed. R. Arnzen - K. Thielmann, Leuven: Peeters, 2004, s. 195-211.

"Greek Philosophical Works Translated Into Arabic", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau - Christina van Dyke, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, II, 802-814.

"Origins in Baghdad", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau - Christina van Dyke, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, I, 11-26.

Yunanca Düşünce Arapça Kültür, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

De Haas, Frans A. J., "Context and Strategy of Plotinus' Treatise *On the Genera of Being* (*ENN* VI 1-3 [42-44])", *Aristotele e i Suoi Esegeti Neoplatonici, Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe* ed. V Celluprica v.dğr., Napoli: Bibliopolis, 2004, s. 37-55.

"Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories?", *Phronesis*, XLIV/4 (2001), s. 492-526.

Hancock, Curtis, "Suggestions of a Neoplatonic Semiotics: Act and Potency in Plotinus' Metaphysics", *Semiotica*, CLXXVIII-1/4 (2010), 43-47

Hasnawi, Ahmad, "Alexandre d'Aphrodise *vs* Jean Philopon: Notes sur quelques traités d'Alexandre perdu en grec, conservés en arabe", *Arabic Science and Philosophy*, 4 (1994), 53-109.

Hugonnard-Roche, Henri, "Le Corpus Philosophique Syriaque aux VI-VII siécles", *Libraries of the Neoplatonists*, ed. Cristina D'Ancona, Leiden: Brill, 2007, s. 279-293.

Iamblichus, *De Mysteriis*, trc. E. C. Clarke v.dğr., Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

....., *In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, trc. John M. Dillon, Leiden: Brill, 1997

İbn Sînâ, *Kategoriler*, nşr. ve trc. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ mine'l-İnsâf, *Aristû inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Küveyt: Vekâletü'l-matbûât, 1978, s. 35-74.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd, [Tahran]: y.y., 1971.

Karamanolis, G., *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle From Antiochus to Porphyry*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

"Porphyry: The First Platonist Commentator on Aristotle", *Philosophy, Sicence and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. P Adamson v.dğr., London: Institute of Classical Studies, University of London: 2004, I, 97-103.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.

Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden: Brill, 1986.

....., *Philosophy in the Renaissance of Islam, Abû Sulaymân al-Sijistânî and His Circle*, Leiden: Brill, 1986.

Kraus, P "Plotin chez les Arabes: Remarquez sur un Nouveau Fragment de la Paraphrase Arabe des Enneades", *Bulletin de l'Instute d'Egypte*, 23 (1941), 292-93.

Kuppreeva, I., "Alexander Aphrodisias on Form, A Discussion on Marwan Rashed, *Essentialisme*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXVIII (2010), 211-249.

Lloyd, A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

"The Metaphysics of Iamblichus", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, s. 298-301.

"The Principle That the Cause is Greater than its Effect", *Phronesis*, XXI/2 (1976), 146-156.

Longrigg, J., "Elementary Physics in Lyceum and Stoa", *ISIS*, LXVI/21 (1975), 211-229.

Madigan, Arthur, S. J. "Syrianus and Asclepius on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle", *Journal of the History of Philosophy*, XXIV/2 (1986), 149-171.

Marinus of Neapolis, "Proclus, or On Happiness", trc. Mark Edwards, *Neoplatonic Saints the Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool: Liverpool University Press, 2000, s. 58-117

Meyerhof, Max, "New Light on Hunain Ibn Ishaq and His Period", *ISIS*, VIII/4 (1926), 702-713.

Moraux, P., "Alexander von Aphrodisias Quaest. 2.3", *Hermes*, XCV/2 (1967), 159-169.

Orpilyan, Serkiz - Abdülzâde Muhammed Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm*, İstanbul: A.[rtin] Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1308.

Philoponus, *On Aristotle On the Intellect (de Anima 3.4-8)*, trc. William Charlton, London: Duckworth, 1991.

....., *On Aristotle's On the Soul 1.1-2*, trc. Philip J. van der Eijk, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2005.

Plato, *Parmenides*, trc. R. E. Allen, New Haven: Yale Univesity Press, 1997

Plotinus, *Enneads*, trc. A. H. Armstrong, London: Harvard University Press, 1998.

Porphyry, *On Aristotle's Categories*, trc. Steven K. Strange, Ithaca, New York: Cornell Universtiy Press, 1992.

"On the Life of Plotinus and the Arrangement of His Works", trc. Mark Edwards, *Neoplatonic Saints the Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool: Liverpool University Press, 2000.

Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, trc. G. R. Morrow - J. M. Dillon, Princeton: Princeton University Press, 1987

, *Commentary on Plato's Timaeus II*, trc. David T. Runia - Michael Share, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

The Elements of Theology, trc. E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press, 1962.

Rashed, Marwan, *Essentialisme: Alexandre d'Aphrodise entre logique physique et cosmologie*, Berlin: Walter de Gruyter, 2007

Sabra, A. I., "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *History of Science*, 25 (1987), 223-243.

"Situtating Arabic Science: Locality versus Essence", *ISIS*, 87 (1996), 654-670.

Saliba, George, "The Islamic Scientific Tradition: Question of Beginnings I", *Islamic Science and the Making of the European Renaisssance*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2007, s. 1-27

Sextus Empricus, *Against the Logicians*, trc. Richard Bett, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Sharples, R. W. "Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology", *Metaphysik und Religion, Zur Signatur des spätantiken Denkens, Akten des Internationalen Kongresses vom. (13.-17. März 2001*

in Würzburg), ed. Theo Kobusch - Michael Erler, Leipzig: K. G. Saur Münchhen, 2002, s. 1-21.

"Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems", *The Classical Quarterly*, new series XXXII/1 (1982), 198-211.

"Alexander of Aphrodisias: Scholasticisim and Innovation", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 36.2, ed. W. Haase, Berlin: De Gruyter, 1987, s. 1176-1243.

"On Body, Soul and Generation in Alexander of Aphrodisias", *Apeiron*, XXVII/2 (1994), 163-170.

Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, trc. Michael Chase, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003.

On Aristotle's Categories 5-6, trc. Frans A. J. de Haas - Barrie Fleet, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001.

, *On Aristotle's Categories 7-8*, trc. Barrie Fleet, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2002.

, *On Aristotle's Categories 9-15*, trc. Richard Gaskin, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2000.

, *On Aristotle's On the Heavens 1.5-9.*, trc. R. J. Hankinson, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2004.

, *On Aristotle's Physics 8.6-10*, trc. Richard McKirahan, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001.

Sorabji, R., "The Ancient Commentators on Aristotle", *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990, s. 1-31.

"Infinite Power Impressed: The Neoplatonist Transformation of Aristotle", *Matter, Space and Motion*, London: Duckworth, 1988, s. 249-286.

, *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD, A Sourcebook*, Duckworth: London, 2004.

"Universals Transformed: The First Thousand Years After Plato" *Universals, Concepts and Qualities, New Essays on the Meaning of Predicates*, ed. P Strawson - A. Chakrabarti, Burlington: Ashgate, 2006, s. 105-127

"Why Neoplatonists Did Not Have Intentional Objects of Intellection" *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. Dominik Perler, Leiden: Brill, 2001, 105-115.

Syrianus, *On Aristotle's Metaphysics 13-14*, trc. J. Dillon - Dominic O'Meara, London: Duckworth, 2006.

Tarán, L., "Aristotelianism in the first century BC", *Gnomon*, 53 (1981), 721-750.

Terkan, Fehrullah, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni Eflâtuncu Bir Eser: *Risâle fi'l-ilmi'l-ilâhî*", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 20 (2006), 185-226.

Tobias, R., "Andronicus of Rhodes and Boethius of Sidon on Aristotle's Categories", *Greek and Roman Philosophy 100 BC - 200 AD*, ed. R. W. Sharples - R. Sorabji, London: Institute of Classical Studies, 2007, II, 513-529.

Todd, R. B., "Alexander of Aphrodisias, de Mixtione II, 226, 13: An Emendation", *Hermes*, CI/3 (1973), 278-282.

Verrycken, Koenraad, "The Development of Philoponus' Thought and Its Chronology", *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990, s. 181-199.

De Vogel, C. J. "On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism", *Mind*, new series, LXII/245 (1953), 43-64.

Zimmermann, F. "Proclus Arabus Rides Again", *Arabic Science and Philosophy*, 4 (1994), 9-51.

İleri Okuma Önerileri

Adamson, P. v.dğr. (ed.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries* I-II, London: University of London: Institute of Classical Studies, 2005.

Alwishah, Ahmed – Josh Hayes, *Aristotle and the Arabic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

D'Ancona, Cristina, "Commenting on Aristotle, From Late Antiquity to the Arab Aristotelianism", *Der Kommentar in Antike und Mittelalter Beiträge zu seiner Erforschung*, ed. Geerlings Wilhelm - C. Schulze, Leiden: Brill, 2002, s. 200-251.

Gerson, L., *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2005.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Sabra, A. I., "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *History of Science*, 25 (1987), 223-243.

Sorabji, R., *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990.

3

KİNDÎ: İSLÂM DÜNYASININ FELSEFEYLE TANIŞMASI

Mahmut Kaya
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Arabistan yarımadasının dışında büyük bir coğrafyaya yayılan İslâmiyet, kısa denilebilecek bir sürede Mezopotamya, İran ve Kuzey Afrika gibi kadim medeniyet havzalarına kapsayacak bir duruma gelmişti. İslâm toplumu açısından oldukça zorlu geçen bir iç siyasî mücadeleye rağmen gelişen bu coğrafî genişleme, ekonomik refahın yanı sıra büyük sosyal değişim ve dönüşümlere de yol açmıştır. Bütün bu gelişmeler, doğal olarak fikrî gelişmeler açısından da önemli sonuçlar doğurmuş; bir yandan dinî ilimlere konu olan malzemenin (Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in sünneti ile sahâbe ve tâbiûn neslinin yorumları) tedvini, tasnifi ve yorumlanması açısından müslümanlar önemli bir mesafe kat ederken, diğer yandan da farklı kültürlerle tanışma neticesinde, kendileri için "yeni" olan sahalarla ilgilenmeye başlamışlardır. Emevîler döneminde bireysel meraklarla başlayan, ancak Abbâsîler'in iktidara gelmesi ve Bağdat şehrinin kurulmasıyla (762) sistemli bir vaziyet kazanan "tercüme hareketi", söz konusu "yeni" ile yani *felsefe*yle tanışmanın en önemli aracı olmuştur. İşte Ebû Yûsuf Ya'kūb el-Kindî, altın çağını yaşamakta olan Abbâsîler'in, bilim ve düşünce hareketlerinin en yoğun olarak devam ettiği bir dönemde İslâm toplumunda

"filozof" olarak ortaya çıkan ilk isim olma özelliğini taşımaktadır. Yazdığı ve tercüme edilmesini sağladığı çok sayıdaki eserle o, hem müslümanların "felsefe"yle tanışmasını sağlamış hem de gününün ilmî ve fikrî tartışmalarına felsefenin ne kadar önemli ufuklar sağladığını göstermiştir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sistem kurucu büyük isimler, Kindî'nin ismini gölgelemiş olsa da bugün kendisine "İslâm felsefesi" dediğimiz o zengin geleneğin başlatıcısının Kindî olduğu, tarihî bir gerçektir.

Hayatı ve Eserleri

İlim ve kültür tarihi niteliğindeki kaynaklarda Kindî'ye dair verilen sınırlı bilgiler, onun hayatını ancak ana hatlarıyla tespit edebilmemize imkân tanımaktadır. Tam adı Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak b. Sabbâh el-Kindî'dir ve "Kindî" nisbesi, güney Arabistan'ın Kinde bölgesinin yönetimini uzun süre ellerinde bulundurduktan sonra Kûfe'ye yerleşen atalarından gelmektedir. Beşinci göbekten dedesi olan Eş'as b. Kays'ın (ö. 642) Kinde meliki iken hicretin onuncu yılında (631) altmış kişilik bir heyetle Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'in huzurunda İslâm'ı kabul ettiği, Hz. Ebû Bekir döneminde de halifenin onu, kendi kız kardeşiyle evlendirdiği bilinmektedir. Kindî ailesinin fertleri, hem Emevî hem de Abbâsî hilâfetinde önemli görevlerde bulunmuş, Kindî'nin babası İshak da yıllarca Kûfe valiliği yapmıştır.

Kindî'nin doğum yeri ve tarihi tam olarak bilinmese de milâdî IX. yüzyılın başlarında Kûfe veya Basra'da doğduğu söylenebilir. Kindî'nin çocukluk ve ilk gençlik yıllarını geçirdiği dönemde söz konusu şehirler, tedvin hareketi ve fikrî faaliyetler açısından önemli merkezlerdi: Dinî ilimlerin muhtelif dallarına dair yoğun çalışmalar yanında bu iki şehirde başlayıp kurumlaşan dil (*nahiv*) okulları ile kelâmın Mu'tezile elinde şekillenişi buna örnek olarak verilebilir. Bu ilmî ortamdan büyük ölçüde istifade ettiği anlaşılan Kindî'nin, hayatının geri kalanını ise Ortaçağ'ın en büyük ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'ta geçirdiği bilinmektedir. Halife Me'mûn'a (slt. 813-833) ithaf ettiği bir eseri (*Risâle ile'l-Me'mûn fi'l-ille ve'l-ma'lûl*), onun Me'mûn döneminde halifenin nezdinde saygın bir yere sahip olduğu kanaatini uyandırsa da günümüze gelen eserleri, onun esas şöhretini Halife Mu'tasım (slt. 833-842) döneminde kazandığını göstermektedir. Metafizik alanındaki en önemli eseri *İlk Felsefe Üzerine*'yi Mu'tasım'a

ithaf eden Kindî'nin, Şehzade Ahmed'in hocası ve yakın dostu olduğu, pek çok risâlesini Ahmed'in isteği üzerine ve ona ithafen kaleme almış olması, filozofun saray nezdindeki saygınlığını göstermektedir.

Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde halifelerin yakın ilgi ve desteğini gören, aynı zamanda bir astronom ve astrolog olarak sarayda müneccimlik görevini de üstlenen Kindî'nin bu saygın konumunun Halife Mütevekkil'in iktidara gelmesiyle birlikte (slt. 847-861) değiştiği anlaşılmaktadır. Kendisinden önceki üç halife döneminde sürdürülen Mu'tezile yanlısı politikayı bırakıp Ehl-i sünnet anlayışını destekleyen Mütevekkil döneminde Kindî, bir Mu'tezile kelâmcısı olmamasına rağmen, iktidarla olan yakın ilişkisi ve Mu'tezile gibi akla öncelik tanıyan ve İslâm toplumunda ilk defa "felsefe" denilen bir bilgi ve düşünce türünün temsilcisi olması sebebiyle gözden düşmüş ve geri kalan hayatını saraydan uzak bir şekilde geçirmiştir.[1]

Doğum tarihi gibi ölüm tarihi de kesin olarak bilinmeyen, ancak yaklaşık 252/866 yılında vefat ettiği anlaşılan Kindî'nin İslâm ilim, düşünce ve kültür tarihindeki yerini Ebû Süleyman es-Sicistânî şöyle ifade etmektedir:

> Araplar'a ait ilimlerdeki derinliğinden; nahiv, şiir, astroloji, tıp, çeşitli bilgi ve sanat dallarındaki üstün başarısından başka felsefe, matematik ve bunlara ilişkin alanlarda müslümanlardan ilk yetişen odur. Öyle ki, bu kadar bilgiyi bir insanın elde etmesi az görülmüştür. Eserlerinin listesi bir tomar kâğıt tutmaktadır. Me'mûn döneminde Kindî'den önce, çoğunluğu hıristiyan olan ünlüler varsa da İslâm toplumunda bu yolu ilk açan odur. Sonraki müslümanlar da onu takip etmiştir.[2]

İslâm felsefe geleneğini başlatan bir şahsiyet olması sebebiyle Kindî'nin, felsefenin bütün şubelerine ilgi duyduğu ve metafizik, fizik, matematik, tıp, astronomi, meteoroloji, optik, ilâhiyat, ahlâk, siyaset, psikoloji, kimya, diyalektik, astroloji, kehanet gibi o dönemde felsefenin kapsamında olan neredeyse her alana dair, sayısı 277'yi bulan zengin bir külliyat vücuda getirdiği görülmektedir. Böyle bir külliyatın oluşturulmasında İbnü'n-Nedîm'in isimlerini verdiği ve Fars kökenli oldukları anlaşılan beş varrâk ve katibin de Kindî'ye yardımcı

1 Kindî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, s. 3-16; Adamson, *Al-Kindî*, s. 4-6.

2 Sicistânî, *Müntehabü Sıvâni'l-hikme*, s. 113.

olduğu söylenebilir.[3] Pek çoğu ne yazık ki kayıp olan bu eserlerden özellikle metafizik ve fiziğe dair olanların çoğunun, İstanbul'da bulunan (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4832) tek bir yazma nüsha vasıtasıyla günümüze ulaşabilmiş olması da dikkat çekicidir. Günümüze gelen eserleri arasında en hacimlisi, sadece dört kısımdan oluşan birinci bölümüne sahip olduğumuz *İlk Felsefe Üzerine*'dir. Eser, Kindî'nin felsefe anlayışı, "Gerçek Bir" olarak Tanrı tasavvuru ve Tanrı-âlem ilişkisine dair görüşlerini tespit noktasında önemli ipuçları vermektedir. Tercüme hareketinin bütün canlılığıyla devam ettiği ve Arapça'nın bir felsefe ve ilim dili olma yolunda ciddi adımlar attığı bir dönemde yaşayan Kindî'nin *Tarifler Üzerine* isimli çalışması, ihtiva ettiği 100 terimle bir felsefe lügatçesi hüviyetindedir ve alanında bir ilk olma özelliğini haizdir. Tanrı'nın birliği ve âlemin sonluluğu meselesini üç risâlesinde (*Âlemin Sonluluğu Üzerine*, *Sonsuzluk Üzerine* ve *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine*) müstakil olarak ele alan Kindî, Tanrı ile âlem arasındaki sebeplilik ilişkisini *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine* ve *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*'de, ay üstü âlemin ay altı âleme etkilerini ise *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*'de incelemiştir. Psikolojiye dair Antik-Helenistik dünyadan intikal eden meseleleri *Cisimsiz Cevherler Üzerine*, *Nefis Üzerine*, *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine* gibi müstakil risâlelerde ele alan Kindî'nin *Akıl Üzerine* adlı eseri, İslâm felsefe geleneğinin sonraki dönemlerinde önemli bir tartışma konusu olacak aklın bilgi elde etme süreçlerine dair ilk çalışmadır. İslâm dünyasına aktarılan Aristoteles külliyatının mahiyetine dair yapılacak bir araştırmada ilk başvurulacak eserlerden birisi, Kindî'nin *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* isimli risâlesidir. Risâle, Kindî'nin felsefe anlayışı, din-felsefe ilişkisini açıklama tarzına dair de çok kıymetli bilgiler içermektedir. Stoacı ahlâkın izlerini taşıyan *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* ise İslâm ahlâk düşüncesinde felsefî ahlâk türünün en seçkin örneklerinden birini oluşturmaktadır.[4]

• • • • • • • • •

3 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 320.

4 Klasik kaynaklarda Kindî'ye atfedilen eserlerin listesi ve bunlardan yayınlanan ve tercüme edilenlerin bilgisi için bk. Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, s. 63-115. Kindî'nin eserlerinin iki temel neşri bulunmaktadır: İlk olarak Abdülhâdî Ebû Rîde, Kindî'nin felsefeyle ilgili olan on dört risâlesini 1950 yılında Kahire'de neşretmiş, iki yıl sonra da (1953) tabiat ilimleriyle alâkalı on bir risâlesini ikinci cilt olarak yayınlamıştır. Roshdi Rashed ve Jean Jolivet ise 1997 ve 1998 yıllarında Kindî'nin metafizik ve kozmolojiye dair eserleriyle optik ve ⇨

Kindî'nin, İslâm felsefesine olan katkısı sadece telif ettiği eserlerle sınırlı değildir. Yunanca ve Süryânîce bilip bilmediği kesin değilse de bir dereceye kadar anladığı söylenebilir. Ancak bu dillerden tercüme yapmadığı gayet açıktır. Kindî'nin, İslâm felsefesinin dil, üslûp, terminoloji ve problem açısından gelişiminde çok önemli etkilerde bulunduğunda kuşku yoktur. Yaklaşık milâdî VIII. yüzyılın ortalarında başlayan Yunanca'dan (çoğu zaman Süryânîce ve kısmen Pehlevîce aracılığıyla) Arapça'ya tercüme hareketi, Kindî'ye kadar olan süreçte ilk ürünlerini vermiştir. Genellikle siyasî ve teolojik kaygıların eşlik ettiği bu tercümeler bağlamında İbnü'l-Mukaffa'ın (ö. 139/757), Porphyry'nin *Isagoge*'si ile Aristoteles'in *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler*'ini (I.7'ye kadar) tercüme ettiği ya da yeniden ifadelendirdiği, bunun yanı sıra Aristoteles'in *Fizik* ve *Topikler* adlı eserlerinin de yine bu dönemde tercüme edildiği bilinmektedir. Kindî ve çağdaşı Huneyn b. İshak'la (ö. 260/873) birlikte tercüme hareketi, hem nicelik hem de nitelik açısından büyük bir gelişme göstermiştir. Kindî'nin felsefî ilgilerinin, tercüme edilecek metinlerin seçiminde etkili olduğu ve bu eserleri, etrafındaki mütercimlere, ücretini kendisi karşılayarak tercüme ettirip bunları hem dil-üslûp hem de bilimsel olarak kontrol ettiği bilinmektedir. Bu çerçevede Kindî çevresi tarafından Arapça'ya kazandırılan metinler arasında Aristoteles'in *Metafizik*'i, Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV-VI. bölümlerinin özetlenerek yeniden ifadelendirilmesinden ibaret olan *Esûlûcyâ Aristûtâlîs* (*Aristoteles'in Teolojisi*) ve Proclus'un *Teolojinin Unsurları* adlı eserinin özetlenerek Aristoteles'e nispet edildiği *el-Hayrü'l-mahz* (*Sırf İyi*) bilhassa zikredilmelidir.[5]

katoptriğe dair çalışmalarını iki ayrı cilt halinde neşredip Fransızca'ya tercüme etmişlerdir. Kindî'nin felsefeyle ilgili on dört risâlesi 1994 yılında tarafımızdan Türkçe'ye çevrilmiş, bu çeviri iki risâle ile Sicistânî'nin Kindî'ye atfettiği hikmetli sözlerin de dahil edilmesiyle 2002 yılında *Kindî: Felsefî Risâleler* adıyla yeniden yayımlanmıştır (bu makale boyunca Kindî'nin eserlerine yaptığımız atıflarda bu tercüme esas alınmıştır). Kindî'nin çoğu felsefeyle ilgili yirmi üç risâle ve fragmanı yakın zamanlarda Peter Adamson ve Peter E. Pormann tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir.

5 Kindî çevresi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Endress, "The Circle of al-Kindî" Antik-Helenistik dönemden Kindî'ye uzanan süreçte felsefenin geçirdiği tarihî süreç ve Kindî'nin bu süreçteki rolü hakkında bk. Gutas, "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindî"; a.mlf., "Origins in Baghdad"

Tercüme hareketinin içinde yer alan birisi olarak Kindî'nin *İlk Felsefe Üzerine*'deki şu ifadeleri, onun felsefe anlayışı ve felsefenin tercümeler yoluyla İslâm dünyasına aktarılmasını nasıl değerlendirdiği konusunda önemli unsurlar içermektedir:

> Hak bilirliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. (...) O halde bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükür borcumuz büyük olmalı. (...) Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. (...)[6]

Yöntem

Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*'nin başlangıç kısmında, farklı varlık alanlarını konu edinen ilim dallarının aynı zamanda farklı yöntemler de kullanmak durumunda olduğunu belirtmekte ve yanlış yöntem kullanımının bizi yanlış sonuçlara götüreceği konusunda uyarıda bulunmaktadır. İnsana ait algıların duyu ve akıl şeklinde iki kaynağı olduğunu ifade eden Kindî, insanın bütün hayvanlarla ortak olduğu duyu algılarına konu olan şeylerin daima maddî ve zamansal olduğunu; insana özgü olan aklî idrakin ise tikel olan duyu algısına kıyasla tümelleri (varlığın cins ve türlerini) kapsadığını vurgulamaktadır. Kindî'ye göre aklî idrakin duyu algısından ayrıldığı en önemli nokta, zihinde herhangi bir imaj doğurmamasıdır. Zira imajlar bütünüyle duyulur ve maddî varlıklara aittir. Halbuki aksiyomlar gibi tümel aklî algıların doğruluğu akıl tarafından herhangi bir duyusal araca başvurmadan zorunlu olarak tasdik edilmekte ve bunlara (meselâ "O odur; o, o değildir") dair zihinde asla bir imaj canlanmamaktadır.[7]

Bu çerçevede Kindî, herhangi bir ilim dalında araştırma yapanların öncelikle o ilmin ilgilendiği varlık sahasının temel özelliğini tespit etmeleri ve o varlık alanını bu özelliğe uygun bir yöntemle araştırmalarını tavsiye etmektedir. Fizik gibi değişime konu olan

.....

6 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 140-141.

7 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 144-145.

varlıkları inceleyen bir alanda metafizik veya matematik gibi gayri maddî ve dolayısıyla değişmeyen varlıkları araştıran ilim dallarının yöntemlerini kullanmak bizi yanlış sonuçlara götürecektir:

> Aynı şekilde hareket edersek matematik ilimlerinde ikna değil, ispat metodunu kullanmalıyız. Eğer matematikte ikna metodunu kullanacak olursak o konudaki bilgimiz ilmî değil zannî olur. Her bilgi alanını diğerlerinden ayıran kendine özgü bir metot vardır. Araştırmacıların çoğu neyi, nerede ve nasıl arayacaklarını bilmedikleri için bu konuda yanılmışlardır. Bazıları ikna metodunu, bazıları analojiyi (*emsâl*), kimi rivayeti (*ahbâr*), kimi duyuyu (deney), kimi de ispat metodunu (*burhân*) benimsemiştir. Bazısı da ya araştırma yöntemine ait bilgisinin kıtlığından ya da gerçeğe ulaşan yolların çok olmasını arzuladığından bunların hepsini kullanmıştır. Bize gelince, her alanda yapılması gerekeni yapmalıyız. Matematik alanında ikna metodunu, metafizikte duyu ve analojiyi, tabiat ilminin ilkelerinde kıyası, belâgatta ispatı ve ispatın ilkelerine ait bilgilerde ispat metodunu kullanmamalıyız. Bu şartlara riayet edersek amacımıza ulaşmak kolaylaşır; bunlara aykırı hareket edecek olursak amacımızı gerçekleştirmede hataya düşeriz ve istediğimizi elde etmemiz zorlaşır.[8]

Kindî'nin eserleri incelendiğinde onun matematiğe ve matematik bilimlerin ispat yöntemine özel bir önem atfettiği görülmektedir. Özellikle âlemin sonluluğunu ele aldığı risâlelerinde "aklın vasıtasız olarak idrak ettiği aksiyomlar"dan (*el-mukaddemâtü'l-üvel*) hareketle görüşünü ispatlamaya çalıştığı ve bu konuda Öklid'in *Elementler* isimli eserinde yer verdiği aksiyomları kullandığı dikkat çekmektedir.[9] Kindî bu yaklaşımına paralel bir tarzda, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* isimli eserinde, Eflâtuncu bir tarzda, felsefe öğrenimine matematikle başlamak gerektiğini ileri sürmektedir:

> İşte tam filozof olmak isteyen kimsenin matematikten sonra okuması gereken Aristoteles'in kitapları yukarıda adlarını saydıklarımızdan ibarettir. Zira bir kimse aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten ibaret olan matematik ilimlerinden yoksun olur ve sonra da bu kitapları hayatı boyunca kullanmaya kalkarsa bunlardaki hiçbir bilgiyi tam olarak elde edemez; ezberlese dahi onun bu yöndeki çabası ve kazancı sadece

8 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 147-148.

9 Mesela bk. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 149; a.mlf., *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine*, s. 208.

> bilgi aktarma (*rivâyet*) düzeyinde kalır. Matematik bilgisinden yoksun olan kimse bu kitaplardaki bilgilerin künhüne asla vâkıf olamaz. (...)[10]

Kindî'nin matematik ilimlere ve matematik yönteme yönelik ilgi ve vurgusunun arkasında, döneminde özellikle kelâm alanında süregiden ve kesinlikten uzak "cedel" yöntemi sebebiyle netice alınamayan problemlere (Kindî açısından özellikle Tanrı'nın varlığı, birliği ve O'nun âlemle olan ilişkisi) matematiğin kesin aksiyomlara dayanan yöntemini kullanarak felsefenin çare olabileceği fikrinin yattığı düşünülebilir. Kindî'nin bu konuda Öklid'in *Elementler*'i kadar, Batlamyus'un *Almagest*'inden (*el-Mecistî*) de etkilendiği anlaşılmaktadır. *Almagest*'in girişinde duyu algısına konu olmadığından teoloji ve metafiziği, sürekli değişen maddeyi kendisine konu ettiği için fiziği güvenilmez bulan Batlamyus, kesin ve sarsılmaz bilginin ancak matematikle mümkün olduğunu söylemektedir.[11] Batlamyus'un bu eserini esas alarak kaleme aldığı *Fi's-sınâ'ati'l-uzmâ* adlı kitabında Kindî, Batlamyus kadar kesin bir şekilde olmasa da, matematik ilimlerin metafizik ve fizik arasındaki konumuna dikkat çekmekte ve matematik yöntemin kesinliğini vurgulamaktadır:

> (...) Öyleyse bu matematik ilimlerin (*et-te'âlîm*) fizik ve metafizik arasında yer alması gerektiği açıktır. Çünkü fiziğe konu olan şeylerin (*tabî'î*) idraki için duyuya, metafiziğe konu olan şeylerin (*ilâhî*) idraki için ise akla ve anlayışa (*fehm*) ihtiyaç vardır. Ara (*evsat*) ilim olan matematik ilimlere konu olan şeylerin idraki ise hem duyu ile hem de duyu dışında akıl ile mümkündür. (...) İşte bu sebeple biz matematik ilimler sınıfını, diğer iki ilim sınıfına kıyasla öne aldık. Aynı şekilde bize göre fiziğe konu olan şeyler, maddenin (*unsur*) akışkanlığı (*seyelân*) ve çok hızlı bir şekilde değişmesi sebebiyle kuşatılabilir değildir. Zira madde her an başka bir şey[e dönüşmekte]dir. Metafiziğe konu olan şeyler ise onları kuşatabilecek bir bilgiyle algılanabilir değildir. Çünkü bunlar içinde duyulara konu olan bir şey bulunmadığı gibi, duyulura yakın bir şey de yoktur; bilakis bunlar duyulurlardan tümüyle farklıdır. Biz bu hususu, *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ ed-dâhile* adlı eserimizde açıkladık. Var olan (*mevcûd*), O'nun fiillerinden ibarettir ki, bunlar dolayısıyla şânı yüce

.....

10 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 266. Kaynaklar Kindî'nin *Risâle fî ennehû lâ tünâlü'l-felsefe illâ bi-ilmi'r-riyâziyyât* (Matematik Bilmeden Felsefe Elde Edilemez) adlı bir risâlesinin olduğunu da kaydetmektedir.

11 Toomer, *Ptolemy's Almagest*, s. 6.

olan O'nu bilmek gerekli olmuş ve insanların akılları O'nu[n varlığını] kabul konusunda boyun eğmiştir. Matematik ilim sınıfına gelince, onun idrak edilme yolu, haklarında hiç şüphe bulunmayan geometrik ve aritmetik kanıtlamaların ortaya koyduğu hakiki yöntemlerdir.[12]

Kindî'nin aksiyomlara dayalı matematik yöntem dışında en sık başvurduğu yöntemlerden birisi, fıkıh ve kelâm geleneklerinde de sıkça kullanılan ve *kıyâs-ı hulf* adı da verilen "imkânsıza indirgeme" yöntemidir. Bu yöntemde iki önermeden birinin doğruluğu, diğerinin yanlışlığının kanıtlanması suretiyle ortaya konmaktadır. Karşıt önermenin yanlışlığı kanıtlanırken hatıra gelebilecek bütün iddia ve ihtimaller tüketilinceye kadar işleme devam edilir. Bu yöntemin güzel bir örneğini Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*'de bir şeyin kendisinin sebebi olup olamayacağını incelerken ortaya koymaktadır. Kindî'ye göre "bir varlığın kendisi" deyimiyle ilgili dört ihtimalden söz edilebilir: a) Varlık vardır, var olan yoktur. b) Varlık yoktur, var olan vardır. c) Varlık yoktur, var olan da yoktur. d) Varlık vardır, var olan da vardır. Her bir ihtimali ayrı ayrı ele alıp, doğuracakları çelişkili sonuçlara dikkat çeken Kindî, neticede bir şeyin kendi varlığı için sebep olmasının imkânsızlığını ispatlamaktadır.[13]

Metafizik ve Kozmoloji

Kindî, felsefeyi insan ürünü olan sanatların ya da disiplinlerin değer ve mertebe bakımından en üstünü olarak görmekte ve onu "İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir" şeklinde tanımlamaktadır. Kindî'ye göre var olanların hakikatini bilmek söz konusu olduğunda sebep-sebepli ilişkisine başvurmak kaçınılmazdır, zira "Biz bildiklerimizin her birinin sebebini bilirsek ancak o zaman onları tam olarak bilmiş oluruz" Dolayısıyla bir şeyin gerçekte ne olduğunu bilmek için, onun cinsi, türü ve faslına (ayırım) dair üç soru sormak gerektiğine dikkat çeken Kindî, bu soruları, bir şeyin var olup olmadığını sorgulayan "[var] mıdır?", o şeyin var olanlar içinde hangi cinse ait olduğunu belirlemeye dönük olan "nedir?" ve cins içinde bulunduğu türün faslını tespit etmemizi sağlayan "hangisidir?" şeklinde ifade etmektedir. Bu sorulardan "nedir?" ve "hangisidir?" birlikte düşünüldüğünde, hakikatine ulaşmaya çalıştığımız şeyin türünü

12 Kindî, *Fi's-sınâ'ati'l-uzmâ*, s. 126-127

13 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 155-156.

göstermektedir. Kindî bu soruları Aristoteles'in meşhur dört sebebiyle de ilişkilendirmektedir. Buna göre bir şeyin maddî sebebine dair bilgi edindiğimizde onun cinsini, formuna dair bilgi edindiğimizde onun türünü ve dolaylı olarak faslını da bize vermektedir. Gaye sebebe dair araştırmamız o şeyin "niçin" var olduğu sorusunun cevabını sağlarken, etkin (*fâ'il*) sebebin bilgisi ise bizi o şeyi varlığa getiren veya Aristotelesçi anlamda hareket ettiren şeyin bilgisine yönlendirmektedir.[14]

Kindî'nin sebep-sebepli kavramları çerçevesinde var olanların gerçekliğine dair yaptığı açıklama, etkin sebep özelinde, onun metafizik anlayışını da belirlemektedir. Ona göre felsefe disiplinleri içinde en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi "ilk felsefe"dir, zira sebebin bilgisi sebeplinin bilgisinden daha değerli olduğundan, her şeyin varlık sebebi olan İlk Gerçek'i (*el-Hakku'l-evvel*) kendisine konu edinen ilk felsefe de felsefenin diğer bütün disiplinlerinin üstünde, onları kuşatan bir konumdadır. Kindî'nin, metafiziği, konusu Tanrı olan bir disiplin olarak değerlendirmesi, İslâm felsefesinin sonraki dönemlerinde oldukça önemli ve verimli bir tartışmanın da başlatıcısı olmuştur.[15]

Kindî'nin metafizik anlayışını tespit etmede başvurulabilecek en önemli eser olan *İlk Felsefe Üzerine*'ye de bu "ilk felsefe" tasavvurunun rengini verdiği görülmektedir. Eserin iki ana konusundan bahsetmek mümkündür: 1) Kindî'nin "Gerçek Bir" olarak nitelediği Tanrı'nın, yaratılmış olan sebepli varlıklara hiçbir şekilde benzemeyen varlığı ve 2) âlemin ezelîliğinin reddi bağlamında O'nun âlemle ilişkisinin mahiyeti. Kindî'nin bu meseleleri ele alışında bir yandan Aristotelesçi varlık anlayışının, diğer yandan Plotinus'tan kaynaklanan birlik metafiziğinin, Yeni Eflâtuncu hıristiyan şârih John Philoponus'un âlemin ezelîliği fikri dolayısıyla Aristoteles'e yönelttiği eleştirilerin ve doğal olarak *tevhid* fikri etrafında İslâm kelâmındaki tartışmaların, bir bakıma etkili olduğu düşünülebilir.

Kindî'nin "Gerçek Bir" olarak nitelediği Tanrı'yla ilgili açıklamalarının odağında "birlik" ve "çokluk" kavramları yer almaktadır. Bu kavramlar aynı zamanda aritmetiğin de konusu olduğundan, Kindî öncelikle "bir"in sayı olarak mahiyetini incelemektedir. Sayı

14 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 139-140.

15 İslâm felsefesinde metafiziğin konusu hakkındaki tartışmalar için bk. Alper, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu"

ile sayılan arasındaki ilişkiye dikkat çekerek sayı olmadan sayılanın da olamayacağını belirten Kindî, sayıların sonsuz olması durumunda sayılanların, yani tümüyle varlığın da sonsuz olması gerekeceğini vurgulamakta, ancak bunun, aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, âlemin ezelîliği fikrine götüreceği için geçersiz olduğunu savunmaktadır. Bu çelişkiyi, varlığın ilkesinin sayı olmayıp, sayılar dizini ile sayılan varlıklar arasındaki birebir uyum (*tenâzur*) bulunduğunu ileri sürerek çözmeye çalışan Kindî, sayıların birlerin toplamından veya katlarından ibaret olup sonlu ve sınırlı olduğunu, sınırlı olan şeyin katının da sınırlı olacağını ifade etmektedir. Söz gelimi 2, 4, 8, 16, 32, 64... kat sayı dizisinin başlangıcı 2 ise de sonunun açık olduğunu düşünebiliriz; ancak 2 sayısı sınırlı olduğuna göre onun katları olan sayılardan oluşan dizinin de fiil alanına çıktığı oranda sonlu ve sınırlı olması kaçınılmazdır.

Sayı ile sayılanlar arasında birebir uyum varsa ve sayılar bilfiil sonlu ise sayıların aslı olan "bir"in sayı olup olmadığı, Kindî'nin bu çerçevede ele aldığı bir başka problemdir: Sayılar nicelik kategorisinde yer aldıklarına göre bir de aynı kategori içinde midir? Eğer böyle ise Gerçek Bir de bir nicelik midir? Kindî de bu sorulara cevap verirken, Antik-Helenistik dönemin pek çok filozof ve matematikçisi gibi birin sayı olmadığı fikrinden hareket etmektedir. Birin sayı olmadığını ispat etmek için, "Sayının ve tüm niceliklerin temel özelliği eşitlik ve eşitsizliktir" tezinden yola çıkan Kindî, "kıyâs-ı hulf" yöntemine başvurur: Söz konusu teze göre her sayı ile eşit olan ve olmayan sayılar bulunmaktadır. Eğer biri oluşturan sayılar varsa ve bunlardan bazısı ona eşit olup, bazısı eşit değilse, bu takdirde bir, bölünen bir nicelik olmak durumundadır. Çünkü en küçük bir, en büyük biri veya onun bir kısmını oluşturacaktır ve bu durumda bir, bölümlü demektir. Bir, ilke sayıldığı için sayı olamayacağına göre, hipotez gereği, "O hem bölümlü hem bölümlü değildir" şeklinde bir sonuç çıkacaktır ki bu bir çelişkidir. Öyleyse bir, sayı değildir; zira bir şeyin üzerine oturduğu temel o şeyin kendisi olamaz. Hem de bir, tüm sayıların kendisinden oluştuğu bir ilkedir. Ayrıca birin ilkesi ve biri bir yapan başka birler bulunmadığından biri sayı olarak kabul etmek mümkün değildir. Dolayısıyla yapısı gereği bir, sayı değildir, ancak isim benzerliği sebebiyle ona "sayı" denilmektedir ve bu açıdan aslında "sayı" olarak ilk ve en küçük sayı ikidir.[16]

16 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 171-174.

Kindî, birlik metafiziğine ilişkin kavram analizini sürdürerek varlık sahnesinde yer alan, duyu ve akla konu olan her şeyin bir ve birlik halinde bulunduğunu söylemektedir. Ona göre kavram olarak bir, süreksiz (*munfasıl*) nicelikleri, birlik ise sürekli (*muttasıl*) nicelikleri ifade ettiğinden aynı şey için "O bir ve birliktir" denilmektedir. Meselâ "Şu ev birdir ve birliktir" dediğimizde işaret edilen ev sayı olarak iki, üç, dört... değil, birdir, fakat aynı zamanda demir, beton ve tuğla gibi çeşitli yapı malzemelerinden oluşan bir birlik halindedir, demiş oluruz. Kindî bir ile nitelenen tüm kategori ve tümellerdeki birliğin zâtî değil arazî olduğunu kanıtlamak için geniş tahliller yapar ve varlık türlerindeki birliğin öze ilişkin olmayıp araz ve nitelik konumunda bulunduğu yargısına ulaşır. Onun yaptığı bu kavram analizlerinin nihaî amacı, var olanlardaki birliğin gerçek olmayıp hakiki ve zorunlu Bir'den geldiğini kanıtlamaktır. Ayrıca Kindî, tabiatta birliksiz çokluğun ve çokluksuz birliğin olamayacağı konusunu da uzun uzadıya tartışır ve birlik ile çokluğun tabiatta hep birlikte bulunduğunu, bu birlikteliğin sağladığı düzen ve âhengin rastlantı sonucu olamayacağını çeşitli delillerle kanıtlamaya çalışır. Ona göre eşyanın var oluşunun ve varlığını sürdürüşünün gerçek sebebi daha yüce, daha şerefli ve eşyanın var oluşundan daha önceye giden bir sebeptir. İşte bu İlk Sebep, kendisinde asla çokluk bulunmayan mutlak Bir'dir. Sonraki İslâm filozoflarında pek rastlamadığımız bu analizi, bizzat Kindî'nin kendisinden dinlemek yerinde olacaktır:

> Gerçek Bir, kategorilerin hiçbirisine dahil değildir. O madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hâssa, araz-ı âmm değildir; hareket, nefis, akıl, küll, cüz', cemî' ve ba'z da değildir. O başkasına nispetle bir değil, tersine mutlak birdir, çokluğu kabul etmez. O birleşik ve çok olmadığı gibi, anlattığımız bir çeşitlerinin hiçbirinden değildir. Bir çeşitlerine ilişkin olan özellikler onda bulunmaz. Çünkü anlattığımız bu şeyler ona yüklenecek en basit niteliklerdir. Oysa ona yüklenen şeyler (nitelikler) daha fazla çokluk ifade eder. O halde Gerçek Bir'in maddesi, formu, niceliği, niteliği ve izâfeti yoktur. (...) Yalnızca O salt Bir'dir, yani O, Birlik'ten başka bir şey değildir; O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır. Öyleyse birlik, Gerçek Bir'den başkadır. Yukarıda anlattığımız gibi, bütün eşyadaki birlik araz durumundadır. Gerçek Bir, zât itibariyle Bir olandır ki, O'nda hiçbir yönden çokluk yoktur. (...) Çünkü başlangıçtan itibaren sonsuza dek varlıkların birbirinin sebebi olması imkânsızdır. Öyleyse birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin sebebi İlk Gerçek Bir'dir. Birlik

> ifade eden diğer bütün varlıklar sebeplidir. Gerçek Bir'in dışındaki her bir, gerçek değil, mecazi birdir. (...) Duyulur varlıkların ve onlara ilişkin olanların her birinde birlikle çokluk beraber bulunduğuna, onların hepsinde birlik vasfı aslî değil, ârızî olduğuna, çokluk zorunlu olarak birlerin toplamı olduğuna ve birlik bulunmaksızın çokluk da asla olamayacağına göre her çokluk birlik sayesinde varlık kazanmış (*tehevvî*) demektir. Eğer birlik olmasaydı çokluğun varlığından söz edilemezdi. Demek oluyor ki her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme (*infi'âl*) durumundadır. Öyleyse İlk Gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O kendi varlığından sununca, her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde var oluşun sebebi Gerçek Bir'dir ki O, birliğini başkasından almış değildir, tersine O bizâtihi Bir'dir. Varlık kazanan şey ezelî değildir, ezelî olmayan yaratılmıştır, yani var oluşunun sebebi vardır. O halde varlık kazanan şey, yaratılmıştır. Var oluşunun sebebi İlk Gerçek Bir olduğuna göre yaratmanın (*ibdâ'*) sebebi de ilk Gerçek Bir'dir. (...)[17]

İlk Felsefe Üzerine'nin günümüze ulaşan birinci bölümünün son kısmında yer alan yukarıdaki ifadelerde Kindî, Yeni Eflâtunculuğun negatif teolojisini hatırlatır tarzda Gerçek Bir'i, bir olma dışında herhangi bir sıfatla nitelemekten kaçınmakta, ancak Tanrı hakkında konuşmak için genel bir ilkeye de işaret etmektedir: Tanrı'nın nitelikleri mutlak ve gerçektir. Tanrı dışındaki varlıkların özellikleri ise her zaman için bir görecelilik içermekte ve gerçek değil, mecazi bir anlam arz etmektedir. Kindî bu noktayı "etkin (*fâ'il*)" kavramını özel olarak ele aldığı *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine* adlı kısa risâlesinde incelemektedir. Fiili ilk ve ikinci dereceden fiil şeklinde ikiye ayıran Kindî, ilk gerçek fiilin "var olanları yoktan var etmek" olduğunu ve bu tür fiilin, her sebebin gayesi olan Tanrı'ya özgü olup buna *ibdâ'* adı verildiğini belirtmektedir. Buna karşılık yaratılmış varlıklar düzeyinde sebep-sonuç şeklindeki etkileşimde söz konusu olan fiil ise "ikinci dereceden fiil" adını almaktadır. Buna göre birinci dereceden fiilin fâiline "gerçek etkin" (*el-fâ'ilü'l-hakk*), ikinci dereceden olanın fâiline de "mecazi etkin" (*el-fâ'ilü'l-mecâzî*) denmektedir. Gerçek etkin, etki türlerinden hiçbirinin etkisi söz konusu olmadan varlığa etki ederken, mecazi etkin ise bir konumda etkin olsa da bir başka yerde edilgin konumda olmak durumundadır. Asla etki altında kalmayan gerçek etkin, her şeye etkide bulunan yüce Yaratıcı'dır ve O'nun dışındaki

17 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 181-182.

bütün varlıklar ise gerçek anlamda edilgin (*münfa'il*), ancak mecazi olarak etkin adını almaktadır. Bu bağlamda Kindî, *sebep* kavramını da "uzak" ve "yakın" şeklinde ikiye ayırmakta, "her oluş ve bozuluşun, her duyulur ve akledilir olayın meydana gelişindeki uzak sebebin, her şeyi ve her etkini yaşatan, kemale erdiren, sebepler sebebi Tanrı" olduğunu belirterek gerçek etkini "uzak sebep"le, mecazi etkinleri ise "yakın sebep" kavramıyla ilişkilendirmektedir.[18] Burada şu hususa işaret etmek gerekir ki başlangıçtan beri kelâmcıların sebep-sonuç arasındaki her türlü ara etkeni, yani vesileciliği, şirk olur endişesiyle temelden reddetmelerine rağmen, Kindî'nin problemi "hakiki-mecazi" veya "uzak-yakın" etkin bağlamında çözümlemesi, rasyonel düşüncenin ve bilimin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur.

Tanrı'nın âlemle ilişkisini, ona birlik ve varlık vermesiyle; onun uzak, fakat gerçek sebebi olmasıyla ilişkilendiren Kindî'nin bugüne ulaşan eserleri bize onun bu konuda ayrıntılı bir teori geliştirip geliştirmediğine dair -ne yazık ki- çok fazla bilgi sunmamaktadır. Yukarıda *İlk Felsefe Üzerine*'den iktibas edilen metinde, Gerçek Bir'in varlık vermesinin "birlik feyzi" olarak ifade edilmesi ve Kindî'nin *Esûlûcyâ* ve *el-Hayrü'l-mahz*'la olan yakın irtibatı, onun da Tanrı-âlem ilişkisini Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûr teorisini anımsatan bir şekilde açıklamış olabileceği izlenimi verse de bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Kindî'nin sudûru çağrıştıran bazı ifadeleri bulunmakla birlikte o, yoktan yaratma fikrini her vesileyle savunmaktadır. Diğer yandan Kindî, sudûru sistemleştiren haleflerinden, âlemin ezelîliği konusunda ayrılmakta ve gerek *İlk Felsefe Üzerine*'de gerekse bu konuya tahsis ettiği risâlelerinde âlemin ezelî olduğu fikrini tümüyle reddetmektedir. Kindî'nin bu konudaki temel dayanağı, "akıl tarafından vasıtasız olarak açık seçik bir şekilde kavranılan aksiyomlar" diyerek atıfta bulunduğu Öklid'in *Elementler*'indeki altı aksiyomdur:

1. Birbirinden büyük olmayan aynı cinsten nicelikler eşittir.

2. Eşitlerden birinin miktarı artırılınca hem diğer eşitlerinden hem de artırılmadan önceki durumundan büyük olur.

3. Kendisinden bir miktar eksilen her şeyin geriye kalan kısmı, önceki durumundan daha azdır.

.....

18 Kindî, *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine*, s. 197-198.

4. Nicelik bakımından sonlu olan iki cismin toplamları da sonludur.

5. Aynı cinsten olan iki şeyden küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.

6. Sonlu olan sonsuz olamaz.

Sonsuzluk fikrinin birçok çelişkiye yol açtığını, bu sebeple âlemin ezelî olamayacağını savunurken Kindî, yukarıdaki aksiyomları kullanarak hiçbir niceliğin sonsuz olamayacağını, âlem de bir nicelik olduğuna göre onun da sınırlı, sonlu ve zaman bakımından sonradan olduğunu şöyle bir akıl yürütmeyle kanıtlamaya çalışmaktadır: Sonsuz olduğu var sayılan bir cisimden belli bir parça alınırsa, geriye kalan kısım ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. 1) Eğer geriye kalan kısım sonlu ise alınan parça tekrar eklenince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır (4. aksiyom). Oysa bu bileşim, sonsuz olduğu farz edilen cismin önceki halidir. Bu durumda sonsuz olduğu farz edilen cismin sonlu olması gerekir ki (6. aksiyom) bu bir çelişkidir. 2) Geriye kalan kısmın sonsuz olduğu varsayılırsa, alınan parça tekrar eklendiğinde iki durum söz konusudur: Ya önceki durumundan daha büyük veya ona eşit olacaktır. 2.a) Şayet önceki durumundan daha büyükse, o takdirde sonsuz olanın sonsuz olandan daha büyük olması gerekir ki, bu bir çelişkidir. 2.b) Önceki durumuna eşit olduğu kabul edilirse, o zaman da kendisine bir başka cisim eklenen cismin miktarında hiçbir artma olmuyor, yani parça ile bütün arasında bir fark gözetilmiyor demektir. Oysa bu durum (2. aksiyom) bir çelişkidir. Sonuç olarak Kindî'ye göre hiçbir nicelik sonsuz olamayacağından ve âlem de bir nicelik olduğundan onun da sonsuz ve sınırsız olması mümkün değildir. Sonlu olan her şey yaratılmış ve her yaratılanın da bir yaratıcısı bulunduğundan âlemin de yoktan (*an leys*) yaratan bir yaratıcısı vardır.[19]

Kindî'nin eserlerinde, Gerçek Bir'den başlangıcı ve sonu olan âlemin nasıl varlığa geldiği konusunda ayrıntılı bir açıklama bulamasak da gerek yaratılış sürecinde gerekse varlığın sürekliliğinin

19 Kindî'nin âlemin ezelîliğine karşı geliştirdiği yaklaşımın ayrıntıları için bk. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 148-154; a.mlf., *Âlemin Sonluluğu Üzerine*, s. 199-202; a.mlf., *Sonsuzluk Üzerine*, s. 203-205; a.mlf., *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine*, s. 207-211.

sağlanmasında mecazi de olsa aracı etkenlerin varlığına dair geniş izahlara rastlamak mümkündür. Bilindiği üzere İlk ve Ortaçağ felsefe ve kozmolojilerinde hâkim olan anlayışa göre "âlem" denilen, Tanrı dışındaki varlık sahası, ay üstü ve ay altı olmak üzere başlıca iki kısma ayrılmakta ve ilkinin oluş ve bozuluşa uğramayan ideal ve mükemmel varlıkları, ikincisinin ise oluş ve bozuluş kanununa tâbi süreksiz varlıkları içerdiği kabul edilmektedir. Kapalı yani sınırları olan bu âlem anlayışında âlemi dıştan çepeçevre kuşattığı farzedilen küreye "felek" adı verilmekte, bazan bu, âlemi dıştan kuşattığı için merkeze en uzak anlamında *el-felekü'l-aksâ*, *el-cirmü'l-aksâ* ve *el-cirmü'l-küll* terimleriyle de ifade edilmektedir. Ay üstü âlemdeki sabit yıldızlara ve gezegenlere ise *el-eşhâsü'l-âliye* denilmektedir. Felek terimini, madde ve sûreti bulunan, fakat ezelî olmayan varlık şeklinde tarif eden Kindî,[20] feleğin cisminin zıddı bulunmadığı için oluş ve bozuluş kanununa tâbi olmayıp yoktan yaratıldığını, bir organizma gibi tümüyle âlemin canlı ve akıllı olduğunu, ay altı âlemdeki organik ve inorganik varlık türlerinin gerçek etkininin Tanrı, mecazi ve yakın etkininin ise felek olduğunu savunmaktadır.[21]

Kindî, bu konudaki görüşlerini "Yıldızlar ve bitkiler secde ederler" (er-Rahmân 55/6) âyetini yorumlamak üzere kaleme aldığı *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı eserinde temellendirmektedir. Âyette geçen secdenin Allah'ın emrine itaat anlamına geldiği, bunun da ancak canlı varlıklar için söz konusu olduğu düşüncesinden hareketle Kindî, feleğin (göksel varlıkların) canlı ve akıllı olduğu sonucuna varmaktadır. "Bütünüyle kozmik varlığı tam teşekküllü bir canlı gibi tasarlayabilirsin. Çünkü o, arasında boşluk bulunmayan bir tek cisimdir" diyen Kindî, bunu ispatlamak üzere bazı hipotezlere başvurmaktadır: a) "Sebep sebepliden daha üstündür": Buna göre oluş kanununa tâbi olmayan felek sürekli fiil halinde bulunduğundan, ay altı âlemdeki varlıkların kuvve halinden fiil haline çıkışlarının sebebi odur. Organik cisimlerin düzenli değişimini sağlayan, onların canlı oluşudur, dolayısıyla onların canlı ve hareketli oluşunu sağlayan feleğin kendisinin cansız olduğu söylenemez. Zira sebep, sebepli olandan daha üstündür. b) "Tabiat anlamsız iş yapmaz": Canlıların temel özelliği duyu ve hareket gücüne sahip olmalarıdır. Bu açıdan felek

20 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 189.

21 Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, s. 213-227

canlı olup duyu ve hareket gücüne sahiptir, ancak felekte, ay altındaki organik varlıklarda bulunan beslenme, büyüme ve üreme söz konusu değilse de gerçek bilgi ve erdemlerin kazanılmasını sağlayan görme ve işitme duyusu vardır. Tabiat anlamsız bir iş yapmayacağından, gökküreleri bu güçlere sahiptir ve onların ayırt etme (*temyîz*) gücü vardır, yani onlar zorunlu olarak akıllı varlıklardır. c) "Akıl gücü en etkili güçtür": Canlılar ya akıllı ya da akıldan yoksun yaratılmışlardır. Akıllı olanlar gökküreleri ile insan, akılsızlar ise öteki canlılardır. Bu durumda akıllı olan gökküreleri bize ya doğal ya da canlı bir organla etki ediyor olmalıdırlar. Eğer doğal bir etkiyle bizim düşünmemizi sağlıyorlarsa onların akıllı varlıklar olmaları gerekir. Bu etki canlı bir organla gerçekleşiyorsa o çok etkili olmalıdır. Akıl gücünden daha etkili bir güç bulunmadığına göre, bize olan etkileri akıl aracılığıyladır ve onlar zorunlu olarak akıllı varlıklardır. d) "Psikolojik güce sahip varlıklar canlı ve akıllıdır": İnsan nefsi şehvet, öfke ve akıl olmak üzere işlevleri farklı üç ayrı güce sahiptir. Şehvet neslin bekâsını, öfke korunmasını, akıl ise fikrî ve ahlâkî erdemleri edinmesini sağlamaktadır. Gökkürelerinde herhangi bir değişim söz konusu olmadığından onların şehvet ve öfke güçlerine ihtiyaçları yoktur. Şayet akılları da yoktur denirse, bu onların canlı olmadıkları anlamına gelecektir. Oysa yukarıda bunların canlı oldukları kanıtlanmıştı. O halde gökküreleri zorunlu olarak canlı ve akıllıdırlar.[22]

Gerçek Bir'den gelen ve gökküreleri aracılığıyla bütün varlığa yayılan *feyz* yoluyla kozmik varlığı açıklayan Kindî, bunu, her şeyin Allah'a secde etmesiyle de ilişkilendirmekte ve âlemde özel olarak insanın varlığına dikkat çekerek onun âlemin küçük bir modeli (mikrokozmos) olduğunu vurgulamaktadır:

> İşte Gerçek Etkin'in gerçek kudreti budur, yani kuvve halinde bulunup imkânsız olmayan her şeyi fiil alanına çıkartmaktır. İmkân dahilinde olan her fiilin feyz[den nasibini alması] cömert olan Allah'a secde etmesi demektir. İşte Gerçek Yönetici'nin gerçek yönetimi budur; yani var olan her şeyin en uygun aktiviteyi göstermesidir. (...) Aydınlanmış akıl sahipleri ulu bir ağaç veya büyük bir balık, yılan, su kaplumbağası, fil ve benzeri hayvanlar karşısında hayranlık duymalıdır. Bütün ilginç yönleriyle bu varlıklar, O'nun kudretinin ne kadar yaygın olduğunun birer belgesidir. (...) İmdi, tam kudret sahibi olan Allah'ın, tümüyle

22 Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*, s. 231-238.

kozmik varlığı, evrendeki her şeyin kendisinde bulunduğu bir tek canlı şeklinde yarattığını kim inkâr edebilir! Nitekim bir tek insanda bunların hepsi vardır.[23]

Psikoloji ve Bilgi Teorisi

İslâm felsefe tarihinde pek çok konuda olduğu gibi nefsin mahiyeti ve işlevlerini, arınmasının yol ve yöntemlerini, ölümden sonraki durumunu irdeleyip temellendiren ilk isim Kindî'dir. Onun bu konuda kaleme aldığı beş eserden üçü bugün elimizdedir: *Nefis Üzerine*, *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz* ile *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine*. Kindî, *Tarifler Üzerine* isimli eserinde ise nefsin üç ayrı tanımını vermektedir: a) Canlılık yeteneği bulunan ve organı olan doğal bir cismin tamamlanmış hali. b) Güç halinde canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliği. c) Kendiliğinden hareket eden ve birçok güce sahip olan aklî bir cevher.[24] Bu tanımlardan ilk ikisi, aşağı yukarı aynı anlamı ifade etmekte ve Aristoteles'in nefs anlayışını yansıtmaktadır. "Güç halinde doğal bir cisim" olan bir tohumu veya döllenmiş yumurtayı düşünelim. Elverişli bir ortamda tohumun kabuğunu çatlatarak ilk filizin belirmesi ya da döllenen yumurtada ceninin ilk kımıldayışı "ilk yetkinlik" (ilk kemâl) sayılmakta, yani önceki durumuna oranla bir gelişim gösterdikleri için yetkin olarak kabul edilmektedir. İşte bunu gerçekleştiren nefis yani ruhtur. "Doğal cismin tamamlanmış halidir" ifadesi ise tohum veya ceninin gelişim evrelerini tamamlayarak kendi türlerine ait bütün özelliklerle ortaya çıkmalarıdır ki, buna "son yetkinlik" denmektedir. Ancak bu iki tanım da Aristoteles'te olduğu gibi Kindî açısından da nefsin mahiyetinden ziyade onun işlevleri hakkında bilgi vermektedir. Üçüncü tanıma gelince o, nefsi akıl ve hareket (irade) gücüne sahip, bedenden bağımsız mânevî bir cevher şeklinde nitelemektedir ki bu görüşün köklerinin Pisagor ve Eflâtun'a kadar geri gittiği bilinmektedir. Nitekim Kindî'ye göre Eflâtun, "Nefis cisimden bağımsız basit bir cevher olup fonksiyonlarını cisimde ve cisim vasıtasıyla gerçekleştirdiğini" söylerken, nefsin bir cisim olan feleğin vasıtasıyla cisimler üzerinde fonksiyonunu gerçekleştirdiğini söylemek istemiştir. Yoksa bu, "Nefis cisme benzer ve onunla cisme

.....

23 Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*, s. 237-238.

24 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 185-186.

girer ve çıkar" demek değildir. O halde nefis madde gibi eni, boyu ve derinliği olan bir şey değildir; o basit, şerefli, değeri büyük ve yetkindir. Güneş ışınları güneşten geldiği gibi onun cevheri de yüce Yaratıcı'dan gelmektedir.[25]

Kindî, nefsin bağımsız bir cevher oluşunu şöyle temellendirmektedir: Nefis birbirine zıt olan arzu ve öfke güçlerinin yanında bir de akıl gücüne sahiptir. Öfke gücü insanı kin ve intikam duygusuna sevkeder, fakat düşünen nefis (*en-nefsü'n-nâtıka*) ona engel olur. Arzu (*şehvet*) gücü de olur olmaz şeyleri isteyerek insanı bayağı durumlara düşürmek ister. Böyle hallerde düşünen nefis devreye girerek bu isteklerin insanlık onuruyla bağdaşmayacağını ona hatırlatıp vazgeçirir. Demek oluyor ki engel olanla kendisine engel olunan farklı şeylerdir, ayrıca bir şey kendi kendisinin zıddı olamaz. Kindî'ye göre buradan çıkan sonuç, nefsin bunlardan bağımsız ilâhî ve ruhanî bir cevher olduğudur ve bundan dolayı o, bedenden önce vardır, bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Eflâtun'un ruh anlayışını anımsatan bu görüşüyle Kindî; Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâîler'in nefsin bedenle birlikte var olduğu şeklindeki yaklaşımlarından ayrılmaktadır.[26]

Kindî'nin Aristoteles'ten hareket eden, bu arada Pisagorcu ve Eflâtuncu ruh anlayışını yansıtan anlayışının izlerine, insanın bilgi süreçlerine dair görüşlerinde de rastlamak mümkündür. O, aklın mahiyeti ve işlevi konusunda Aristotelesçi geleneği ve bu geleneğin doğurduğu problemleri *Akıl Üzerine* adlı müstakil bir risâlede ele alırken, sezgiyle ilgili görüşlerinde Pisagor ve Eflâtun'u hatırlatan bir yaklaşım sergilemektedir. Fakat Kindî, bilgi teorisi söz konusu olduğunda sadece akıl ve sezgiyi ele almakla kalmamakta, İslâm felsefe geleneğinin ayırt edici vasıflarından biri olan vahyin bir bilgi süreci olarak aklen temellendirilmesi çabası da ilk defa Kindî'de karşımıza çıkmaktadır.

Felsefe tarihinde aklın, aktivitesini kendiliğinden mi, yoksa dış bir etken altında mı gerçekleştirdiği sorusu Aristoteles'ten itibaren Meşşâî felsefede farklı yorumlara yol açan bir problem olarak İslâm felsefesine intikal etmiştir. Meselenin aslı, Aristoteles'in düalist felsefesini

25 Kindî, *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz*, s. 249-250.

26 Kindî, *Nefis Üzerine*, s. 243.

oluşturan madde-form veya kuvve-fiil ayırımına dayanmaktadır. Buna göre kuvve halinde olan bir şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz, öyleyse kuvve halindeki insan aklına fiil durumunda olan bir şey etki etmedikçe kendiliğinden bilgi üretemez. Ancak bu etken sürekli fiil halinde bulunmalıdır, aksi halde etken olamaz (*Metafizik*, 1074^{b}). Buna göre Aristoteles açısından insanın doğuştan sahip olduğu pasif akla etki eden ve daima aktif (*fa'âl*) olan bir akıl olmalıdır. Pasif akıl insanla birlikte öldüğü halde, hayat şartlarından etkilenmeyen ve ölümsüz olan bu aktif aklın mahiyeti nedir? Bedenin bir fonksiyonu mu, yoksa bedenden tamamen bağımsız ilâhî bir güç müdür? Bedenden bağımsız bir varlıksa, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürecek midir? Özellikle Aristoteles'in aktif akıl ile pasif akıl ilişkisini ışık ile görme duyusu arasındaki ilişkiye benzeterek açıklaması, aktif aklın da ışık kaynağı gibi dışarıdan etki ettiği yorumuna yol açmıştır. Bu konuda Kindî, Aristoteles'ten farklı olarak aklı dörde ayırmakta, onun soyutlama işlevini ve tam bağımsız bilginin ortaya çıkışını şu şekilde açıklamaktadır:

1. Sürekli fiil halindeki akıl (*el-aklü'llezî bi'l-fi'l ebeden*): Aristoteles'in "aktif akıl" dediği bu akıl, Kindî'nin adı geçen eserinden anlaşıldığına göre, insana dışarıdan etki eden bir güç olmayıp nefsin yani insan zihninin edindiği tümel kavramlardan ibarettir. Şöyle ki, nefis maddeden bağımsız, soyut bir cevher olduğundan, varlığın tür ve cinslerine ait tümel kavramları algılayıp onlarla özdeşleşir. Sonra insan aklı güç halinden fiil alanına çıkarken bu tümeller, aktif akıl rolü oynarlar. Bu konuda Kindî'nin ifadeleri şöyledir:

> Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye başlar, yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o [aktif] akıl sayılır. (...) İşte nefsi kuvveden fiile çıkaran fiil halindeki akıl bu akıldır.[27]

Bu görüşüyle sürekli fiil halindeki faal aklı ay feleğinin aklı sayarak ona insan dışında bağımsız bir varlık atfeden ve dahası, faal aklı Cebrâil ile özdeşleştirip kutsallaştıran Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı düşünen Kindî'nin, Meşşâî felsefenin son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd'le bu konuda benzer bir görüşü paylaşıyor olması dikkat çekicidir.

27 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 177

2. Güç halindeki akıl (*el-akl bi'l-kuvve*): İnsanda bir yeti olarak doğuştan var olan bu akıl, özne-nesne ilişkisi gerçekleşmediği, daha doğrusu, fiil halindeki akıl ona etki etmediği sürece pasif bir güç sayılmaktadır.

3. Fiil alanına çıkan akıl (*el-aklü'llezî harace mine'l-kuvve ile'l-fi'l*): Sürekli fiil halindeki aklın güç durumunda bulunan akla etki etmesiyle özne-nesne ilişkisinde akıl işlemeye, yani nesnelerden soyutlama yaparak bilgi üretmeye başlar. Bu aşamada akıl ile kavram (*akıl ve ma'kûl*) birleşip özdeşleşir. İstediği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, önsel bilgileri, tümelleri, yani varlığa ait tür ve cinsleri algılamasıdır.

4. Beyanî veya zâhir akıl (*el-aklü'l-beyânî evi'z-zâhir*): Bu akıl, fiil alanına çıkan aklın aktif durumudur, yani bilgiyle özdeşleyen aklın sahip olduğu bu bilgileri ortaya koymasıdır. Herhangi bir alanda bilgi edinmiş olan birinin, mesela yazı yazmayı bilen kimsenin bizzat yazarak bildiğini göstermesi durumudur.[28]

Kindî, *Akıl Üzerine*'nin giriş kısmında eski Yunan filozoflarından en çok takdir edilen Aristoteles'in akıl hakkında görüşlerini özetlediğini ve hocası Eflâtun'un da Aristoteles'le aynı görüşü paylaştığını söylüyorsa da onun yukarıda özetlenen yorumunun, Aristoteles'in, muhtelif eserlerinde ele aldığı halde yeterince açık olmayan akıl anlayışını ne ölçüde yansıttığına dair kesin bir şey söylenemez. Şu var ki onun akıl taksimi, Aristoteles'in ikili ve İskender Afrodîsî'nin üçlü taksiminden farklıdır. Ayrıca Kindî'nin "beyanî veya zâhir" dediği dördüncü aşamadaki akıl, öteki Meşşâîler'in akıl taksiminde yer almamaktadır.

İnsan nefsiyle ilgili diğer bir önemli husus, arınma sorunudur ve bu sorunun insan bilgisi açısından da önemli yönleri bulunmaktadır. Dinî terminolojide *tezkiye*, felsefede ise *katharsis* olarak ifade edilen bu mesele, insanın sezgi ve ilhama açık cephesini dile getirdiğinden aynı zamanda bilgi teorisiyle de yakından alakalıdır. Kindî, bu konuyu sık sık Pisagor ve Eflâtun'a göndermelerde bulunarak ele almaktadır. Meselâ insandaki şehvet gücünü domuza, öfkeyi köpeğe, akıl gücünü ise meleğe benzeten Eflâtun'u takdirle anan Kindî, "Aklı sayesinde şehvet ve öfkesini bastıran kimse, bir de ilmin derinliklerine dalarak varlığın hakikatini araştırmayı karakter haline getirirse, hikmet, kudret, adalet,

28 Kindî, *Akıl Üzerine*, s. 259-261.

hakikat, iyilik ve güzellikle nitelenen yüce Allah'a yakın benzerlikte faziletli bir insan olur, yani bu nitelikleriyle o, yüce Yaratan'ın kuvvet ve kudretinden bir çeşit pay almış olur" demektedir. Kindî bu defa Pisagor'a atıfla, nefsin böyle bir düzeye gelebilmesi için arınması gerektiğini söylemektedir. Bunun yolu da onu bayağı duygu ve süflî düşüncelerden temizleyerek bilgiyle aydınlatmaktan geçmektedir. Zira arınan nefis, varlığın hakikatini bilme konusunda çok düşünür ve araştırma yaparsa, nesnelerin görüntüsünün parlak aynada belirmesi gibi varlığın bütün sûret ve bilgisi nefiste belirir. Şayet nefis çok iyi arınacak olursa uykuda ilginç rüyalar görür, hatta ölülerin ruhlarıyla görüşme imkânına kavuşur. Olgunlukta bu düzeye gelen nefse yüce Yaratan nurundan ve rahmetinden akıtır. Artık o, maddî nesnelerden değil, meleklere özgü ilâhî ve mânevî hazlardan hoşlanır.[29]

Vahiy söz konusu olduğunda Kindî, halefleri Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ayrıntılı bir teori geliştirmese de vahyin istek ve irade dışı bir olay olduğunu, beşerî bilginin aksine, hiçbir çaba harcamadan, mantıkî ve matematik yöntemlere başvurmadan Allah'ın, peygamberlerin tertemiz ruhlarını aydınlatması sonucunda zaman faktörü olmaksızın ortaya çıkan bir bilgi olduğunu belirtmektedir. Özellikle insanın akıl erdiremediği konularda vahyin kılavuzluğunu kaçınılmaz gören Kindî, değer ve mertebe bakımından olduğu kadar insanı tatmin açısından da vahiy bilgisinin, dolaylı, karmaşık ve çetrefil olan felsefî bilgiden üstün olduğunu düşünmektedir. *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* isimli risâlesinde Kindî, Aristoteles'in eserleri çerçevesinde bir felsefî ilimler sınıflaması yapmakta ve "insanî ilimler" adını verdiği filozofun bilgi sahası ile peygamberin aldığı vahyi kıyaslamaktadır:

> İşte anlattığımız gibi nicelik ve niteliğin bilgisinden yoksun olan biri, ilk ve ikinci cevherlerin bilgisinden de yoksun sayılır. Böyle birinden insanî ilimler alanında hiçbir varlık göstermesi beklenemez. O ilimler insanın istemesiyle ve çabasıyla belli aşamalardan geçerek elde edilir. [Fakat onlar] mertebe bakımından insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan zamansız olan ilâhî bilgiden (*vahy*) aşağıdadır. Meselâ şânı yüce olan Allah'ın peygamberlere -Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- özgü kıldığı bilgi bu tür bir bilgidir. Yani istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıkî çarelere başvurmadan zamansız oluşan bir bilgidir. Gerçekte bu bilgi şânı yüce Allah'ın, hakkı [yani vahyi

29 Kindî, *Nefis Üzerine*, s. 244-246.

> kabul edecek bir kıvama getirmek] için onların nefsini temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesiyle, onun desteği, ilhamı ve vahyi ile gerçekleşir. İşte bu bilgi, diğer insanlara değil sadece peygamberlere -Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- özgüdür ve bu onların ilginç özelliklerinden, yani onları diğer insanlardan ayıran belgelerden biridir. (...) Akıl da bunun şânı yüce Allah'ın katından olduğunu yakînen bilir. Çünkü insanlar benzerini ortaya koymaktan âciz olunca bu [vahyin] gerçekliği sabit olur. Bu bilgi, tabiatının ve yapısının üstünde olduğu için insan, peygamberlerin -selâm üzerlerine olsun- getirdiklerine boyun eğmek suretiyle itaat eder, yaratılışı itibariyle tasdik ederek ona bağlanır.[30]

Filozofa kıyasla peygamberlerin mesajının veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme olduğunu Yâsîn sûresinin 78-83. âyetleri örneğinde açıklayan Kindî, müşriklerin "Çürümüş kemikleri kim diriltecek?" sorusuna söz konusu âyetlerde Hz. Peygamber'in verdiği bildirilen cevapları ayrıntılı bir şekilde analiz etmekte ve neticede şu sonuca ulaşmaktadır:

> İmdi, şânı yüce Allah'ın, kendi resulü -Allah ona rahmet etsin ve selamette kılsın- için bu âyetlerdeki buncacık harflerle toplu olarak ifade ettiği manayı hangi insan beşer felsefesiyle ifade edebilir?! Nitekim çürüdükten sonra kemiklerin dirileceği, O'nun kudretinin, göklerin ve yerin benzerlerini yaratmaya yettiği ve bir şeyin kendi zıddından meydana geldiği izah edilmiştir ki mantık dili bunu ifadeden âciz, beşerin en son gücü onun benzerini ortaya koymaktan uzak ve cüz'î akıllar onu kavramaktan yoksundur.

Peygamber ve filozofun bilgileri arasında hem elde ediş süreci hem de ifade tarzı açısından kapanmaz bir fark olduğunu bu şekilde ortaya koyan Kindî, din ile felsefenin konu ve amaç noktasında ise bir ortaklık içinde olduğunu vurgulamaktadır. Kendisini felsefeyle uğraştığı için eleştirenlere felsefenin meşruiyetini göstermek amacıyla Kindî, felsefenin Allah'ın varlığı, birliği ve ahlâk bilgisini, hatta bütün yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgileri, varlığın hakikatinin bilgisini içerdiğini belirtmektedir. Ona göre peygamberlerin Allah'tan getirdikleri de tümüyle bundan ibarettir. Zira peygamberler Allah'ın birliği, O'nun hoşnut olduğu ahlâkî faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan reziletlerin terkedilmesi fikrini getirmişlerdir. Kindî din ile felsefe arasındaki bu konu birliğini gerekçe göstererek felsefeyle

30 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 268-269.

ilgilenmenin gerekliliğine işaret etmektedir: "O halde gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefeye) biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız."[31]

Halife Mu'tasım'ın oğlu Şehzade Ahmed'in isteği üzerine "Yıldızlar ve bitkiler secde ederler" (er-Rahmân 55/6) âyetini yorumlamak için kaleme aldığı risâlesinin girişinde Kindî, din ile felsefe arasındaki ilişkiye dair görüşlerini çok belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerinin hepsi, aklın verilerinde (*el-mekâyîsü'l-akliyye*) mevcuttur, yani akla aykırı bir yönü olmadığı gibi aklî olarak da açıklanabilir bir özelliğe sahiptir. Bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanların ve cehaletle yoğrulanların inkâr edebileceğini belirten Kindî, dinî nasların aklen yorumlanmasında Hz. Peygamber'in getirdiği vahyin dilinin, bu dilin etimolojisinin ve ilâhî vahyin içerdiği sembolizm ile belâgat kurallarının bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[32]

Kindî'nin Mirası

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sistemci filozofların yaygın şöhreti karşısında İslâm felsefe geleneğinde Kindî ikinci planda kalmış gibi gözükse de onun talebe silsilesinin izini miladî X. yüzyılın sonlarına kadar takip edebilmekteyiz. İbnü'n-Nedîm, Kindî'nin talebesi olarak Ahmed b. Tayyib es-Serahsî'nin (ö. 286/899) adını vermekte ve dönemin meşhur astronomi ve astroloji bilgini Ebû Ma'şer el-Belhî'nin de (ö. 272/886) Kindî'nin talebesi olduğunu belirtmektedir. Kindî'nin Halife Mu'tasım'ın oğlu Ahmed'in özel hocalığını yapması gibi, talebesi Serahsî de daha sonra Mu'tazıd-Billâh adıyla halife olacak Veliaht Ahmed b. Talha'nın hocalığını ve halife olmasının ardından da nedimliğini yapmış, ancak muhtemelen siyasî rekabetten kaynaklanan gelişmeler neticesinde gözden düşerek önce hapse atılmış, ardından da öldürülmüştür. Kindî gibi çok yönlü bir filozof olan, ancak elliye yakın eserinden neredeyse hiçbiri günümüze ulaşmayan Serahsî'nin, hocası gibi *Organon* külliyatını ya ihtisar ettiği ya da yeniden ifadelendirdiği anlaşılmaktadır. Tabiat felsefesi ve metafizik sahasında da hocasını yakından takip eden Serahsî, tıpkı üstadı gibi atomculuğu reddeden görüşleri savunmuş, çeşitli atmosfer olaylarını ele aldığı yahut dağların işlevini incelediği eserler kaleme almıştır. Gelecekte

31 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 142.

32 Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*, s. 229-230.

vuku bulacak bazı önemli olayların tarihini tespit amacıyla astrolojiyle de ilgilenen Serahsî, yine hocası gibi, hıristiyanlarla teolojik tartışmalara girmiş, matematik ilimlerle, özellikle de bir nedim olarak mûsikî, tarih ve edeple yakından alâkadar olmuştur.[33]

Kindî'nin astronomi ve astroloji ilgisinin, Ortaçağ'ın büyük astronom ve astrologlarından Ebû Ma'şer el-Belhî'nin bu alana yönelmesinde hayli etkili olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'n-Nedîm'in bildirdiğine göre, önceden aklî ilimler alanında araştırma yapanları eleştiren, bu arada Kindî'nin aleyhinde bulunan ve halkı da bu yönde kışkırtan Belhî, Kindî'nin zekice hazırladığı bir plan sonucunda matematik ile ilgilenmeye başlamış, sonra da kendisini şöhrete kavuşturan astronomi ve astrolojiye merak salmış ve böylece Kindî, onun eleştirilerine hedef olmaktan kurtulmuştur.[34]

Klasik kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla, Kindî'nin bir başka talebesi de Ebû Zeyd el-Belhî'dir (ö. 322/934). Genç yaşında memleketi Belh'ten Bağdat'a gelen Belhî, burada kaldığı sekiz yıl müddetince tanınmış bilginlerden dersler almış, bu sırada Kindî'nin de talebesi olmuştur. Kindî'nin din ile felsefe arasındaki uzlaştırıcı tutumunun izlerini Belhî'de görmek mümkündür. Bir yandan tefsir çalışmaları yapan ve çağının müfessirlerince itibar görmüş metinler kaleme alan Belhî'nin bir yandan da coğrafya başta olmak üzere, matematik, astronomi, tıp, ahlâk ve siyaset gibi muhtelif alanlarda eserler vermesi bu tavrının bir sonucudur. Belhî de hocası Kindî gibi ilâhî bilginin beşerî bilgideki artma veya derinleşmenin miktarı oranında kavranabileceğine inanıyordu. Onun gözünde bir ilâhî ve yüce hikmetler toplamı olan dini gerçek anlamda kavramının yolu beşerî hikmet anlayışının ifadesi olan felsefî araştırmalardan geçmekteydi. Dini, ezelî ve ilâhî hikmet olarak yorumlayan Belhî, beşerî araştırma ile ulaşılan bir hikmetin dinî hikmetle uzlaşması gerektiğini belirtmektedir.[35]

Kindî'nin özellikle din-felsefe ilişkisine dair tutumunun izlerine Belhî'nin talebesi olan Ebü'l-Hasan el-Âmirî'de de (ö. 381/992) rastlamak mümkündür. Akıl ile nakil, ilim ile amelin birbirini desteklemek ve tamamlamak durumunda olduğuna dikkat çeken Âmirî, bazı Bâtınîlerin,

33 Kutluer, "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", s. 230-232.

34 Dizer, "Ebû Ma'şer el-Belhî, s. 182-184.

35 Kutluer, "Belhî, Ebû Zeyd", s. 412-414.

entelektüel ve felsefecilerin "Belli bir bilgi düzeyine yükselen kimsenin artık ibadete ihtiyacı yoktur" tarzındaki görüşlerini hatalı bulmakta, felsefenin birtakım boş kavramlardan ibaret olduğunu ve dinî ilimlerle bağdaşmayacağını iddia eden bazı hadis âlimlerini ve kelâmcıları da şiddetle eleştirmektedir. Kindî geleneğinin bir özelliği olarak diğer dinlerle de yakından ilgilenen Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* adlı eserinde İslâm, Yahudilik, Hıristiyanlık, Sâbiîlik, Zerdüştîlik ve Putperestlik şeklinde altı din arasında hem itikat, ibadet, muamelât ve ukûbât açısından hem de siyasî tarih açısından bir karşılaştırma yapmaktadır. Ona göre İslâm'ın akıl ile nakil, din ile dünya, ruh ile beden, fert ile toplum ve toplum ile devlet arasında kurduğu âhenk, diğer hiçbir dinde yoktur ve İslâm bu sebeple en son ve en mükemmel din olarak diğer dinleri neshedip onları hükümsüz kılmıştır. Âmirî'nin kelâmî meselelere olan ilgisi, irade hürriyetine dair *İnkāzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader* adlı eserinde daha bariz bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu eserde o, irade hürriyeti ve kader problemini felsefî bir dille ele almış ve Cebriyye ve Mu'tezile arasında orta yolu savunan bir görüş ortaya koymuştur. Özellikle Proclus'un *Teolojinin Unsurları* isimli eserinin Arapça'ya özetlenerek aktarılmış şekli olan *el-Hayrü'l-mahz*'ın önemli ölçüde etkisi altında kaldığı anlaşılan Âmirî, *el-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye* ile *el-Emed ale'l-ebed* adlı eserlerinde Tanrı-âlem ve nefis konularında Yeni Eflâtuncu öğretiyi yoğun bir şekilde kullanmıştır.[36]

Ortaçağ Latin dünyasında *Alchindus* olarak tanınan Kindî'nin özellikle matematik, astronomi, tıp, kimya, optik ve meteoroloji gibi pozitif bilimlere dair eserlerinden on yedisi Latince'ye ve dördü İbrânîce'ye çevrilmiştir. İtalyan filozof ve matematikçi Hieronymus Cardanus (Gerolamo Cardano) (ö. 1576), *De Subtilitate* adlı eserinde, dünyaca ünlü on iki seçkin âlim ve filozof arasında Kindî'yi de zikretmekte ve "Kindî de yine müellifler için örnek bir Arap değil mi? İbn Rüşd de ondan söz eder. Onun basımını sunacağımız altı nicelik hesabıyla ilgili bir risâlesi vardır. Bu risâle, bu konuda Kindî'den daha iyisinin bulunmadığına tanıktır" diyerek ondan sitayişle bahsetmektedir.[37]

.....

36 Kaya, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", s. 68-72. Ayrıca bk. Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*.

37 Kindî'nin etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, s. 61-62; Adamson, *Al-Kindî*, s. 12-20.

Bibliyografya

Adamson, Peter, *Al-Kindî*, New York: Oxford University Press, 2007

Adamson, Peter - Peter E. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindî*, Karachi: Oxford University Press, 2012.

Alper, Ömer Mahir, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural, Ankara: Elis Yayınları, 2009, s. 46-86.

Dizer, Muammer, "Ebû Ma'şer el-Belhî", *DİA*, X (1994), 182-184.

Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, I-II, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1950-53.

Endress, Gerhard, "The Circle of al-Kindî", *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. G. Endress - R. Kruk, Leiden: Research School CNWS, 1997, s. 43-76.

Gutas, Dimitri, "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindî", *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science*, ed. R. Arnzen - J. Thielmann, Leuven: Peeters, 2004, s. 195-209.

"Origins in Baghdad", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau - Christina van Dyke, New York: Cambridge University Press, 2010, I, 11-25.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd, [Tahran]: y.y., 1971.

Kaya, Mahmut, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, III (1991), 68-72.

....., *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002.

Kindî, *Fi's-sınâ'ati'l-uzmâ*, nşr. Azmi Tâhâ es-Seyyid Ahmed, Kıbrıs: Dârü'ş-şebâb, 1987

Kutluer, İlhan, "Belhî, Ebû Zeyd", *DİA*, V (1992), 412-414.

"İbnü't-Tayyib es-Serahsî", *DİA*, XXI (2000), 230-232.

Rashed, Roshdi - Jean Jolivet, *Oeuvres Philosophiques & Scientifiques d'al-Kindi: Volume 2, Métaphysique et cosmologie*, Leiden: Brill, 1998.

Oeuvres Philosophiques & Scientifiques d'al-Kindi: Volume 1, L'Optique et la Catoptrique, Leiden: Brill, 1997

Sicistânî, Ebû Süleyman, *Müntehabü Sıvâni'l-hikme*, nşr. D. M. Dunlop, The Hague - Paris - New York: Mouton Publisher, 1979.

Toomer, G. J., *Ptolemy's Almagest*, Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1998.

Turhan, Kasım, *Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

İleri Okuma Önerileri

Adamson, Peter - Peter E. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindī*, Karachi: Oxford University Press, 2012.

Âl Yâsîn, Ca'fer, *Feylesûfān râidān: el-Kindî ve'l-Fārābî*, Beyrut: Dârü'l-Endelûs, 1983.

Antuvan, Seyf, *Mustalahātü'l-feylesûf el-Kindî: Bahs tahlîlî*, I-II, Beyrut: el-Câmi'atü'l-Lübnâniyye, 2003.

Atiyeh, George N., *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi: Islamic Research Institute, 1966.

Ivry, A., *Al-Kindī's Metaphysics*, Albany: SUNY Press, 1974.

Kaya, Mahmut, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2013.

Kaya, Mahmut, "Kindî, Ya'kūb b. İshâk", *DİA*, XXVI (2002), 41-58.

4

EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ: İLHÂDIN GÖLGESİNDE BİR FİLOZOF

Hüseyin Karaman
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Antik-Helenistik felsefe-bilim mirasının VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasına aktarılmasıyla başlayan İslâm felsefesi geleneğinin, Kindî'den sonraki en dikkat çekici isimlerinden birisi de Ebû Bekir er-Râzî'dir. Râzî'nin dikkat çekici bir isim oluşu; başta tıp olmak üzere, metafizik, ahlâk, fizik, kimya ve musikî gibi pek çok sahada eser yazmış, tıp sahasındaki çalışmalarıyla birçok yeniliğin öncüsü olmuş, teorik simyanın tecrübeye dayanan bilimsel bir sisteme dönüşümünde önemli bir rol oynayarak modern kimyanın kurulmasına katkıda bulunmuş ve İslâm felsefe tarihinde ilk kapsamlı ahlâk eseriyle (*et-Tıbbü'r-rûhânî*) ilk tıp etiği kitabını (*Ahlâku't-tabîb*) yazmış olmasından değil, beş ezelî ilke teorisini öne sürerek din ve peygamberliği gereksiz gören deist bir anlayışın savunuculuğunu yaptığı iddiasıyla hakkında yaygın bir "mülhit" suçlamasının bulunmasından kaynaklanmaktadır. Eserlerinin çoğunun günümüze gelmemesi, günümüze gelen eserlerinin de onun bu tartışmalı yönünü yeterince açığa çıkartacak nitelikte olmaması, söz konusu "mülhitlik" iddiasının, Râzî anlatılarının ayrılmaz bir parçası olmasına yol açmış ve bu da onun genellikle İslâm felsefe tarihlerinde "kenarda kalmış" bir isim olmasına sebebiyet vermiştir.

Hayatı ve Eserleri

Ebû Bekir er-Râzî ya da tam adıyla Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ b. Yahyâ er-Râzî, yaklaşık 251/865 yılında Ortaçağ'ın en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Rey'de doğmuştur.[1] Râzî'nin, gençlik yılları ve tahsili hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Kaynaklardaki bilgilere göre, gençliğinde bir yandan kuyumculuk ve sarraflık yaparak hayatını kazanırken bir yandan da şiir, edebiyat ve mûsikî ile ilgilenmiş; ancak daha sonra ilgisini simya, tıp ve felsefeye yöneltmiştir.[2] Tahsil için Horasan bölgesindeki çeşitli ilim ve kültür merkezlerini dolaşan Râzî'nin hocaları hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bazı biyografi yazarları Râzî'nin tıbbı Ali b. Rabben et-Taberî'den (ö. 240/855) öğrendiğini belirtseler de[3] Taberî'nin, Râzî doğmadan önce vefat etmiş olması, böyle bir ilişkiyi imkânsız kılmaktadır.[4] İbnü'n-Nedîm, Râzî'nin felsefe ve kadim ilimlere hakkıyla vâkıf gezgin bir felsefeci olan Belhî'den okuduğunu belirtmekte, ancak Belhî'nin kimliği hakkında yeterli bilgi sunmamaktadır.[5] Belhî'nin kimliği muğlak olsa da onun, Kindî'nin ders halkasına katılan Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) olduğu ileri sürülebilir. Diğer yandan Râzî'nin, "Ebû Zeyd el-Belhî'nin nezle olmasının sebebi, ilkbaharda kokladığı güldür" adıyla bir risâle kaleme almış olması, aralarındaki hoca-talebe ilişkisine dair iddiayı daha da güçlendirmektedir.[6] Râzî'nin Mu'tezilî düşünür Ebû Abbas el-İranşehrî[7] ile Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) ve Huneyn b. İshak'tan da (ö. 260/873) ders aldığına dair iddialar bulunsa da bunları destekleyecek herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.[8]

•••••••••

1 Bîrûnî, *Risâle*, s. 4; Sezgin, *GAS*, III, 274. Doğumuyla ilgili farklı tarihlendirmeler için bk. Kraus - Pines, "Râzî", s. 642; Goodman, "Muhammad Ibn Zakariyyâ al-Râzî", s. 198.

2 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 416, 420; Beyhakī, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, s. 21; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 158.

3 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 414; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, s. 159; Brockelmann, *GAL*, I, 268; Sezgin, *GAS*, III, 275.

4 Muhakkık, *Feylesûf-ı Rey*, s. 12-13.

5 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 360.

6 Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ilâ Bağdâd", s. 83; Muhakkık, *Feylesûf-ı Rey*, s. 14.

7 Kraus-Pines, "Râzî", IX, 642; Muhakkık, *Feylesûf-ı Rey*, s. 16-19.

8 Meyerhof, "Science and Medicine", s. 323; Ferruh, *Abkariyyetü'l-Arab*, s. 98.

Râzî'nin tahsil amaçlı seyahatlerinin sonunda özellikle tıp alanında şöhrete kavuştuğu ve Halife Müktefî-Billâh'ın (slt. 902-908) daveti üzerine otuz küsur yaşlarındayken Bağdat'a gittiği anlaşılmaktadır. Hipokrat ile Galen'den sonra tıp ilmine yaptığı katkılardan dolayı "*Câlînûsü'l-Arab*" (Arapların Galen'i) unvanıyla anılan Râzî, Bağdat'ta sonradan Bîmâristân-ı Adudî adıyla anılacak olan hastanenin başhekimliğine getirilmiş ve bu görevi sırasında birçok yeniliğe imza atmıştır. Bu bağlamda hastaneyi iyi bir şekilde yönetebilmek ve hizmetleri aksatmadan nöbetleşe yürütebilmek için dahiliye, hariciye, nöroloji, ortopedi ve göz doktorlarından oluşan toplam yirmi dört kişilik bir uzman hekim kadrosu oluşturmuştur. Ayrıca hastaların durumunun günbegün izlenerek hastalığın seyrinin takip edilip kaydedildiği bir sistem kurmuştur.[9] Çiçek ve kızamık hastalıklarının farklı hastalıklar olduklarını tıp tarihinde ilk defa *el-Cüderî ve'l-hasbe* isimli eserinde ifade eden Râzî, yine ilk defa hayvan bağırsağını ameliyat dikişi, cıvayı müshil ve alkolü antiseptik olarak kullanan, göz bebeğinin ışığa tepkisini farkeden ve eczacılığa Ortaçağ Avrupa'sında "Album Rhazes" olarak bilinen beyaz kurşun merhemini kazandıran kişi olarak tanınmıştır.[10]

Hayatının sonlarına doğru görme duyusunu tamamen kaybederek âmâ olan Râzî, 313/925 tarihinde Rey'de vefat etmiştir.[11] Felsefeden tıbba, matematikten kimyaya ve ahlâktan müziğe kadar pek çok sahada eser kaleme alan Râzî, *es-Sîretü'l-felsefiyye* isimli eserinde, 200 civarında eser yazdığını belirtmektedir.[12] Otobiyografik bir özelliği de hâiz olan söz konusu çalışmasında Râzî, kendisinden şöyle bahsetmektedir:

> Beni tanıyanlar bilir ki ilme karşı olan sevgim, tutkum ve bu yoldaki çalışmalarım gençliğimden beri aralıksız devam etmektedir. Okumadığım bir kitap, karşılaşmadığım bir ilim adamı bulunsa, büyük bir zarara uğramam söz konusu olsa bile o kitabı okurum ve o âlimi tanırım. Bu

9 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 360; İbn Cülcül, *Tabakâtü'l etıbbâ'*, s. 77; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 415- 416, 418.

10 Shah, "Medicine", 1340; Şehsuvaroğlu v.dğr., *Türk Tıp Tarihi*, s. 8-9.

11 Bîrûnî, *Risâle*, s. 4-5, 6; Brockelmann, *GAL Supplement*, I, 418; Sezgin, *GAS*, III, 275. Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Karaman, "Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî Örneği", s. 101-116.

12 Râzî, *es-Sîretü'l-felsefiyye*, s. 109.

alandaki sabırlı çalışmalarım neticesinde bir yıl zarfında müsvedde olarak 20.000 varaktan fazla yazı yazdım.[13]

Kendisine özellikle yaşantısının Sokrates'inkine benzemediği iddiasıyla yöneltilen eleştirilere Râzî, hem yazdıklarını hem de hayat tarzını delil göstererek cevap vermektedir:

> Ulaştığım bu bilgi düzeyi filozof adını almama yetmiyorsa, keşke bilseydim, şu çağımızda bu isme lâyık olan kimdir! (...) Sahip olduğum bunca meziyetlere rağmen bu kişiler amel açısından beni hâlâ filozof rütbesinin altında görüyorlarsa ve onlara göre filozofça yaşama tarzı benim anlattığımdan başka bir şeyse; o halde bunun nasıl olduğunu bizzat göstererek veya yazarak ortaya koysunlar. Eğer ortaya koydukları değerli bir bilgi ise kabul edelim; hata veya eksikliklerini tespit edersek reddedelim. Bir an için diyelim ki amel konusunda yetersizim; peki ilim konusunda ne diyecekler?! (...) Şayet ilim konusunda beni yeterli buluyorlarsa yapılacak en doğru hareket, yaşantıma bakmayıp ilmimden istifade etmeleridir.[14]

Felsefî Düşüncesi

Râzî'nin, felsefe ile ilgili eserlerinin çoğunluğu, muhtemelen hakkındaki mülhitlik ve zındıklık iddiaları ve bununla bağlantılı olarak bir gelenek oluşturamamış olması sebebiyle kaybolduğundan, onun felsefî düşüncesini tam anlamıyla ortaya koymak oldukça zordur. Paul Kraus, tamamı günümüze kadar gelen *et-Tıbbü'r-rûhânî*, *es-Sîretü'l-felsefiyye*, *Emârâtü'l-ikbâl ve'd-devle* gibi eserler ile *Kitâbü'l-Lezze*, *Kitâbü'l-İlmi'l-ilâhî*, *Makâle fî mâ ba'de't-tabî'a* isimli eserlerinden kalma metin ve özetleri; "beş ezelî ilke" ile âlem hakkındaki görüşlerini içeren değişik kitaplardaki metinleri ve ayrıca Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 322/934) *A'lâmu'n-nübüvve*'si ile Hamîdüddin el-Kirmânî'nin (ö. ykl. 412/1021) *el-Akvâlü'z-zehebiyyesi*'nden seçilmiş parçaları bir araya getirerek *Resâil felsefiyye* (*Opera Philosophica*) ismi ile 1939'da Kahire'de yayımlamıştır.

Râzî'nin günümüze gelen eserleri incelendiğinde onun felsefî düşüncesinde "beş ezelî ilke" anlayışı ve buna bağlı olarak varoluşun açıklanışı, ahlâk felsefesi ve din, kutsal kitaplar ve peygamberlikle ilgili görüşlerinin ön plana çıktığı görülmektedir.

13 Râzî, *es-Sîretü'l-felsefiyye*, s. 110.

14 Râzî, *es-Sîretü'l-felsefiyye*, s. 110-111.

Beş Ezelî İlke ve Varoluşun Açıklanışı

Râzî, Tanrı-âlem ilişkisini beş ezelî ilke (*el-kudemâü'l-hamse*) adını verdiği bir kavram topluluğuyla açıklamaktadır. Söz konusu beş ezelî ilkeden "Bârî" ve "küllî nefs" canlı ve faal iken, "heyûlâ" cansız ve pasif, "halâ" ve "dehr" ise ne canlı, ne faal ne de pasiftir.[15] Bu ezelî ilkeler, âlemin varlık kazanabilmesi için zorunlu olarak vardırlar. Râzî'nin varlık tasavvuru yoktan varlığa gelmeye imkân tanımadığından, âlemin var olması için bir ilk madde (*heyûlâ*) gerekmektedir. Heyûlâ ezelî olduğu ve yer kapladığı için kapladığı mekân da (*halâ*) ezelî olmak durumundadır. Mevcut maddedeki değişiklikleri ve çeşitli halleri idrak etmek ancak zaman aracılığıyla mümkün olduğu için zaman da (*dehr*) ezelî olarak vardır. Varlık âleminde canlı olanların bulunması, nefsin varlığını gerektirdiği için *küllî nefis* de ezelîdir. Canlı varlıkların akla sahip olmaları ve işlerini güzel ve sağlam yapmaları da bilge ve yaptığı her şeyi iyi yapan bir Yaratıcı'nın (*el-Bârî*) varlığını gerekli kılmaktadır.[16]

1. Yaratıcı: Râzî'ye göre Yaratıcı/Tanrı ezelîdir, cisim değildir ve değişime uğramaz. Her şeyin düzenleyicisi olup bizâtihi kâimdir. Tanrı dışındaki varlıklar ise kendi başlarına var olmadıkları için varlıkları Yaratıcı'ya bağlıdır. Yaratıcı bilgisizliğe düşmeyen âlim, zulmetmeyen âdildir. O'nun ilmi, adaleti ve rahmeti mutlaktır. Unutma ve gaflet gibi acizlik ifade eden durumlar O'nun için söz konusu değildir; O tam anlamıyla kudret sahibidir.[17]

2. Küllî Nefis: Bizatihi kâim bir cevher olan küllî nefis, cisim olmadığı gibi bir mekânda da değildir. Küllî nefis, varlıkları oluşturmak için maddeyle birleşince bireyselleşir. Dolayısıyla tikel nefisler ezelî olmadıkları için ölümle birlikte bedenden ayrıldıklarında tekrar küllî nefs ile birleşirler. Küllî nefis, başlangıçta âlemi yaratmaya istekli olmayan Yaratıcı'nın âlemin yaratılması noktasında karar vermesini sağlayan ezelî bir varlıktır.[18]

.....

15 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 438; Merzûkī, *Kitâbü'l-Ezmine*, I, 144.

16 Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, s. 243.

17 Râzî, *Makāle fî mâ ba'de't-tâbî'a*, s. 120; a.mlf., *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 96; Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 22-23; Merzûkī, *Kitâbü'l-Ezmine*, I, 144.

18 Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 21; Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, s. 283-285.

3. Mutlak Madde (*heyûlâ*): Mutlak madde, bölünemeyen sonsuz sayıdaki atomlardan meydana gelmiş olup basittir. Dört unsur (toprak, su, hava, ateş) ve felek, yani semavî cisimler ile âlemdeki bütün varlıklar; mutlak madde ile mutlak mekânın (*halâ*) farklı oranlardaki terkibinden meydana geldikleri için âlem sona erdiğinde mutlak maddenin parçaları tekrar birleşimden önceki ilk hallerine geri dönecekler ve bu şekilde varlıklarını ilelebet sürdüreceklerdir. Râzî, mutlak maddenin ezelîliğini iki noktadan hareketle savunmaktadır: Birincisi, aşağıda ele alınacağı üzere, mutlak anlamda yoktan yaratmanın imkânsız olmasıdır. Râzî'nin ikinci dayanağına göre, eğer bir varlığın bir fâilin kudretiyle başka bir şeyden meydana getirildiği kabul edilirse, bu fâilin, söz konusu fiilinden önce ezelî ve değişmez olarak var olması gibi, Yaratıcı'nın fiilinin taalluk ettiği şeyin de bu fiile maruz kalmadan önce var ve ezelî olması gerekir. Yaratıcı'nın fiiline mâruz kalan da mutlak madde (*heyûlâ*) olduğuna göre o da ezelî olmalıdır.[19]

4. Mutlak Mekân (*halâ*): Râzî'ye göre *halâ* "içinde cismin olması mümkün olan, fakat cismin olmadığı boyut"[20] olup içine birtakım cisimlerin konulduğu kaba benzemektedir. O, ontolojik bir gerçeklik olarak kabul ettiği mutlak mekânın ezelîliğini şu şekilde ortaya koymaktadır: Mekân tutan şeyler olmaksızın mutlak mekân var olabilirken mutlak mekân olmaksızın mekân tutan cisimler var olamazlar. Mekân tutan cisimler var olduğuna göre mutlak mekân da vardır ve ezelîdir.[21] Râzî, mutlak mekânı, "kaplayan ile kaplanan arasında ortak olan bir yüzey"[22] olarak tanımladığı ve kendi kendine bir varlığı olmayan "izâfî mekân"dan ayırmakta ve izâfî mekânı yaratılmış ve sonlu olarak nitelemektedir.[23]

5. Mutlak Zaman (*dehr*): Zamanı da mekân gibi mutlak ve izâfî zaman olmak üzere iki kısma ayıran Râzî, harekete bağlı olmayan, yani hareket olmasa da var olan mutlak zamanı, başlangıcı ve sonu olmayan *müddet*; ezelden ebede sürekli akan bir cevher olarak tanımlamaktadır.

.....

19 Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, s. 220-221, 224-227; Merzûkī, *Kitâbü'l-Ezmine*, I, 148.

20 Merzûkī, *Kitâbü'l-Ezmine*, I, 148.

21 Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 18; İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 27; Merzûkī, *Kitâbü'l-Ezmine*, I, 148-149; Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, s. 253-254.

22 Merzûkī, *Kitâbü'l-Ezmine*, I, 148.

23 Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 18; Merzûkī, *Kitâbü'l-Ezmine*, I, 148.

Aklen âlemin dışında ve âlemi de kuşatan bir süreklilik bulunmaktadır ve feleğin dönüşü ortadan kalksa bile zihinde sürekli akıp giden bir şeyin imajı kalmaktadır ki işte o mutlak zamandır. Mutlak mekân gibi mutlak zamanın da maddî âlemle bir ilişkisi bulunmadığından, Râzî, yıl, ay, hafta, gün, saat, dakika, saniye ve an gibi günlük dilde kullanılan zaman birimlerini izâfî zamana, yani gökkürelerinin hareketi sonucunda oluşan, başlangıcı ve sonu olan *müddet* anlamındaki zamana ait birer kavram olarak kabul etmektedir.[24]

Râzî'nin, beş ezelî ilkeden hareketle varoluşa dair açıklamasının temelinde, mutlak yokluktan varlığa getirme anlamındaki *ibdâ*'ı imkânsız görmesi yatmaktadır. Râzî'ye göre bir şeyi bir anda yoktan yaratmak, belli bir süreçte yaratmaktan daha kolaydır; meselâ insanı bir anda yetişkin olarak yaratmak, onu kırk yılda yetişkin hale getirmeye kıyasla Tanrı açısından daha kolay bir iştir. Diğer yandan Tanrı'nın dolaylı ve uzun süreç alan bir fiili değil de kolay ve pratik olanı tercih etmesi de hikmetinin gereğidir. Buna göre yaratılışın bir anda olup bitmiş olması gerektiği sonucuna varan ve aksi halde Tanrı'nın kolay olana gücünün yetmediğini ve hikmetinin gereğini yerine getirmediğini ileri süren Râzî, tabiatta olayların meydana gelişinin ise bu şekilde olmadığını, yani tabiatta her şeyin tedrîcî olarak bir süreç içinde bileşim olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Dolayısıyla varlık dünyası incelendiğinde her şeyin *ibdâ'* değil, *terkîb* yoluyla varlık bulduğu görülmektedir ve bu, yoktan yaratmanın fiilen imkânsız olduğunun bir göstergesidir.[25]

Râzî, beş ezelî ilke arasındaki ilişkiler yoluyla varlığın meydana gelişini mitolojik bir tarzda da açıklamaktadır. Şöyle ki küllî nefis, hayatın kaynağı ve aktif bir ilke olmakla birlikte sadece tecrübe edilenleri bilmektedir. Fakat yapısı gereği nefsin ezelden beri mutlak maddeye karşı bir tutkusu bulunmaktadır ve potansiyel haldeki bu mutlak maddeyi harekete geçirip ona sûret vermek, böylece ona karşı duyduğu arzu ve iştiyakı tatmin etmek istemektedir. Tanrı gibi ezelî

24 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, s. 218; Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 14-15; Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, s. 243; Merzûkî, *Kitâbü'l-Ezmine*, I, 148-149.

25 Râzî'nin varoluş anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'ye Göre Yaratma", s. 111-128; Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, s. 224-225.

olan, fakat O'nun kadar bilgin ve kudretli olmayan küllî nefis, pasif durumdaki maddeyle kurduğu ilişkide başarılı olamamış ve sonuçta bir kaos meydana gelmiştir. Hikmet ve merhameti gereği Tanrı küllî nefse yardım etmiş ve neticede nefse verilen akıl sayesinde mutlak maddenin sûret kazanmasıyla birlikte âlem kaostan çıkıp kozmos haline gelmiştir. Ardından Tanrı insanı yaratarak onda ferdî nefsi uyandırmış ve böylece nefsin maddî âleme ait olmadığını, buraya yüce bir âlemden geldiğini hatırlamasını ve asıl görevinin arınarak, geldiği ilâhî âleme dönmek olduğunu bilmesini istemiştir.[26]

Râzî'nin varlığa gelişi açıklarken Yeni Eflâtuncu sudûr teorisini andıran Güneş-ışık metaforuna başvurması yanında,[27] onun *el-Medhalü's-sagīr ilâ ilmi't-tıbb* adlı eserinde varoluş sürecini daha somut bir şekilde açıkladığı da görülmektedir. Buna göre Yaratıcı'dan meydana gelen ilk varlık ruhanî cevherler olan "aydınlatıcı nurlar"dır. Bütün yaratılmışların ilki olan aydınlatıcı nurlar basit ve bileşik nur diye iki kısma ayrılmaktadır. Bileşik nur, âlemin en aşağısında olup duyularla algılanırken basit nur ise âlemin en üst kısmında bulunur ve duyulara konu değildir. Basit nurdan aklî nefis, hayvanî nefis ve hareketsiz tabiî nefis meydana gelmiş, tabiî nefisten ise cismanî varlıkların yapı taşı durumundaki sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk şeklindeki dört basit tabiat var olmuştur. Daha sonra Yaratıcı, bu dört basit tabiattan bileşik tabiatları, onlardan da yer ve gökteki bütün varlıkları meydana getirmiştir. Soğuklukla yaşlığın bileşiminden yeryüzündeki maddelerin ve cismanî varlıkların ilki olan su, sıcaklıkla kuruluğun bileşiminden de ateş oluşmuştur. Su ile ateş arasındaki zıtlık üçüncü unsur olan havanın meydana gelmesine yol açmış; Yaratıcı'nın kudreti ile havayı hareket ettirmesi sonucunda ise rüzgâr, rüzgârın suyu hareket ettirmesi sonucunda dalgalar ve dalgaların birbirine çarpması sonucunda da üst üste tabakalar halinde köpük oluşmuştur. Yaratıcı'nın kudretiyle köpüğü katılaştırması neticesinde ise duyulur âlemdeki dördüncü unsur olan toprak meydana gelmiştir.[28]

.....

26 Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 21-23; Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, s. 284-285; Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", s. 480.

27 Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 22-23; Merzûkī, *Kitâbü'l-Ezmine*, I, 144.

28 Râzî, *el-Medhalü's-sagīr ilâ ilmi't-tıbb*, s. 110-112.

Râzî'nin metafizik düşüncesinin merkezini oluşturan beş ezelî ilke düşüncesi, İslâm düşünce tarihinde en çok eleştiri alan teorilerdendir. Tanrı'dan başka ezelî varlıklar kabul etmesi, teorinin kendi içinde çelişkiler barındırması, Sokrat öncesi filozoflardan ya da Harranlı sâbiîlerden veya maniheistlerden alınmış olduğu, bu eleştirilerden bazılarıdır.[29]

Ahlâk Felsefesi

Râzî'nin ahlâkla ilgili eserlerinden dört tanesi günümüze ulaşmıştır. Bunların en önemlisi, filozofça yaşama idealinin teorik esaslarını ayrıntılı olarak ortaya koyan *et-Tıbbü'r-rûhânî*'dir. İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân* isimli eserinin sadece üzüntü ve ölüm korkusu gibi ahlâk felsefesinin belli konularını ele alması sebebiyle, yirmi bölümden oluşan *et-Tıbbü'r-rûhânî*'nin, İslâm felsefe geleneğinde ahlâk sahasında yazılmış ilk kapsamlı eser olduğu söylenebilir.[30]

Ahlâk felsefesi açısından Râzî'nin bir başka önemli eseri, filozofça yaşama tarzından, özellikle de "önderimiz" diye nitelediği Sokrat'ın yolundan ayrıldığı şeklindeki eleştirilere cevap vermek ve kendisinin hem teorik hem de pratik açıdan filozof olarak isimlendirilmeyi hak ettiğini ortaya koymak için yazmış olduğu *es-Sîretü'l-felsefiyye*'dir.[31] Bunun yanı sıra öğrencisi ve aynı zamanda Horasan valisinin özel doktoru olan Ebû Bekir b. Kârih'in isteği üzerine kaleme aldığı ve hekimlik ahlâkıyla ilgili görüşlerini içeren *Ahlâku't-tabîb*[32] ile belli bir makama yükselmede belirleyici olan temel ilkeleri ele aldığı *Emârâtü'l-ikbâl ve'd-devle*[33] de Râzî'nin ahlâk anlayışını tespitte önemli kaynaklardır.

.....

29 Eleştiriler hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 21-24. Râzî'nin beş ezelî ilke anlayışının kaynağı hakkında geniş bilgi için bk. Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", s. 480-481, Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'nin "Beş Ezelî İlke" Anlayışının Kaynağı Problemi", s. 75-91.

30 Muhakkık, "Râzî der *Tıbb-ı Rûhânî* I", s. 121.

31 Râzî, *es-Sîretü'l-felsefiyye*, s. 99, 108-110.

32 Necmâbâdî, *Şerhu hâl*, s. 239; Kaya, "Hekimlik Ahlâkı", s. 232-246.

33 Bîrûnî, *Risâle*, s. 182; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 426.

Râzî, söz konusu eserlerde ortaya koymuş olduğu ahlâk anlayışını, altı temel ilkeye dayandırmıştır: 1) Nefsimiz bedenimizle beraberken yaşantımız nasılsa öldükten sonraki durumumuz da buna bağlı olarak iyi ya da kötü olacaktır. 2) İnsanın yaratılışının amacı ve hayatta en üstün değer, bedenî hazlardan yararlanmak değil, ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamaktır. Bu dünyadan kurtulup ölüm ve elemin bulunmadığı bir âleme geçmek ancak bu sayede kolaylaşır. 3) Tabiat ve nefsanî arzular, insanın dünyevî hazlara yönelmesini, akıl ise mânevî ve üstün hazlara ulaşmak için bunlardan uzak durulmasını istemektedir.[34] 4) İnsanı gözetip kollayan Tanrı, onun acı çekmesini, zulüm görmesini ve cahil kalmasını değil, bilgili ve âdil olmasını istemektedir. Dolayısıyla da O, zulüm yapanlara ve acı çekmeye layık olanlara hak ettikleri cezayı verecektir. 5) İnsan, nitelik ve nicelik açısından, elde edeceği hazdan daha fazla olacak olan eleme katlanmamalıdır. 6) Yüce Yaratıcı çiftçilik, dokumacılık gibi âlemin bekâsı ve hayatın devamı için zorunlu olan sanatları geliştirme görevini insanlara vermiştir.[35]

Râzî'nin yukarıdaki altı ilke çerçevesinde geliştirdiği ahlâk düşüncesini akıl-hevâ, haz-elem, üzüntü ve ölüm korkusu ile tıp-ahlâk ilişkisi bağlamında incelemek yerinde olacaktır.

1. Akıl-Hevâ İlişkisi: *et-Tıbbü'r-rûhânî* adlı eseri boyunca Râzî'nin temel ilgisi, akıl ile *hevâ* arasındaki ilişkiye dairdir. Ona göre insanı yöneten iki temel kuvvet vardır: Akıl ve *hevâ*. Akıl, Tanrı tarafından insana, hem bu dünyada hem de öte dünyada hayatını rahata erdiren ve güzelleştiren şeyleri elde etmesi için verilmiştir. Dolayısıyla insan, eylemlerini, diğer canlılardan üstün olmasını sağlayan, aynı zamanda bütün iyiliklerin de kaynağı olan aklın rehberliğinde ve onun öngördüğü şekilde gerçekleştirmelidir. Râzî aklın karşısına ise insanın maddî/duyusal/tabiî yönünden kaynaklanan her türlü gazabî ve özellikle de şehevî arzu ve eğilimlerini kapsayacak bir kavram olarak kullanmış olduğu *hevâ*yı koymuştur. Kötü ve kötülüğün kaynağı olan *hevâ* aklın düşmanı olup onu yolundan saptırır ve hedefini gerçekleştirmesine engel olur. Haset, cimrilik ve yalan gibi bütün kötü alışkanlıklar *hevâ*dan kaynaklanmaktadır. Akıl, tercihlerinde

34 Râzî, *es-Sîretü'l-felsefiyye*, s. 101.

35 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 23; a.mlf., *es-Sîretü'l-felsefiyye*, s. 101-102; Druart, "The Ethics of al-Râzî", s. 56, 68.

mevcut durumdan ziyade geleceği dikkate aldığı için, başlangıçta nefse elem verse ve zor gelse de, sonuç itibariyle üstün ve faydalı olanı tercih etmektedir. *Hevâ* ve tabiî dürtüler ise, mevcut durumu veya en yakın olanı dikkate almakta ve ona göre tercihte bulunmaktadır. Akıl, herhangi bir konuda karar verirken gerekçelerini de belirtmekte, lehte ve aleyhte olan delilleri birlikte ortaya koymak suretiyle insanları mantıkî olarak ikna etmektedir. *Hevâ* ise kararları noktasında akıl gibi mantıkî deliller sunmamakta, sadece lehte olan delillerden bahsederek onun eğilimlerini kullanmaktadır.[36]

Hevâ, kötü eylemlerin meydana gelmesine sebep olduğu ve aklı istikametinden saptırdığı için onun kontrol altına alınması, engellenmesi ve bastırılması hem en büyük ahlâkî fazilettir hem de ahlâkî faziletlerin kazanılmasının yegâne vasıtasıdır. Nefsanî arzuları engellemek ve onlara hâkim olmak her akıl sahibi kişiye, her düşünceye ve her dine göre zorunludur. Râzî'ye göre ahlâkın düzeltilmesi noktasında en fazla ihtiyaç duyulan şey de budur. Ancak bu fazileti kazanmak ve *hevâyı* tam olarak aklî nefse itaat eder hale getirmek kolay bir iş değildir. İnsanların tabiat ve mizaçlarıyla sosyal ve psikolojik yapıları birbirinden farklı olduğu için *hevâ*nın sınırlandırılarak kontrol altına alınması noktasında herkese eşit yükümlülükler yüklenmemesi, kişiler arasındaki farklılıklar dikkate alınarak kolay olandan zor olana doğru bir metot takip edilmesi gerekmektedir. Râzî'ye göre, ancak mükemmel ya da faziletli bir filozof (*el-feylesûfü'l-fâzıl*), *hevâ*sına tamamen hâkim olabilir.[37]

2. Haz ve Elem: Râzî'ye göre haz; elem ve acı verenin kendi tabiî halinden çıkardığı bir şeyi tekrar tabiî /ilk haline döndürmesidir. Buna göre haz, elemden kurtulmaktan başka bir şey değilken, elem ise tabiî halden çıkış anlamına gelmektedir. Râzî, haz anlayışının daha iyi anlaşılması için gölgeli, serin bir yerden bunaltıcı yaz güneşinin altına çıkan ve sıcaktan etkilenince tekrar önceki yerine geri dönen kimsenin durumunu örnek vermektedir. Bu kişi, başlangıçta bulunduğu gölgede tabiî halde olduğu için haz ve elem hissetmez. Ancak güneşin altına

36 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 17-19, 20, 33, 89-90. Ayrıca bk. a.mlf., *es-Sîretü'l-felsefiyye*, s. 101.

37 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 21-22, 27, 33; a.mlf., *es-Sîretü'l-felsefiyye*, s. 21, 106. Ayrıca bk. Fakhry, *A Short Introduction*, s. 33; Goodman, "The Epicurean Ethic", s. 8.

çıkıp sıcaktan etkilenince tabiî halden çıktığı için elem duyar. Tekrar ilk yerine geri döndüğünde ise, güneşin sıcaklığından kurtularak tabiî haline dönmeye başladığı için haz hisseder.[38]

Örnekte görüldüğü üzere Râzî, haz-elem anlayışını *tabiî hal*, *tabiî halden çıkma* ve *tabiî hale dönme* şeklindeki üç kavrama dayandırmaktadır. *Tabiî hal*, yani bedenin alışık olduğu *ilk hal*, haz ve elemin bulunmadığı nötr durumdur. Tabiî halden çıkma elem, tabiî hale geri dönme ise haz meydana getirir. Ancak her tabiî halden çıkmadan dolayı elem hissedilmediği gibi, her tabiî hale dönmeden dolayı da haz hissedilmez. Eğer tabiî halden çıkma veya tabiî hale dönme kısa bir anda birden bire değil de, uzun bir zaman diliminde ve yavaş yavaş olursa, o zaman hissedilen bir şey olmadığı için haz ve elem de meydana gelmez. Yine Râzî'nin örneği, her hazdan önce mutlaka bir elemin bulunmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü hazzı ortaya çıkaran tabiî hale dönmek ancak elemin meydana geldiği tabiî durumdan çıkışın ardından oluşmaktadır. Ayrıca haz, öncesindeki eleme bağlıdır ve elemin derecesine göre derecelenmektedir. Dolayısıyla da haz-elem döngüsünde esas olan elemdir, haz ise elemden kurtulmaktan ibarettir.[39]

Râzî hazları dünyevî ve uhrevî hazlar olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. *Dünyevî veya cismanî hazlar*, ölümle birlikte son bulmakta olup insanın ilâhî âleme yükselmesini engellemektedirler. Öte dünyadaki hazlar, yani *uhrevî hazlar* ise ölümün olmadığı âhiretteki hazlar olup sonsuzdurlar. Dünyevî hazları tercih etmemizi tabiat ve nefsanî arzular, mânevî ve üstün hazları tercih etmemizi ise akıl istemektedir. Râzî maddî hazların sürekli olmalarının söz konusu olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Ona göre her hazzın bir doyum noktası vardır ve bu noktaya ulaşıldıktan, yani tabiî hale dönüldükten sonra, tekrar tabiî halde çıkma gündeme geleceği için haz sona erer ve elem meydana gelir. Örneğin acıkmış ve susamış olan kişi, bu ihtiyaçlarını gidererek acıkmadan ve susamadan önceki haline geri dönmesine rağmen yine de yemek yemeye ve su içmeye devam ederse, daha önce kendisinin tabiî duruma dönmesini sağladığı için haz duyduğu yeme ve içme eyleminden, bu defa tabiî halden çıkmasına sebep olduğu için elem hissetmeye başlar.[40]

•••••••••

38 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 36-37

39 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 37

40 Râzî, *es-Sîretü'l-felsefiyye*, s. 101-102; a.mlf., *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 38.

Râzî, duyusal hazların insanı mutluluğa ulaştırdığını, çünkü bunların her zaman noksanlık içerdiğini ve peşlerinden başka elemlerin meydana gelmesine de imkân verdiklerini belirtmektedir. Bütün duyusal hazlarda durum böyle olmasına rağmen bazı insanlar hazza karşı aşırı temayül göstermekte ve onu elde etmek için var güçleriyle çalışmaktadırlar. Râzî'ye göre insanların hazzı tercih etmelerinin iki sebebi vardır: Birincisi, hazzın gerçek yapısını yani öncesinde bir elem olmaksızın meydana gelmediğini bilmemeleri; ikincisi ise herhangi bir şeye düşkün olanların istediklerine ulaştıklarında elde edecekleri hazzı her şeyden üstün görerek bu noktaya ulaşmak için geçmeleri gereken merhaleleri dikkate almamalarıdır.[41]

3. Üzüntü ve Ölüm Korkusu: Râzî'ye göre üzüntü, sevilen ve arzu edilen şeylerin kaybolması veya elde edilememeleri dolayısıyla insanda oluşan bir duygudur. *Hevâ*dan kaynaklanan üzüntü insanın aklını bulanıklaştırdığı, zayıflattığı, nefse ve bedene çeşitli zararlar verdiği için tamamen giderilmeli veya en asgari seviyeye indirilmelidir. Üzüntüden kurtulma noktasında, Râzî, biri önleyici diğeri hafifletici veya zararını en aza indirici olmak üzere iki metot önermektedir: Birincisi, henüz üzüntüye sebep olan durum meydana gelmeden önce, onun gerçekleşmemesi için çalışmaya ve meydana gelecekse bile hafif olmasını sağlamaya yöneliktir. Ona göre bu şekilde hareket edildiğinde, ya üzüntüye sebep olan olay hiç meydana gelmez, ya da meydana geldiğinde önceden olacaklar farkedilerek hazırlıklı olunduğu için mümkün olan en az düzeyde gerçekleşir. İkincisi ise üzüntü meydana geldikten sonra, engellenemeyen bu üzüntüyü tamamen veya tamamen olmasa bile mümkün olduğu oranda gidermeye, etkisini azaltmaya yöneliktir.[42]

Râzî'ye göre sevilen ve arzu edilen şeyler oluş ve bozuluşa konu olan, insanlar tarafından sıra ile sahip olunan şeylerden ibarettir ve devamlı olarak var olmaları mümkün olmadığından, kaybedilmeleri

.....

41 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 38. Ebû Bekir er-Râzî'nin haz ile elem hakkındaki görüşleri, İsmâilî düşünürler Hamîdüddin el-Kirmânî ve Nâsır-ı Hüsrev (ö. 431/1061) tarafından eleştirilmiştir. Eleştiriler hakkında geniş bilgi için bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, s. 155-164; Kirmânî, *el-Akvâlü'z-zehebiyye*, s. 74-75; Ayrıca bk. Ansari, "Philosophical and Religious Views of Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", s. 168-170.

42 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 63-65, 69; Bedevî, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", s. 448.

dolayısıyla üzüntünün meydana gelmesi kaçınılmazdır. Buna göre akıllı kimsenin yapması gereken şey, bu tür şeylerin sahip olundukları sürece verdikleri hazzı önemsemeyerek kaybedildikleri anda verecekleri üzüntüyü düşünmek suretiyle kendisini bu konumdakilerden soyutlamaktır. Böylece kişi üzüntü ile arasındaki bağı da ortadan kaldırmış olacaktır. Bu bağlamda Râzî, kaybedildikleri anda verecekleri üzüntü ve elemi düşünerek sevgili edinmekten kaçınmanın sevgili edinmekten daha iyi olduğunu belirtmektedir. Çünkü istenilene ulaşıldığında elde edilen haz, aynı şeyi kaybetmekten dolayı hissedilen elemden daha az olmaktadır. Ayrıca sevilen, arzu edilen bir şeyden ayrılmanın vereceği üzüntü ve sıkıntı da ona sahip olmayı isteyip de sahip olamamanın vereceği üzüntüden çok daha fazla olmaktadır.[43]

Üzüntünün meydana gelmemesi veya gelecekse bile hafif olması için yapılması gereken bir diğer şey de elden gitmesi zorunlu olan şeylerin kaybolmasına aldırış etmemek ve bu sonuca karşı önceden hazırlıklı olmaktır. Bunun için de insanın, sevdiği şeylere ebedî olarak sahip olmasının mümkün olmadığını bilerek henüz kaybetmeden önce sevdiği şeylerin kaybolmasını zihninde canlandırması, bu düşünceyi devamlı canlı tutmak suretiyle ayrılığın geleceği ana karşı hazırlıklı olması ve dayanıklılığını artırması gerekir. Böyle bir metot takip eden kişi, bir gün sevdiği şeylerden ayrılması söz konusu olduğunda, daha önceden bu duruma karşı hazırlıklı olduğu için çok fazla etkilenmeyecek, dolayısıyla aşırı derecede üzülmeyecektir.[44]

Râzî'ye göre meydana gelmesi engellenemeyen üzüntüyü hafifletmek veya ortadan kaldırmak için ise şunlar yapılmalıdır: Bu konuda akıllı kimsenin yapması gereken ilk şey, oluş ve yok oluşa konu olan hiçbir şeyin sabit ve devamlı olmadığını, sürekli değiştiğini ve geçici olduğunu dikkate alarak sahip olduğu bir şeyin elinden gitmesinden dolayı çok fazla üzülmemek, kısa bir süre bile olsa ona sahip olmuş olmayı bir lutuf ve kazanç olarak görmektir. İkinci olarak, nefse, üzüntüden kurtulduktan sonra ulaşılacak hali hatırlatmak ve mümkün mertebe başka şeylerle meşgul olarak dikkati farklı yönlere yöneltmek gerekir. Böylece söz konusu üzüntü biraz olsun unutulur ve onun nefiste yerleşmesine engel olunur. Ayrıca üzüntüye duçar olan kişi, kendisiyle arkadaşlarının durumlarını karşılaştırmalı ve gerçekte

43 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 65-66.

44 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 66-67

onların hiçbirinin bu tür sıkıntı ve elemlerden uzak olmadıklarını düşünmelidir. Bela ve sıkıntıların, kendisi dışında birçok insanın başına da geldiğini, bu kişilerin onlardan nasıl kurtulduklarını, bu noktada kendilerini teselli ettikleri farklı yolları ve daha sonra memnun oldukları, haz elde ettikleri bir hayata kavuştuklarını hatırlamak da meydana gelmiş olan üzüntünün etkisini azaltmaktadır.[45]

Râzî'ye göre ölüm korkusu, insanın her gününü kuruntularla ve gelecek endişesiyle geçirmesine sebep olan, insanı bir çaresizlik ve yılgınlık içine sokan, yaşama sevincini kıran, akla baskı yaparak insanın aşırı derecede endişeye kapılmasına sebep olan önemli bir hastalıktır. Bu olumsuz etkilerinden dolayı ölüm korkusunun giderilmesi veya hafifletilmesi gerekmektedir. Ölüm korkusu, ancak insanın öldükten sonraki hayatının ve gideceği yerin bu dünyadaki hayatından daha iyi olacağına inanması veya ikna edilmesi sayesinde tam olarak giderilebilir. Bu noktada Râzî, ölüm anlayışlarına göre insanları ele almakta ve onlardan ölüm korkusunu gidermeye çalışmaktadır. Ona göre nefsin bedenle birlikte yok olacağına inanan, ölümden sonraki hayata inanmayan ve ölümü bir yok oluş olarak değerlendiren insanların ölümden korkmamaları gerekir. Çünkü eğer bedenle birlikte nefis de yok olacaksa, o zaman insan ölümle birlikte yok olup gideceği için hiçbir şekilde elem ve ıstırap hissetmez. Elemin bulunmadığı hal, elemin bulunduğu halden daha iyi olduğuna göre de insanın öldükten sonraki durumu elemin bulunduğu bu dünyadaki durumundan iyi olmaktadır. Nefsin bedenle birlikte yok olmayacağı ve insanın bedenden ayrı bir nefse sahip olduğu anlayışında olanların da ölümden korkmamaları gerekir. Çünkü bu düşünce sahipleri de akıllarını kullanarak ölümden sonraki hayatın daha üstün olduğu ve ölümün bu hayata geçişi sağladığı sonucuna ulaşabilirler. Böyle olmasına rağmen insanlar, akıllarından ziyade *hevâ*larına tâbi oldukları için ölümden korkmaktadırlar.[46]

Bunlara ilâveten Râzî, meydana gelmesi zorunlu herhangi bir şeyin bir gün mutlaka olacak olmasından dolayı sıkıntı duymanın ve üzülmenin gereksizliği ve ölümün de kaçınılmaz bir son olması dolayısıyla da insanın ölümden korkmaması gerektiğini ifade

45 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 68-69.

46 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 93-95; Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 75; Bedevî, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", s. 448; Goodman, "Al-Râzî", s. 475.

etmektedir. Dolayısıyla devamlı ölümü düşünmek ve hatırlamak suretiyle sıkıntı çekmek yerine onu unutmaya çalışmak, zihinde canlandırmamak gerekmektedir. Bu, insanın huzura ve mutluluğa ulaşması için en uygun metot olmaktadır. Ölümden sonra başka bir hayatın var olduğuna, ölümün de bu hayata bir tür geçiş teşkil ettiğine inanan ve *eş-şerî'atü'l-muhikka*nın ortaya koymuş olduğu prensipleri tam anlamıyla yerine getiren faziletli insanlar da ölümden korkmamalıdırlar; zira *eş-şerî'atü'l-muhikka* insanlara ölümden sonra kurtuluşa, rahata ve ebedî mutluluğa ulaşacaklarını vaat etmektedir.[47]

4. Hekimlik Ahlâkı: Tıp sahasında ahlâkın önemli olduğu ve tıp ile ahlâkın birbirlerinden ayrılamayacakları anlayışında olan Râzî, tıbbî etikle ilgili düşüncelerini *Ahlâku't-tabîb* ve *Mihnetü't-tabîb* isimli eserlerinde ortaya koymuştur. Tıbbı, Eflâtun ve Galen'den hareketle *et-tıbbü'r-rûhânî* ve *et-tıbbü'l-cesedânî* şeklinde iki kısma ayıran Râzî, kariyeri boyunca tıbbın her iki bölümüyle de ilgilenmiştir. Cismanî tıpla ilgili olarak *Kitâbü'l-Hâvî* ve *Kitâbü'l-Mansûrî* gibi eserleri, ruhanî tıp sahasında ise *et-Tıbbü'r-rûhânî* isimli eseri yazmıştır. Râzî'ye göre insanın nefsinde gelişen psikolojik uyarmalar, fizyonomik belirtilerle anlaşılıp açıklanabileceği için, beden tabibinin aynı zamanda ruh tabibi olması gerekmektedir ve bu sebeple söz konusu iki disiplin birlikte gelişmelidir.[48]

Her ne kadar İslâm dünyasında "et-tıbbü'r-rûhânî" anlayışı, Kindî'ye kadar geri götürülebilirse de, Kindî bu konuda özel bir kavram kullanmamıştır.[49] Dolayısıyla İslâm düşünce tarihinde bu kavramı ilk defa tabip-filozof Ebû Bekir er-Râzî kullanmış olmaktadır. Hatta o, belirtmiş olduğumuz üzere, bu isimde bir eser de yazmıştır.[50] *et-Tıbbü'r-rûhânî*'yi, insanların eylemlerinde aşırılıklardan korunup itidal

47 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 94-96.

48 İbn Ebî Usâybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 420.

49 Krş. Bayrakdar, "The Spiritual Medicine", s. 1. Bazı kaynaklar, Kindî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî* isimli bir eserinden bahsetseler de bu eser günümüze ulaşmamıştır; bk. Rahman, "Aklâq", s. 721; Walzer, "Akhlâk", s. 328; Mohaghegh, "Notes on the Spiritual Physics", s. 7

50 Bazı kaynaklar Râzî'nin bu konuyla ilgili olarak yazmış olduğu ancak günümüze gelmeyen *Kitâb fî nakzi't-tıbbi'r-rûhânî alâ İbn Yemân (İbnü't-Temmâr)* isimli başka bir eserinin daha olduğunu belirtmektedirler; bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 322.

üzere olmalarının sağlanması için delil ve burhanla yapılan bir ikna faaliyeti olarak tanımlayan Râzî,[51] söz konusu eserlerinde hekimlik ahlâkıyla ilgili olarak, hem doktorun sahip olması gereken ahlâkî özellikler ile hastalara karşı görevlerinden hem de hastaların doktora karşı görevlerinden bahsetmiştir.

Doktorun sahip olması gereken özelliklerden birincisi, inceleme ve araştırmalarını artırmak suretiyle kendisini geliştirmektir. Ayrıca doktor kendisini oyun, eğlence ve zevkü safadan korumalıdır. Özellikle alkol alma konusunda dikkatli olmalı ve içkiye müptelâ olmamalıdır, çünkü bu, onun mesleğinde tedavisi imkânsız hatalar yapmasına sebep olur. Doktorun iyi bir meslek bilgisinden sonra en fazla ihtiyaç duyduğu şey, hastalara karşı güzel davranmak ve onlara iyi muamele etmektir. Doktorlar, kibir ve gurur gibi ahlâkî kötülüklerden uzak olmalıdırlar. Bununla birlikte doktor hafife alınmasına ve küçük görülmesine sebebiyet verecek derecede alçak gönüllü de olmamalıdır. Çünkü doktor hastanın gözünde üstün ve yüce bir şahsiyet olmalıdır. Hekimin insanlar arasında herhangi bir ayırım yapmaması gerektiğini, zenginleri ve makam-mevki sahibi insanları tedavi ettiği gibi, fakirleri de tedavi etmesi gerektiğini belirten Râzî, hatta hekimin fakir ve kimsesizleri tedavi etmeyi zengin ve nüfuz sahibi kimseleri tedavi etmekten daha çok istemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Zira doktor, hastanın kendisine verdiği veya vereceği ücretten ziyade onu tedavi ederek sağlığına kavuşturmayı gaye edinmelidir.[52]

Hekim hastalarına karşı bir arkadaş gibi davranmalı ve onların başkalarının duymalarını istemedikleri sırlarını korumalıdır. Zira bazı insanlar anne, baba ve çocuklar gibi en yakınlarından bile gizledikleri, onların bilmemesi için özel bir önem gösterdikleri hastalıklarını zorunlu olarak hekime açarlar. Doktor, mümkün görünmese bile, her zaman hastaya iyileşeceği ve sağlığına kavuşacağı ümidi vermelidir. Çünkü nefis, beden üzerinde etkili olup bedenin mizacı nefsin ahlâkına tâbidir.[53]

Doktor-hasta ilişkisinde hastanın yapması gereken ilk şey, kendisini tedavi eden doktora karşı iyi davranmak ve güzel sözler

51 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 29.

52 Râzî, *Ahlâku't-tabîb*, s. 132-136; İskender, "er-Râzî ve *Mihnetü't-tabîb*", s. 504.

53 Râzî, *Ahlâku't-tabîb*, s. 130; a.mlf., *Mihnetü't-tabîb*, s. 503; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 420.

söylemek suretiyle onun gönlünü kazanmaktır. Hasta böyle bir metot takip ettiğinde, hekim de onun sağlığı noktasında daha titiz olacaktır. Râzî bu noktada Hipokrat'ın, "Muhtaç olmadan önce doktorunu bul, hazırla!" sözünü naklederek görüşünü desteklemektedir. Hasta, hekimle doğrudan diyalog kurmalıdır. Hasta-hekim ilişkisinde, hekim açısından gizlilik hasta açısından ise açıklık esastır. Hastanın hiçbir şeyi atlamaksızın, en samimi arkadaşıyla konuşuyormuş gibi, bütün her şeyi doktora anlatması gerekmektedir. Zira hastanın hekime karşı işlediği hataların en büyüğü hekimden herhangi bir şeyi gizlemesidir. Çünkü bu durumda hastanın hatası iki katına çıkmış olmaktadır. Hasta ile doktor sır olan bir şey kalmayacak ve aracıya ihtiyaç duyulmayacak derecede birbirlerine yakın olmalılar.[54]

Râzî hekimlik ahlâkı ile ilgili görüşlerinde, önemli oranda Hipokrat ve Galen'den etkilenmiştir. Konuyla ilgili eserlerinde sık sık bu iki düşünürün isimlerini zikretmiş ve eserlerinden alıntılar yapmış olması da bunu göstermektedir. Ayrıca Râzî'nin *Ahlâku't-tabîb* isimli eserinde, herhangi bir konudaki düşüncesini ortaya koymadan önce Galen'in görüşünü vermesi de bu etkiye işaret etmektedir.[55]

İlhad İthamı ve Râzî'nin Dine Bakışı

Ebû Bekir er-Râzî'nin en fazla dikkat çeken ve aynı zamanda zındık ve mülhid olarak nitelendirilmesine sebep olan görüşleri din, peygamberlik ve kutsal kitaplar hakkındaki düşünceleriyle daha önce ifade ettiğimiz beş ezelî ilke anlayışıdır. Zira o, daha ziyade, Yaratıcı'nın varlığını kabul etmekle birlikte dine ve peygamberlere gerek olmadığını ileri süren, kutsal kitapları eleştiren deist bir filozof olarak tanınmıştır. Ancak onun bu konularla ilgili görüşlerini içeren eserleri günümüze ulaşmadığından, hakkındaki bu tür ithamları çekinceyle karşılamak gerekmektedir. Râzî'nin mülhid olduğunu iddia edenlerin dayandığı hususlar şunlardır: i) Ebû Hâtim er-Râzî'nin *A'lâmü'n-nübüvve* isimli eseri ile Hamîdüddin el-Kirmânî'nin *el-Akvâlü'z-zehebiyye* isimli eserlerinde çizilen Râzî portreleri. ii) Bazı tabakât kitaplarında Râzî'ye isnat edilen ve başlıklarından dini ve peygamberliği eleştirdiği anlaşılan eserler. iii) Râzî'nin, *et-Tıbbü'r-rûhânî* adlı eserindeki akılla ilgili sözleri. iv) Beş ezelî ilke anlayışı.

54 Râzî, *Ahlâku't-tabîb*, s. 132-137

55 Râzî, *Ahlâku't-tabîb*, s. 130-143.

Râzî'nin mülhid olduğunu iddia edenlerin en önemli dayanakları, Şiî-İsmâilî kelâmcı Ebû Hâtim er-Râzî'nin *A'lâmü'n-nübüvve* isimli eseridir. Ebû Hâtim eserinin birinci bölümünde, Rey şehrinde devletin büyüklerinden birinin evinde, devletin ileri gelenlerinin ve kadının huzurunda bir mülhitle kendisi arasında geçtiğini belirttiği bir tartışmaya yer vermektedir.[56] Ne var ki Ebû Hâtim, giriş kısmı dışında günümüze ulaşmış olan eserinin hiçbir yerinde tartıştığı mülhidin ismini vermemekte, kim olabileceği yönünde de herhangi bir işarette de bulunmamaktadır. Ebû Hâtim'in bu ismi meçhul mülhide verdiği cevapları yeterli görmeyerek onu desteklemek ve eksik bıraktığı hususları tamamlamak için *el-Akvâlü'z-zehebiyye* isimli eseri yazan bir diğer Şiî-İsmâilî kelâmcı Hamîdüddin el-Kirmânî ise herhangi bir delil göstermeksizin Ebû Hâtim'in eserindeki mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu belirtmektedir. Ancak gerek Ebû Hâtim ve Kirmânî'nin Râzî'ye atfettiği görüşlerin -beş ezelî ilke dışında- onun günümüze gelen eserlerinde yer almayışı, gerekse Râzî'yi eleştiren bu iki düşünürün de Şiî-İsmâilî arka plana sahip olup Râzî'nin de Şiîliğin mâsum imam anlayışını eleştirerek Şiî fırkalardan Keyyâliyye'nin kurucusu Ahmed b. Keyyâle'ye imâmet konusunda bir reddiye kaleme almış olması (*Kitâbü'n-Nakz ale'l-Keyyâl fi'l-imâme*),[57] Râzî'ye yöneltilen mülhitlik suçlaması hakkında soru işaretleri doğurmaktadır. Diğer yandan bu soru işaretlerini artıran bir başka husus da Ebû Hâtim'in Rey'de gerçekleştiğini ve devletin ileri gelenlerinin de katıldığını belirttiği mülhitle yaptığı tartışmaya dair Kirmânî dışında hiçbir tarihî kaynakta işaret edilmemiş olmasıdır.[58]

Râzî'nin mülhitliğiyle ilgili bir başka dayanak noktası da bazı tabakât kitaplarında kendisine, isimlerinden peygamberliği ve dinleri küçümsediği anlaşılan bazı eserlerin isnat edilmiş olmasıdır: *Mehâriku'l-enbiyâ* (*Peygamberlerin Göz Boyamaları*), *Hiyelü'l-mütenebbi'în* (*Peygamberlik İddiasında Bulunanların Hileleri*), *Nakdü'l-edyân* (*Dinlerin Çelişkisi*) ve *Uyûbü'l-evliyâ* (*Evliyaların Kusurları*).[59] Tabakât yazarlarının

56 Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 3-28.

57 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 362; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 426.

58 Krş. Râzî, "el-Münâzarât beyne Ebî Hâtim er-Râzî ve Ebî Bekir er-Râzî", s. 292 (Kraus'un girişi).

59 Bîrûnî, *Risâle*, s. 173-174; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ'*, s. 276; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 426; Necmâbâdî, *Şerhu hâl*, s. 285.

verdiği bilgilerin çeşitli sebeplerden dolayı hatalı olabileceği ihtimali bir yana, günümüze kadar gelmemiş olan söz konusu eserleri bütün tabakât kitapları da Râzî'ye nispet etmemişlerdir.[60] Hatta İbn Ebî Usaybi'a *Mehâriku'l-enbiyâ* isimli kitabın aslında Râzî tarafından yazılmadığını, aksine okuyanın filozofa şüphe ile bakması için düşmanları tarafından yazılarak ona nispet edildiğini belirtmektedir.[61]

Râzî'nin mülhid olduğunu iddia edenlerin ileri sürdükleri bir diğer delil de, filozofun *et-Tıbbü'r-rûhânî* isimli eserinde akıl hakkında sarf ettiği sözlerdir. Söz konusu eserin birinci bölümünde, aklın Allah'ın bizdeki en büyük ve en değerli nimeti olduğunu, akıl vasıtasıyla durumumuzu iyileştiren, hayatımızı güzelleştiren ve rahatlatan şeylerin bilgisini elde ettiğimizi ve bütün hedeflerimize ulaştığımızı belirtmekte ve onu bu konumundan aşağı indirmememiz, yani hâkimken mahkûm, tâbi olunanken tâbi olan yapmamamız gerektiğini ifade etmektedir.[62] Bazı araştırmacılar, filozofun bu ifadelerinden hareketle, onun Tanrı tarafından insanlara peygamber gönderilmesine gerek olmadığı görüşünde olduğunu iddia etmektedirler.[63] Halbuki Râzî aynı eserde aklı, *hevâ* ile ilişkisi çerçevesinde ele almakta, görevi *hevâ*yı etkisiz kılmak olan aklı övmekte ve aklı "Hâkimken mahkûm, tâbi olunanken tâbi olan yapmamalıyız" derken, nefsanî arzulara hükmeden bir konumda iken hevâya tâbi kılarak onun kontrolüne vermememiz gerektiğini kastetmektedir. Akılla ilgili ifadelerinin hemen peşinden şöyle söylemektedir: "*Hevâ*yı akla musallat etmemeliyiz. Çünkü *hevâ* aklın âfeti ve bulandırıcısıdır, onu yol, hedef ve doğrultusundan saptırır."[64] Dolayısıyla Râzî *et-Tıbbü'r-rûhânî* isimli eserinde, ne Sünnî İslâm'ın peygamberlik veya Şiî-İsmâilîler'in imâmet öğretilerine karşı

60 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 361-364. Kaynaklarda ayrıca günümüze gelmeyen *Kitâb fî mâ yeruddü bi-hî izhâra mâ yüdde'â min uyûbu'l-enbiyâ*; *Kitâb alâ Süheyl el-Belhî fî tesbîti'l-me'âd*; *Fî enne li'l-insâni hâlikan mutkinen hakîmen* isimli eserlerinden de bahsedilmektedir; bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 361-363; Bîrûnî, *Risâle*, s. 137, 138; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 421,426; Necmâbâdî, *Şerhu hâl*, s. 272-273, 280.

61 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 426.

62 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 18-19.

63 Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, s. 166-167; Mohaghegh, "Notes on the "Spiritual Physics", s. 8-9.

64 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 19.

bir tavır takınmış ne de aklı aşırı derecede yüceltmiştir. Aksine o, aklı *hevâ*nın karşısına yerleştirmiş ve aklın nefsanî arzulardan kaynaklanan kötülükleri engelleme, onları ortadan kaldırma noktasındaki işlevine işaret etmiştir.

Râzî'yi mülhid olarak vasıflandıranların başvurduğu en önemli delil ise onun "beş ezelî ilke" anlayışıdır. Diğer delillerde olduğu gibi, bu konuda da Râzî'nin beş ezelî ilkeye dair görüşlerini bütün yönleriyle tespit etmek, elimizdeki eserlerinden hareketle pek mümkün olmadığından, bu konuda da ihtiyatlı davranmak gerekmektedir. Râzî'ye göre bu ezelî ilkelerin Tanrı ya da Yaratıcı ile aynı ontolojik seviyede bulunup bulunmadıkları, Tanrı/Yaratıcı'nın bunları zamansal bir öncelik olmaksızın "yaratıp" yaratmadığı, dolayısıyla daha sonra Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr öğretilerinde görüldüğü gibi tikel varlıklardan farklı olarak bu ilkelerin ontolojik açıdan hâdis, zamansal açıdan ezelî olup olmadıkları hususu, belirsizliğini korumaktadır. Ancak bütün bu hususlar göz önüne alındığında en azından Râzî'nin mülhitliğiyle ilgili rivayetleri kuşkuyla karşılamak gerekmektedir.[65]

65 Râzî, *Makāle fî mâ ba'de't-tabî'a*, s. 120. Râzî'nin mülhid olup olmadığı konusundaki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", s. 107-123.

Bibliyografya

Ansari, A. S. Bazmee, "Philosophical and Religious Views of Muhammad Ibn Zakariyyâ al-Râzî", *Islamic Studies*, XVI/3 (1977), 157-177

Bayrakdar, Mehmet, "The Spiritual Medicine of Early Muslims", *The Islamic Quarterly*, XXIX/1 (1985), 1-28.

Bedevî, Abdurrahman, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1945.

"Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966, I, 434-449.

Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, Dımaşk: Matba'atü't-terakkî, 1946.

Bîrûnî, *Risâle li'l-Bîrûnî fî fihristi kütübi Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî, Islamic Medicine* içinde, nşr. Paul Kraus, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1996, XXV, 266-320.

Tahkîku mâ li'l-Hind, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983.

Brockelmann, Carl, *GAL*, I-II, Leiden: Brill, 1943-49.

, *GAL Supplement*, I-III, Leiden: Brill, 1937-42.s

Campell, D., *Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Age*, Amsterdam: Philo Press, 1926.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul: Dârü't-tıbâ'ati'l-âmire, 1311.

Druart, Thérèse Anne, "The Ethics of al-Râzî (865-925?)", *Medieval Philosophy and Theology*, VI/1 (1997), 47-73.

"Al-Râzî's Conception of the Soul", *Medieval Philosophy and Theology*, V/2 (1996), 245-265.

Fakhry, Majid, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Oxford: Oneworld, 1997

....., *Ethical Theories in Islam*, Leiden: Brill, 1991.

Ferruh, Ömer, *Abkariyyetü'l-Arab fi'l-ilm ve'l-felsefe*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1989.

Goodman, Lenn Evan, "The Epicurean Ethic of Muhammad Ibn Zakariyyâ al-Râzî", *Studia Islamica*, XXXIV (1971), 5-26.

"Muhammad Ibn Zakariyyâ al-Râzî", *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr - Oliver Leaman, London: Routledge, 1996, I, 198-215.

"Al-Râzî", *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, VIII, 474-477

İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etıbbâ' ve'l-hükemâ'*, nşr. Fuâd Seyyid, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.

İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ'*, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, ts.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü Sâdır, 1977

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1986.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut: Dârü'l-ma'ârif, 1994.

İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'*, nşr. Julius Lippert, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

İskender, Albert Z., "er-Râzî ve *Mihnetü't-tabîb*", *el-Meşrık*, LIV/4-5 (1960), 494-513.

Karaman, Hüseyin, "Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî", *Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, III/6 (2004), 101-128.

"Ebû Bekir er-Râzî'nin "Beş Ezelî İlke" Anlayışının Kaynağı Problemi" *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005), 75-91.

"Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", *EKEV Akademi Dergisi*, VI/11 (2002), 107-123.

"Ebû Bekir er-Râzi'ye Göre Yaratma", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2005), 111-128.

Kaya, Mahmut, "Râzî, Ebu Bekir", *DİA*, XXXIV (2007), 479-485.

"Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Risâlesi", *Felsefe Arkivi*, 26 (1987), 232-246.

Kirmânî, Hamîdüddin, *el-Akvâlü'z-zehebiyye*, nşr. Salâh es-Sâvî, Tahran: Encümen-i Felsefe-i İran, 1977

Kraus, Paul - Shlomo Pines, "Râzî", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, IX (1993), 642-645.

Merzûkî, *Kitâbü'l-Ezmine ve'l-emkine*, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.

Meyerhof, Max, "Mine'l-İskenderiyye ilâ Bağdâd", trc. Abdurrahman Bedevî, *et-Türâsü'l-Yûnâniyye fi'l-hadarâti'l-islâmiyye*, Kahire: Dârü'l-kalem, 1946, s. 37-100.

"Science and Medicine", *The Legacy of Islam*, ed. Sir Thomas Arnold - Alfred Guilleaume, Oxford: Oxford University Press, 1931, s. 311-355.

Mohaghegh, Mahdi, "Notes on the "Spiritual Physics" of al-Râzî", *Studia Islamica*, XXVI (1967), 5-22.

Muhakkık, Mehdî, *Feylesûf-ı Rey Muhammed İbn Zekeriyyâ-i Râzî*, Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill, 1352/1974.

"Râzî der *Tıbb-ı Rûhânî* I", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyat*, XIV/2 (1966), 111-129

Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, *Resâil felsefiyye* içinde, nşr. Paul Kraus, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1982, s. 172-173, 220-228, 231-235, 252-264, 266-271, 282-289.

Necmâbâdî, Mahmûd, *Şerhu hâl ve makām-ı Muhammed Zekeriyyâ Râzî*, [Tahran]: Çâphâne-i İlmî, 1318.

Rahman, Fazlur, "Aklâq", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, I (1984), 719-723.

Râzî, Ebû Bekir, *Ahlâku't-tabîb*, *Sittü resâil mine't-türâsi'l-Arabî el-İslâmî* içinde, nşr. Abdüllatîf Muhammed el-Abd, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1981, s. 124-149.

, *İkbal ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri*, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 1995, s. 48-51.

, *Makāle fî mâ ba'de't-tâbî'a*, *Resâil felsefiyye* içinde, nşr. Paul Kraus, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1982, s. 116-134.

....., *el-Medhalü's-sagîr ilâ ilmi't-tıbb*, *Sittü resâil mine't-türâsi'l-Arabî el-İslâmî* içinde, nşr. Abdüllatîf Muhammed el-Abd, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1981, s. 101-118.

....., *Münâzarât beyne Ebî Hâtim er-Râzî ve Ebî Bekir er-Râzî*, *Resâil felsefiyye* içinde, nşr. Paul Kraus, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1982, s. 291-316.

, *es-Sîretü'l-felsefiyye*, *Resâil felsefiyye* içinde, nşr. Paul Kraus, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1982, s. 99-111 (Türkçesi: *Filozofça Yaşama*, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, İstanbul 1995, s. 37-47).

, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, *Resâil felsefiyye* içinde, nşr. Paul Kraus, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1982, s. 15-96 (Türkçesi: *Ruh Sağlığı*, trc. Hüseyin Karaman, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

Râzî, Ebû Hâtim, *A'lâmü'n-nübüvve*, nşr. Salâh es-Sâvî - Gulâm Rızâ A'vânî, Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977

Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-âliye*, *Resâil felsefiyye* içinde, nşr. Paul Kraus, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1982, s. 218-219, 272-279.

Sezgin, Fuat, *GAS*, Leiden: Brill, 1970.

Shah, K. S. "Medicine", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963, II, 1332-1348.

Şehsuvaroğlu, Bedi v.dğr. *Türk Tıp Tarihi*, Bursa: Taş Kitapçılık, 1984.

Walzer, Richard, "Akhlâk" *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, I (1960), 325-329.

İleri Okuma Önerileri

Akyüz, Turgut, *Ebûbekir Zekeriyyâ er-Râzî'nin Felsefî Görüşleri*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.

Karaman, Hüseyin, *Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

....., "Platoncu Ahlâk Anlayışının İslâm Dünyasına Etkisi: Ebu Bekir er-Râzî Örneği", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, ed. Recep Kaymakcan - Mevlüt Uyanık, İstanbul: dem yayınları, 2007, s. 95-118.

Râzî, Ebû Bekir, *Felsefe Risâleleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Stroumsa, Sarah, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*, Leiden: Brill, 2016.

Tikrîtî, Nâcî, *Felsefetü'l-ahlâk inde Ebî Bekr er-Râzî*, Amman: Müessesetü'l-verrâk, 2015.

Walker, Paul E., "The Political Implications of al-Râzî's Philosophy", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Charles E. Butterworth, Cambridge: Harvard University Press, 1992, s. 61-94.

5

FÂRÂBÎ VE BAĞDAT MEŞŞÂÎ OKULU

Yaşar Aydınlı
Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

İslâm felsefesinin kurucu filozofu sayılan ve bu felsefenin ana eğilimlerini belirleyen Fârâbî'nin sisteminde teolojik düşünce ile felsefî düşünce belirgin bir biçimde birbirinden ayrılmıştır. Aynı şekilde İslâm kültüründe bilimsel ilgileri, meselelere yaklaşım tarzı ve genel olarak entellektüel tavrıyla müslüman filozof tipi Fârâbî'nin şahsında son şekline kavuşmuştur. Fârâbî, bir yönden Yeni Eflâtuncu gelenek içerisinde kendi dönemine intikal eden felsefî birikimi belli bir sistematik içerisinde ele alıp yeniden kurarken, bir yönden de içerisinde yaşadığı fikrî ortamın teorik meseleleriyle ilgilenmiş ve kendine ait olan felsefî bir sistem kurmuştur. İslâm'da felsefî düşünüşün X. yüzyılda ulaşmış olduğu yüksek düzeyin güçlü bir kanıtı olan bu sistem Fârâbî'yi beşerî düşüncenin birinci sınıf filozofları arasına yerleştirmektedir.

Antik-Helenistik dünyanın felsefe mirasını İslâm kültür coğrafyasının ayrılmaz bir parçası haline getiren Fârâbî'nin özellikle bilgi felsefesi ve mantık alanında yaptığı çalışmalar felsefî düşüncenin bu alanlarda yeniden hayat kazanmasında büyük ölçüde etkili olmuştur. Anadili Türkçe olmasına rağmen Fârâbî Arapça felsefe vokabülerinin

oluşmasında ve genel olarak İslâm kültür vasatında felsefe dilinin teşekkülünde belirleyici etkiye sahip olmuştur. Bu sebeple o, İslâm felsefesinin kurucu filozofu olarak kabul edilmeyi fazlasıyla hak etmektedir. Şunu söylemek mümkündür ki Fârâbî metafizik meselelerde İbn Sînâ üzerinden İslâm düşüncesini, mantık ve epistemolojiye ilişkin meselelerde de İbn Rüşd üzerinden Batı düşüncesini derinden etkilemiştir. İslâm düşüncesi açısından Fârâbî felsefesindeki özgün yönlerden bir diğeri de dinî ilimlerle aklî ilimleri bir bütün olarak değerlendirmeyi mümkün kılan yeni bir ilim tasavvuru geliştirmesidir. O *mille* kavramı çerçevesinde insan hayatının bütünlüğüne paralel olarak dinî olanla felsefî/aklî olanın bütünlüğünü öngören özgün bir bilim anlayışı ve ona uygun siyasî bir model önermiştir.

Hayatı ve Eserleri

Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî olarak tanınan Fârâbî'nin, bugünkü Kazakistan sınırları içinde eski adı Otrar olan Fârâb şehrinin Vesiç kasabasında 258/870-71 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Hayatı hakkındaki sınırlı bilgiye rağmen özellikle Bağdat'a gelişi ve orada geçirdiği yıllar esnasında yaptığı seyahatler ve kurduğu ilişkiler hakkında elimizde birtakım bilgiler bulunmaktadır. İbn Hallikân'a göre, Fârâbî, "Felsefî ilimleri Bağdat'ta okudu; orada, Aristoteles'in bütün kitaplarını elde ederek inceledi. Bunların anlamlarını ortaya koyup gayelerini kavrama bakımından maharet kazandığı yer de orasıdır."[1] Meşşâî felsefenin merkezi durumunda olan Bağdat'ta, ünlü dil bilgini Ebû Bekir İbnü's-Serrâc'dan (ö. 316/929) gramer dersleri alan Fârâbî, dönemin önde gelen mantık hocası, hıristiyan mütercim ve yorumcu Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'tan (ö. 328/940) ve yine hıristiyan olan Yuhannâ b. Haylân'dan mantık tahsil etmiştir.[2]

Fârâbî'nin Bağdat'taki sosyopolitik kargaşa sebebiyle, 330/941-42 tarihinde, belki de bir daha geri dönmemek üzere, Suriye bölgesine, Halep ve Şam'a gittiğini ve Hamdânî Emîri Seyfüddevle ile vefatına kadar devam edecek olan iyi bir dostluk tesis ettiğini biliyoruz. Fârâbî'nin Türkistan bölgesinden Bağdat'a uzanan ve

1 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 154.

2 Sâ'îd el-Endelûsî, *Tabakātü'l-ümem*, s. 137, 140.

bildiğimiz kadarıyla Harran, Şam, Halep ve Mısır'ı da içine alan geniş bir coğrafyada geçen uzun ve bereketli ömrü, son seyahati olan Mısır'dan Şam'a döndükten sonra 339/950 senesinde nihayete ermiştir.

Fârâbî, ömrünün erken dönemlerinde tanımaya başladığı anlaşılan Aristoteles felsefesini derinlemesine tetkik etmiş, kendi felsefesini de buradan aldığı ilham ve ilkeler doğrultusunda geliştirmiştir. Kendisine yöneltilen, "Sen mi daha bilgilisin, Aristoteles mi?" sorusuna, "Onun zamanında yaşasaydım en gözde öğrencisi olurdum" şeklinde bir cevap verdiği kaynaklarda kaydedilmiştir. Onun Aristoteles ile ilgisini ifade eden bir başka rivayette, Aristoteles'in *Kitâbü'n-Nefs* isimli eserinin bir nüshası üzerinde Fârâbî'nin el yazısıyla, "Bu kitabı iki yüz kere okudum" ibaresinin yazılı olduğu belirtilmektedir.[3] Başka bir rivayette ise Fârâbî'nin, Aristoteles'in *es-Semâ'u't-tabî'î* adıyla Arapça'ya tercüme edilen *Fizik*'ini kırk kere okuduğu halde hâlâ okuma ihtiyacı hissettiğini ifade ettiği bildirilmektedir.[4]

Meşşâî mantık geleneğinin ana kaynağı olan *Organon*'un bütün bölümleri üzerine çeşitli şerhler yazan ve bu çerçevede telif çalışmalar yapan Fârâbî'nin özellikle Aristoteles'in *Yorum Üzerine* adlı eserine yazdığı *Şerh*, Aristoteles'in eserlerine yazdığı yorumların günümüze ulaşan en kapsamlısı olup klasik şerh geleneğinin de en güzel örneklerinden biridir. *Organon* külliyatına dair telif çalışmaları arasında ise *Kitâbü'l-Burhân* ve *Kitâbü'l-Cedel*, onun Aristoteles mantığına yönelik özgün yaklaşımlarını ve yorumlarını içermesi açısından oldukça önemlidir. Fârâbî'nin mantık dışında, Aristoteles felsefesini merkeze alarak genel anlamda Antik-Helenistik felsefe mirasının İslâm dünyasına tanıtılması yönünde ciddi çaba sarf ettiği görülmektedir. Felsefe kapsamındaki disiplinleri; tanımları, problemleri ve literatürleriyle ele alan *İhsâü'l-ulûm* (*İlimlerin Sayımı*), Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin her bir bölümünün kapsamını ve genel olarak metafizik kavramını inceleyen *el-İbâne an garazi Aristûtâlîs fi Kitâbi mâ ba'de't-tabî'a* (*Aristoteles'in "Metafizik"teki Gayesinin Açıklanması*), felsefe öğrenimine başlamadan önce bilinmesi gereken şeyler çerçevesinde Yunan felsefe okullarını tanıttığı ve Aristoteles'in eserlerini ele alarak felsefenin tanımı ve gayesi üzerinde durduğu; felsefeyi öğretenle öğrenmek isteyende bulunması gereken özellikleri sıraladığı *Risâle fî*

3 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 154.

4 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 606.

mâ yenbagī en yukaddeme kable ta'allümi'l-felsefe (*Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*), Aristoteles ve Eflâtun'un felsefelerini ana hatlarıyla incelediği *Felsefetü Aristûtalîs* (*Aristoteles'in Felsefesi*) ve *Felsefetü Eflâtûn* (*Eflâtun'un Felsefesi*), Aristoteles'in *Metafizik*'inin her biri Yunan alfabesinin bir harfiyle isimlendirilen bölümleri çerçevesinde kurguladığı ve özellikle metafizik-mantık, din-felsefe ilişkisine dair yorumlarıyla ön plana çıkan *Kitâbü'l-Hurûf* (*Harfler Kitabı*) ve epistemolojik bir problem olarak aklı inceleyen ve Aristotelesçi gelenekte önemli bir yerde duran *Fî me'âni'l-akl* (*Aklın Anlamları Üzerine*) bu çerçevede zikredilebilir.

Fârâbî'nin temel felsefî ilgileri ve özgün çalışmaları, onun ahlâk ve siyaset felsefesini de içerecek şekilde kurgulanmış metinlerdir. Fârâbî'nin metafizikle başlayıp siyasetle sona eren ve kendi felsefî sisteminin ana öğretilerini ihtiva eden *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* (*Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*) ile kaynaklarda. *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye* veya *Mebâdiü'l-mevcûdât* (*Şehir Yönetimi / Varlıkların İlkeleri*) adıyla anılan eser bu kapsamda ifade edilebilecek iki temel metindir. Bunlar dışında mutluluk, erdem, toplum hayatı, siyaset ve din meselelerini çeşitli açılardan ele aldığı *Kitâbü Tahsîli's-sa'âde* (*Mutluluğun Kazanılması*), *Kitâbü't-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde* (*Mutluluk Yoluna Yönlendirme*), *Fusûlü'l-medenî* (*Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*), *Fusûlün münteze'a* (*Aforizmalar*) ve *Kitâbü'l-Mille* (*Din Üzerine*) eserleri de Fârâbî'nin düşünce dünyasını anlamak için önemli birer kaynaktır.[5]

Felsefesinin Genel Yapısı

Fârâbî'nin genel olarak Yunan felsefe geleneğine bağlı bir filozof olduğunu ve bu geleneğin ana eğilimlerine katıldığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede onun kaynaklarının başında Eflâtun ve özellikle Aristoteles gelmektedir. Fârâbî, dil, din ve felsefenin doğuşu ve gelişimini ele aldığı *Kitâbü'l-Hurûf* isimli eserinde Eflâtun'u diyalektik düşüncenin, Aristoteles'i ise burhanî felsefenin hem nazarî hem de amelî planda zirvesi olarak görmekte ve iki filozofu bir süreklilik ilişkisi içerisinde değerlendirmektedir. Filozof olarak Fârâbî'nin konumu, Yunan felsefesinin Aristoteles'ten sonraki gelişimiyle doğrudan bağlantılıdır.

5 Fârâbî'nin eserleri ve Türkçe çevirileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, "Fârâbî", s. 157 vd.; Aydınlı, *Fârâbî*, s. 30-38.

Bilindiği üzere Aristoteles'ten sonra felsefe, büyük ölçüde mevcut durumlarla ve tarihsel bağlamlarla uyumu her daim nazarı itibara alan bir şerh ve uzlaştırma geleneği olarak varlığını sürdürmüştür. Mevcut durumların ve tarihsel bağlamların yani pratiğin taleplerinin, felsefî düşüncenin tarihî seyrine Eflâtun'u merkeze alan, Aristoteles'i ikinci plana yerleştiren bir anlayışın hâkim olmasına yol açtığını söyleyebiliriz. Fârâbî'ye kadar devam eden bu süreç içerisinde özellikle metafiziğe dair meselelerde Aristoteles bir şekilde hep orada olmuştur ama çoğu zaman Eflâtunculuğa göre ikincil ve uyarlanan bir unsur olarak varlığını sürdürmüş ve doğal olarak otantik yapısından git gide uzaklaşmıştır. Eflâtun merkezli felsefî düşünüşün Antik dünyadaki en güçlü akımı olan Yeni Eflâtunculuk ve onunla her dönem etkileşim içerisinde olan hıristiyan felsefe kültürü de geniş ölçüde bu doğrultuda gelişmiştir. Yeni Eflâtunculuk, Aristoteles üzerine yapılan felsefî araştırmaları da bünyesine katarak Antik dünyanın felsefî mirasını tevarüs eden İslâm dünyasına Eflâtun ve Aristoteles'in iç içe geçmiş, yer yer birbiriyle karışmış, belirsiz bir resmini sunmuştur. İslâm dünyasında gelişen felsefenin tarihi bu bağlamda, süreç içerisinde yer değiştirmiş fikirleri ait oldukları yerlere iade etmek suretiyle bu resme bir belirginlik kazandırma süreci olarak da değerlendirilebilir.

İşte bu sürecin başında Fârâbî bulunmaktadır ve o, İbn Ebî Usaybi'a'nın *Uyûnü'l-enbâ'* adlı eserinde muhafaza edilen bir metninde kendini Yunan felsefesinin İslâm dünyasındaki mirasçılarından biri olarak takdim etmekte ve böylece felsefe tarihindeki özel yerini vurgulamaktadır:

> Akademik bir konu olarak felsefe, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de [Batlamyus sülalesinden] Yunanlı hükümdarların zamanında yaygınlık kazandı ve bu yaygınlık kadının [yani Kleopatra'nın] saltanatına kadar sürdü. [Felsefenin] öğretimi, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de on üç hükümdarın saltanatı süresince değişmeden devam etti. (...) Hıristiyanlık gelene kadar bu böyle sürdü. Daha sonra felsefe öğretimi, bu meselenin icabına bakan hıristiyanların kralı zamanına kadar İskenderiye'de devam ederken, Roma'da sona erdi. Piskoposlar toplanıp [Aristoteles'in] öğretisinin hangi [bölümlerinin] yerinde bırakılıp hangilerinin [öğretimine] son verileceği konusunda bir karar aldılar. Mantığa dair kitapların assertorik (*el-eşkâlü'l-vücûdiyye*) şekillerinin sonuna kadar [*Birinci Analitikler* 1.7] öğretilip bundan sonrasının öğretilmemesi görüşüne vardılar; zira onlar [mantığın assertorik şekillerden sonraki

> kısımlarının] Hıristiyanlığa zarar vereceğini düşünüyorlardı. [Mantık eserlerinin] geri kalanının [öğretimi] İslâm'ın geldiği zamana kadar özel olarak sürdürüldü ki bu öğretim o devirde İskenderiye'den Antakya'ya aktarılmıştı. [Mantık öğretimi] Antakya'da sadece tek bir hoca kalana kadar uzun bir süre devam etti. Bu hocadan iki kişi [mantığı] tahsil etti ve kitapları yanlarına alarak oradan ayrıldılar. Bunlardan birisi Harranlı diğeri Mervli idi. Mervli olan kimseden iki kişi [mantık] tahsil etti (...) İbrâhim el-Mervezî ve Yuhannâ b. Haylân. [Daha sonra Fârâbî, *İkinci Analitikler*'in sonuna kadar Yuhannâ b. Haylân'dan okuduğunu söylemektedir].[6]

Metinden de anlaşılacağı üzere Fârâbî, kendini hıristiyan hocalar üzerinden, İskenderiye'de gelişen ve Antakyalı hocalar vasıtasıyla Bağdat'a aktarılan Yeni Aristotelesçi geleneğe bağlamaktadır. Fârâbî'nin yaşadığı asırda Bağdat felsefe ve mantık çalışmalarının merkezi durumundadır. Aristotelesçi mantığın bölümleri etrafında yoğunlaşan bu çalışmalar, mantık tarihi ve felsefe öğrenimi açısından yeni bir döneme de işaret etmektedir. Şöyle ki hıristiyan teoloji okullarında tahsil edilen mantık büyük ölçüde VI. yüzyılda İskenderiye'de öğretilen mantık müfredatının özet bir versiyonuydu ve bu da büyük ölçüde teolojinin taleplerine uyarlanmış bir çerçevede sadece *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler*'in bir kısmını kapsamaktaydı. Başta Fârâbî olmak üzere X. yüzyılda yaşamış Bağdat Meşşâîlerinin çalışmaları, mantığın söz konusu özet aktarımlarından ziyade, doğrudan *Organon*'un kendi metinleri üzerinde yoğunlaşmaktaydı. İşte bu bağlamda Fârâbî "Kendi görevinin, Aristoteles'in metnine yönelik, çoğu Süryânîce özetlerden kaynaklanan yanlış yorumları temizlemek ve aradaki kopukluk döneminin ardından hakiki Meşşâî öğretiyi ihya etmek olduğunu düşünmüştür" [7] Fârâbî'nin önderliğinde oluşan ve İbn Rüşd'e kadar devam eden mantık geleneği içerisinde *Organon* çalışmaları tarihteki en yüksek olgunluk noktasına ulaşmıştır. hıristiyan gelenek içerisinde teolojiye göre konumlandırılan ve daha önce tıpla ilişkilendirilen mantık, Fârâbî ile başlayan ve Gazzâlî'nin kritik değerlendirmelerinde son noktasına ulaşan İslâmî gelenek içerisinde dinî-aklî her tür bilginin kriteri haline gelmiştir.

Fârâbî, İbn Bâcce, İbn Rüşd ve Mûsâ b. Meymûn (Maimonides) gibi filozofların takdir ve övgüsünü almış büyük bir mantıkçıdır ve

.....

6 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 604-605; çeviri için bk. Reisman, "Fârâbî", s. 62-63.

7 Street, "Mantık", s. 276-278.

felsefe tahsilinin ancak ciddi bir mantık eğitiminden sonra mümkün olabileceğini düşünmektedir. Aristoteles'ten sonra İskenderiye'de felsefî ilimler müfredatının zorunlu bir parçası olarak okutulan mantık, Hıristiyanlığın hüküm sürdüğü dönemlerde, yukarıdaki alıntıda da geçtiği üzere, dinî sebeplerle bir sınırlandırmaya tâbi tutulmuştur. Fârâbî, Aristoteles mantığını bir bütün olarak ele alıp aradan geçen asırlardan sonra onu yeniden özgün formuna kavuşturan kişi olmuştur. Böylece, mantığın en önemli konusu olan ispat teorisini inceleyen *İkinci Analitikler* yani *Kitâbü'l-Burhan* müfredattaki aslî yerini geri almıştır. Fârâbî'nin "ikinci muallim/üstat" olarak tanınması, mantık ve felsefî ilimler müfredatındaki bu köklü değişim ve düzenlemeyi gerçekleştirmiş olmasıyla yakından ilgilidir.[8]

Pek çok Yeni Eflâtuncu filozof gibi Fârâbî de, Eflâtun'la Aristoteles'i farklı söylem ve yöntemleri kullanarak bir ve aynı hakikati ifade eden iki filozof olarak değerlendirir. Fârâbî'nin bu kanaatte olduğunu sadece doğrudan bu konuya hasretmiş olduğu *İki Filozofun Görüşlerinin Uzlaştırılması*[9] başlıklı çalışmasından değil, *Mutluluğun Kazanılması* ve bu eserin devamı olarak adı geçen filozofların sistemlerini tanıtmak amacıyla kaleme aldığı *Aristoteles'in Felsefesi* ve *Eflâtun'un Felsefesi* isimli çalışmalardan da anlamaktayız. Dolayısıyla Fârâbî'nin sisteminde Aristotelesçi ve Yeni Eflâtunculuk üzerinden Eflâtuncu unsurların bir arada bulunması şaşırtıcı olmamalıdır. Bununla beraber filozofumuzun özellikle mantık alanında Aristotelesçilik doğrultusunda kesin bir duruşa ve berrak bir zihne sahip olduğunu görmekteyiz. Fârâbî kendi sistemini Aristotelesçi mantığın oluşturduğu sağlam zemin üzerinde kurmayı amaçlamış ve bu sebeple *Kitâbü'l-Burhân*'da görüleceği üzere, tıpkı Aristoteles'in yaptığı gibi, mantığı insan zihninin sınırları içerisinde temellendirme konusunda son derece hassas davranmıştır.

İslâm kültür dünyasında yaşayan bir filozof olarak Fârâbî, diğer İslâm filozofları gibi, bu kültürün içerisinde doğup gelişen problemlerle uğraşmıştır. Hem filozof olarak hem de İslâm kültürüne mensup bir

• • • • • • • • •

8 Reisman, "Fârâbî", s. 62.

9 Bu eserin Fârâbî'ye aidiyeti konusunda ileri sürülen şüpheler için bk. Rashed "On the Authorship of the Treatise 'On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages' Attributed to al- Fârâbî"; Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle"

düşünür olarak Fârâbî'yi meşgul eden ve ortaya koyduğu felsefenin merkezinde yer alan temel problemin felsefe-din ilişkisi problemi olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî, Aristoteles felsefesini veya ona ait olduğunu düşündüğü felsefî sistemi hakikatin tek doğru ifadesi olarak kabul etmekte ve kendine ait *mille* kavramını da bu çerçevede oluşturmaktadır. Filozof olarak Fârâbî'nin, kültürü, ana tezahürleri içerisinde birliği bütünlüğü olan bir yapıya kavuşturma amacına sahip olduğunu söylemek de mümkündür. Tabiidir ki o, bu birliği felsefe ile ve felsefenin içerisinde kalarak gerçekleştirmeyi planlamıştır. Bu açıdan, onun projesi, daha önce Kindî'de olduğu gibi, her şeyden önce, felsefenin müslümanlar nezdinde meşrûluk kazanması amacını taşımaktadır. Fakat Fârâbî'nin tavrı çok keskindir ve Kindî'den farklı olarak, otorite koltuğuna tartışmasız bir tarzda felsefeyi yerleştirir.

Fârâbî'nin tartıştığı pek çok problemin dinî/teolojik paralellerini görmek zor değildir. Tanrı ve sıfatları, tanrısal varlıklar ve faal akıl, insan ve fiilleri, vahiy ve ilham, ilk başkan, filozof, peygamber ve daha birçok konunun Fârâbî'nin ahlâk-siyaset felsefesinde çoğu zaman felsefenin kavramsal formları içerisinde ele alındığını görmekteyiz. Gerçi o, kimi zaman, meselâ faal aklı İslâm'ın vahiy meleği Cebrâil ile özdeşleştirirken yaptığı gibi, ele aldığı konuların dinî karşılıklarını vermeyi de ihmal etmemektedir. Bununla beraber, onun, felsefenin doğasından kaynaklanan sebeplerle, dinî terimleri kullanmamaya özen gösterdiği de bilinmektedir. Onun düşüncesi, sadece İslâm dininin kavramsal içeriğini göstermeyi değil, genel olarak din olgusunun felsefî açıklamasını yapmayı da amaçlamaktadır.

Fârâbî Felsefesinin Merkezî Kavramı Olarak Mutluluk

Fârâbî'nin temel felsefî ilgisi ahlâk, siyaset ve genel olarak insan konularında yoğunlaşmıştır. Bu açıdan Fârâbî felsefesinin merkezî kavramı *mutluluk*tur ve onun sistemini bu kavramdan hareketle tahlil etmek mümkündür. Fârâbî'ye göre, her bir varlık türü belli bir teleolojik işleyiş içerisinde kendi türsel formuna doğru gelişir ve o formun gizil olarak sakladığı şeyi gerçekleştirme çabası içerisinde olur. Yetkinleşme çabası tabiatın ana dinamiği olarak görülmektedir. Bir taş parçası, doğal olarak merkeze doğru iner; bir elma çekirdeği, doğal olarak elma ağacı olmak ister; bir tay büyüyüp yavru sahibi olma

isteğini doğasında bulur ve ona yönelir. Yetkinleşme arzusu insanda da doğal olarak bulunmaktadır ve her bir insan yavrusu son yetkinliğine ulaşmak ister. Aslında, yetkinlikler türsel formlarla ilişkilidir ve her türün bireyleri kendi türlerine ait yetkinlikleri gerçekleştirmeye yönelirler. İnsan türüne özgü yetkinlik, düşünme ve konuşma yetisi olduğuna göre, onun yetkinliği de bu yeti ile yani düşünmeyle ilgilidir. Buna göre, meselâ, cisimsel gelişme veya yeme ve içme, türe değil cinse ait özellikler olduğu için onlara dönük etkinlikler özel olarak insanî değildir. Bir ağacın resmini yapmak, bir topluluğa hitap etmek veya bahçedeki meşe ağacının varlık tarzı üzerine araştırma yapmak sadece insan türüne has etkinliklerdir ve dolayısıyla bunlar insana özgü yetkinlikler alanına girmektedir.

Fârâbî, yetkin olanla iyi olanı bir arada düşünür. Aslında ona göre, her insan doğal olarak iyi kabul ettiği şeyleri ister, onlara yönelir ve onları elde ederek yetkinleşmeye çalışır. Bu anlamda her insanî davranış iyi olanı amaçlamaktadır. Eğer iyiden söz ediyorsak bir *en iyi* ve eğer mükemmelden söz ediyorsak bir *en mükemmel*in varlığı da kaçınılmaz olur. Mutluluk en yüksek "insanî yetkinliktir" dolayısıyla, her bir insan, doğal olarak mutlu olmak ister. Mutluluk en son yetkinlik (*kemâl*) ve en yüksek iyidir; çünkü diğer bütün iyiler ve yetkinlikler kendileri dışında bir şeye ulaşmak için istenir, ama sadece mutluluk kendisi için talep edilir ve ona ulaşıldığında bütün istekler sona erer.[10] Fârâbî insanî son yetkinlik olarak gördüğü mutluluğu, "kendine-yeterlik" olarak değerlendirmektedir. Buna göre, bir şey başkalarına ihtiyaç duymaksızın kendi başına var oluyor ve varlığını devam ettiriyorsa onun yetkin ve mutlu olduğunu söyleriz. Kendi başına var olma durumu en yüksek düzeyde Tanrı'da temsil edilir, dolayısıyla onun en yüksek mutluluk düzeyinde olduğu söylenebilir. Sonra ikincil nedenler ve faal akıl gelir, zira onları var kılan sebepler, dolayısıyla bağlı bulundukları ilkeler azdır. Sonra maddede var olan ve ona bağlı olan varlıklar, yani insanlar gelir. Fârâbî'ye göre mutluluk, insanın, varlığında kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz/ilinek gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın, cisimlerden bağımsız olarak gerçekleşmesi ve bu olgunluk üzere sürekli kalmasıdır. Bu düzeye erişen insan ruhu varlık bakımından kendisine dayanacağı

10 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 72 (trc. s. 39); a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 106 (trc. s. 90).

bir maddeye ihtiyaç duymaz ve böylece gayri maddî varlıklar sınıfına dahil olur.[11] Beden ve genel olarak madde Meşşâî gelenekte her ne kadar özü bakımından kötü değilse de tamlığa ve mükemmelliğe engel teşkil eden bir noksanlık belirtisidir. Dolayısıyla insanın kemal noktası olan en son mutluluk ancak öte dünyada gerçekleşir.[12]

İnsan ruhunun bedenden bağımsız bir sûret olarak var olma durumunu ifade eden mutluluk, genel olarak dünyevî varlıkla bir hesaplaşma ve onu anlayarak aşma çabasını gerekli kılmaktadır. Maddenin mistik inkârı tarzında bir mutluluk tasavvuru Fârâbî'de mevcut değildir. Fârâbî'nin ahlâk sisteminde maddî olanın aşılması, mistik bir yüz çevirme değil, insanın bir irade varlığı olarak bu alana nüfuz etmesi, metafiziksel özü doğrultusunda onu çekip çevirmesi ve ona bir şekilde katılmasıyla mümkün olmaktadır. Mutluluk için zorunlu olan teorik yetkinliğin elde edilmesi, ancak pratik hayata ilişkin yetkinliklerin kazanılmasıyla gerçekleştirilebilir.

Fârâbî'nin mutluluk tasavvuru filozofumuzun *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde zikredilen her pratik ve teorik bilimi, hayat dediğimiz bütünün işlevsel parçaları olarak birbiriyle organik bir ilişki içerisine sokmaktadır. Mutluluk, insanın kendisine ve kendi türüne (psikoloji, antropoloji, siyaset), içerisinde yaşadığı ve bir parçası olduğu dünyaya (fizik bilimler), bütün var olanların birinci ve ikinci dereceden ilkelerine (metafizik, teoloji, kozmoloji) ilişkin bir tasavvur ve kavrayışı, kısaca felsefî etkinliği şart koşar:

> Mutluluğa güzel şeyler bizde yerleşik hale geldiğinde ulaştığımıza ve güzel şeyler de bizde ancak felsefe sanatı sayesinde yerleşik hale geldiğine göre, bundan, kendisiyle mutluluğa ulaşılan şeyin felsefe olduğu, zorunlu olarak ortaya çıkar. Felsefe ise bizde ancak temyiz yetkinliği ile oluşur.[13]

Bu anlayış çerçevesinde bizi iyi olana ulaştıran teorik ve pratik bütün bilim dalları ve bu bağlamda doğru ve kesin bilginin elde edilmesini mümkün kılan mantık sanatı mutluluk kavramıyla irtibatlandırılmış olmaktadır.

• • • • • • • • •

11 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 32 (trc. s. 2); a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 105 (trc. s. 59-60).

12 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 52 (trc. s. 20).

13 Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 77 (trc. s. 52).

İlimlerin Sınıflandırılması

Fârâbî'nin eserlerinde ilimlere dair iki sınıflandırma bulunmaktadır. Aristotelesçi geleneği yansıtan ilkinde, ilimler yöneldikleri alanın yapısı ve hedefledikleri gayelere göre tasnif edilmektedir. Buna göre, genel olarak sanatlar ya iyiyi ya da faydalıyı elde etmeye çalışır. Sadece iyiyi elde etmeyi amaçlayan sanatın felsefe olduğunda kuşku yoktur. İyinin de, biri sadece bilgi, diğeri ise bilgi ve fiil olmak üzere iki çeşit olması, felsefenin de ikiye ayrılmasını gerektirir: Nazarî/teorik felsefe ve amelî/pratik felsefe veya siyasî felsefe.

Nazarî felsefede özelliği sadece bilinmek olan ve insan iradesine ve tasarrufuna konu olmayan Tanrı, kozmik akıllar, gök cisimleri, tabiat varlıkları, cisimler, bitkiler, hayvanlar ve insan gibi varlık türleri ile sayılar ve büyüklükler gibi soyut şeyler ele alınırken, amelî felsefede özelliği sadece bilinmek değil yapılmak da olan ve bu nedenle insan iradesine konu olan varlık türleri ele alınır. Nazarî felsefe matematik, fizik, metafizik ve bunlarla ilgili bilimlerden; siyasî felsefe ise ahlâk ve siyaset ilminden oluşmaktadır. Matematik bilimlerden aritmetik ve geometri sırasıyla sayı ve büyüklükleri konu edinirken; optik, astronomi, müzik, mekanik ve dinamik, sayı ve büyüklükleri özleri itibariyle içeren varlıkları inceler. Doğa bilimi, elementlerden başlayıp insana kadar yükselen oluş çizgisinde cisim ve cisimde olanı; metafizik ise maddî olmayan ve maddede bulunmayanı yani Tanrı ve tanrısal varlıkları ele alır.[14] Bu tasnifte Fârâbî, Aristoteles gibi insan zihnini diğer bilgilerin ve bilimlerin tahsiline hazırlayan ve onu yanlışa düşmekten koruyan mantık sanatına yer vermemektedir.

Fârâbî'nin yaratıcılığını ve özgün bakışını yansıtan ikinci tasnif onun meşhur eseri *İlimlerin Sayımı*'nda bulunmaktadır. Bu eser Fârâbî'nin ilim ve felsefeye ilişkin tasavvurunu anlamak bakımından son derece mühimdir. Fârâbî kendi dönemindeki ilimleri, bölümlerini ve muhtevalarını göstermek ve bu şekilde fayda sağlamak için kaleme aldığı *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde, dil ilmi, mantık, matematik ilimler, tabiat ilmi, ilâhiyat ilmi (metafizik), siyaset ilmi, fıkıh ilmi ve kelâm ilmi olmak üzere sekiz ilimden bahsetmektedir.[15] Fârâbî, içerisinde yaşadığı kültür ve hayatla ilişki içerisinde fıkıh ve kelâm ilimlerini

14 Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 76 (trc. s. 49).

15 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 43 vd.

de, genel olarak felsefe ve özel olarak siyaset ilmi ile irtibatlandırarak felsefî ilimlere dâhil etmektedir ki bu yeni bir yaklaşımdır.

Metafizik ve Kozmoloji

Fârâbî, Tanrı, evren ve insana ilişkin, felsefî örgüsü özenle kurulmuş bir sistem ortaya koymuştur. Metafizikçi olarak Fârâbî'nin kurduğu yapı, Eflâtun, Aristoteles ve Plotinus gibi filozofların etkisini yansıtmakla birlikte, kendisine özgüdür. Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunun felsefî etki kaynakları arasında öncelikli olarak Aristoteles ve Plotinus'un bulunduğunu görmekteyiz. Aristoteles'te daha çok gâî sebep olarak da tasavvur edilen ve hareketin hareketsiz ilk sebebi olarak sistemdeki yerini alan Tanrı, Fârâbî metafiziğinde sadece bir ahlâkî ilke ve gâî sebep olarak değil, fâil sebep yani varlık veren yaratıcı ilke olarak da bulunmaktadır. Tanrı, bütün var olanlara varlık veren ezelî, nihaî ilkedir. Tanrı ilk mevcuttur, gayri maddî olup eksikliğin her türünden uzaktır ve bu sebeple de en üstün ve en yetkin varlıktır. Tanrı, mutlak anlamda sebepsiz, basit ve hem varlık hem de sayı bakımından tektir; özü, cevheri, varlığı ve nitelikleri bir ve aynı şeye işaret eder; böyle olmak suretiyle de eşi ve dengi olmaktan münezzeh olur. O, maddesiz olmak bakımından her tür imkândan ve kuvveden uzak olarak salt fiil ve salt akıldır.[16]

Plotinus'un Tanrı'yı akıl üstü bir varlık olarak tasavvur etmesine karşın Fârâbî, *Metafizik*'in Lambda bölümünde tasvir edildiği şekliyle Tanrı'yı "kendini düşünen akıl" olarak nitelendirmektedir. Fârâbî'nin, sıfatlar meselesinde Aristoteles'in yoğun etkisi altında olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî, bizzat Aristoteles'i takip ederek[17] düşünmeyi (*ta'akkul*) ilâhî süjenin en yüksek aktı olarak değerlendirir ve Tanrı'nın aklettiğini söyler. Tanrı, düşünendir, hatta bizzat akıldır. Çünkü "Bir varlığın akıl olmasına ve bilfiil düşünmesine engel olan şey maddedir" Buna göre, eğer bir şey maddede değilse ve varlığında maddeye ihtiyaç duymuyorsa, o şey akıldır ve bilfiil akledilendir (*ma'kûl*). Bundan ötürü, her bakımdan gayri maddî olan Tanrı, tözü itibariyle bilfiil akıl ve bilfiil makuldür. Ancak O'nun akledilir olması, insanî düşünme aktında olduğunun aksine, ne hâricî bir düşünene (*âkil*) ihtiyaç gösterir ne de

16 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 42 (trc. s. 11); Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 37 (trc. s. 33).

17 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, s. 35 (trc. s. 125 vd.).

bir süreç içerisinde gerçekleşir. Tanrısal düşünme faaliyetinde, süje-obje ayrılığı ortadan kalkar ve düşünenle düşünülen aynîleşir. Düşünen öz, düşünülen öz olur ve böylece akledilir olması bakımından "akıl" olur: Tanrıda "akıl, âkil ve ma'kûl bir ve aynı anlama gelir. Onlar tek bir öz ve bölünmez bir tözdürler."[18] Fârâbî, ilim, hikmet, hayat, adalet, cömertlik ve aşk gibi Tanrı'yı kendileriyle nitelendireceğimiz isim ve sıfatlar konusunda da aynı yaklaşımı sergilemekte ve bu isim ve sıfatların Tanrı'da bir ve aynı zata işaret ettiklerini özenle belirtmektedir.

Fârâbî Tanrı-evren ilişkisini Yeni Eflâtuncu felsefeye bağlı kalarak tasvir etmekte ve Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki nedensellik bağını bu yolla tesis etmektedir. Bütün var olanların nihaî kaynağı ve en son nedeni, Bir olandır (*el-Evvel*), Tanrı'dır. Bütün var olanlar ezelî ve zorunlu bir sudûr ile yani herhangi bir iradî belirleme olmaksızın Tanrı'dan çıkmıştır ve hepsi öz bakımından mümkün varlık kategorisinde yer almaktadır. Kendinde varlığa sahip olmak Tanrı'ya özgüdür ve o kendi özünü bu doğada kavramak suretiyle bütün mevcudatın en son varlık verici nedeni olur. Dolayısıyla Fârâbî metafiziğinde ikincil nedenler veya soyut/ayrık akıllar olarak nitelendirilen tanrısal varlıklardan maddî varlıklara kadar her bir şey hem varlığını ve hem de gayesini Tanrı'dan almaktadır.

Fârâbî'nin Yeni Eflâtuncu metafizik ekseninde inşa ettiği evren tasavvuru Aristoteles'in ay üstü ve ay altı ayırımına dayalı evren anlayışı ile Batlamyusçu astronominin bir karışımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayışa göre evren, merkezinde dünyanın sabit olarak yer aldığı iç içe geçmiş kürelerden oluşmaktadır.[19] İlk akıldan başlayıp maddeye kadar inen var oluş süreci Tanrı'nın kendini akletme fiiliyle başlar ve birbiriyle hiyerarşik ilişki içerisinde olan mertebeli bir yapı arzeder. Bu yapının altı ilkesini Fârâbî şöyle belirtmektedir:

> Cisimlerin ve arazların kendileriyle kâim olduğu ilkeler altı sınıf olup, bunlardan her birinde altı mertebe bulunmaktadır. İlk Sebep ilk mertebede, ikinci sebepler ikinci mertebede, faal akıl üçüncü mertebede, nefis dördüncü mertebede, sûret beşinci mertebede, madde altıncı mertebede bulunmaktadır. İlk mertebede bulunanın çok olması mümkün olmayıp

• • • • • • • • •

18 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 46 (trc. s. 39); a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 45 (trc. s. 13).

19 Black, "Fârâbî", s. 226.

> O tektir, birdir. Diğer mertebelerin her birinde bulunanlar ise çoktur. Onlardan üçü, yani İlk Sebep, ikinci sebepler ve faal akıl ne cisimdir ne de cisimde var olurlar. Onların üçü, yani nefis, madde ve sûret ise özleri cisim değildir, fakat cisimde var olurlar. Cisimler ise altı cinstir: Semavî cisim, düşünen hayvan, düşünmeyen hayvan, bitki, madenî cisim ve dört unsur. Âlem, işte bu altı cins cismin oluşturduğu bütündür. İlk, Tanrı olduğuna inanılması gereken şeydir ve o ikincilerin ve faal aklın varlığının yakın nedenidir. İkinciler semavî cisimlerin varlığının nedenleridir. Bu cisimlerin cevherleri onlardan meydana gelmiştir. İkincilerin her birinden semavî cisimlerin her birinin varlığı zorunlu olarak çıkar. İkincilerin mertebe bakımından en üstte olanından ilk semanın varlığı en altta olanından da içinde ayın bulunduğu kürenin varlığı zorunlu olarak çıkar. Bu en üst ile en alttaki felekler arasında bulunan ikincilerden bütün feleklerin varlığı birer birer zorunlu olarak çıkar. İkincilerin sayısı semavî cisimlerin sayısıncadır. İşte bu ikincilere "ruhanî varlıklar", "melekler" ve benzeri adlar verilmelidir.[20]

Fârâbî, İlk'ten başlayıp maddeye kadar inen bu varlık ve akıl taşmasının daha ayrıntılı bir açıklamasını *Ârâ*'da yapmaktadır. Tanrı'nın varlığından belli bir düzen içerisinde, Tanrı'yı saymazsak onuncu akla, sayarsak on birinci akla yani faal akla kadar devam ederek ay üstü âlemin soyut varlıkları, her biri varlığını üstünde olandan almak ve altındakini var etmek suretiyle meydana getirir. Tanrı'nın yalnızca kendi zatını akletmekten ibaret olan tek bir fiile sahip olmasına karşın, ikincil nedenler olarak isimlendirilen kozmik akılların, biri Tanrı'yı akletme, diğeri kendi zatını akletme ve neticesinde kendine has bir varlıkla var olma (*tecevhür*) şeklinde iki fiili bulunmaktadır. Onlardan her biri, birinci fiili gerçekleştirerek, kendisi gibi gayri maddî olan bir sonraki aklın varlık sebebi olurken, kendi zatını akletme neticesinde de bir gök küresinin varlığının sebebi olur. Kozmik akılların kendi zatlarına yönelik akletme fiillerinden sırasıyla ilk gök, sabit yıldızlar küresi, Zühal (Satürn) küresi, Müşteri (Jüpiter) küresi, Merih (Mars) küresi, Güneş küresi, Zühre (Venüs) küresi, Utârit (Merkür) küresi ve Ay küresinin varlıkları zorunlu olarak sudûr eder. Böylece on akıl ve dokuz felekten oluşan ay üstü âlem tamamlanmış olur. Bu taşma sürecinin son halkası olan faal akıl ile birlikte, var olmak için bir madde ve dayanağa (*mevzû'*) muhtaç olmayan, yani cevherleri bakımından akıl ve ma'kûl olup yetkinliklerine

20 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 31 (trc. s. 1-2).

başından itibaren sahip olan varlıklar sona ermektedir. Aynı şekilde Ay küresiyle birlikte, tabiatları gereği dairevî harekete sahip olan semavî cisimler de son bulmaktadır.[21]

Tanrı'nın ezelî olarak kendi zatını düşünmesiyle eş zamanlı olan kozmik çıkış süreci bir varlık verme etkinliğidir. Bu etkinlik, en mükemmel varlıktan en noksan varlığa kadar, bütün mevcudatın varlığının zaman dışı, ezelî ebedî kaynağıdır: "İlk olanın tözü, ister mükemmel ister kusurlu (*nâkıs*) olsun var olan her varlığın kendisinden taştığı bir tözdür."[22] Sözü edilen çıkış, aynı zamanda çokluğun ve buna bağlı olarak yetkinlikten uzaklaşmanın başlangıcıdır. Yeni Eflâtuncu geleneğin, "Birlik ve yetkinlik Bir olana yaklaştıkça artar, Bir olandan uzaklaştıkça azalır" şeklindeki ilkesi, Fârâbî'nin sudûr öğretisinde de göz önünde bulundurulmaktadır. Buna göre, İlk'ten diğer varlıkların taşıp çıkması, yetkin olandan noksan olana, yani bir olandan çok olana doğru inen kademeli bir yapı içerisinde gelişmektedir. Bu kademeleşme, ilâhî adalete göre "Varlık bakımından en mükemmel olandan başlar; onun arkasından kendisinden biraz daha az mükemmel olan şey gelir; onu, gittikçe daha kusurlu (noksan) mevcutlar takip eder. Nihayet varlık bakımından öyle bir aşamaya ulaşılır ki onun ötesine geçilmek istendiğinde varolması asla mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olacaktır."[23]

Ay altı dünyada, ay üstü dünya için düşünülen model tam tersine çevrilerek, var olanların sıra düzeni noksan olandan mükemmel olana doğru yükselen mertebeler şeklinde tasvir edilmektedir. Bu varlık kademelerinin (*merâtib*) hepsinin maddî dayanağını oluşturan ilk mertebede, "cisimlerle arazların varlık ilkeleri" arasında en aşağı düzeyde bulunan ilk madde yer almaktadır ki onun "Ne kesinlikle verilmiş bir varlığı vardır, ne de iki zıtlıktan biriyle bulunur".[24] Bununla beraber, bir varlık ilkesi olarak madde, ay altı dünyasının bütün varlık mertebeleri için, deyim yerindeyse bir ana kucağıdır. Aristoteles'te olduğu gibi[25] Fârâbî'de de fenomenal varlıkta madde ile sûretin ilişkisi korelatif bir bağlılık olarak nitelendirilmektedir:

.....

21 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 61-62, (trc. s. 51-53).

22 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 57 (trc. s. 46).

23 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 57 (trc. s. 46).

24 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 58 (trc. s. 24).

25 Ross, *Aristoteles*, s. 89.

"Sûretin varlığı ancak maddede mümkün olur. Madde ise, cevheri ve tabiatı gereği sûret için vardır".[26] Bundan dolayı, dört unsurdan başlayıp insana kadar yükselen süreçte her bir varlık madde ile formdan müteşekkil olarak var olur.

Psikoloji: Nefis ve Akıl

İlk'ten maddeye kadar devam eden iniş süreci, ay altı dünyada noksan olandan yetkin olana doğru piramidal yapılanma içerisinde ilerleyen bir yükseliş sürecine dönüşür. En altta, bütün tabiî varlıkların ortak maddeleri olan dört unsur, daha sonra sırasıyla inorganik varlıklar yani madenler, onları takiben organik varlıklar yani bitkiler ve düşünmeyen hayvanlar ve piramidin zirvesinde, düşünüp konuşabilen hayvan olarak insan yer alır. İnsan tabiatın gayeli işleyişinin en son noktasında bir madde ve ruh varlığı olarak ortaya çıkar. İnsan, hem doğal donanım hem de kendine özgü yetenekleri bakımından en üstün tabiî varlıktır. Tabiatın bitkiye, hayvana ve genel olarak doğal nesnelere yerleştirmiş olduğu bütün güçler onda bir araya gelmiştir. Tabiat varlığı olarak insan, hayvan cinsine dahildir ve onun doğal özelliklerini yansıtır; yani beslenme, büyüme ve üreme fonksiyonlarını yerine getirdiği bitkisel nefis ile kendisine idrak ve hareket kabiliyeti kazandıran hayvanî nefse sahiptir.

Fârâbî nefsin tanımına dair ayrıntılı açıklamalarda bulunmaz ve sadece bir yerde Aristoteles'in tanımını aktarır,[27] fakat konuyla ilgili yaklaşımı ağırlıklı olarak Aristotelesçi geleneği yansıtır. Bununla beraber insan aklının aşamalarının tasvirinde özellikle İskender Afrodîsî'nin (y.d. 200) yorumlarına ve insan aklının ittisâli meselesinde de Yeni Eflâtuncuların ruh görüşüne yakın durur. Öte yandan Tanrı-insan ilişkisi meselesinde ve özellikle vahiy ve nübüvvete dair açıklamalarda İslâmî motiflerin de değerlendirmelerine yoğun biçimde dahil olduğunu söyleyebiliriz. Nefse dair konular (psikoloji ve epistemoloji) Fârâbî'de insan felsefesinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Zira insan felsefesinin merkezî kavramı olan mutluluk insan nefsinin maddeden mufârakat sürecinin bir tasviri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nefsin mufârakatı ile kastedilen, "Nefsin varlığını devam ettirmesi

.....

26 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 38 (trc. s. 7).

27 Fârâbî, *Fî mesâil müteferrika*, s. 18.

için bedenin kendinin maddesi olmasına ve fiillerinin herhangi birini yaparken ya cisim olan bir âleti (bedenin bir organını) ya da cisimdeki herhangi bir yetiyi kullanmaya asla muhtaç olmamasıdır. Çünkü bu şeylerden herhangi birine muhtaç olmaya devam ettiği müddetçe ayrılmış (mufârakat etmiş) olamaz. Bu ise ancak insana özgü olan nazari akıl için söz konusudur".[28] "Nefsin düşünen parçası yetkinleşip (*istekmele*) bilfiil akıl olduğunda maddeden soyut şeylere yakın bir benzerlik içinde olur."[29]

Nefis-beden ilişkisi Meşşâî gelenekte madde-sûret ilişkisi ve dolayısıyla cevher meselesiyle ilgili bir konu olarak tartışılmıştır. Aristoteles'te madde ile sûret arasındaki ilişki ay altı dünyanın varlıkları çerçevesinde birbirini gerektiren ayrılmaz bir ilişki olarak vazedilmiştir. Esasen mesele madde ile sûretin ayrı olarak var olmasının mümkün olup olmadığının irdelenmesidir. Tanrı'nın ve tanrısal akılların durumu bir tarafa, Aristoteles genel bir ilke olarak birleşik varlıkta sûretin maddeden ayrılmaz olduğunu kabul etmektedir. Bununla beraber bazı sûretlerin maddesinden ayrıldıktan sonra var olmaya devam edebileceğini de belirtmektedir: "Ruh (*nefs*) böyle bir varlıktır; ancak bütünü itibariyle ruh değil, akıl. Çünkü ruhun bütünü için muhtemelen bu imkânsızdır."[30] Aristoteles'in aklın maddeden soyut bir varlık tarzına sahip bulunduğuna dair daha açık ifadeleri onun nefse dair kitabında yer almaktadır. O, bu eserinde aklın "Sanki nefsin bir nedeni olarak varlığa geldiğini, sabit ve kesinlikle bozuluşa uğramaz" olduğunu belirtir. Ona göre, "Faal akıl gerçek niteliğini (maddeden) ayrıldığında kazanır ve ancak o zaman ezelî ve ebedî olur". Aristoteles'in nefsin ayrılabilirliğine ilişkin görüşü yorumcuları fazlasıyla meşgul etmiştir fakat ortaya net bir görüş de çıkmamıştır. Bununla beraber, gerek *De Anima*'da (*Ruh Üzerine*) gerekse *Metafizik*'te insan nefsinin düşünen kısmının maddeden ayrı bir varlık tarzına sahip bulunduğu ve dolayısıyla ayrı veya ayrılabilir bir nitelikte olduğu açıkça ifade edilmiştir. Aristoteles'in görüşleri bağlamında belki daha önemli olan problem, faal aklın insan ruhuna aşkın olup olmadığı konusudur. İskender, nefsin parçası olarak aklın yok olmaya mahkûm olduğunu düşünerek faal aklı Tanrı'yla özdeşleştirmektedir.

• • • • • • • • •

28 Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 155 (trc. s. 64).

29 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 42 (trc. s. 10).

30 Aristoteles, *Metafizik*, 1070ª-25.

Bu yoruma katılmayan İbn Rüşd ise tanrısal kabul ettiği faal aklın insan aklında "dışarıdan katılan" bir unsur olarak bulunduğunu ve netice itibariyle fiilinin kendi cevheri ile özdeş olduğu bir varlık mertebesine yükselebileceğini düşünmüştür.[31] Nefsin düşünen kısmının ne şekilde mufârakat edeceği konusu gerçekten çetrefillidir. Aristoteles'e göre, "Bilkuvve bir varlıktan bilfiil bir varlık her zaman ancak bir başka bilfiil bir varlık sayesinde çıkar".[32] Eğer akıl kuvve halinde bir şeyse, onu fiil haline getirecek olan fâil ilke nedir?

Fârâbî, kozmik sudûrun ay üstü âlemdeki son halkası olan faal aklı insan aklını kuvve durumundan bilfiil duruma geçiren metafizik ilke olarak kabul etmiş ve bu akılla insan aklı arasındaki ilişkiyi Aristoteles'in yaptığı gibi, güneşle göz arasındaki ilişkiye benzeterek açıklamaya çalışmıştır:

> İnsanda faal aklın yeri güneş karşısında gözün aldığı yere benzer. Nasıl ki güneş göze ışık verir, böylece göz güneşten aldığı bu ışıkla bilkuvve görücü iken bilfiil görücü olur. Yine bu ışıkla göz, bilfiil görmeye sebep olan güneşin kendisini de görür. Bilkuvve görünen renkler gene bu ışıkla bilfiil görünen renkler olur. Bilkuvve olan göz de bilfiil göz olur. Aynı şekilde faal akıl insana düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi kazandırır. İşte bu şeyin düşünen nefiste gördüğü iş, ışığın gözden yana gördüğü işe benzer. Yine bu şeyle düşünen nefis faal aklı bilir (düşünür); bilkuvve düşünülür olan şeyler bilfiil düşünülür olur. Yine bununla insan bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur ve faal akıl derecesine yaklaşmak için olgunlaşma sürüp gider. Böylece o kendi başına akıl olmadığı halde akıl; gene kendi başına düşünülür olmadığı halde düşünülür ve daha önce maddi düzeyde iken ilâhî bir varlık olur. İşte bu faal aklın işidir ki bu dereceye ulaşan insan mutlu olur.[33]

Nazarî aklın insanda ortaya çıkması nefsanî yetilerin bir sıra düzeni içerisinde var olmasının en son aşamasını teşkil eder. Nefis yetilerinin insanda varlığa gelmesi belli bir sıralanış içerisinde, sıradan ihtiyaçlardan daha özel durumlara doğru yükselen bir düzene göre

.....

31 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, c. III, s. 1490; krş. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III.5 ve dn. 836.

32 Aristoteles, *Metafizik*, 1049^{b}-20.

33 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 35 (trc. s. 5); a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 102 (trc. s. 88).

gerçekleşir. Ruh, maddî bir dayanak olmaksızın varlık kazanamayan bir ilkedir ve madde ile sûretin uygun karışımının sağladığı bir elverişlilik içerisinde ortaya çıkar.

Belli bir teleolojik düzen içerisinde insanda ortaya çıkan ilk ruhsal belirti, beslenme yetisidir. Besleyici yetiye sahip olan cisim, kuvve halinde duyarlı varlıktır ve bu varlıkta gerçekleşen ilk ruhsal belirti, duyu yetisidir. Ruhsal gelişimin sonraki aşamasında, duyu yetisinin sûreti durumunda bulunan ve Fârâbî'nin sisteminde oldukça önemli bir yer işgal eden tahayyül yetisi (*mütehayyile*) ortaya çıkmaktadır. Bu yetinin temel işlevi, duyu verilerini, duyulur nesnenin ortadan kalkmasından sonra saklamaktır. Tahayyül yetisinin birleştirme, ayrıştırma ve taklit etme özellikleri bulunmaktadır. İnsanda felsefe, bilim, teknoloji, sanat ve ahlâk gibi en yüksek nazarî/ruhî etkinlikleri mümkün kılmakla insan ruhunun en yüksek fonksiyonunu yerine getiren düşünme yetisi yani akıl, yetiler hiyerarşisinin zirvesinde yer alır.

Fârâbî, işlevini buraya kadar sıralanan yetilerle bağlantılı olarak gerçekleştiren arzu etme yetisinden de özellikle söz etmektedir. İnsanda her tür bedensel ve ruhsal yönelimin iradî boyutuyla bağlantılı olarak, bu yeti duyum, tahayyül ve düşünme yetileriyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Fârâbî, irade varlığı olarak insanın, bilmeye ve yapmaya yönelik bütün eylemlerinin motivasyonel temelinde bu gücü görmektedir. Bu bakımdan "İrade, idrak edilen şeye arzu ile yönelmedir" Şu halde canlılarda iradeyi meydana getiren kuvvet, arzudur. İnsanda, duyusal, tahayyüle dayalı ve nihayet akılsal eylemlerin gerçekleşmesi, bu yetinin insan iradesini yönlendirmesine bağlıdır. Bu sebeple arzu etme yetisi, hem duyu, hem tahayyül hem de dolaylı olarak, akıl kuvvetine hizmet etmektedir. Arzu etme yetisi duyuların ortaya çıktığı aşamada kendini gösterir ve insandaki algı yetileri ile sürekli bir ilişki içerisinde bedenin ilgili organlarına dağılmış yardımcı kuvvetler aracılığıyla fonksiyonunu icra eder.

İnsanî nefis iki temel güce kaynaklık etmektedir. Birincisi, organlar vasıtasıyla gerçekleştirilen fiilleri mümkün kılan güç; ikincisi, aklî güç. Fârâbî, aklın, Tanrı, ikincil nedenler ya da göksel tözler ve insan olmak üzere birbiriyle irtibatlı üç veçhesini tartışır ve sistemini âdeta bunlardan oluşan bir temelin üzerine oturtur. Bütün var olanların en son sebebi olarak Tanrı her şeyden önce, maddesiz

olmak bakımından "akıl" olarak vazedilir ve dolayısıyla ondan sudûr eden varlık da kendisi gibi aklî bir öze sahip olmak durumundadır. Aynı şekilde, göksel varlıklar da öncesiz-sonrasız akılsal tözlerdir. Dolayısıyla, evrensel oluş ve hareket akla dayalı bir faaliyetin etkisi olarak gerçekleşir. Evrendeki bu aklî düzen en yetkin formunu Tanrı'nın kendini akletmesinde bulur ki, haddizâtında varoluşun gerçek sebebi de budur. Ay altı âlemle bağlantılı olarak bu işi deruhte eden fizik ötesi varlık, "sûretlerin vericisi" olarak isimlendirilen ve soyut akılların sonuncusu olan faal akıldır.

Ay altı âlemde her bir varlık kategorisi, kendi payına, aklî idrakin objesi olan bir sûret ile gerçeklik kazanır ve bu varlık mertebelerinin en son aşamasında insan türüne ait sûret de akıl olarak gerçekleşir. Böylece, ilk maddede (*heyûlâ*) sıfır düzeyine inerek, tabiri caizse, kaybolan tanrısallığın insanda etkin akıl olarak tekrar ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu açıdan Fârâbî, insanı, akıl varlığı olarak tanımlar ve onun maddîlikten tanrısallığa yükselme potansiyeline sahip olduğunu vurgular.

Fârâbî'ye göre, insanın bütün başarıları düşünme yetisiyle ilgilidir. Doğru ile yanlış, iyi ile kötü, yararlı ile zararlı, güzel ile çirkin kısaca bilgi, ahlâk, estetik, sanat ve teknik ancak bu yeti ile mümkün olmaktadır. Düşünme yetisinin iki tür işlevi bulunmaktadır: Teorik bilimleri mümkün kılan nazarî/teorik akıl ve içinde yaşadığımız dünyayı kendisiyle çekip çevirdiğimiz amelî/pratik akıl. Teorik akıl, insan iradesi ve dolayısıyla yapıp etmesinden bağımsız olan matematik, fizik ve metafizik gibi teorik bilimlerle ilgilidir ve bu alanlarda kesin bilgiyi araştırır. Pratik akıl ise, bizim yapabileceğimiz ve bir halden bir hale çevirebileceğimiz cinsten şeylerle ilgilidir, dolayısıyla insanî iradenin kapsamına girmektedir. Fârâbî'ye göre pratik akıl, teknik ve sanatlarla ilgili olan bir bölümden, ve pratik alanla ilgili olarak, etraflıca düşünmeyi, ölçüp biçmeyi, dikkatle incelemeyi ve çıkarsama yapmayı sağlayan bir bölümden oluşmaktadır. Şu halde, pratik akıl sadece denizcilik, marangozluk, çiftçilik ve hekimlik gibi sanat ve teknikle ilgili insanî başarıları değil; birey, aile ve devlet yönetimiyle ilgili siyasî ve ahlâkî çerçevenin oluşturulmasıyla ilgili insanî başarıları da mümkün kılmaktadır.

Diğer ay altı varlıklar gibi insan da özü bakımından yetkin olan varlıklardan değildir. O, bütün yetenek ve donanımlarını işin

başında sadece bir imkân olarak bulundurmaktadır. Bu bakımdan insana sadece ilk yetkinliği verilmiştir ki bu, insanın ulaşabileceği bütün yetkinlikleri gizil olarak, kuvve halinde içermektedir. İnsanda doğal olarak beliren akıl da, maddî bir şeyin üstünde gerçekleşmek ve varlığını onunla devam ettirmek itibariyle, başlangıçta kuvve halinde bulunmaktadır. Dolayısıyla o, düşünülür şeylerin tasavvurlarını kabul etmek üzere hazırlanmış olan maddî bir yatkınlıktır. Kuvve durumundan fiil durumuna geçiş, zorunlu olarak fiilen var olan bir fâili gerektirir ki insan aklının bilkuvve veya maddî akıl durumundan bilfiil akıl durumuna yükselmesi, sürekli etkin olan, maddeden ayrı ve özü gereği akıl olan faal aklın yardımıyla gerçekleşmektedir. Maddîlikten mânevîliğin son mertebelerine, mutluluğa yükselme çabasında insana yardımcı olan faal akıl bu doğrultudaki ilk etkinliğini insanda düşünmeyi başlatmakla gerçekleştirir. Faal akıl insan ruhuna bir bakıma bir aydınlanma ve farkında olma şeklinde algılayabileceğimiz bir "güç ve ilke" verir. Bu güç ve ilkeyle, insana kendisinin, diğer cisimlerin ve fizik ötesi varlık alanının tanrısal nesnelerinin bilgisine giden yol açılmış olur.

Söz konusu metafizik etkinin insan zihnindeki ilk belirtisi, daha önce duyu izlenimleri olarak tahayyül yetisinde, kendi düzeyinde soyutlanmış olarak depo edilen duyusal formların, aklî formlar olarak kavranmalarıdır. Bu durumda, Fârâbî'nin *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye* isimli eserinde belirttiği üzere, faal aklın verdiği ilke, daha önce sözü edilen ilk bilgileri içermektedir: "Faal akıl insana ilk olarak bir güç ve ilke verir ki insan onun sayesinde geride kalan yetkinliklere yönelir veya kendi başına yönelme gücü elde eder. Bu ilke, ruhun düşünen kısmında ortaya çıkan ilk bilgilerden ve ilk düşünülürlerden (*ma'kûlât*) ibarettir."[34] İnsan zihninde tabiî olarak oluşan ve genel olarak matematik, ahlâk ve mantık-metafizik alanına ait olup her bir normal, sağlıklı insanda bulunan bu temel bilgiler, her insanî bilginin ilkeleridir.[35] "İnsanda ilk düşünülürlerin oluşması onun ilk yetkinliğini ifade eder. Bu düşünülürlerin onda var edilmesinin sebebi, onları son yetkinliğine yani mutluluğa ulaşmak için kullanmasıdır."[36]

• • • • • • • • •

34 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 71 (trc. s. 38).

35 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 73 (trc. s. 40); a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 103 (trc. s. 89).

36 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 105 (trc. s. 90).

Şunu da belirtmek gerekir ki faal aklın bu bilgileri yerleştirmeye yönelik fiili, insanda duyum ve duyuma ilişkin arzu gücü belirdikten sonra gerçekleşir. İstek ve nefret, arzu gücünden kaynaklanan fiillerdir ve bunlardan, duyumdan kaynaklanan bir istek olma anlamında irade oluşmaktadır. Daha sonra nefsin hayal gücü ve ona bağlı olarak arzu gücü belirince ikinci bir irade meydana gelir ki, "faal akıldan nefsin düşünen kısmına akan ilk bilgiler" bu aşamada var olur. İşte, düşünme fiilinden kaynaklanan bir istekle meydana gelen ve seçme hürriyeti (*ihtiyâr*) adını alan irade, sözü edilen ve âdeta insanda insanî olanı başlatan bu ilk bilgilerden sonra ortaya çıkar. Çünkü ilk bilgilerin oluşması çerçevesinde insanî varlıkta derin düşünce, düşünüp taşınma, pratik düşünce ve keşfetme arzusu gibi düşünmenin farklı formları da belirmeye başlar ve dolayısıyla onlardan kaynaklanan bir arzu da kendini gösterir ki insanî irade de bu şekilde oluşur. Başka hiçbir varlıkta bulunmayan bu özellik sayesinde insan, övüleni, yerileni, güzeli ve çirkini yapmayı seçme gücü kazanır ki, ödül ve ceza da varlık gerekçesini bu zeminde bulur. Böylece insan, iyi ile kötüyü ve güzel ile çirkini yapıp yapmama hürriyetine sahip olur.[37]

Heyûlânî/maddî ve edilgin olmakla da nitelendirilen bilkuvve akıl, bir bakıma insanın türsel formudur, doğasıdır ve bütün insanlarda özsel nitelik olarak bulunmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir ki tohum nasıl kuvve halinde, tohumu olduğu şeyi içeriyorsa, bu akıl da kuvve halinde, mükemmel insanı içermektedir. İnsanda potansiyel aklın bilfiil akıl haline gelmesi, düşünülürlerin (*ma'kûlât*) kavranmasıyla gerçekleşir. Fârâbî aklî kavrayışın konusu olan düşünülürleri iki temel kategoride ele alır. Akıl tarafından tasavvuru mümkün olan düşünülürlerin bir kısmı tözleri bakımından hem bilfiil akıl hem de bilfiil akledilirdir. Bunlar, ay üstü âlemin maddeden ayrı varlıklarıdır ki, akıl bunları bir tür sezgi ile bilmektedir. Onların bir kısmı da, tözleri bakımından ne bilfiil akıl, ne de bilfiil akledilirdir ki, bunlar da genel olarak ay altı âlemin maddî nesneleridir. İşte potansiyel akıl, akılsalları kendi bilme ve düşünme etkinliğinin konusu yaparak fiilen gerçekleşmiş olur. Böylece hem kendisi hem de düşündüğü maddî tözlerin düşünülürleri bilfiil hale gelir. Akıl aklî sûretin soyutlanıp tasavvur edilmesi yoluyla kendini gerçekleştirir. Dolayısıyla akıl

37 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 73-74 (trc. s. 40-41); a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 105 (trc. s. 90).

kavramış olduğu aklî sûretlere göre bilfiil akıl durumunda bulunurken, kavramamış olduklarına göre bilkuvve akıl durumundadır.

İnsan akledilir sûretlerin tamamını veya çoğunu kavrayınca, bilfiil akıl aşamasından sonra, yeni bir aklî statü elde eder ki bu, beşerî akıllar hiyerarşisinin en son basamağı olan "kazanılmış akıl"dır (*akl müstefâd*). Kazanılmış akıl, her şeyden önce, aklın kendinde varlığına işaret eder. Bu düzeyde insan, akılsal formları maddî tözlerinden soyutlayarak, bizzat kendi içinde, kendi özünde kavramaktadır. Düşünme/kavrama fiilinde düşünenle düşünülen aynîleştiği için, o, düşünülür sûretlerin tamamını kavrayarak onları kendisi haline getirmiştir ki, bilfiil akıl ile bilfiil akledilir bu noktada aynı anlama gelmektedir. Bu sebeple onların yeniden düşünülmesi, zihindeki yeni varlık durumları çerçevesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kazanılmış akıl seviyesinde insan, kendisi için mümkün olan en yetkin merhaleye ulaşmaktadır. Kazanılmış akıl, bir yönüyle de sûretin maddî âlemde ulaşabileceği en saf soyutluk mertebesi, yani hem maddî varlıklar hem de beşerî akıllar piramidinin en uç noktasıdır ve onun üzerinde başka bir insanî düzey yoktur. Kendine özgü fiilini kendi üzerinde gerçekleştirmek suretiyle kazanılmış akıl, bir bakıma, aynı etkinliği tözü gereği yapan ay üstü âlemin gayri maddî varlıklarına benzer bir var oluş durumunu, bir tür tanrısallığı ifade eder. Fârâbî'ye göre bu mertebeye ulaşmış insanın "edilgin aklı (*münfa'il*), bütün akledilirleri kavramış olmasından dolayı, mükemmelliğine erişmiş, bilfiil akıl ve bilfiil akledilir olmuştur. Çünkü edilgin aklı bütün akledilirleri kavraması sonucu mükemmelleşen ve böylece bilfiil akıl ve bilfiil akledilir olan, öyle ki kendisinde akledilir olanla akıl olanın bir ve aynı şey haline geldiği herhangi bir insan, mertebe bakımından edilgin akıldan üstün, ondan daha mükemmel, maddeden daha çok bağımsız ve faal akla daha yakın olan bilfiil bir akıl kazanır. Bu akla kazanılmış akıl (*el-aklü'l-müstefâd*) denir (...) ve onunla faal akıl arasında başka bir şey yoktur" [38]

Bu düzeye ermiş insanî nefsin faal akıl ile ilişkisini Fârâbî, "ittisâl" (*el-ittisâl, ittesalet nefsuh*)",[39] "hulûl" (*halle fîh*)[40] ve "ittihâd"

38 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 124 (trc. s. 105-106).

39 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 79 (trc. s. 45).

40 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 125 (trc. s. 106).

(*müttehide*)[41] gibi terimlerle dile getirmektedir. Bununla beraber, Fârâbî'nin tasvirleri çerçevesinde sözü edilen ilişkiyi ifade eden en uygun terim, bir araya gelme, ilişkiye girme ya da temas etme gibi anlamlara gelmek üzere "ittisâl"dir. *İttisâl* tecrübesinde insanla faal akıl arasındaki ilişki mistik türden bir yok olma (*fenâ*) ya da bireyselliğin ortadan kalkması anlamında bir olma (*ittihâd*) değildir. Fârâbî, insanî aklın ne ölümden önce ne de ölümden sonra faal akıl ile aynîlik teşkil edecek bir birleşmenin ya da *hulûl*ün olamayacağını düşünmekte ve bu terimleri mistisizmdeki teknik anlamlarından soyutlayarak kullanmaktadır.[42] Fârâbî, bu ilişki çerçevesinde insanın faal akıl ile bir "yakınlık" (*mukârabe*) içerisine gireceğini,[43] ona "benzer" (*şebîh*) bir duruma geleceğini,[44] hatta bir nevi maddesi ve konusu konumunda bulunacağını[45] ve böylece tanrısallaşacağını[46] belirtmektedir. Sözü edilen *hulûl*, mutlak anlamda bir aynîlik değil, aynîliğe benzer bir "bir olma"dır (*ke şey'in vâhid*).[47]

Fârâbî'ye göre nefis, uygun bedensel varlığın yetkinliği olarak ortaya çıkar, fakat kendini gerçekleştirme süreci içerisinde bedensiz var olmanın mümkün olduğu mertebelere ulaşmaya çalışır. Şayet ruh bedenle maddî bağlarını koparark maddeden ayrı bir şey olarak var olma durumuna yükselemezse, bedenle birlikte yok olur. Ölümsüzlük de, şu halde sadece bilfiil akıl statüsü elde etmiş ruhlar için söz konusudur. Aklî bakımdan gelişmemiş ruh insan türüne dahil olamaz ve bu sebeple hayvan cinsinin ortak kaderini paylaşır, yani bedenle birlikte yok olur. İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185), *Hay b. Yakzân* isimli eserinde garip bulup yadırgadığı bu paradoksal görüş, Gazzâlî'nin eleştirisinde yer almaz. Öte yandan Fârâbî, âhiret hayatında ruhun bireysel varlığını koruyacağını ve dünyadaki yapıp etmelerine paralel

41 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 126 (trc. s. 106).

42 Walzer, *Greek into Arabic*, s. 189; Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 54; Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 120.

43 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 124 (trc. s. 106).

44 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 124 (trc. s. 106); a.mlf., *Risâle fi'l-akl*, s. 24, 31 (trc. s. 133).

45 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 124 (trc. s. 106); a.mlf., *Risâle fi'l-akl*, s. 22 (trc. s. 130).

46 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 36 (trc. s. 5).

47 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 125 (trc. s. 106).

olarak mükâfat veya ceza göreceğini kabul eder, fakat uhrevî hayatın tamamen gayri maddî ve bedensiz olarak tahakkuk edeceğine inanır ki İbn Sînâ'nın da katılacağı bu anlayışı Gazzâlî şiddetle reddedecektir.

Toplum, Siyaset ve Din

Kazanılmış akıl düzeyine yükselerek faal akıl ile ilişki içerisine girmek ve tanrısal olanı tecrübe etmek gerçekte çok az insanın başarabileceği bir iştir ve bu nâdiren gerçekleşmektedir. Yığınlar bu tecrübeyi yaşamak değil, sonuçlarından haberdar olmak ve onlara uymak durumundadır. Fârâbî, bu sıra dışı ilişkinin yani ittisâl tecrübesinin biri dinî diğeri felsefî olmak üzere iki önemli sonucundan bahseder ki, onun hem din felsefesi hem de siyaset felsefesi, bir açıdan, bu tecrübe ile irtibatlı olarak ortaya çıkan mesele ve konular çerçevesinde oluşmaktadır. İttisâl, bireysel insan aklının gelişimi ve bireyin kendini gerçekleştirmesi açısından bir sonuç olarak, fakat diğer taraftan vahiy ile sonuçlanması hasebiyle toplumun hayatı ve siyasal organizasyonu açısından bir başlangıç noktası olarak değerlendirilebilir. Şu da söylenebilir ki sözü edilen tecrübeyi gerçekleştirmeye yönelik çaba felsefî karakterli iken, bu tecrübeden doğan sonuçlarının yansımaları sosyopolitik karakterlidir. Dolayısıyla hem felsefî etkinliğin hem de sosyopolitik hayatın bu ilişki ile doğrudan bağlantısı bulunmaktadır.

İslâm'da siyaset felsefesinin kurucusu sayılan Fârâbî'nin devlet felsefesi, insanın doğası ve varlık gayesine en uygun rejimin mahiyeti ve işleyişini temel problem olarak merkeze yerleştirir ve disiplinin diğer problemlerini de bu perspektif içerisinde irdeleyip tartışır. Doğaya uygunluk ilkesi, bir bakıma, bütün var olanların varlık sebebi ve gâî prensibi olan Tanrı'ya uygunluk olarak düşünülmektedir. Fârâbî, evrendeki tabiî düzeni ve varlıklar arasındaki bağlılık, uyum ve yardımlaşmayı, tanrısal adaletin kozmik yansımaları olarak görmekte ve bunların toplumsal sahaya iradî belirlenimler olarak yansıtılmaları gerektiğini belirtmektedir. Yani Fârâbî'ye göre, doğru bir devlet politikası, Tanrı'nın evrendeki yönetimini örnek alan politikadır.[48]

Fârâbî beşerî varlık sahasını iradenin etkinliği içerisinde değerlendirir ve tabiattaki zorunlu düzenin orada son bularak yerini

48 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 65 (trc. s. 37).

seçme hürriyetine bıraktığını söyler. İradenin dünyasında iyi ile kötü yan yanadır ve bu sebeple insan her ikisine de, kendince ideal anlamlar yükleyebilmektedir. Tabiatta bulunmayan bu özellik ahlâkî ve siyasî etkinliğin dinamiğini oluşturmaktadır.

Fârâbî'nin bağlı bulunduğu felsefi gelenek insanı sosyal ve siyasal bir varlık olarak tanımlamaktadır.[49] Fârâbî'ye göre, bireyin varlığının amacı mutluluk, mutluluğa ulaşmanın aracı da toplumdur. Toplum insan hayatı için vazgeçilmez bir yer ve alternatifi olmayan bir araçtır. Bu sebepledir ki siyaset ilminin en temel meselesi mutluluktur. İnsanların eşit olmayan yatkınlıklarda yaratılmış olması, insanın varlık amacı olan mutluluğu bir yönetim ve eğitim öğretim sorunu haline getirmektedir. Çünkü her birey mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilemez. Dolayısıyla insanların çoğu mutluluğa ulaşmada bir öğretici (*mu'allim*) ve yol göstericiye (*mürşid*) muhtaçtır. Çoğunluk sadece bilme ve yapma konusunda değil, kendini kontrol ve bilinçli davranış konusunda da yetersizdir. Toplumda eğitim öğretim ve mutluluğa yönlendirme strateji ve politikalarını belirleyip koyan ve hayata geçirilmesini sağlayan kişi yöneticidir.[50]

Fârâbî mükemmel toplumları büyük, orta ve küçük olmak üzere üç ana kategoriye ayırır ve bunların dışında kalan köy, kasaba ve mahalle çerçevesinde oluşan toplulukları eksik olarak nitelendirir. Gerçek mutluluğa ulaşmak için bir araya gelen insanların oluşturduğu toplum, erdemli toplumdur. Fârâbî, siyaset felsefesindeki ana kaynağı olan Eflâtun'u izleyerek, erdemli toplumun en belirgin vasfı olarak "uyum"u görmektedir. Görüş ve davranışlarda farklılık bir erdem değil, sosyopolitik bir hastalıktır ve bu sebeple erdemsizlik alameti olarak değerlendirilmiştir. Toplumun her bir parçası, tıpkı evrenin bütününde ve sağlıklı bir organizmada olduğu gibi, yeteneğine veya toplumsal statüsüne göre kendisine verilmiş olan işi en iyi şekilde yapmak suretiyle bu uyuma iradî olarak katılmış olur. Erdemli bir toplumda aslî uyum, erdemli ilk başkanın topluma benimsetmiş olduğu görüş ve davranışlarda ideal formuna ulaşır ki bunu sağlayan kurum *din*dir.

Fârâbî erdemli toplumun kurucusu olan mutlak anlamda ilk başkanı ideal-kâmil insan olarak görür ve hem bedensel yapı hem de

•••••••••

49 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 69 (trc. s. 36).

50 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 78 (trc. s. 43).

entelektüel yetenekler bakımından insan türünün en üstün özelliklerini taşıyan bu müstesna kişinin, işini hiçbir insanî katkıya gereksinim duymadan gerçekleştirdiğini söyler. İlim ve irfan bakımından yetkin ve ne yaptığını mükemmelen bilen ilk başkan, "Öğrettiği her şeye başkalarını iyi şekilde kılavuzlayacak, başkalarını yapabilecekleri işte çalıştıracak, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce sahiptir."[51]

Fârâbî, yöneticiliğin eğitime ilişkin boyutuna vurgu yapar ve sultanlığa doğal olarak yatkın olan prenslerin veya sultan namzetlerinin sadece pratik ve teorik bütün bilimleri değil, yöneticiliğe dair deneyimi de içine alan özel bir eğitime tâbi tutulmaları gerektiğini vurgular. Zira ancak bu şekilde doğal yatkınlık, eğitimle birleşerek kendini gerçekleştirme fırsatını bulur. Fârâbî, insanda entelektüel gelişimin zirvesinde yaşanan ve vahiyle neticelenen ittisâl tecrübesini sadece felsefe ve din ile değil siyasetle de irtibatlandırmaktadır. Böylece dinî, felsefî ve siyasî etkinliği ve dolayısıyla hayatı bir bütün olarak algılamamız mümkün olmaktadır ki Fârâbî'nin felsefesinde sultan, filozof ve peygamber ilk başkanın şahsında bu bağlamda birleşmektedir. Fârâbî olağanüstü tahayyül gücüyle ilişkilendirdiği peygamberliği,[52] büyük ölçüde, çok özel bir dil ve söylemle hakikatleri insanların zihinlerinde canlandırma ve inandırma mükemmelliği olarak görmektedir ve din önderi olarak ilk başkanın bu özelliğe sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Böylece onda siyasete, felsefeye ve dine ilişkin yetkinlikler birleşmiş olur. İlk başkan, üzerinde başka bir insanın hükmünün bulunmadığı hâkim kişidir. O, "İmamdır, erdemli şehrin birinci başkanıdır, erdemli milletin hükümdarıdır ve mamur dünyanın tamamının hükümdarıdır" [53] Fârâbî, Yunalılar'ın site devleti fikrinden ayrılarak bir yeryüzü devleti tasarlamıştır ki, bunda Stoa felsefesinin muhtemel etkisiyle birlikte, İslâm dininin evrensel dünya tasavvurunun belirleyiciliği söz konusudur.

Fârâbî, erdemli dinin felsefeye benzediğini, onun bir taklidi olduğunu belirtir. Her şeyden önce mutluluk, dinin de felsefenin de en son amacını oluşturmaktadır. Bu amaç birliği, iki disiplin arasında

51 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 79 (trc. s. 44); ayrıca bk. Kutluer, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", s. 285.

52 Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 133 vd.

53 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 127 (trc. s. 107).

yapısal bir benzerliği de zorunlu kılmaktadır. Felsefe ile dinin "Her ikisi de aynı konuları içermektedir; her ikisi de varlıkların en son ilkelerini verirler; onların her ikisi de, varlıkların ilk sebebi, ilk ilkesi hakkında bilgi verirler; aynı şekilde, insanın kendisi için var olduğu en son gaye, yani en son mutlulukla diğer varlıkların her birinin en son gayesi hakkında bilgi verirler".[54]

Fârâbî, dini, belli şartlar doğrultusunda sınırlandırılmış, kayıt altına alınmış bir felsefe olarak tasavvur etmektedir. Dolayısıyla felsefe, dinin alanında ve dinin kendi yöntemleri vasıtasıyla bir yaygınlık kazanmakta, kitlelere açılmakta ve dışlaşmaktadır. Şu halde, o da, felsefe gibi, amelî ve nazarî bölümlerden oluşmaktadır: "Dinde amelî olanların tümelleri, amelî felsefede mevcuttur. Çünkü dinde amelî olarak bulunanlar, birtakım şartlara göre belirlenmiş ve sınırlandırılmış olan bu tümellerden ibarettir." Bu sebeple, "Erdemli kanunların (şeriatlar) tamamı, amelî felsefedeki tümellerin altında yer almaktadır" Aynı şekilde, "Dindeki nazarî görüşler de, ispatlarını nazarî felsefede bulur ama bu görüşler dinde ispatsız olarak benimsenir, alınır. Şu halde, dini oluşturan her iki bölüm de, felsefenin içinde yer almaktadır".[55]

Bu durumda din, şu iki sebepten dolayı felsefenin bir parçası olmaktadır. İlki, dinde ispatsız olarak alınan bilgilerin ispatları felsefede olduğu için; ikincisi, dinde bulunan tikellerin sebeplerini veren tümelleri içeren ilim felsefe olduğu için. Felsefenin bir parçası olarak din, hem teorik konularda, hem pratik konularda hem de erdemli dini meydana getiren "hükümdarlık mahareti" bakımından felsefeye tâbidir ve onun altında yer almaktadır. Din, teorik araştırmanın konusu olan varlıklarla ilgili nazarî bilgilerde felsefeye tâbidir; çünkü "nesnenin bilgisi, ispata dayalı (*burhânî*) bilgidir" ve ispata dayalı bilgi felsefeye özgüdür. Bu sebeple, dinde kanıtsız olarak alınan bilgilerin kanıta dayalı kavranışı felsefede bulunmaktadır. Bu açıdan din, nazarî felsefeye bağlıdır. Öte yandan din, fiillerin şartlara göre belirlenmesinin kavramsal muhtevasını yine felsefede, pratik felsefede bulmakta, dolayısıyla bu noktada da ona bağlı olmaktadır. Çünkü dinde fiillerin belirlenmesinde, "fiillerin kendilerine göre belirlendiği şartların hangi şeyden dolayı şart koşulduğunu ve bu şartlarla ulaşılması amaçlanan gayenin hangisi olduğunu belirterek

54 Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 90 (trc. s. 90).

55 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 47 (trc. s. 13).

sebeplerini veren, felsefenin amelî bölümüdür" Şu halde, felsefe dinin kavramsal, akledilir içeriğini oluşturmaktadır. Bu, şu anlama da gelmektedir: "Erdemli dini meydana getiren hükümdarlık mahareti de felsefenin altında/içinde yer almaktadır." Çünkü dini vazedecek hükümdarlık mahareti de, felsefenin sağladığı imkânlarla yetkin hale gelebilir.[56]

Felsefî olanın toplumsallaştırılmasının en doğru aracı dindir ve bu açıdan din bir yönüyle bir eğitim ve öğretim, bir yönüyle de bir tasdiktir. "Öğretim (*ta'lîm*), nazarî erdemleri milletlerde ve şehirlerde var etmektir. Eğitim (*te'dîb*) ise, milletlerde pratik sanatları ve ahlâkî erdemleri var kılma yöntemidir." Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* adlı eserinde, dini, genel olarak, "kitleye (*cumhûr*), felsefede -anlamalarını mümkün kılacak yöntemlerle- ortaya çıkarılan teorik ve pratik şeylerin, ikna veya hayal ettirme yoluyla, ya da her ikisiyle öğretimini amaçlayan" bir öğretim şekli olarak tanımlamaktadır:

> Her öğretim iki şeyden meydana gelir: a) Öğrenilen şeyi kavratma ve anlamını nefse yerleştirme; b) sonra, kavratılan ve anlamı nefse yerleştirilen şeyin tasdik edilmesini sağlama. Bir şeyi kavratma iki şekilde olur: Birincisi, o şeyin özünün akledilmesi; ikincisi, o şeyin benzerinin örneğinin zihinde canlandırılmasıyla (tahayyül edilmesiyle). Tasdik meydana getirme de şu iki yöntemden birisi ile olur; ya kesin ispat yöntemiyle veya ikna yöntemiyle. Varlıkların bilgisi elde edildiğinde veya öğrenildiğinde, eğer onların anlamları oldukları biçimde akılla kavranıyor ve kesin ispatlarla tasdik ediliyorsa, bu bilgileri ihtiva eden ilim, felsefedir; eğer benzerleri olan örnekleriyle hayal edilerek biliniyor ve onların hayallerine dair tasdik de iknaî yollarla elde ediliyorsa, bu bilgileri ihtiva eden ilim, eskilerin isimlendirmesiyle, dindir. (...) Eskilere göre din, felsefeyi taklit eder; her ikisi de aynı konuları içerir ve her ikisi de varlıkların en son ilkelerini verirler. (...) Ancak felsefenin bütün bunlarda mâkul ve tasavvur edilmiş olarak verdiği her şeyi din tahayyül edilmiş olarak verir. Felsefenin ispatlayarak ortaya koyduğu her şeyde din bir ikna oluşturur. Nitekim felsefe, en son ilkeler konumunda bulunan ilk ilkenin özü ile cisimsiz ikinci ilkelerin özünü aklın objeleri olarak verirken, din onları cisimsel ilkelerden alınmış örnekleriyle hayal ettirir ve onları siyasî ilkelerden devşirilmiş benzerleriyle taklit eder. Bu meyanda, ilâhî fiilleri, siyasî ilkelerin fiilleriyle zihinlerde canlandırırken, tabiî ilkelerle güçleri, Eflâtun'un *Timaios*'ta yaptığı gibi, iradî sanatlar, melekeler ve güçler

56 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 47 (trc. s. 13 vd.).

> arasından benzerleriyle taklit eder. (...) [Kısaca] felsefenin kesin ispat verdiği her şeyde din, ikna edici şeyler verir.[57]

Felsefede burhanî/ilmî yollarla ortaya konan nazarî durumlarla pratik bilgelik vasıtasıyla elde edilen amelî durumların halka öğretilmesi bağlamında toplumu bilgilendirip yönlendirmek amacıyla kanun koyma sanatına ihtiyaç duyulur:

> Kanun koyma sanatı, tasavvuru halka zor gelen nazarî akledilirleri zihinlerde en iyi şekilde canlandırmaya (*tahyîl*); mutluluğa ulaşmada yararlı olan toplumsal (*medenî*) fillerin her birini en iyi şekilde ortaya çıkarmaya ve halka öğretilme durumunda olan amelî ve nazarî şeyler hususunda bütün ikna yollarını kullanarak en iyi şekilde ikna etmeye yönelik güçle gerçekleşir. Bu iki sınıfla ilgili kanunlar koyulduğunda ve onlara halkın eğitimini, öğrenimini ve ikna edilmesini sağlayan yollar eklendiğinde, halkın öğrenimini, eğitimini gerçekleştiren ve mutluluğa ulaştıran her şeyi onlara kazandıran din ortaya çıkmış olur.[58]

Felsefe-din ilişkisi açısından Fârâbî şu görüşü benimsemektedir ki gerçek bir felsefe ile bu felsefeye tâbi olduğunun farkında olan bir din arasında herhangi bir çatışmanın olması mümkün değildir. Fakat eğer gerçek felsefe ile doğru (*sahîh*) din arasındaki organik bağ bilinmiyorsa, bu durumda felsefe-din ilişkisi sağlıklı bir temele oturtulamaz ve ortaya pek çok problem çıkar. Her iki tarafın mensupları da birbirlerine karşı, çürütme, reddetme ve inkâr şeklinde negatif tavırlar içerisine girerler. Dolayısıyla hem felsefe tarafında yer alanların hem de din adamlarının, sözü edilen ilişkinin mahiyeti üzerine derin bir bilince sahip olmaları gerekmektedir. Felsefe ile din arasında müşahede edilegelen zıtlaşmanın, tartışmanın kaynağında da bu bilinçsizlik yatmaktadır.

Fârâbî, yaşadığı dönemde "Araplar arasında mevcut olan felsefenin Yunanlılar'dan nakledilmiş olduğunu" belirtmektedir. Fârâbî'ye göre, erdemli bir din olarak İslâm, aklın Yunan felsefesinde ulaşmış olduğu sonuçları dinin kendi mantığı ve söylemi içerisinde en mükemmel şekilde temsil etmektedir. Bu açıdan İslâm'ın dinî öğretisiyle, felsefenin aklî öğretisi arasında mümkün olan en mükemmel uyumun bulunduğunu söyleyebiliriz. Şu var ki İslâm dünyasında

57 Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 90-91 (trc. s. 90-91).

58 Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 152 (trc. s. 87).

felsefe, müslüman toplumun kendi mânevî kaynaklarından doğmamış, onlara başka bir milletten, hem de dili ve kültürü farklı olan bir milletten aktarılmıştır. Hem bu farklılıktan kaynaklanan lafzî yapı hem de felsefe ile din arasındaki ilişkinin gerçek mahiyetini bilmeyenlerin varlığı, İslâm dini ile Yunan felsefesi arasındaki uyumu reddeden görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.[59] Fârâbî'nin perspektifinden baktığımızda, söz konusu uyumu reddeden görüş yüzeyseldir ve dinin sembolik yapısıyla felsefenin kanıtlamaya dayalı karakteri ve bu ikisi arasındaki münasebetin mahiyeti kavrandığında, bu görüş de ortadan kalkacaktır ki Fârâbî ve genel olarak İslâm filozoflarının, bütün çalışmaları boyunca kendilerini bunu gerçekleştirmeye yönelik bir misyona bağlı gördüklerini söyleyebiliriz.[60]

Fârâbî'nin Mirası: Bağdat Meşşâî Okulu

Fârâbî'nin kavram dünyası ve problemlere yaklaşımı, İslâm felsefesinin sonraki dönemlerinde düşünürler için her zaman için ilham kaynağı olmuştur. İslâm düşüncesinde metafizik ve siyaset felsefesini, mantık ve müzik teorisini Fârâbî'yi dikkate almadan kavramak ve yazmak mümkün değildir. Onun dehasının boyutları o kadar geniştir ki başta İbn Sînâ (ö. 428/1037) olmak üzere, doğrudan öğrencisi olan Yahyâ b. Adî'den (ö. 363/974) İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) kadar bütün filozoflar ona borçludur. İbn Bâcce (ö. 533/1139), İbn Rüşd ve Mûsâ b. Meymûn'un (Maimonides) (ö. 601/1204) özellikle mantık konusunda Fârâbî'den büyük bir övgü ile bahsettikleri ve ona minnet duydukları bilinmektedir. İbn Sînâ'nın felsefî siteminde Fârâbî'den devralınan o kadar çok şey vardır ki pek çok problemin tahlilinde bu iki filozofu birlikte değerlendirmek kaçınılmazdır. Bunların yanında, daha özel olarak Fârâbî'nin ismiyle birlikte zikredilen ve belli başlı temsilcileri Yahyâ b. Adî, Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. ykl. 391/1001), Âmirî (ö. 381/992) ve Tevhîdî (ö. 414/1023) olan bir felsefe okulu da bulunmaktadır.[61] Aşağıda "Bağdat Meşşâî okulu" bağlamında okulun genel temayüllerine değinilecek ve Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus ile Yahyâ b. Adî üzerinde kısaca durulacaktır.

.....

59 Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 155 vd. (trc. s. 89 vd.)

60 Aydınlı, *Fârâbî*, s. 172.

61 Ayrıntılı bilgi için bk. Netton, *Fârâbî ve Okulu*.

Fârâbî'nin yaşadığı X. yüzyılda felsefe çalışmalarında ve özellikle felsefe eğitiminde mantık çok önemli bir yer işgal ediyordu. Dönemin filozofları, felsefenin diğer alanlarına duydukları ilgiden ziyade mantık ilmine yükledikleri anlam çerçevesinde ortak bir zemin oluşturmuşlardır. Bağdat merkezli olarak gelişen bu dönem, birbirine hoca-öğrenci ilişkisi içerisinde bağlanan ve belirgin özelliklerini mantık sanatıyla irtibatlarından alan bir dizi filozofu birlikte ele almamızı mümkün kılmaktadır. İlgi duydukları problemler, benimsedikleri yöntemler ve geliştirdikleri hassasiyetler itibariyle birtakım ortak özelliklere sahip olan bu filozoflara "Bağdat Meşşâî Okulu" olarak işaret edilmektedir[62]

Başta Mettâ b. Yûnus, Fârâbî ve İbn Adî olmak üzere Bağdat Meşşâîleri mantığı, Galen'den (ö. ykl. 200) itibaren kabul edildiği üzere sadece tıp sanatı için değil, bütün bilgi alanları için gerekli bir disiplin olarak görmüşler ve onun bilimler için vazgeçilmez konumunu belirleme ve sağlamlaştırma hususunda yoğun çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalar çerçevesinde öncelikle ilgili metinlerin çevirisi, tashihi ve gerekirse yeniden çevirisi yapılmış ve özellikle *Organon*'un aslına uygun bir edisyonu gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla Antik dünyadan intikal eden mantık ve genel olarak felsefe metinlerinin tashihli-tenkitli neşirleri bu asırda kemal noktasına ulaşmıştır. Bu çerçevede Arapça mantık ve genel olarak felsefe vokabülerinin yetkinleşmesi noktasında, başta Fârâbî olmak üzere asrın filozoflarının özel ve çok yoğun gayretlerinin bulunduğunu da görmekteyiz. Fârâbî'nin *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* isimli çalışması bu gayretlerin en güzel ürünüdür.

Bağdat Meşşâîleri, filolojik nitelikli çalışmalarının yanında hem akademik hem de mantığı topluma yayma ve genel olarak pedagojik boyutla ilgili olarak şerh, hâşiye ve ta'lîk tarzında incelemelerde de bulunmuşlardır. En yüksek örneklerini Muallim-i Sânî'de gördüğümüz bu incelemelerin özellikle mantık alanında muhafazakâr bir Aristotelesçilik doğrultusunda geliştiği ve bu çerçevede Aristoteles'i bağlamından koparark yorumlayan anlayışların eleştirildiği görülmektedir.

.....

62 Okul hakkında genel mâlûmat için bk. Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, s. 21 vd.

Bağdat Meşşâî okulunun kurucusu, İbrâhim el-Mervezî'nin (ö. 294/906) öğrencisi ve Fârâbî, Yahyâ b. Adî ve Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin hocası olan Nestûrî hıristiyan Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'tur.[63] Yunan asıllı olan Mettâ b. Yûnus, mantık eğitiminin Bağdat'taki merkezî şahsiyeti konumundaydı ve her gün yüzlerce öğrencinin takip ettiği bir ders halkası bulunmaktaydı. Mettâ b. Yûnus hocalığı yanında tercüme, şerh ve telif çalışmaları da yapmaktaydı. *Organon*'un en mühim kitabı olan *İkinci Analitikler*'in Süryânîce'den Arapça'ya yapılmış çevirisini ona borçluyuz.[64]

X. yüzyılda entelektüel mahfillerde tartışılan önemli konulardan biri de dil-mantık ilişkisidir. Mantığın evrenselliğini reddeden ve onu Yunan gramerine indirgeyen Ebû Sa'îd es-Sîrâfî (ö. 368/979) ile Mettâ b. Yûnus arsında geçen meşhur tartışma da bu konuyla ilgilidir. Bu problemi, Mettâ b. Yûnus'tan sonra Fârâbî, Yahyâ b. Adî ve Ebû Süleyman es-Sicistânî de tartışmıştır. Tartışmanın bir tarafını oluşturan Mettâ ve genel olarak mantıkçılara göre mantık evrensel, dil yereldir. Mantıkla düşünme arasında, dil ile gramer arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki vardır. Düşünmenin kanunlarını vermesi bakımından mantık evrenseldir, dolayısıyla dilin kanunlarını veren gramerin üzerindedir. Bu bakışa göre mantık, dilin kanunlarını inceleyen gramerin gerçekleştiremeyeceği bir işleve sahiptir. Tartışmanın diğer tarafında bulunan Sîrâfî ve genel olarak nahivcilere göre ise, mânaya ancak bir dilin lafızları üzerinden gidilir ve bunun kurallarını da nahiv bilgisi ihtiva eder. Dolayısıyla nahiv bilgisinin dışında evrensel bir kuraldan bahsetmek mümkün değildir. Yunan mantığı, Yunanca'nın grameridir ve ancak o dilin konuşulduğu kültürde bir anlam ifade edebilir; Arap nahvi, bu dilin konuşulduğu ortamlarda düşünmenin kanunlarını da vermektedir. Sonuç olarak Arap kültür ortamında Yunan mantığına ihtiyaç yoktur.[65] Mantığın dilden bağımsız bir disiplin olarak İslâmî ilimlere eklenmesi ise Gazzâlî ile gerçekleşecektir.

Bağdat Meşşâî okulunun Fârâbî'den sonraki en mühim siması, hem Mettâ b. Yûnus'un hem de Fârâbî'nin öğrencisi olan Yahyâ b. Adî'dir. Suriyeli bir hıristiyan olan Yahyâ b. Adî, Yâkubî mezhebine

63 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 424.

64 Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 102.

65 Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", s. 91.

mensuptur.[66] Fârâbî'den sonra Bağdat Meşşâîleri'nin merkezî şahsiyeti konumuna gelen İbn Adî, ders halkasında İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Îsâ b. Zur'a (398/1008), İbnü'l-Hammâr (ö. 407/1017), Îsâ b. Ali (ö. 391/1001), Ebû Süleyman es-Sicistânî ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi düşünürlerin bulunduğu önemli bir düşünürdür.[67] Hıristiyan Araplar'ın en büyük filozofu olarak nitelendirilen İbn Adî; mantık, felsefe, ahlâk, kelâm ve hıristiyan ilâhiyatı gibi temel alanları kuşatan geniş bir kültüre sahipti. Süryânîce'den Arapça'ya yaptığı çeviri ve çeviri tashihleri yanında, bağlı bulunduğu geleneğin hassasiyetleri doğrultusunda Aristoteles mantığına dair şerh, hâşiye ve telif çalışmalarında da bulunmuştur.[68] Mantık, mantığın önemi, üstünlüğü ve nahivden farklı olduğuna ilişkin makaleleri onu dönemin ortak problemiyle ilişkilendirmemizi mümkün kılar. İbn Adî, dinine bağlı bir kişi olarak da hıristiyan ilâhiyatı alanında incelemeler ve savunma yazıları da kaleme almıştır.[69]

66 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 424.

67 Halîfât, *Makālât*, s. 60.

68 Halifat, *Makālât*, s. 65 vd.

69 Halifat, *Makālât*, s. 60; Netton, *Fârâbî ve Okulu*, s. 23.

Bibliyografya

Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1993.

, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

....., *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Bilen, Osman, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 13-14 (2001), 89-100.

Black, D. L., "Fârâbî", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, I, 215-236.

Davidson, H. A., *Al-Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992.

Fahri, Macid, *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Fârâbî, *Fusûl al-Madanî: Aphorisms of the Statesman*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press, 1961 (Türkçesi: *Fusûlü'l-medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, trc. Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1987).

....., *İhsâü'l-ulûm*, nşr. Osman Emîn, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1949 (Türkçesi: *İlimlerin Sayımı*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999; *İlimlerin Sayımı*, trc. Ahmet Ateş, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986).

Kitâbü'l-Hurûf, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1990 (Türkçesi: *Harfler Kitabı*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008).

, *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 2002 (Türkçesi: *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990).

, *Kitâbü'l-Mille ve nusûsun uhrâ*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-meşrık 1986 (Türkçesi: *Din Üstüne*, trc. Yaşar Aydınlı, Bursa: Arasta Yayınları, 2002).

, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye el-mülakkab bi-mebâdii'l-mevcûdât*, nşr. F. M. Neccâr, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1993 (Türkçesi: *es-Siyaset ul-Medeniyye*, trc. Mehmet Aydın v.dğr., İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980).

, *Kitâbü Tahsîli's-sa'âde*, nşr. Ca'fer Âli Yâsîn, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983 (Türkçesi: *Mutluluğun Kazanılması*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999).

....., *Kitâbü't-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Ca'fer Âli Yâsîn, Beyrut: Dârü'l-menâhil, 1992 (Türkçesi: *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, trc. Hanifi Özcan, İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1993).

, *Risâle fi'l-akl*, nşr. Maurice Bouyges, S. J., Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1983 (Türkçesi: *Aklın Anlamları*, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 127-137).

, *Risâle fî mesâil müteferrika*, Haydarâbâd: Dâiretü'l- ma'ârifi'l-Osmâniyye, 1344, s. 1-24.

, *et-Ta'lîkât*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-ma'ârifi'l-Osmâniyye, 1346.

Halîfât, Sahbân, *Makâlât Yahyâ b. Adî el-felsefiyye*, Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1988.

İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1965.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü Sâdır, 1997

İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 2004.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Yûsuf Ali Tavîl, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.

Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, XII (1995), 145-162.

....., *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Kayacık, Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004.

Kutluer, İlhan, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan - Şenol Korkut, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 283-294.

Macit, Muhittin, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), 5-21.

Netton, I. R., *Fârâbî ve Okulu*, trc. Mehmet Vural, Ankara: Elis Yayınları, 2005.
Rashed, Marwan, "On the Authorship of the Treatise 'On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages' Attributed to al- Fârâbî", *Arabic Sciences and Philosophy*, 19 (2009), 43-82.
Reisman, David C., "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 59-80.
Ross, David, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan v.dğr. İzmir: Ege Üniversitesi, 1993.
Sâ'îd el-Endelûsî, *Tabakātü'l-ümem*, Beyrut: Dârü't-talî'a, 1985.
Street, Tony, "Mantık", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 273-292.
Walzer, Richard, *Greek into Arabic*, Oxford: Bruno Cassirer, 1962.

İleri Okuma Önerileri

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
Fakhry, Majid, *Al-Fârâbî: Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford: Oneworld, 2002.
Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden: Brill, 1986.
..... , *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abû Sulaymân al-Sijistânî*, Leiden: Brill, 1986.
Mahdi, Muhsin S., *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
Türker-Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1969.
Janos, Damien, Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology, Leiden: Brill, 2012.
Korkut, Şenol, Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü, Ankara: Atlas Yayınları, 2015.
Özturan, Hümeyra, Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı, İstanbul: Klasik, 2013.

6

İHVÂN-I SAFÂ: DİN - FELSEFE İLİŞKİSİ VE SİYASET

Fatih Toktaş
Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Tarihî Bağlamında İhvân-ı Safâ ve *Risâleler*

İhvân-ı Safâ, IV./X. yüzyılın ortalarına doğru Basra'da tarih sahnesine çıkan bir felsefe topluluğudur. İslâm felsefe geleneğinin daha çok birey olarak filozoflar bağlamında geliştiği hususu göz önüne alındığında, İhvân-ı Safâ'nın felsefeyi bir topluluk havası içinde sürdürmesi kendi dönemlerinde olduğu gibi, günümüz İslâm düşüncesi araştırmacılarının da ilgisini çeken bir olgu olmuştur. Zira daha çok kadim birikimin tercümesiyle ilgilenen ve hüviyeti büyük ölçüde meçhul Beytülhikme dışında felsefenin İslâm eğitim tarihinde kurumsallaşmamış olmasına karşın, İhvân-ı Safâ'nın felsefeyi kurumsal bir çerçevede sürdürmeleri en azından *sıra dışı* gözükmektedir. Dahası, bir felsefe grubu olarak İhvân-ı Safâ'nın *gizliliği* bir ilke olarak benimsemesi, aşağıda değinileceği gibi, topluluğun *resmî* öğretisi veya resmî öğretiye *giriş* olarak tanıttığı *Resâil*'in gerçek yazarlarının hâlâ bilinemezliğini koruyor olması, kendilerine yönelik ilginin canlı kalmasına yol açmıştır.

İhvân-ı Safâ'nın kendilerini en açık olarak ifade ettikleri husus, topluluğa vermiş oldukları isimdir. Bu topluluk, Mu'tezile örneğinde

olduğu gibi bir düşünce akımının başkaları tarafından verilen bir adla anılmaktan kaçınmayı istemiş olmalıdırlar ki, *İhvânu's-safâ ve hullânü'l-vefâ ve ehlü'l-adl ve ebnâü'l-hamd* yani "gerçek/sıkı dostlar, sadık yoldaşlar, adalet ehli ve övgünün çocukları" olarak adlarını açık bir biçimde ilan etmişlerdir.[1] İslâm düşüncesinin ilk siyaset eserlerinden olan *Kelile ve Dimne*'de geçen "Tasmalı Güvercin" başlıklı hikâye, İhvân-ı Safâ'nın kendilerinin nasıl bir topluluk olduğu hakkında muhataplarına bir ön anlayış sağlamaktadır. Beydebâ tarafından Sanskritçe kaleme alınan ve yönetme erkini elinde tutanlara hayvanların ağzından siyasî öğütlerin verildiği *Kelile ve Dimne*, İbnü'l-Mukaffa' tarafından (ö. 139/757) içeriği yeniden yorumlanarak Arapça'ya tercüme edilen siyasetnâme türünde bir eserdir. Bu noktada, İhvân-ı Safâ gibi felsefe topluluğu ile bir siyaset eseri arasında ne türden bir ilişkinin olduğu sorusu akla gelmektedir. Sözü edilen eserde geçen "Tasmalı Güvercin" başlıklı hikâyede, tabiatları itibarıyla birbirine düşman iki hayvan, karga ile fare arasında başlayan dostluğun kaplumbağa ve ceylanın da eklemlenmesiyle genişlemesi ve bu dörtlünün aralarında kopmaz bir dostluğun kurulması konu edilmektedir. Hayatın felaketleri, bir örümcek ağı gibi bu dört hayvanın etrafını kuşatmaya çalışırken onların, bu güçlükleri aşmak için gösterdikleri çabalar dostluklarını perçinlemiştir.[2] Sözü edilen hikâye göz önüne alındığında bir topluluk olarak İhvân-ı Safâ'yı anlamanın ipuçları elde edilebilir.

Adlarından da açıkça anlaşılacağı gibi bu topluluk, gerçek bir dostluk ile sadık bir yoldaşlığa büyük bir önem atfetmiştir. Nitekim İhvân-ı Safâ hakkında en değerli bilgileri veren Tevhîdî (ö. 414/1023), topluluğun kurucusu olarak gösterdiği Zeyd b. Rifâ'a'nın Basra'da yaklaşık on kadar entelektüel ile tanıştığını, onlarla sık sık görüştüğünü ve bu samimiyetin sonunda onların bir felsefe akımının doğuşuna yol açtığını ifade etmektedir. Bu tarihsel bilginin yanı sıra Tevhîdî, İhvân-ı Safâ topluluğunun kuruluş gayesi hakkında da bir değerlendirmede bulunmaktadır:

> İhvân-ı Safâ topluluğuna göre şeriat, bilgisizlikle boyanıp kirletilmiş ve bâtıl düşüncelerle karıştırılmıştır. Onu bu kirlerden arındıracak tek yol felsefedir. Çünkü felsefe, itikadî hikmet ve maslahatı içermektedir. [Bu sebeple] Yunan felsefesinin ve İslâm şeriatının düzenlenmesi

1 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 21; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, I, 15.

2 Beydebâ - İbnü'l-Mukaffa', *Kelile ve Dimne*, s. 175-195.

> gerekmektedir. (...) [Bu amaçla] felsefenin teorik ve pratik olmak üzere bütün yönlerini kuşatan ve *Resâilü İhvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ* olarak adlandırdıkları elli kadar risâleden oluşan bir külliyat kaleme aldılar. [Dahası] bu risâlelerin yazarlarını gizli tutarak adlarından söz etmediler.[3]

Tevhîdî'nin aktarımı göz önüne alındığında gerçek dostluğun sadık yoldaşlığa dönüştüğü noktanın, "kirletilmiş" olan İslâm'ın felsefe ile "temizlenmesi" anlayışının olduğu ve *Risâleler*'in kaleme alınmasıyla topluluğun, üyelerini "adalet ehli ve övgünün çocukları" olarak görmeye başladıkları söylenebilir. Ne var ki övgünün çocukları, topluma yalnızca *Risâleler*'in kimler tarafından yazıldığını değil, aynı zamanda topluluğun üyelerinin kimler olduğunu da açıklamamakta ısrarlı olmuşlardır. Nitekim bu mesele hakkında da yegâne bilgi, Tevhîdî tarafından verilmiştir. Tevhîdî, topluluğun kurucusu olduğunu söylediği Zeyd b. Rifâ'a dışında, Ebû Süleyman el-Büstî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebu'l-Hasan ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihricânî (en-Nehrecûrî) ve el-Avfî olmak üzere topluluğun dört üyesinin daha adlarını vermektedir.[4] Tevhîdî, sözünü ettiği kişilerin topluluğun kurucuları mı, *Risâleler*'in yazarları mı yoksa her ikisi birden mi olduğu hususunu karanlıkta bırakmıştır. Ancak İhvân-ı Safâ'ya dair bu karanlık tablonun, bizzat kendilerinden kaynaklanmış olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Fezâihu'l-Bâtıniyye başlıklı eserinde Gazzâlî, "İhvân-ı Safâ'nın Etkileri" alt başlığında açıklanacağı gibi İhvân-ı Safâ ile bâtınî akımlar arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu eserde o, bâtınî akımların davetçilerinin bir yerde uzun süre yaşamamak, her gittikleri yerde kendi adlarını farklı vermek suretiyle kimliklerini gizlemeyi ve kendi görüşlerini ancak "sırrı" kabul edebilir düzeye gelenlere açıklamayı bir yöntem olarak izlediklerini belirtmektedir.[5] Dinî-siyasî yönelişli bâtınîlerin, gizliliklerini koruma ve sırlarını belirlenmiş kişilere açıklama yöntemleri, Gazzâlî'ye göre bir felsefe topluluğu olarak İhvân-ı Safâ tarafından da izlenmiştir. Bununla birlikte *Risâleler*, sözü edilen gizliliği dinî-siyasî bir sebepten çok, insanların bilgi düzeylerinin farklılığının göz önüne alındığı bilgisel bir temele dayandırmaktadır:

3 Tevhîdî, *el-İmtâ'*, II, 4-5.

4 Tevhîdî, *el-İmtâ'*, II, 4-5.

5 Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, s. 32.

> Hangi bölgede olurlarsa olsunlar dostlarımızın, belirli zamanlarda yalnızca kendilerinin katılımıyla bir araya gelip toplanmaları gerekir. Bu toplantılarda bilimler karşılıklı incelendiği gibi bunlardaki sırlar da araştırılmalıdır. [Bu sırlara vâkıf olabilmek için] incelemeler daha çok nefis biliminin meselelerine yoğunlaştırılmalı, ilâhî kitaplardaki mânalarda derinleşmek suretiyle buralardaki sırlar da aranmalıdır. [Bu arayışa katkı sağlamak için] aritmetik, geometri, yıldızlar ve sesler arasındaki uyum olmak üzere dört matematik biliminin de incelenmesi gerekmektedir. Ancak bu toplantılarda en ihtimam gösterilen konu, ilâhî bilimler olmalıdır, çünkü bu bilimler, incelemelerin en büyük amacıdır.[6]

> *Risâleler*'i ehli olmayan ve ilgi göstermeyen kimselere vermek suretiyle onların değerini düşürmemeli, ama değerini bilenlere engel olarak, hak edenleri onlardan uzaklaştırarak da *Risâleler*'e zulmedilmemelidir.[7]

Daha sonraları Gazzâlî'nin, kelâm eserlerinin ve İbn Rüşd'ün de filozofların te'villerinin sıradan insanlara açıklanmaması gerektiğini söylemeleri göz önüne alındığında, İhvân-ı Safâ'nın insanların bilgi düzeylerinin farklılığı bağlamında *Risâleler*'in her insanın eline ulaşmaması gerektiği şeklindeki yaklaşımının anlaşılır bir yanı bulunmaktadır. Ne var ki bu yaklaşım, İhvân-ı Safâ üyelerinin kimliklerinin niçin gizli kalması gerektiği sorusuna doyurucu bir cevap teşkil etmemektedir. Topluluğun üyelerinin kimlikleri tarihin dehlizlerinde kaybolmasına karşın *Risâleler*, bir giz olmaktan çıkmış ve İslâm dünyasında en çok okunan felsefe eserlerinin arasına girmiştir. Bu durumun bizler için anlamı, İhvân-ı Safâ'dan söz etmenin *Risâleler*'den söz etmek anlamına gelmesidir.

Risâleler'in kim ya da kimler tarafından yazıldığının kesin bir şekilde bilinmemesi, bu meseleyi spekülasyona açık bir hale getirmiştir. Bununla birlikte *Risâleler*'in, İhvân-ı Safâ topluluğunun önde gelen bir üyesi tarafından veya grubun üyesi olmayan fakat ilgili konuda uzman olan biri(leri) tarafından yazılmış olduğu tahmin edilebilir. Öte yandan ansiklopedik bir eser niteliğinde olan *Risâleler*'de görülen üslûp bütünlüğü, onun tek bir yazar tarafından kaleme alındığı ya da bir yazar tarafından son düzenlemesinin yapıldığı izlenimini vermektedir. İhvân-ı Safâ'yı anlamak adına, bir tahminin ötesine geçmeyen bu spekülasyonlardan uzaklaşmak ve *Risâleler*'in içeriğine odaklanmak

6 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 41.

7 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 44; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, I, 29.

daha doğru olacaktır. *Risâleler*'in yedincisinde İhvân-ı Safâ, bilimler sınıflamasını şöyle yapmaktadır:

> Bilimler; riyâzî (*ta'lîmî*), dinî (*vaz'î*) ve felsefî (*hakîkî*) olmak üzere üç çeşittir. Riyâzî bilimler; ticaret ve ziraat gibi çoğu geçim talebi ve dünya hayatının iyileştirilmesi için düzenlenmiş bilimler olup dokuz alt bölümü bulunmaktadır. (...) Dinî bilimler; nefislerin tedavisi için ve âhireti kazanmak isteğiyle vazedilen altı tür bilimdir. Bunlar sırasıyla; tenzîl [Kur'an ve vahiy], te'vil, rivayet ve ahbâr, fıkıh-sünen ve ahkâm, zühd ve tasavvuf ile rüya yorumu bilimleridir. (...) Felsefî bilimler ise matematik / öğretimsel (*riyâziyyât ta'lîmî*), mantık, doğa (*tabî'iyyât*) ve metafizik (*ilâhiyyât*) olmak üzere dört bilimdir.[8]

Bilimler sınıflaması göz önünde bulundurarak *Risâleler*'in bu bilimlerden hangilerini inceleme konusu yaptığı açıklığa kavuşturulabilir. *Risâleler*, giriş olarak tasarlandığı anlaşılan bir *fihrist* ile başlamakta; külliyatı oluşturan risâlelerin konuları ve amaçları burada kısaca özetlenmektedir. Buna göre *Risâleler*, üç bilimden yalnızca felsefî olanları içeren elli iki risâleden meydana gelmektedir. İhvân-ı Safâ, felsefî bilimleri önce dört alt gruba ve sonra da her birini başka alt gruplara ayırmış ve bunların her birini de bir risâlenin konusu yapmış gözükmektedir. İhvân-ı Safâ *Risâleler*'i, dört bölüme ayırmıştır:

i) *Risâleler*'in birinci bölümü, öğretimsel (*riyâzî*) bilimler başlığını taşımaktadır. Bilimler sınıflamasıyla karşılaştırıldığında bu başlığın, geçim talebi ve dünya hayatının iyileştirilmesi için düzenlenmiş bilimler için kullanıldığı taşımaktadır. Oysa bu bölümü oluşturan on dört risâleden ancak birkaçının bu tür ilimlerle ilgili olduğu söylenebilir. Zira bölümün ilk beş risâlesi, matematik biliminin konularını incelemektedir. Buna göre aritmetik birinci; geometri ikinci; astronomi üç ve dördüncü; müzik ise beşinci[9] risâlenin konusudur.

On ilâ on dördüncü risâleler ise mantık bilimine ayrılmıştır. Buna göre *İsâgûcî* onuncu; *Kategoriler* on birinci; *Yorum Üzerine* on ikinci; *Kıyas* on üçüncü ve *Burhân* ise on dördüncü risâlede

• • • • • • • • •

8 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 266-7; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, I, 181.

9 Fihristte her ne kadar müzik dördüncü ve coğrafya da beşinci risâle olarak ifade edilse de bilimler sınıflamasına uygun olarak coğrafya dördüncü ve müzik de beşinci sırada işlenmiştir; bk. İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 23, 158, 183; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, I, 16, 111, 129.

incelenmektedir. Bilimler sınıflamasının yapıldığı bölümde ise mantık; *Anâlûtîkā*, *Retorika*, *Topika*, *Politika* ve *Sofistika* olmak üzere beş bölüme ayrılmıştır.[10] Ayrıca burhan sanatının daha iyi kavranması için Aristoteles'in *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler* adlarıyla üç kitap yazdığını belirtmişlerdir. Bu açıklamalar bağlamında öncelikle İhvân-ı Safâ'nın, *İsâgûcî*'yi, Aristoteles'in bir kitabı olarak görmemekle birlikte mantık sanatının öğretiminde önemsedikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca onların, *Risâleler*'de beş sanattan yalnızca burhanı inceleme konusu yapıp cedel, hitabet, şiir ve mugâlata olmak üzere diğer dört sanatı görmezlikten gelmeleri dikkat çekicidir.

Risâleler'in birinci bölümünün altıdan dokuza kadar olan dört risâlesinin hangi bilimleri ilgilendirdiğini tespit etmek daha güçtür. Yedinci ve sekizinci risâlelerde, teorik ve pratik bilimler ve sanatlar ile bunların amaçlarının ne olduğu hususu ele alınmaktadır. Bu haliyle sözü edilen iki risâlenin, dinî ve felsefî bilimlerin riyâzî bilimlerle bağlantısını kurmak suretiyle genel anlamda bilim felsefelerini yansıttığı söylenebilir. Benzer bir değerlendirme altıncı ve dokuzuncu risâleler için de geçerli gözükmektedir. İhvân-ı Safâ, altıncı risâlede sayısal ve geometrik orandan yani uyumdan yola çıkarak nefsi terbiye etmeye yönelmekte, bu bağlamda ahlâkın ıslah edilmesini önermekte ve dokuzuncu risâlede bunu derinleştirmektedir. Zira bu risâlede bir yandan ahlâkın farklı oluşunun sebebi ele alınırken bir yandan da peygamberler ve filozofların dilinden iyi ahlâka yönelişin yolu işlenmektedir.

ii) *Risâleler*'in ikinci bölümü, cismanî-tabiî yani fizik bilimlerinden meydana gelen on yedi risâleden oluşmaktadır. İhvân-ı Safâ, İslâm dünyasında Aristoteles'in fizik bilimlerine dair eserleri olarak kabul edilen -ve farklı adlarla belirtilen- sekiz kitabının[11] yedisini doğrudan, birini dolaylı ve de genişletilmiş bir biçimde incelemiştir. Kitap adlarıyla uyumlu olarak Aristoteles'in *tabî'iyyât* kategorisini

10 Sınıflandırma yapılırken *Anâlûtîkā*, şiir ve *Politika* ise burhan sanatı olarak ifade edilmiştir. Oysa *Anâlûtîkā*, şiir değil kıyas ve *Politika*, burhan değil siyaset sanatıdır. Üstelik fihrist kısmında *Birinci Analitikler*'in kıyas sanatı olduğu belirtilmektedir; bk. İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 26, 268; krş. *İhvân- Safâ Risâleleri*, I, 18, 182.

11 Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 128-132.

doğrudan inceleyen yedi risâle şunlardır: İkinci risâlede gökyüzü ve âlem, üçüncüde oluş ve bozuluş, dördüncüde meteoroloji, beşincide madenler, yedincide bitkiler, sekizincide hayvanlar ve onuncuda duyu ve duyum. Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik* eselerinde ele aldığı kimi fizik konularını ise İhvân-ı Safâ, dört ayrı risâlenin konusu yapmıştır. Buna göre birinci risâlede madde ve sûret, altıncıda tabiatın mahiyeti, dokuzuncuda insan bedeninin bileşik oluşu, on birincide spermin ana rahmine düşmesi incelenmiştir. Bu bölümde geriye kalan altı risâle ise Aristoteles'in tek bir kitabının yani *De Anima*'nın konularıyla veya bunların genişletilmesiyle bağlantılıdır. Buna göre on ikinci risâlede insanın küçük âlem olduğu, on üçüncüde tekil nefislerin insan bedenlerine yayılması, on dördüncüde insanın bilme gücünün sınırları, on beşincide hayat ve ölümün mahiyeti, on altıncıda cismanî ve ruhanî haz ve acıların mahiyeti, on yedincinde ise dillerin farklı olmasının sebepleri ele alınmıştır.

iii) *Risâleler*'in üçüncü bölümü, nefsânî-aklî bilimleri içeren on risâleden oluşmaktadır. Aklî bilimlerle bağlantılı olmak üzere birinci risâlede Pisagorcular'a ve ikincide İhvân-ı Safâ'ya göre aklî ilkeler; üçüncüde âlemin büyük insan olduğu, beşincide devirler ve zaman, sekizincide hareket, dokuzuncuda tanımlar incelenmektedir. Nefsânî bilimler çerçevesinde ise dördüncü risâlede akıl ve ma'kûl, altıncıda aşkın ve yedincide öldükten sonra dirilmenin mahiyeti meseleleri ele alınmaktadır.

iv) *Risâleler*'in dördüncü bölümü, dinî ve ilâhî yani metafizik bilimleri içeren on bir risâleden oluşmaktadır. Bu bölümde İhvân-ı Safâ'nın kendi yapısı hakkında bilgi veren risâleler dikkat çekmektedir. Bu bağlamda üçüncü risâlede dindar metafizikçilerin ekolleriyle birlikte İhvân-ı Safâ'nın inancı, dördüncüde topluluk üyelerinin kardeşliği ve yedincide topluluğa üye kazandırmanın yöntemi açıklanmaktadır. Geri kalan sekiz risâlenin ise çeşitli dinî meselelerin İhvân-ı Safâ'nın anladığı biçimde felsefî bakış açısından yorumlanmasından ibaret olduğu söylenebilir. Buna göre birinci risâlede dinî ve felsefî görüş ile akımlar, ikincide Allah'a kavuşturacak yöntem, beşincide imanın ve altıncıda ilâhî kanun ile dinî hukukun, sekizincide cin ve meleklerin mahiyeti yorumlanmaktadır. Bölümün ilgi çekici son iki risâlesinden dokuzuncu risâlenin konusu, siyaset türleridir. Oysa Fârâbî örneğinde olduğu gibi İslâm felsefesinde ahlâk ile siyaset, pratik felsefenin iki

dalı olarak görülür ve birbirinden kesin çizgilerle ayrı tutulmaksızın incelenir. Ancak *Risâleler*'de ahlâka birinci ve siyasete bu sonuncu bölümde yer verilmesi dikkat çekmektedir. Ne var ki bu son bölüm ve dolayısıyla *Risâleler*'in sonuncu risâlesi, çok daha ilgi çekicidir. Bu risâlede sihir ve büyünün mahiyeti, ruhânî varlıklar aracılığıyla açıklanmaya çalışılmaktadır.

Sayılar ile başlayan bir felsefe külliyatının sihirle son bulması günümüz insanı için oldukça sıra dışı bir yaklaşımdır. İhvân-ı Safâ'nın sıra dışılığı bu durumla da sınırlı kalmamaktadır. Zira fihristte külliyata dahil olmayan ve fakat onun devamı niteliğinde bir külliyat özetinden yani *er-Risâletü'l-câmi'a*'dan söz edilmektedir. Başlığında kullanılan "toplayıcı" (*câmi'*) kavramından da anlaşılacağı gibi söz konusu risâle, sıradan bir özet değildir. İhvân-ı Safâ'ya göre bu özet risâle, *Risâleler*'de işaret edilip dikkat çekilen hakikatleri olabildiğince açık bir biçimde ortaya koymak için kaleme alınmıştır. Sözü edilen özetle birlikte bütün külliyat ise aslında bu hakikatler için bir önsöz veya giriş mesabesindedir.[12] Bu durumda İhvân-ı Safâ'ya göre felsefenin ne anlama geldiği veya işlevinin ne olduğu sorusunu yeniden düşünmek gerekmektedir. Bu sorunun muhtemel bir cevabı İhvân-ı Safâ'nın felsefe birikimlerinin ürünü olan *Risâleler*'in kaynaklarını veren açıklamasında görülebilir:

> Bilimlerimizi dört tür kitaptan aldık. Birincisi, bilge ve filozofların kaleme aldıkları matematik ve fiziğe dair kitaplardır. İkincisi, Tevrat, İncil ve Kur'an gibi kutsal kitaplardır. Üçüncüsü, yıldızların hareketleri ve burçların bölümleri gibi etkenlerle maden, bitki ve hayvanlar gibi var olanların şekillenişini anlatan fizik [bilimine dair] kitaplardır. Sonuncusu ise ancak tertemiz meleklerin dokunabildiği ilâhî kitaplardan [gelen ilhamdan] alınanlardır.[13]

Risâleler'in kaynakları arasında nefsini tertemiz tutanlara gelen ilhamdan söz etmesiyle İhvân-ı Safâ'nın hem felsefî hem de dinî anlayış bakımından İslâm düşüncesinde farklı bir yönelişi temsil ettiği oldukça açıktır. Bilindiği gibi İslâm felsefesi, biri daha çok Aristoteles'i izleyen Meşşâîlik ve diğeri daha çok Eflâtun'u takip eden İşrâkîlik olmak üzere iki temel akıma dayanmaktadır. Buna karşın İhvân-ı Safâ, Gazzâlî'nin de

12 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 42-43; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, I, 28.

13 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 42.

işaret ettiği gibi Yeni Pisagorculuğu[14] ve Yeni Eflâtunculuğu önceleyen bir yaklaşımı ve bu yaklaşım bağlamında insanlığın felsefe birikimini eklektik bir yöntemle derleyen bir akım olarak gözükmektedir. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ'nın Pisagor ve Plotinus kadar, hem Eflâtun hem de Aristoteles'ten etkilendiği de göz önünde bulundurulmalıdır.[15] Bu derlemenin, kirletilmiş olan dini felsefe aracılığıyla temizlemek adına oluşturulduğu göz önüne alındığında, İhvân-ı Safâ'nın din ile felsefe arasında kurmaya çalıştıkları ilişkinin tahlil edilmesi gereğinin önemi ortaya çıkmaktadır.

İhvân-ı Safâ'ya Göre Din-Felsefe İlişkisi

Din

İhvân-ı Safâ'nın din ile felsefe ilişkisi hakkındaki görüşlerinin temelinde insan anlayışları bulunmaktadır. Onlara göre insan, bedenden ve nefisten oluşan bileşik bir varlıktır. Beden bu dünyaya ilişkin olan cismanî bir varlıkken nefis esasen ilâhî âleme ait olan ruhanî bir niteliktedir.[16] İhvân'ın din anlayışının temelinde insan nefsinin, oluş ve bozuluş âlemine düşüşü meselesi bulunmaktadır. Bu mesele yalnızca Kur'ân-ı Kerim gibi ilâhî kitaplarda değil, ruhun ölümsüzlüğü görüşünü benimseyen Doğu hikmeti ile Pisagor ve Eflâtun örneğinde olduğu gibi kadim Yunan felsefesinde de ele alınmaktadır. Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın Âdem'i önce yaratmasından ve daha sonra da eşi Havvâ ile birlikte dünyaya göndermesinden söz etmektedir. İnsanlığın ilk ataları olan Âdem ile Havvâ'nın cennetten yani ilâhî âlemden yeryüzüne gönderilmeleri, bütün insan nefislerinin anavatanının ilâhî âlem olduğunu göstermektedir. Öte yandan düşüşün, yasak meyveyi yemek biçiminde Âdem ile Havvâ'nın hırsından kaynaklanan bir günaha dayanması, bu dünyanın bir imtihan arenası olmasına yol açmıştır. Bir başka deyişle nefsin bu dünyada bulunması zatî değil arazî bir durumdur ve esas olan da nefsin, aslî vatanı olan ilâhî âleme sağ salim dönmesidir. Nitekim *Risâleler*'de nefsin, dünyaya düşüşü bir "gemi kazası" anolojisiyle anlatılmaktadır.

•••••••••

14 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 54.

15 Netton, "İhvân-ı Safâ", s. 270-272.

16 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 153; III, 18; IV, 98, 225.

Bu analojide İhvân-ı Safâ, gemiyle yolculuğa çıkan insanları gözümüzün önüne getirmemizi ister. Yolculuk sırasında gemi bir "felâketle" karşılaşır, gemi parçalanarak batarken yolcular da denize düşerler. Bu yolculardan önemli bir kısmı azgın denizde boğulup giderken bazıları da parçalanan geminin su yüzünde kalan "parçalarına" tutunup suyun üstünde kalmaya gayret gösterirler. Böylesi bir felaket karşısında insanın yapabileceği tek şey canını kurtarmaktır. Okuyucunun bu hikâyeyi kurgulaması artık oldukça kolaydır. Geminin bir parçasına tutunan insan, ya denizden geçen başka bir gemiyle karşılaşarak ya da bu parçaya tutuna tutuna yüzüp karaya ulaşmak suretiyle kendi hayatını kurtaracaktır.

Sözü edilen analojide, denize düşen insanın, nefsi temsil ettiği açıktır. Bu âleme düşen nefislerin büyük bir kısmı, ilgilerini bedenlere çevirmekle dünyevî uğraşlara dalmakta ve böyle yapmak suretiyle denizde boğulup giden insanlara benzemektedirler. Buna karşın evlerinden bir yolculuğa çıkmış olduklarını unutmayan daha az sayıdaki nefis, kendilerini dünya zevklerine kaptırmazlar. Bu nefisler, denizde "yabancı" olduklarının bilincinde olarak kendilerini karaya ulaştıracak bir gemi kalıntısına tutunmayı ve öylelikle kendilerini kurtarmayı amaçlamaktadırlar.[17] Bu hikâyenin tamamlanması için bir noktanın, nefsin ölümsüz olduğunun açıklanmasına ihtiyaç bulunmaktadır. İhvân-ı Safâ, bu noktada felsefî bir temellendirme sunacak ve ayrıca bir analoji yardımıyla meseleyi daha anlaşılır bir hale getirmeye çalışacaktır.

Filozofların, "Tabiatta boş, anlamsız bir şey bulunmaz" görüşüne dikkat çeken İhvân-ı Safâ, Allah'ın insan nefislerine varlığını sürdürme yani ölümsüzlüğü arzulama sevgisi vermiş olduğunu belirtir. Buradan hareketle onlar, nefsin ölümsüzlüğe duyduğu istek ve ölümlü olma fikrinden hoşlanmamasının bir hikmeti olduğunu vurgularlar. Bir başka deyişle, eğer nefis, bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürmeyecek olsaydı bu durumda sözü edilen isteğin bir anlamı olmayacaktı. Oysa -yukarıda belirtildiği gibi- tabiatta bâtıla yer yoktur. Bu durumda nefis, bedenin dağılmasından sonra da varlığını sürdüren, kısaca ölümsüz olan ruhanî bir cevherdir.[18] Öte yandan İhvân-ı Safâ anne rahmindeki hayat analojisi yardımıyla da nefsin yolculuklarından söz

17 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, II, 183; IV, 18, 184-185.

18 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 522-523.

etmektedir. Buna göre insan, anne rahminde bir hayat sürdürdüğünü ve bundan başka bir hayatının olabileceğini tasavvur etmediği gibi dünyaya geldikten sonra da yalnızca bu hayatın olup ölümle birlikte kendisinin yokluğa karışacağını tasavvur edebilir. Oysa ana rahminden sonra nefsin bu dünyada bambaşka bir hayatının olduğu açıktır. Bu benzetmenin bir adım sonrası oldukça bellidir: Ruhanî olan insan nefsi, bir süre misafir olarak kaldığı bedenden ayrıldıktan sonra yokluğa karışmayacak ve görünürde âhiret hayatı denilen yeni bir hayata başlayacak, gerçekte ise *me'âd* adı verilen anayurdundaki hayatına geri dönecektir.

İhvân-ı Safâ'nın, insanın daha doğrusu nefsin bu dünyadaki serüvenini anlamlandırma çabasının, denizde batan gemi ve ana rahminde geçen hayat analojileri ile şekillendiği söylenebilir. İnsanın, ana rahminde kalmasının amacı, bedenin mükemmelleşmesini sağlamaktır. Zira rahimde yeterince kalmayan cenin kendini olgunlaştıramayacak ve bu durumda bedeninde bir eksiklikle doğum gerçekleşecektir. Dahası, bu dünyanın şartları doğumda getirilen eksiklikleri tamamlamaya uygun da değildir. Benzer bir şekilde İhvân'a göre insanın bu dünyadaki kalma süresi de nefsin kendini tamamlaması yani erdemlerini olgunlaştırması amacına yöneliktir. Üstelik bu dünyadaki yaşamı boyunca erdemlerini olgunlaştırmayan nefsin âhirette bunları tamamlaması mümkün değildir.[19] Batan gemi analojisi göz önüne alındığında, boğulmaktan kurtulan kişinin hayatını sürdürmek için tutunduğu parçayı bırakmadan anakaraya kadar yüzme süreci, bu dünya hayatını simgelemektedir. Bir başka deyişle, bu dünyada bir zaman geçirmeksizin insan nefislerinin âhirete ulaşmaları mümkün değildir.

İhvân-ı Safâ bu analojiler aracılığıyla insanın bu dünyadaki varoluşunun hem gayesini hem de bu gayeye ulaştıracak yöntemi açıklamış olmaktadır. Nefsin gayesi, düşmüş olduğu bu dünyadan kendi anayurduna geri dönmektir; batan gemiden kurtulup memleketine varmasıdır. Ancak bunun için de ana rahmindeki sürecini tamamlaması gibi denizde yüzmeli ve bu hususta asla gevşeklik göstermemelidir. Zira her ne kadar yüzmeyi biliyor olsa da, yorulması ve kendini koyuvermesi mümkündür. Bundan dolayı o insan, yorulduğunda dinlenebilmesi ve sonunda karaya varıncaya kadar yüzebilmesi için

19 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 491-492.

tutunduğu gemi parçasını yanından asla ayırmamalıdır. İhvân-ı Safâ'ya göre dinin, din-felsefe ilişkisinde daha ayrıntılı olarak değinileceği gibi, öncelikle batan geminin bir parçası olduğu anlaşılmaktadır.

İhvân-ı Safâ'ya göre dinin, biri ontolojik ve diğeri işlevsel olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Ontolojik yönüyle din, yüce Yaratıcı'nın, seçkin kulları olan peygamberler aracılığıyla insanlara gönderdiği mesajdır. Bu noktada İhvân-ı Safâ topluluğunun müslümanlardan oluştuğunu belirtmek gerekmektedir. İşlevsel yönüyle din tanımlamaları oldukça siyasî bir görünümdedir. Onlara göre Arapça'da *din*; bir toplumun, başkanına itaat etmesi, ona teslim olması anlamına gelmektedir. Bu itaatin gerçekleşmesi için öncelikle birtakım emir ve yasakların olması gerekmektedir; bunlar ise ancak hükümlerle bilinebilirler. Böylece İhvân-ı Safâ'nın dini, öncelikle dinî hükümler olarak gördükleri söylenmelidir. Bir başka deyişle söz konusu ilâhî mesaj, yukarıdan aşağıya doğru olduğunda "din" ve aşağıdan yukarıya doğru bakıldığında ise "ibadet" olarak kendini göstermektedir. Ancak hemen her meseleyi zâhir-bâtın ikilisi bağlamında değerlendiren topluluğun dini de bu iki gruba ayırdıkları hemen belirtilmelidir. Buna göre dinin zâhirî yönünü bedenle yapılan ameller, bâtınî yönünü ise nefislerde benimsenen inançlar oluşturmaktadır.[20] Dinin zâhirî yönü namaz kılmak, oruç tutmak gibi insanın bedeniyle gerçekleştirdiği ibadetlerdir. İhvân-ı Safâ dinin bâtınî yönünü, "felsefî ibadet" olarak nitelendirmekte ve bu ibadetin insanın doğru inancı benimsemesi olduğunu belirtmektedir. Kelâm anlayışına bu noktada bağlılık gösteren topluluk, felsefî ibadeti yani inancı; kalp ile tasdik ve dil ile ikrar etmek olarak görmektedir.[21] Böylece bâtın olan felsefî ibadet, bâtının zâhiri ve bâtının bâtını olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bâtının zâhiri bakımından felsefî ibadet, insanın inanılması gereken meselelere inanmış olduğunu diliyle söylemesinden ibarettir. İhvân-ı Safâ, bu "itiraf" ile bir insanın hangi dinden olduğunun anlaşılacağını söyler. Bâtının bâtını olan felsefî ibadet ise doğru inanç meseleleridir. Bu bağlamda topluluk; Allah'ın varlığı ve birliğine, meleklerin varlığına, kitaplarına, peygamberlerine ve kıyametin gerçekleşeceğine iman etmeyi iman esasları olarak belirtir.[22] İmanın altı şartından kazâ ve

20 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 486.

21 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 262.

22 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 67-68.

kaderin göz ardı edilip diğer beşinin madde olarak sayılmış olmasından hareketle İhvân-ı Safâ'nın kaderi inkâr eden bir yaklaşımı benimsediği sanılmamalıdır. Allah'ın bilgisine göre hareket eden yıldızların gözlemlenmesinden bilgi elde edilebileceğini düşünen ve bu sebeple astrolojiyi bir bilim olarak gören topluluğun, kazâ ve kaderi inkâr edemeyecekleri oldukça açıktır.[23]

Bu noktada İhvân-ı Safâ'nın "bâtınî" olmakla itham edilmelerinde kullanılan "bâtın" teriminin anlam içeriğinin sorgulanması gerekliliğinin kendini gösterdiği açıktır. Eğer Bâtınîlik, zâhir olanı yadsımak anlamına geliyorsa, İhvân-ı Safâ'nın bâtınî olmakla itham edilmesinin bir anlamı olmamaktadır. Zira onlar, her ne kadar zâhir-bâtın ayırımı yapmışlarsa da biri adına diğerini ortadan kaldırmayı amaçlamış gözükmemektedirler. Nitekim teslim olmadan iman edilmiş olunamayacağını vurgulayan âyeti zikrederek[24] onlar, şeriatın yani dinin zâhirine ilişkin olan emir ve yasaklarına uymanın, dinin bâtınî yönü olan imandan önce geldiğini belirtmektedirler. Ancak, iman ile ibadet bağlamında zâhir ile bâtının iç içe geçmişliği şu örnekte kendini açıkça göstermektedir. Buna göre insan önce, dinin bâtınî yönü olan imanı gerçekleştirmeli, daha sonra dinin zâhirî ibadetlerini yerine getirmelidir. Bu ibadetleri yerine getirdikçe kişide iman daha derinleşecek ve bu insan, taklidî imandan tahkikî iman düzeyine yükselen gerçek müminlerden olacaktır.[25] Bir başka deyişle din, ancak zâhiri ve bâtınıyla birlikte varlık kazanabilmektedir

Batan gemi analojisinde insanın tutunduğu gemi parçasının değeri, insanın yorulunca kendini denizin derinliklerini bırakmasını engellemesindedir. Bir başka deyişle bu parça, insana ne yüzmeyi öğretmekte ve ne de hangi yöne doğru yüzeceğini göstermektedir. Oysa din, yalnızca yüzücünün "dinlenmesini" sağlayan bir tutamak değildir. İnsana, nasıl bir hayat yaşamak suretiyle denizde yüzebileceğini öğrettiği gibi, bu hayatı sürdürmekle sonuçta denizden karaya çıkacağı yönü de gösterir. Bu sebeple Allah'ın rahmetinin bir yansıması olarak din, hem bedeni hem de nefsiyle insanı, düştüğü bu dünyadan kurtaran Nûh'un gemisi olmaktadır. Bu geminin kaptanları ise peygamberlerdir.

• • • • • • • • •

23 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 138-139, 262.

24 "Bedeviler 'İnandık' dediler. De ki: Siz iman etmediniz ama 'Boyun eğdik' deyiniz. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi" (el-Hucurât 49/14).

25 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 261-263.

İnsanlar var oldukça bu gemi dünyanın denizlerinde dolaşıp durmakta ve bu gemiye binen insanlar, kendilerini kurtarmaktadırlar. Öte yandan İhvân-ı Safâ, yüzme ilkeleri aynı olan farklı gemi modellerinin bulunduğunu da kabul etmiştir. İhvân-ı Safâ'ya göre Allah'ın gönderdiği bütün dinler, inanç yani bâtın bakımından bir ve aynı olmakla birlikte ibadetler ve hukuk yani zâhir bakımından farklı olmuşlardır. İhvân-ı Safâ'ya göre âlemin her şeye gücü yeten bir yaratıcısı olarak Allah'ın varlığı, O'nun meleklerinin olduğu, bedenden ayrı olan, ondan ayrıldığı zaman yok olmayan bir nefsin varlığı gibi inanç esasları hep aynı kalmıştır.[26] Denizlerin dalgalarına göre gemilerin farklı inşa edilmelerinde şaşılacak bir yan bulunmaz. Bir başka deyişle ilâhî dinlerdeki görünür farklılıklar, Allah'ın insanlara yol göstericiliğindeki bir pusula düzeltmesinden kaynaklanmadığı gibi, O'nun elçilerinin görevlerini ifa edişlerindeki bir yetersizlikten de meydana gelmez. İlâhî dinlerin zâhirleri bakımından farklılığı, davete muhatap olan insanların ve bu insanların çağının farklı oluşundan doğmaktadır. Böylece İhvân-ı Safâ, kelimenin tam anlamıyla dinlerin değil, Kur'ân-ı Kerim'de de açıkça belirtildiği[27] gibi şeriatların çokluğundan söz etmektedir.[28] Buna göre İhvân-ı Safâ, her türlü dinî ve felsefî kaynaktan yararlanmalarına karşın diğer Ortaçağ İslâm düşünürleri gibi hakikatin birliği anlayışını benimsemişlerdir.[29]

Dinlerin bâtınca aynı, zâhirce farklı olması durumu *Risâleler*'de bir benzetmeyle açıklanır. Bu benzetmede peygamberler, "nefis doktoru" olarak tanımlanmaktadır.[30] Türlü bedensel hastalıklar bulunduğu gibi nefislerin de farklı hastalıkları bulunmaktadır. Bundan dolayı gerek beden gerekse nefis doktorlarının, hastalığa göre değişen tedavi yöntemlerini uygulamaları olağandır. Bir başka deyişle sağlığa kavuşmak gibi bir nihaî amaca farklı yollarla ulaşılabilir.[31] Öte yandan İslâm son din ve Hz. Peygamber de en son elçidir; bu sebeple zâhiriyle

26 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 486; IV, 179-180.

27 "(...) Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk (...)" (el-Mâide 5/48); "Biz her ümmet için uygulayacağı bir ibadet yolu verdik (...)" (el-Hac 22/67).

28 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 484-485, 487; IV, 180.

29 Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, s. 216-221; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, s. 119.

30 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 487; IV, 16.

31 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 485, 487

de bâtınıyla da İslâm kıyamete kadar geçerliliğini sürdürecektir. İslâm gemisi dünyanın her yerinde kıyamete kadar yüzecekse bu geminin çok farklı sularda ve hem de kaptansız olarak yol almasının nasıl mümkün olacağının açıklanması gerekmektedir. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ, âlimlerin Hz. Muhammed'in vârisçileri olduğu anlayışını öne çıkarmaktadır.[32]

Dinin, biri zâhir ve diğeri bâtın olmak üzere iki yönü bulunduğuna göre Hz. Peygamber'in vârisleri olan âlimlerin de iki gruba ayrıldığı söylenebilir. Buna göre zâhirî dinin âlimleri namaz, oruç ve hac gibi insanın bedeniyle ilgisi olan davranışlar hakkında söz sahibidirler. Oysa bâtınî dinin âlimleri ise nefis ve nefsin yetkinliği kazanması meselelerinde otoritedirler. Öte yandan insan söz konusu olduğunda beden-nefis, dinden söz edildiğinde ise zâhir-bâtın birbirinden ayrılamaz iki unsur olmakla birlikte, insanda nefis ve dinde bâtın yön, diğerinden daha üstündür. Sözgelimi bazı insanlar dinin derunî yanını önemsemez ve yalnızca namaz ve oruç gibi zâhirî kurallarına uyacak olurlarsa, nefislerini olgunlaştırmayacaklardır. Bu durumda sözü edilen insanlar, bedenlerinin şehvetleri peşinden koşmaya devam edecekler ve yaptıkları ibadetler ise insanlara ikiyüzlülüklerini gösteren birer şekilden ibaret kalacaktır. Böylesi bir yaklaşım bağlamında İhvân-ı Safâ'nın, dinin hükümlerine uymakta titizlik göstermekle birlikte bedensel arzularına gem vuran ve zâhidane bir hayat sürmenin yöntemini öğreten âlimleri önceleyeceği açıktır.

Bu bağlamda İhvân-ı Safâ'nın, dinin bilgisizlikle kirletildiği şeklindeki eleştirisinin tahlilini yapmak gerekmektedir. Topluluğun bu iddiasını, iki açıdan değerlendirmek mümkün gözükmektedir. Bunlardan birincisine göre din, kendilerini yalnızca şekilsel ibadete kaptıranlarca kirletilmiştir ki bu durumda sözü edilen insanlar kendilerini, dinin bâtınî yönünde uzman olanların ellerine bırakmalıdırlar. İkinci açıya gelince, insanların dini yaşayışlarındaki sürekliliği korumanın güçlüğüdür. Zayıf karakterli yaratılmış olan insan, doğru yolda olsa bile bu yolu hayatının sonuna kadar sürdürme sabrını gösteremeyebilir. Batan gemiden kurtulan insanın tutunduğu parça yani dinin bâtınî yönü, bu insanın karaya çıkıncaya kadar yüzmesini imkân sağlayan tutamaktır. Dinin kirletilmesi iddiası ile vurgulanmak istenen husus da bu tutamağın denizde parçalanma tehlikesiyle karşılaştığı ve bunun

32 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 428; IV, 146.

gerçekleşmesi durumunda insanın kurtulma şansının sonsuza kadar yok olabileceğidir. Bu tehlike karşısında yapılması gereken yegâne iş, dinin bâtınî yönünü güçlendirmek ve bu yönü güçlendirecek her türlü bilimden yararlanmak yani felsefe yapmaktır.

Felsefe

İlk filozof olarak kabul edilen Thales'in tarih sahnesine çıktığı milâttan önce VI. yüzyıldan günümüze kadar felsefenin ne olduğuna ve nasıl tanımlanacağına ilişkin tartışmalar bir nihayete kavuşturulamamıştır. Öyle gözüküyor ki insanoğlu var olduğu sürece bu tartışmalara bir son nokta koymak da mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı her felsefe akımının kendine özgü bir felsefe tanımıyla, felsefe denilen insanî düşünce etkinliğinde bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Söz gelimi Aristoteles felsefeyi, çağındaki bilimlerin bilimi olarak görmüş ve bu bağlamda "ilk felsefe"yi, varlık olmak bakımından varlığın incelenmesi olarak tanımlamıştır.[33] Aristoteles'in Ortaçağ'daki en yetkin şârihi olan İbn Rüşd, üstadının felsefe tanımlamasına dinî bir renk katmaktadır. Buna göre var olanları "yaratılmış" olmaları bakımından göz önüne almakla felsefe, yalnızca varlık bakımından varlığın incelemesi değil, ama aynı zamanda var olanlardan kalkarak ilk yaratıcı olan Allah'ın varlığını gösteren bir araştırma olmaktadır.[34] Eklektik bir felsefe sistemi kurgulamış olan İhvân-ı Safâ'nın her ne kadar Aristotelesçi unsurlar bulunsa da, felsefe anlayışlarında olduğu gibi felsefe tanımın da Yeni Pisagorcu ve Yeni Eflâtuncu izler daha yoğun bulunmaktadır.

İslâm düşüncesinde Pisagor ve Eflâtun'un felsefe tanımları yaygın biçimde bilinmektedir. Kabul edilen yaygın görüşe göre Sofistler örneğinde olduğu gibi varlık veya şeyler üzerinde fikir yürütüp genel bir teori ortaya koyan düşünürlere *hakîm* (bilge) anlamına gelen Yunanca *sofos* terimi kulanılmaktayken, Pisagor gerçek hakîmin Allah olduğunu belirterek insana "*sofos*" denemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre insan, olsa olsa bilgeliği seven yani "filozof" ve onun düşünce etkinliği de bilgelik sevgisi yani "felsefe" olabilir. Pisagor'un felsefe ile yüce varlık arasında kurduğu bu ilişki Eflâtun'un felsefe tanımıyla derinleşmiştir.

.....

33 Aristoteles, *Metafizik*, 1060^b 30-35.

34 İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*, s. 11-12.

Zira Eflâtun'un *felsefe* tanımlarından biri, "insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah'a veya O'nun fiillerine benzemesi" şeklindedir.[35] Pisagor ve Eflâtun'un yaklaşımları bağlamında İhvân-ı Safâ'nın felsefeyi, yalnızca varlıkların mahiyeti hakkında bilgi kazanmak olarak görmedikleri, söz konusu bilgiye uygun davranışları da felsefenin sınırları içinde değerlendirdikleri açıktır.[36]

Bilgi düzeyi açısından felsefe; matematik, tabiî ve nefsanî/aklî bilimler olmak üzere üç ana bölüme ayrılmaktadır. Bu bölümlerin sıralanışının rastgele olmadığına dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü bir önceki bölüm, bir sonraki bölümdeki meselelerin anlaşılmasını sağlayan veriler sunmaktadır. Buna göre matematik, tabiî bilimler ve bu bilimler de nefsânî/aklî bilimler için bir giriş görevi yüklenmişlerdir. *Risâleler*'de sözü edilen üç bölümü, dördüncü bir bölümün yani dinî ve ilâhî bilimlerin izlediği görülecektir. Bu bölüm, felsefenin yalnızca eyleme yönelik olan yapısını değil, aynı zamanda dinle olan ilişkisini açık bir şekilde göstermektedir. Buna göre salt bilme çabasından daha fazla bir şey olarak felsefe, İhvân-ı Safâ'ya göre insanı, dinî ve ahlâkî niteliklerle donatan bir etkinliktir.[37] Sözü edilen insanların, İslâm dinine müntesip oldukları göz önüne alındığında, felsefenin dinle ilişkisinin açıklanması gerekliliği kendini göstermektedir.

Din ile Felsefe

İhvân-ı Safâ'nın batan gemiden kurtulan adam metaforu bağlamında din, insanın tutunduğu gemi parçasıdır. Ancak onlara göre din, cehaletle kirletilmiştir ve bu sebeple onun yeniden "temizlenmesi" gerekmektedir. Buna göre İslâm toplumunun seçkinlerinin bir ürünü olarak felsefe, dinin aslî saflığını yeniden kazandıracak olan bir hizmetçidir.[38] Bu bağlamda İhvân-ı Safâ'nın uydurma olduğuna kuşku duyulmayacak bir anlatıya yer vermesi oldukça dikkat çekicidir. Buna göre bir gün Hz. Peygamber'in meclisinde Aristoteles'in adı geçince Hz. Muhammed, kendi zamanında yaşıyor olsaydı onun İslâm'a bağlanarak kendisini izleyeceğini söylemiştir.[39] Bir başka

35 Kaya, "Felsefe", s. 311, 314.

36 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 48; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, I, 33.

37 Uysal, *İhvân-ı Safâ*, s. 34-38; Çetinkaya, *Sayıların Gizemi*, s. 136.

38 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 319-320; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, I, 218-219.

39 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 179.

deyişle İhvân-ı Safâ'ya göre felsefe, Ortaçağ'ın yaygın bir anlayışı olarak dinin hizmetçisi olmaktadır. Nitekim topluluğa göre peygamberlikten sonraki en şerefli meslek felsefedir.[40] Onlar, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi "amaç" kavramı bağlamında şekillendirmişlerdir.

İhvân-ı Safâ'ya göre hem dinin hem de felsefenin gayesi, insan nefsini düştüğü yeryüzünden kurtarmak ve bunun için de gücü ölçüsünde insanın kendisini Allah'ın sıfatlarıyla donatmasına katkı sağlamaktır.[41] Böylece insan yalan söylemekten, bâtıl bir inancı benimsemekten, hatalı bilgi edinmekten, ahlâkî olarak kötü ve dinen günah olan davranışlar sergilemekten kaçınabilir.[42] Din ve felsefe aracılığıyla bilgi ve eylem bakımından nefsini terbiye eden insan, yolculuğunu başarılı bir biçimde tamamlamış olacaktır. Gemi parçasına tutuna tutuna ve bazan yüzerek ve bazan da dinlenerek karaya yani vatanına vararak sevdiklerine kavuşacak ve mutlu olacaktır. Bir başka deyişle insan ölümle birlikte oluş-bozuluş âleminden ebedî ikâmetgâhı olan âhiret âleminde geri dönecektir.[43]

İhvân-ı Safâ, insanın bu kutlu yolculuğunda din ile felsefenin aynı amacı paylaşmalarına karşın yöntemlerinin farklı olduğunu belirtir. Ancak onların, bu iki sistem arasındaki yöntem farklılığını çok da önemsemedikleri söylenebilir. Zira İhvân'a göre bu farklılık, bir hastalığın tedavi edilmesi için doktorların uygulamaları arasındaki farklılıktan öte bir anlama sahip değildir.[44] Öyle anlaşılıyor ki İhvân-ı Safâ için yöntemin değil, amacın bir değeri bulunmaktadır. Nitekim *Risâleler*'de insanın kurtuluşuna katkı sağlamak üzere felsefenin dinle olan sıkı ilişkisine dair bazı çıkarımlar sunulmaktadır.

Hem dinin hem de felsefenin biri teorik ve diğeri pratik olmak üzere ikili boyuta sahip olması bağlamında İhvân-ı Safâ'nın verdiği olumlu çıkarımlardan biri, en iyi filozofun insanları Allah'a davet eden

40 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 124.

41 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 331, 332-334, III, 30; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, I, 226, 227-228.

42 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 30.

43 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 288-289, 343.

44 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 485-7; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, s. 309-312.

filozof olduğu şeklindedir.[45] Onlara göre matematik, tabiat ve metafizik olmak üzere sırasıyla felsefe eğitimi alan gerçek filozoflar, heyûlânın ve dolayısıyla âlemin hâdis olduğu görüşünü benimsemişlerdir.[46] Bu görüşün peygamberlerin tebliğlerine birebir uygun olduğunu belirten İhvân, insanın doğru bir görüşü kabul etmiş olmasının, nefsin heyûlâ denizinden kurtulmasına yetmeyeceğine; sabırlı ve doğru bir yüzüşü gerektirdiğine dikkat çekmektedir. Bir başka deyişle akıl, her ne kadar insanı doğru bilgiye ulaştırmaktaysa da doğru davranışı gerçekleştirmeyi sağlamada yetersiz kalabilmektedir. Zira İhvân-ı Safâ'ya göre aklın kibir, hevâ ve şehevî arzular gibi birtakım âfetleri bulunmaktadır. Doğruyu bulan aklın, bu bilgiye uygun davranması için öncelikle bu âfetlerden kendini kurtarması gerekmektedir. Onlara göre din, daha açık deyişle dinin zâhir yönünün emir ve yasakları tam da bu ihtiyacı karşılamaktadır.[47] Böylece İhvân-ı Safâ, din ile felsefenin insanın amacına ulaştırmasına katkı sağlayan ve birbirinden kopmaz olan iki yöntem olduğunu vurgulamış olmaktadır. Nitekim onlar gerçek filozofları, *rabbâniyyûn* ve *râsihûn* olarak adlandırmakta,[48] ve bu filozoflar ile peygamberler arasındaki yegâne farkı, ilkinin çabalarının öznel ve ikincilerin otoritesinin mutlak olması şeklinde açıklamaktadırlar. Buna göre gerçek ölçüt, peygamberlerin verdiği ölçüt olmakta ve bir filozof bu ölçüte ne kadar yaklaşırsa o kadar hakikate yaklaşmaktadır.[49]

Öte yandan İhvân-ı Safâ, din ile felsefenin birbirinden ayrılmasının getireceği problemleri de ortaya koymaya çalışmıştır. Onlara göre din ile felsefenin birbirinden kopması durumunda ortaya çıkan olumsuz durumların başında, âlemin ezelî olduğu görüşünü benimsemek suretiyle âlemin bir yaratıcısının bulunmadığı iddiası gelmektedir. Hem dini hem de felsefeyi yanlış anlamaktan kaynaklanan bu görüşü benimseyenler, İhvân-ı Safâ tarafından hem teori hem de pratik yönüyle insanların en kötüsü olarak değerlendirilmektedir.[50] Teorik felsefe

45 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 519.

46 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 468.

47 Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, s. 148.

48 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 145; II, 343; III, 468; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, I, 103.

49 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 136.

50 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 451.

bakımından yanlışlık, tabiî bilimlerdeki dört sebep teorisindeki akıl yürütmenin metafizik bağlamında değerlendirilmemesidir. Bundan dolayı dehrîlerin, felsefe yürüyüşleri akim kalmıştır. Dinin teorik incelenmesindeki hata ise dinler arasındaki görüş ayrılıklarının değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Her bir dinin, diğerinin kusurlarından söz etmesini yeterince tahlil etmeksizin dehrîler, her bir eleştiriyi geçerli saymakla sonuçta bütün dinleri terketmişlerdir.[51] Öte yandan topluluk, yanlış bir felsefî veya dinî inancın yalnızca "görüş" sahasında sınırlı kalmayacağına ve bozuk bir fikrin insan davranışlarına da yansıyacağına dikkat çekmektedir. Buna göre sözü edilen yaklaşımı benimseyen insanlar, hem kendilerini tutan hiçbir otorite ve kural olmamasından hem de insan inanç ve davranışlarının hesabı görüleceği kıyamete inanmadıklarından dolayı ahlâken kötü olan davranışları kolaylıkla sergilemektedirler.[52]

İhvân-ı Safâ'nın diğer bir örneği ise dinden veya felsefeden birinin eksikliğinde ortaya çıkan yanlış görüşler oluşturmaktadır. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ, âlemin hâdis olduğunu kabul etmekle birlikte onun iki yaratıcısının olduğunu kabul eden yaklaşımlardan söz etmektedir. Bunlardan dinî nitelikli olanı, Nur ve Karanlık olmak üzere iki yaratıcının varlığını benimseyen Zerdüştîler iken ve felsefî olanı Etkin ve Edilgin yani Heyûlâ olmak üzere iki ilkeyi kabul eden bazı filozoflardır.[53] İhvân-ı Safâ, dinî-felsefî görüş yanlışlıklarının yalnızca teoride kalmayıp pratik hayata da yansımalarının olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre sözü edilen görüşlere inanan bir kişi, bir durumla karşılaştığında hangi davranışın iyi ve hangi davranışın kötü olduğu hususunda bir karara varamamakta ve bu şaşkınlıkla doğru bir hayat sürdürememektedir.[54] Topluluk, din ile felsefenin birbirinden kopmasının yol açtığı olumsuz durumların birtakım hatalı yaklaşımlardan kaynaklandığını belirtmektedir.

İhvân-ı Safâ'ya göre din ile felsefe arasındaki olumlu ilişki veya uzlaşı, biri felsefe ve diğeri din sahasında olan bazı insanlar sebebiyle bozulmaktadır. Topluluğun "sözde filozoflar" (*mütefelsife*) olarak adlandırdığı filozof bozuntuları, her ne kadar matematik ve tabiat

51 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 484.

52 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 451-452, 483-484, 520.

53 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 462.

54 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 521.

bilimlerinde uzmanlaşmış olsalar da ilâhî bilimlerle ilgilenmemiş ve bu sebeple âlem ile âlemi yaratan arasında felsefî bir bağ kurmadıkları gibi Allah tarafından indirilen kitaplardan da kendilerini uzak tutmuşlardır. Sözde filozofları "insan şeytanları" olarak değerlendiren[55] topluluğa göre bu kişiler, felsefe adına faydasız tartışmalara girişmekte, her şeyi akılla yorumlamaya kalkışarak dinin hükümlerini yok saymakta ve böylece insanları yanlış yollara yöneltmektedirler.

İhvân-ı Safâ yalnızca sözde filozofları değil, aynı zamanda felsefeye soğuk bakan din bilginlerini de eleştirmiştirler. Dinî bilimler arasında kelâm ilminin adını anmayan topluluk *ta'dîl*, *tecvîz* ve *atom* gibi meselelerle ilgilenenleri "cedelciler" olarak adlandırmaktadır.[56] Onların kelâm ve bununla uğraşanlar hakkındaki değerlendirmesi büyük ölçüde Fârâbî'nin yaklaşımıyla paralellik göstermektedir. Tıpkı Fârâbî gibi İhvân-ı Safâ da kelâmı yani cedeli, "görüşler" sahasında yalnızca zafer kazanmayı amaçlayan ve bu uğurda her şeyi mubah gören bir sanat olarak görmektedir.[57] Bundan dolayı onlar gerçeğin âşığı değil kazanma hırsının müptelâsıdırlar. Nitekim İhvân-ı Safâ, cedelcilerin bilgi bakımından kendilerini geliştirmede oldukça kayıtsız davrandıklarına dikkat çekmektedir. Zira cedelciler, duyulurlara ilişkin bilgileri kavramadan akledilirlere, matematikte derinleşmeksizin kıyas ve burhanlara, tabiî bilimler hakkında bilgi sahibi olmaksızın metafiziğe ilişkin incelemelere kalkışmışlardır.[58]

İhvân-ı Safâ'ya göre, İslâm adına bile olsa kazanma hırsını bilimlerde yetkinleşmeyle dengelemeyen cedelciler giriştikleri tartışmalarla hiçbir kazanım sağlamadıkları gibi İslâm kültürüne önemli zararlar da vermişlerdir. Sözgelimi, der, İhvân-ı Safâ, tartışmalar sonucunda cedelciler ne bir yahudiyi tövbe ettirmiş ne de bir hıristiyanın ihtidâsına yol açmışlardır, tam aksine kendi inançlarını korumada onları kemikleştirmişlerdir.[59] Dahası cedelciler, İslâm dünyası içinde de ayrılıkların körükleyicileri olmuşlardır. Onlar meclislerde sıradan insanlarla oturmakta, yarım yamalak birikimleriyle meselelere dalmakta,

55 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 484.

56 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 535.

57 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 438; krş. Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 133.

58 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 535.

59 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 536-537

söz ustalıklarıyla bâtılı hak ve hakkı bâtılmış gibi göstermekte ve böylece hem kendilerini hem de insanları doğru yoldan saptırmaktadırlar.

İhvân-ı Safâ'ya göre bu sapma, İslâm toplumunda Hz. Muhammed'in mirasçıları olan bilgelere düşmanlık göstermek gibi bir felâkete yol açmıştır.[60] Bu bağlamda İhvân-ı Safâ, cedelcilerin yıldızları katı cisimler olarak görüp onlar aracılığıyla geleceğin bilinmesine karşı çıkmalarını, mantık ve tabiat bilimlerini küfür olarak nitelendirip bunlarla uğraşanları mülhitlikle suçlamalarını bu felâketin örnekleri olarak belirtmektedir.[61] Bu iddianın felsefe adına bazı geçerli yanları bulunmaktaysa da, günümüzden bakıldığında kelâmcıların bazı eleştirilerinde haklılık payının bulunduğu açıktır. Bu noktada İhvân-ı Safâ açısından din ve felsefe uzlaşısının dikenli bir yol olduğu anlaşılmaktadır.

Din ile Felsefe İlişkisinin Sorunları

İhvân-ı Safâ'nın kurguladığı biçimiyle din ve felsefe ilişkisinin sorunlu alanlarından biri, Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması meselesinde odaklanmaktadır. Dini zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırmalarına paralel olarak topluluk, Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin de bu iki açıdan yorumlanacağını belirtmektedir. Buna göre dinin yalnızca zâhiriyle yetinen ve kapasiteleri ölçüsünce namaz, oruç, zekât ve hac gibi şer'î/zâhirî yükümlülükleri yerine getirmeye çalışan sıradan insanlardan daha yüksek seviyede olan zâhir ulemâsı, şeriatın zâhirî yönüyle amel etmekle birlikte, onun bâtınî bir yönünün bulunduğunu da kabul ederler. Bu bilginler, Kur'ân-ı Kerim'i daha çok dil bağlamında anlamak üzere çaba gösterirler ki İhvân-ı Safâ, bu anlama biçimini "tenzîl yöntemi" olarak adlandırmaktadır. Oysa onlara göre Kur'ân-ı Kerim'i gerçekten anlama yöntemi, zahirî tenzîl değil, "bâtınî te'vil" yöntemidir. Dil ilmi gibi zâhirî araçları kullanan tenzîlden bütünüyle farklı olan te'vil yöntemi, ancak *râsihûn* denilen seçkinlerin gerçekleştirebileceği bir etkinliktir.[62]

Din bilimlerinin yanı sıra aklî bilimlerle kendini yetkinleştiren ve şeriata dayanan bir hayat sürmekle nefsini temizleyen râsih âlimler,

60 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 440.

61 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 536.

62 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 299; IV, 138.

başka hiç kimsenin nâil olamayacağı bakış açılarına ve "sırlara" vâkıf olurlar. İhvân'a göre gerçeğin tam da kendisi olan bu sırlar, bâtınî nitelikli olmakla zâhirden farklıdır ve ayrıca toplumda bir infiale yol açmamak için de gizli veya özel bilgiler kapsamındadır. Bu yaklaşımıyla İhvân-ı Safâ topluluğunun, Pisagorcu yönü kendini açığa çıkarmaktadır. Zira felsefî bir tarikat görünümüyle Pisagorcular da nefsi arındırmayı bir ilke olarak kabul etmiş; bu arınma sonucunda âlemin sırlarına sahip olduklarını iddia etmiş ve dahası bu sırları cemaat üyeleri dışına açmayı yasaklayarak "gizli/kapalı" bir yapılanmayı benimsemiştir. Benzer bir yapılanmayı takip eden İhvân-ı Safâ'nın bâtınî yorumlarının İslâm dünyasında çok da hüsnü kabul görmediği söylenebilir. Kur'an'da âhiret hayatını tasvir eden âyetlerin duyulara yönelik bir dil kullandığı ve tenzîl yöntemi bağlamında müfessirlerin bu âyetleri yorumladıkları bilinmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre ise bu anlatım ve yorumlamanın, sıradan insanların kurtuluşuna vesile olacak bir yanı olsa bile, "bilim" yani "felsefe" ile uyuşmayan ve hatta bunlara ters düşen bir yanı vardır. Bilim ve felsefeden nasibi olmayanlara bu gerçeği açıklamak gerekmese de seçkinler, kirlerden arındırılmış nefislerinin kazanmış olduğu kuramsal bilgilerle âhiret hayatının cismanî nitelikte olmayacağını kavrayacaklardır.[63] Bu bağlamda İhvân-ı Safâ, Kur'an'ın "zâhirî" dilini, indirildiği kitlenin bilgi düzeyinin düşüklüğüne bağlamakta ve İncil'de Hz. İsa'nın seslendiği topluluğun kültürlü olmasından dolayı âhiretin ruhanî bir dille anlatıldığına dikkat çekmek suretiyle[64] kendi bâtınî yorumlarının din dışı olmadığını ileri sürmektedir. İhvân-ı Safâ'nın Kur'an'ı yorumlama yöntemlerinin klasik İsmâilî düşüncedeki bâtınî te'vil anlayışıyla örtüştüğünü söyleyen araştırmacılara karşın,[65] Gazzâlî, bölümün sonunda ele alınacağı gibi, İhvân-ı Safâ'nın bu yaklaşımını, genelde Meşşâî filozoflar ve özelde ise İbn Sînâ üzerinden cismanî dirilişin yalanlanması olarak değerlendirmiş ve İbn Sînâ'yı küfre düşmüş olmakla itham etmiştir.

Öte yandan bilim ya da felsefe adına Kur'an'ı dil sınırları ötesinde yorumlamanın yol açtığı anlam kaybının bir başka sorunu daha vardır: bilimin ne olduğu meselesi. Sonuncu yani elli birinci risâleyi İhvân-ı Safâ, yıldızların geleceği haber verip vermediği (*ahkâmü'n-nücûm*)

63 Bircan, *Mutluluk*, s. 371-373.

64 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, II, 21-3; III, 77

65 Öztürk, "İhvân-ı Safâ'nın Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum", s. 295-296, 300.

meselesini ayırmış olduğu gibi, bu konuya yeri geldikçe *Risâleler*'de de yer vermiştir. Yukarıda değinildiği gibi topluluk, ay üstü varlıkları sadece göksel cisimler olarak kabul edip bunların ay altı varlıkların oluş-bozuluşlarında hiçbir etkisinin bulunmadığını ve dolayısıyla onların gözlemlenmesinden gelecekteki olayların çıkarsamasının yapılamayacağını söyleyen kelâmcıları, bilgisel sığlıkla itham etmiştir. Oysa İhvân-ı Safâ'ya göre sırasıyla matematiği ve tabiî ve aklî-ilâhî ilimleri tedris etmiş olanlar ay üstü varlıklarının cisim değil birer melek olduklarını; onların ay altı âlemdeki oluş-bozuluşu düzenlediklerini ve bu sebeple onları incelemenin geleceği bugünden görmeyi sağlayacağını kavramaktadırlar. Bir başka deyişle, yıldızları okumak bir kehanet değil bir bilimdir.[66] Öte yandan İhvân-ı Safâ, sağlam ve geçerli delilleri olan bu bilimle uğraşanların, yani müneccimlerin hataya düşmekten kaçınamadıklarını da kabul etmektedirler. Ancak onlar bu hataları, doktorların tıp bilimindeki ve fakihlerin fıkıh bilimindeki hatalarına benzetmek suretiyle yıldızlar bilimine de toz kondurmamaktadırlar.[67] Bazı çağdaş araştırmacılar, günümüzden bakıldığında İhvân-ı Safâ'nın dini, felsefe ya da bilim aracılığıyla yorumlamada aşırı bir güven içinde olduklarına dikkat çekmektedirler.[68] Bilimi ve felsefeyi en iyi kendilerinin biliyor olduğu tasavvuruyla Kur'an'ın hakiki yorumunu tekellerine alan bir topluluğun siyasî birtakım iddialarının olması hiç de şaşırtıcı görülmeyecektir.

İhvân-ı Safâ'nın Siyaset Anlayışı

Bir "topluluk" olarak kurulmasından da anlaşılacağı gibi İhvân-ı Safâ'nın siyasal ya da en azından toplumsal bir yanının olacağı açıktır. Her şeyden önce topluluğun ortaya çıktığı X. yüzyıl Abbâsî hilâfetinin gücünü yitirdiği, İslâm toplumunun gerçekte sultanlar tarafından yönetilmeye başlandığı bir parçalanma dönemidir. Öte yandan bu siyasal sürecin, dinî-siyasî bir yansıması da olmuş ve Bağdat'taki Sünnî hilâfete karşı Endülüs'te ikinci bir Sünnî ve Mısır'da ise bir Şiî hilâfet daha kurulmuştur. İhvân-ı Safâ'nın kurulduğu Basra şehri de o dönemlerde Şiî Büveyhîler'in yönetimi altındadır

66 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 500.

67 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 502.

68 Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 221-223; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, s. 211-6, 226-227

ve bu şehir Karmatîler tarafından alınmak istendiyse de Büveyhîler şehri korumuşlardır. Böylesine karışık dinî-siyasî bir ortamda, felsefe akımı olarak ortaya çıkmadan önce İhvân-ı Safâ'nın kurucuları ve müntesiplerinin dinî-siyasî bir tercihlerinin olduğu varsayımında bulunmak mümkündür.

Dinî-siyasî projesini anlamak adına hem geçmişte hem de günümüzde İhvân-ı Safâ'nın dinî-siyasî tercihinin ne olduğuna ilişkin spekülasyonlar yapılmıştır. Bu spekülasyonları yapanlara göre mensuplarının bağlı bulundukları mezhebin ne olduğu sorunu açıklık kazanınca, İhvân-ı Safâ'nın İslâm siyaset tarihindeki konumunu belirlemek mümkün olacaktır. Bu bağlamda onların Şiî-İsmâilî[69] veya Karmatî[70] oldukları ya da bunlarla birlikte daha köklü bir felsefe akımı olarak Hermesçiliği izledikleri[71] veya bunlardan hiçbirine bağlı olmayıp salt felsefe vasıtasıyla insanın kurtuluşa ereceğini söyleyen bir arkadaş grubu[72] olduğu ileri sürülmüştür.

İşin ilginç yanı, eklektik yapısı sebebiyle *Risâleler*, her bir spekülasyonu haklı çıkaracak birtakım verileri araştırmacılara sunmaktadır. Söz gelimi *Risâleler*'de topluluk üyelerinden "en iyi vasî olarak Hz. Ali'nin velâyeti görüşünde birleşenler" olarak söz edilmekte[73] ve dahası Kur'an'ı anlamanın temel yönteminin bâtınî yorumlama olduğu iddia edilmektedir. Bu gibi örneklerden hareketle İhvân-ı Safâ'nın, Şiî veya İsmâilî mezhebine bağlı oldukları düşünülebilir. Ancak *Risâleler*'de Şiîliğin temel inançlarından olan "beklenen/gizli imam" anlayışı köklü bir biçimde eleştirilmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre hıristiyanlarca benimsenmiş olan Hz. İsa'nın yahudilerin oyunuyla öldürüldüğü inancı, insan nefsinin gelişimine zarar veren bozuk bir inançtır. Zira böylesi bir inanca sahip olan kişi katile karşı öfke ve maktule karşı da hüzün duygusunu hayatı boyunca taşıyarak nefsinin saflaşmasını önünü kapatacaktır. Öte yandan İhvân-ı Safâ, bu sağlıksız ruh halini taşıyan müslümanların da bulunduğuna dikkat çekmektedir. Onlara göre Şiîlerce benimsenen "beklenen imam"

69 Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 134; Watt, *İslâm Felsefesi*, s. 96.

70 de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 58-59; Hizmetli, "Karmatîler", s. 513.

71 Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 232.

72 Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, s. 59.

73 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 195.

anlayışı tıpkı hıristiyanlarda görüldüğü gibi bu müslümanlar arasında da sağlıklı olmayan bir ruh halini taşıyan insanların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[74] Sözü edilen eleştiri göz önüne alındığında İhvân-ı Safâ'nın Şiî veya İsmâilî olduğu iddiası gücünü yitirmektedir.

Kurucularının adları bile kesin olarak bilinmeyen bu topluluğun siyaset anlayışını tahlil etmek için araştırmacıların elinde *Risâleler* dışında yalnızca birkaç küçük anekdot bulunmaktadır. Bunlardan biri ve de en önemlisi Tevhîdî'nin vezir ile yaptığı bir konuşmadır. 383/993-94 yılında gerçekleşen bu konuşmada vezir Samsâmüddevle, Tevhîdî'ye İhvân-ı Safâ'nın kurucu kadrosunda yer aldığını bildiği Zeyd b. Rifâ'a'nın görüşlerinin altında yatan gizli bir davanın olup olmadığını sormaktadır. Zeyd'i yalnızca kendisinin değil, vezirin de tanıdığını belirttikten sonra Tevhîdî, onların zaman içinde bir arkadaş grubu kurduklarını, bu grubun gittikçe kaynaştığını ve giderek felsefî nitelikli bir mezhebe yani akıma dönüştüğünü belirtir.[75] Tevhîdî'nin doğrudan vezire veya dolaylı olarak tarihe bıraktığı şahitliğe göre İhvân-ı Safâ topluluğunun, siyasî iddiası olan bir güç merkezi yoktur.[76] Topluluk üyesi olarak anılan bir ismin siyasî otorite tarafından cezalandırılmadığı hususu göz önüne alındığında, topluluğun siyasî bir güç merkezi olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte, *Risâleler*'de siyasal bir iddianın bulunmadığını söylemek de mümkün gözükmemektedir. Bu noktada üzerinde durulması gereken husus, bu siyasal iddianın benzeri Şiîler'de görüldüğü gibi gerçek bir siyaset mi yoksa benzeri Fârâbî'de olduğu gibi ütopik nitelikli mi olduğu veyahut da önce birincisi iken sonrasında ikincisine mi evrildiği hususudur. Câbirî'nin aracın amaca dönüşmesi diye nitelendirdiği[77] üçüncü ihtimal daha kabul edilebilir bir yorum olarak gözükmektedir. Bir başka deyişle Pisagorcu yanıyla siyasal bir devrimden yana olan İhvân-ı Safâ, süreç içinde dünyada yaşamaktan utanç duyan ve bu sebeple ailesinden, doğduğu şehirden hiç söz etmeyen sudûrcu Plotinus'a evrilmiş gibidir. Bu yorumun temelinde, İhvân-ı Safâ topluluğu kurucu üyelerinin dinî-siyasî bir mezhebe yakınlık duyarken gitgide dinî-felsefî bir kurtuluş teorisine evrildikleri biçiminde bir ön kabul bulunmaktadır.

• • • • • • • • •

74 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 523.

75 Tevhîdî, *el-İmtâ'*, II, 4-5.

76 Benzer bir değerlendirme için bk. Ferruh, "İhvân-ı Safâ", s. 342-343.

77 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 189.

Her şeyden önce *Risâleler*'in yazarları, siyasete dinî bir meşruiyet zemini açmayı düşünmüş ve bu bağlamda kendilerini Hz. Peygamber'in sadık izleyicileri olduklarını şöyle dile getirmişlerdir: "Allah peygamberleri ve bilgeleri, bozuk işleri düzeltmeleri için göndermiştir. (...) Nitekim Hz. Muhammed; 'Her biriniz çobansınız ve her biriniz, sürünüzden sorumlusunuz' demiştir."[78] Bu alıntı, İhvân-ı Safâ'nın siyasal bir duruşa uzak durmadıklarını açıkça göstermektedir.[79] Nitekim, onların *nübüvvet* ile *mülk* kavramlarının tahlili bağlamında din ile siyaset arasında kurmuş oldukları ilişki dikkat çekicidir. Buna göre peygamberler, Allah'tan aldıkları vahiyle nefislerin kurtuluşunu sağlayacak yolu gösteren nefis doktorlarıdır.[80] Mülkün temsilcileri olan sultanın en önemli özelliği ise toplumdan biat alarak devletin savaş politikasını, gelir ve giderlerini âdilce düzenlemesidir. Topluluğa göre nübüvvet ile mülkten biri olmaksızın diğerinin varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Zira din yani nübüvvet, mülkün temelidir ve mülk de dinin koruyucusudur. Bir başka deyişle siyasal erk olmadan din savunmasız ve din olmadan siyasal erk meşruiyetini onaylatmamış olacaktır. Gerek siyasal erkin gerekse dinin kendine özgü işlevlerini yerine getirebilmeleri için nübüvvet ve mülkün birbirlerini beslemeleri gerekmektedir. Bu yakın ilişkiyi göz önünde bulundurduğu anlaşılan topluluk, nübüvvet ile mülkün iki ayrı başkan tarafından temsil edilebileceği gibi bu iki özelliğin bazan tek bir kişide de birleşebileceğini belirtir ve bu bağlamda peygamberler tarihine dikkat çeker. Buna göre Hz. Muhammed, Hz. Süleyman ve Hz. Dâvud, kendilerinde nübüvvet ile mülkün birleştiği peygamberlerdir.[81] Bu bağlamda kendilerini Hz. Muhammed'in vârisleri olan âlimler olarak gördüklerinden şüphe duyulmayan topluluğun, siyasete ilgisiz kalacakları düşünülemez.

Risâleler kaleme alınmazdan önce topluluğu oluşturan insanların Abbâsî Sünnî hilâfetine yakın durmadıkları, geçmişten günümüze araştırmacıların ortaklaşa paylaştıkları bir kanaat olmuştur. Nitekim *Risâleler*'de İhvân-ı Safâ kendileri ve siyasî çağrıları için şöyle söylemektedir: "Babamız Hz. Âdem'in mağarasında bir süredir uykuda idik... Şimdi ise Hz. Nûh'un inşa ettiği kurtuluş gemisine

78 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 534.

79 Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 143.

80 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 12.

81 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 495-496.

binmek istemez misin?"[82] Bu geminin yol alacağı hususunda İhvân-ı Safâ, ileride tarih sahnesine çıkacak olan İbn Haldûn gibi tarihsel bir süreç vermektedir. Buna göre her devletin yükseliş, gerileme ve yıkılma olmak üzere seksener yıl süren üç evresi vardır. Bir başka deyişle bir devlet kurulduktan 240 yıl sonra çökecektir. Bu hesaba göre hicrî 132 yılında kurulan Abbâsîler'in 240 yıl sonra 372/982-83 senesinde yıkılması beklenmektedir. Tıpkı İbn Haldûn gibi İhvân-ı Safâ da devletin yıkılmasının bir toplumun ortadan kalkması anlamına gelmeyeceğini ve siyasî gücün bir hânedandan veya bir aileden bir başka hânedana veya aileye geçeceğini ileri sürmüştür.[83] Buna göre İhvân-ı Safâ'nın Abbâsî yönetiminin yıkılma tarihini vermek suretiyle bir başka dinî-siyasî yapılanmayı beklediği açıktır.

Nitekim İhvân-ı Safâ, devletleri, biri iyiler ve diğeri kötüler olmak üzere iki gruba ayırmaktadır.[84] Nübüvvet ile mülkün ayrılmaz kader birliğine inanmalarına bağlı olarak onlar, dinin ifsat edilmesinin siyasî düzenin de bozulması anlamına geldiğini düşünmektedirler. Bu bağlamda topluluğun, temel amacı olarak dile getirdiği felsefe aracılığıyla dinin düzeltilmesi yaklaşımının, aynı zamanda yine felsefe aracılığıyla devletin ıslah edilmesi anlamına geleceği açıktır.[85] Câbirî, İhvân-ı Safâ'nın tek güç haline gelerek ruhanî şehri kendi aralarında inşa etme çabasının, bugünden ruhlara egemen olanın yarın bedenlere de egemen olacağı düşüncesinden[86] kaynaklandığını belirtmekte ve bu yaklaşımı önce felsefenin ve sonrasında dinin, siyasetin birer aracı olarak kullanılması şeklinde değerlendirmektedir. Daha açık bir ifadeyle *Risâleler*'in, İsmâilî siyasetinin felsefe kısmını oluşturduğunu düşünen Câbirî İsmâilîler'in tarih boyunca bu risâlelere sahip çıkışını da haklı olarak bu sebebe dayandırmaktadır.[87]

Ne var ki Abbâsî hilâfeti öyle ya da böyle varlığını sürdürünce, -büyük bir ihtimalle- İsmâilîler'in siyasal hedeflerine uygun bir kurgusu olan *Risâleler* de günün şartlarına göre yapılanmış gözükmektedir.

• • • • • • • • •

82 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 18.

83 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 154, 180; krş. *Risâleler*, I, 109, 127

84 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 187

85 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, II, 368, III, 495.

86 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 171.

87 Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 234, 264-265.

Bu siyasal tavır değişikliği kendisini -kanımızca- imâmet meselesini ele alışlarında açıkça göstermektedir. Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunun başına geçecek kişinin belirlenmesi ister hilâfet isterse imâmet olarak adlandırılsın, İhvân-ı Safâ'ya göre konunun merkezinde Hz. Muhammed bulunmaktadır. Din ile siyaset ilişkisini, nübüvvet ve mülk kavramlarıyla tahlil eden topluluğa göre, Hz. Muhammed gibi bazı peygamberlerin bu iki unsuru kendi şahıslarında birleştirmiş olduklarına yukarıda değinilmişti. Bu durumda onlar hilâfeti, "nübüvvetin hilâfeti" ve "mülkün hilâfeti" olmak üzere ikiye ayırmıştır. Mülkün iktidar ve otoriteye yani siyasete dayanmasından dolayı mülkün hilâfetinin en önemli özelliği, siyasal erki elinde tutmak olacaktır. Buna göre sultanlık, toplumdan bir şekilde yetki alarak devlet aygıtını kullanma yetkisidir. Nübüvvet, nefisleri kurtaracak yolu gösteren nefis tıbbı olunca nübüvvetin halifeleri de birer nefis doktoru olmak durumundadırlar. Bu durumda nübüvvetin halifeleri, bu dünyaya/denize düşen insan nefsinin, gemi parçasına tutuna tutuna karaya çıkmasına/madde dünyasından kurtulması yolculuğuna kılavuzluk yapacaktır. Nitekim İhvân-ı Safâ, nefsin kurtuluşuyla bağlantılı olarak şunları söylemektedir:

> İyi ahlâklı olmak, meleklerin ahlâkıdır... Kötü ahlâklı olmak ise şeytanların ahlâkıdır... Bundan dolayı akıllı olan bir insan, her zaman kendi ahlâkını ve hayat tarzını gözden geçirmelidir.[88]

Öte yandan İhvân-ı Safâ, Hz. Muhammed örneğinde mülk ile nübüvvetin birleşebileceğini ifade etmesine karşın mülkün hilâfetiyle nübüvvetin hilâfetinin uyuşmaz olduğuna daha büyük bir vurgu yapmaktadır. Zira onlara göre mülkün halifesi olan sultan bu dünyayı önceleyip âhiret işlerini anmaktan kaçınırken nübüvvetin halifesi olan *râsihûn* yani bilgeler ise bu dünyaya karşı ilgisiz olup öbür dünyayı öncelemektedirler.[89] Bir başka deyişle nübüvvetin halifeleri ve olanların peşi sıra gidenler "ölmeden önce ölmek" düsturunu hayat rehberleri edinmişlerdir. Böylece topluluk, mülkten uzaklaşıp nübüvvete kayan bir siyasete doğru evrilmiştir.

İhvân-ı Safâ siyaseti; nebevî siyaset, sultanların yönetimi, sanaat ve ticaret gibi toplumsal siyaset, kişinin ailesini yönetmesi ve

88 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 534.

89 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 497

kendi nefsine yönelik siyaseti olmak üzere beş bölüme ayırmakta[90] ve ilgisini giderek sonuncusuna doğru kaydırmaktadır. Bir başka deyişle topluluğa göre insanın en büyük amacı yani mutluluğu, nefsin anavatanına geri dönmesidir. Batan gemiden kurtulan insan analojisi göz önüne alındığında, insanın yüzerek karaya ulaşması temelde bireysel bir olgudur ve topluluk olarak birlikte olmanın yararı ise bu tekil insanın cesaretinin kırılmasını engellemektir. Bu bağlamda *Kelile ve Dimne*'deki hikâyede fıtraten birbirine düşman olan karga ile farenin aynı amaç uğruna arkadaşlık kurmaları göz önüne alınmalıdır. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ, bireyler arası yardımlaşmaya dikkat çekmektedir: "Acı verici azaptan kurtulabilmesi için insanların birbirleriyle yardımlaşmaları, birbirlerini sevmeleri; birbirlerinin eksik ve kusurlarını aramamaları (...) gerekir."[91]

Öte yandan insanın amacının bireysel olarak belirlenmesi, toplumsal bir siyasetten uzaklaşıldığı anlamına gelmektedir. Nitekim İhvân-ı Safâ, iyiler devletinin beşerî düzeyde değil ruhanî âlemde olduğunu söylemek[92] ve bu devletin başkanında bulunması gereken nitelikleri, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*'sından iktibas etmekle[93] idealist bir siyaset anlayışına evrilmiştir. İhvân-ı Safâ'nın yaklaşımı, daha sonraları İbn Bâcce'de kendini gösterecek olan "tedbîrü'l-mütevahhid" anlayışının, yani birey olarak insanın, kendi nefsini kemale erdirme projesinin ilk örneği olarak görülebilir. Kanımızca siyaset felsefelerindeki bu dönüşüm *Risâleler*'in etkisini, kendilerini sahiplenen İsmâilî veya Karmatîler'in dışına taşırmış gözükmektedir.

İhvân-ı Safâ'nın Etkileri

Bir düşünce akımı, kültürel dünyayı doğrudan veya dolaylı olarak etkiler. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ'nın doğrudan etkisinin, daha önceleri içinde bulundukları dinî-siyasî çevre üzerinde odaklandığı söylenebilir. Günümüze kadar İsmâilîler'in *Risâleler*'in okuyucusu olmaları bunun açık bir kanıtıdır. Nitekim de Boer *Risâleler*'in, İsmâilîliğin yanı sıra Dürzîlik gibi İslâm düşüncesindeki bütün bâtınî akımları doğrudan

90 İhvâu's-Safâ, *Resâil*, I, 273-274; krş. *Risâleler*, I, 184-185.

91 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 534.

92 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 171.

93 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 129-130; krş. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 77-78.

etkilediğine işaret etmektedir.[94] Bu tür akımların müntesiplerinin ilgisi olmakla birlikte İhvân-ı Safâ'nın örgütlü bir topluluk olarak kurulması sebebiyle *Risâleler*, hem doğu hem de batı İslâm dünyasına kısa sürede yayılmıştır. Daha X. yüzyıla girilmeden, çocuk yaşlardaki İbn Sînâ'nın babası ve kardeşinden *Risâleler*'in okuyucusu olarak söz etmesi, İhvân-ı Safâ'nın kurulduğu dönemlerde doğu İslâm dünyasında tanındığını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca *Risâleler*, Ebü'l-Hakem el-Kirmânî (ö. 458/1066) tarafından İslâm coğrafyasının batısı olan Endülüs'e taşınmıştır.[95] X. yüzyıl İslâm düşüncesindeki temel bilimsel ve felsefe konularını ve bu birikimin İslâm ile uzlaştırılması gibi derin meselelerin, yarı aydın insanların anlayabileceği bir sadelikte kaleme alınmış olması,[96] *Risâleler*'in yazmalarının bütün bir İslâm coğrafyasına yayılmasını sağlamıştır.

Ancak, hem coğrafî hem de sayısal olarak *Risâleler*'in yaygınlaşmasının sırrını İhvân-ı Safâ'nın felsefe serüveninde aramak daha doğru gözükmektedir. Bu sırrın, *Risâleler*'den de anlaşılacağı gibi, topluluğun giderek dinî-siyasî bir çevreyle daraltılamayacak bir yenilenmenin temsilcileri olmasında yattığı söylenebilir. Felsefe birikimiyle tanışan ve çağının meselelerine yeni bir bakış açısıyla yaklaşanların, kendilerini bir mezhebin dar kalıplarıyla sınırlandırmalarını beklemek doğru olmayacaktır.[97] Nitekim bu yaklaşım kendini İhvân-ı Safâ'nın şu ifadelerinde çok açık göstermektedir:

> Kardeşlerimizin ilimlerden hiçbirine düşman olmamaları, hiçbir kitabı hor görmemeleri, mezheplerden hiçbirine ön yargı ile bakıp taassuba düşmemeleri gerekir. Çünkü bizim görüş ve mezhebimiz bütün mezheplerin görüşlerini kapsar ve bütün ilimleri kuşatır.[98]

İhvân-ı Safâ'nın gözünü insanlık birikimine çevirmiş olmaları, bu birikimden yararlanmak isteyen başka kişi ve düşünürlerin olumlu ya

94 de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 68.

95 Çetinkaya, *Sayıların Gizemi*, s. 38-39; Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, s. 53.

96 Kaya, *Felsefe Metinleri*, s. 211, 213.

97 Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 16.

98 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 41-42.

da olumsuz olarak *Risâleler* ile ilgilenmesine yol açmış gözükmektedir. Topluluğun ilk ortaya çıktığı dönemlerde yaşayan Sicistânî, Tevhîdî'nin kendisine ulaştırdığı *Risâleler*'i inceledikten sonra İhvân-ı Safâ'nın din ile felsefe arasında bir uzlaşma tesis etmek için gösterdiği çabanın verimsiz olduğu değerlendirmesini yapmıştır.[99] Benzer bir değerlendirmenin üstü örtük olarak da olsa İbn Sînâ tarafından da paylaşıldığı söylenebilir. İbn Sînâ, otobiyografisinde babası ve kardeşinin Mısır'dan gelen İsmâilî dâilerin çağrısına uyduklarını belirtmekte; ancak kendisinin İsmâilî propagandacıların telkinlerine ve felsefe yaklaşımlarına kapalı olduğunu iddia etmektedir.[100] Otobiyografiyi serbestçe yeniden ifadelendiren Beyhakī, İbn Sînâ'nın bu sözlerini yorumlayarak, babasının İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'ini elinden düşürmediğini ve İbn Sînâ'nın da kimi zaman bu risâleler üzerinde düşündüğünü eklemektedir.[101] Her ne kadar İbn Sînâ, açıkça İhvân-ı Safâ'ya ve *Risâleler*'e atıfta bulunmuyorsa da, İhvân-ı Safâ ile İbn Sînâ'nın felsefe görüşlerini karşılaştırmak suretiyle bu iddiayı doğrulayacak birtakım verileri elde etmek mümkündür. Söz gelimi İhvân-ı Safâ'nın Pisagorcu ve İbn Sînâ'nın Aristotelesçi yanını öne çekerek öncelikle felsefe sistemlerinin ve buradan yola çıkarak felsefe-din uzlaşısı anlayışlarının farklı olduğu dile getirilebilir.[102] Öte yandan İhvân-ı Safâ ile İbn Sînâ'nın Yeni Eflâtuncu köklerini ve bu bağlamda özellikle nefis hakkındaki görüşlerini dikkate almak suretiyle ikincisinin, ilkinin dolaylı olarak da olsa talebesi konumunda olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Câbirî, gerçekte İsmâilî bir devlet amacında felsefeyi ve nefsi bir "araç" olarak gören İhvân-ı Safâ yaklaşımının, İbn Sînâ'da aracın amaça dönüşümü olarak tezahür ettiği görüşündedir.[103] Bu bağlamda, Abbâsî Halifesi Müstencid-Billâh'ın 544-45/1150 yılında Bağdat'ta İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'i ile birlikte İbn Sînâ'nın eserlerini de yaktırmış olması[104] dikkat çekicidir. Bu olayın, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ölümünden yaklaşık kırk yıl sonra vuku bulduğu göz

99 Tevhîdî, *el-İmtâ'*, II, 6.

100 Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, s. 18.

101 Beyhakī, *Tetimme*, s. 40. Beyhakī'nin otobiyografiye katkıları (!) konusunda bk. Gutas, "İbn Sînâ'nın Mezhebi", s. 13-15.

102 Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, s. 52-53.

103 Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 189.

104 Çetinkaya, *Sayıların Gizemi*, s. 39.

önüne alındığında, ünlü İslâm düşünürünün *Risâleler* hakkındaki değerlendirmesi merak uyandırmaktadır.

Gazzâlî, Bağdat merkezli Sünnî Abbasî Hilafeti'nin, Kahire merkezli Şiî Fâtımîler'le dinî-siyasî çekişmelerinin yoğunlaştığı kriz döneminin düşünürüdür. Bu bağlamda çeşitli bâtınî yaklaşımlarla amansız bir mücadeleye girişen Gazzâlî'nin, İhvân-ı Safâ'yı bu akımların felsefî açıdan beslendiği kaynak olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zira *Fezâihu'l-Bâtıniyye* başlıklı eserinde bâtınî yaklaşımların Bâtınîlik, Karmatîler, İsmâilîlik ve Tâ'lîmîlik dahil olmak üzere on değişik adla tanındığını belirten[105] Gazzâlî, yaşadığı çağın İslâm düşüncesinde, hakikate ulaşmak adına ortaya çıkan dört yöntemi incelediği *el-Munkız*'da Ta'limîliğe dair tahlillerinde İhvân-ı Safâ'dan bahsetmektedir. Ona göre İhvân-ı Safâ, düşük düzeyli bir filozof olan ve bu sebeple Aristoteles tarafından eleştirilen Pisagor'un izleyicileridir. İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'ini incelediğini açık bir yüreklilikle söyleyen Gazzâlî, bu eserleri, felsefe bakımından değersiz bulduğunu belirterek Aristoteles'in değerlendirmesine katılır.[106] Nitekim Gazzâlî, *el-Munkız*'da felsefe akımlarını sınıflandırırken ne Pisagor'a ne de İhvân-ı Safâ'ya yer vermektedir.[107] Ancak Gazzâlî'nin bu görmezden gelişinin yalnızca felsefe bakımından geçerli olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Çünkü mesele din olduğunda Gazzâlî, tutumunu sertleştirmektedir.

Bilindiği gibi Gazzâlî Ortaçağ'daki sınırları açısından felsefeyi büsbütün eleştirmez. Filozoflara yönelttiği eleştiriler, ilki metafizik ve ikincisi fizik konuları olarak iki ana bölüme ayrılmıştır. Böylece o, ilki ahlâk ile siyaset ve ikincisi mantık ile matematik olmak üzere iki inceleme alanını, ikincil açıdan bir değerlendirmeye tâbi tutar. Meseleyi İhvân-ı Safâ ile sınırlandırdığımızda Gazzâlî'nin, filozofları ahlâk düşüncesi bakımından nasıl değerlendirdiğine göz atmak gerekecektir. Ona göre filozofların ahlâka dair düşünceleri, esasen sûfîlerin doğru olan görüşlerinden derlenmiş olduğundan dolayı eleştiriye konu olmaz. Ancak filozofların bu tutumları, gerçekte sinsice kurgulanmış planın bir parçasıdır. Zira onlar, ahlâka dair doğru düşüncelerini okuyan safdil okuyucuların kendilerinden etkilenmelerini sağlamak ve buradan yola çıkarak görüşlerini onlara benimsetmek gibi bir yaklaşıma sahiptirler.

105 Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, s. 11.

106 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 54-55.

107 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 35-38.

Gazzâlî, *el-Munkız*'da tam da bu yaklaşımı örneklendirmek adına İhvân-ı Safâ ve *Risâleler*'den söz etmektedir.[108] *Risâleler* söz konusu olduğunda Gazzâlî'nin bâtıl görüş olarak değerlendirdiği meselelerin başında cismanî haşrin geldiği açıktır.

İslâm düşüncesinde Gazzâlî'nin ifadesiyle, "cesetlerin dirilişini, ruhların bedenlere iadesini, maddî ateşin, cennet ve hûriler ile insanlara vaat edilen diğer şeylerin varlığını inkâr etmek, ayrıca bu gibi şeylerin, ruhanî ödül ve cezayı halkın geneline anlatmak için cismaniyetin ötesinde birer sembol olduğunu iddia etmek"[109] şeklinde dile getirilen bir iddia bulunmaktadır. Bu iddia, hem *Tehâfütü'l-felâsife*'de hem de *el-Munkız*'da önce filozofların görüşleri olarak gösterilmekte ve bu görüşten dolayı onların küfre düştükleri ileri sürülmekteyken[110] *Fezâihu'l-Bâtıniyye*'de bu görüşün bâtınî yaklaşımlarca da paylaşıldığı ve bu sebeple onların da küfür çukuruna yuvarlandıkları söylenmektedir.[111] Bununla birlikte Gazzâlî'nin yalnızca "yazılı" bir fetva ile yetinmediği anlaşılmaktadır. Genel bir yaklaşımla *Fezâihu'l-Bâtıniyye*'de, bâtınî akımlarda olanların kanlarının ve mallarının helâl olduğunu söylemekle birlikte *el-Munkız*'da iyi yüzmeyeni nehir kıyısında dolaşmaktan menetmek veya çocukları yılanlardan korumak gibi benzetmeler kullanarak, İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'ini okumaktan sakındırmak için bu eserlerin yasaklanması gerektiğini ifade etmektedir.[112]

Kronolojiyi göz önünde bulundurduğumuzda Gazzâlî'nin bu tavsiyesinin, yukarıda değinildiği gibi Abbâsî Halifesi Müstencid-Billâh'ın *Risâleler*'i yaktırmasıyla yerine getirildiği anlaşılmaktadır. Ancak, *Risâleler* ile birlikte yakılacak birtakım eserler aranacaksa bu yalnızca İbn Sînâ'nın eserleri mi olmalıydı? İbn Sînâ kendisini İhvân-ı Safâ'dan berî tutsa da, tarihte Gazzâlî gibi bir İslâm düşünürü ve çağımızda Câbirî gibi bir İslâm düşüncesi araştırmacısı onun bu iddiasını kabul edilebilir görmemiştir. Benzer veya yaklaşık bir durumun -aşırı bir yorum gibi gözükmekteyse de- Gazzâlî ile İhvân-ı

108 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 44-47

109 Bu deyiş, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de ele aldığı cismanî haşr meselesinin başlığında geçmektedir; bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 207

110 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 42; a.mlf., *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 225.

111 Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, s. 44-46, 151-155.

112 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 47; a.mlf., *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, s. 156-160.

Safâ arasında da kurulabileceği, düşünülemez midir? *Risâleler*'in en temel meselesinin nefis incelemesi olması ve Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de nefis konusuyla ilgili olarak kendisininkilerle filozofların görüşleri arasında "içerik" değil "bilgi kaynağı" bakımından farklılığın bulunduğunu belirtmesi[113] gibi iki husus göz önüne alındığında, İhvân-ı Safâ ile Gazzâlî'nin nefis anlayışının karşılaştırılması ilgi çekici olacaktır. Nitekim bizzat Gazzâlî, ahlâk meselelerinde olduğu gibi *Risâleler*'deki doğru görüşleri kabul etmekten kaçınmanın bir hata olacağını söyleyerek bu tür görüşlerden istifade edilmesi imkânının önünü açmıştır.[114] Gazzâlî'nin eserlerini Türkçe'den okuyabilen felsefe dostlarının, yakın zamanlarda çevrilip yayımlanmaya başlayan *Risâleler*'i de okumak suretiyle bu meraklarını doyurmaları artık mümkündür.

113 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 181. Bu hususta bir değerlendirme için bk. Toktaş, "Âhiret Hayatının Mahiyeti", s. 133-134.

114 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 44-7

Bibliyografya

Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993.

Beydebâ - İbnü'l-Mukaffa', *Kelile ve Dimne*, trc. Selahattin Hacıoğlu, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2006.

Beyhakī, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*, nşr. Muhammed Şefī', Lahor: y.y., 1935.

Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

de Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, trc. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 2001.

, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, trc. Said Köroğlu, İstanbul: Kitabevi, 2000.

Çetinkaya, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Ankara: Elis Yayınları, 2003.

, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1987

Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, trc. Ahmet Ateş, İstanbul: MEB Yayınları, 1989.

....., *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Ferruh, Ömer A., "İhvân-ı Safâ", trc. İlhan Kutluer, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, I, 327-347

Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: ed-Dârü'l-kavmiyye, 1964.

, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik, 2009.

, *el-Munkız mine'd-dalâl, Mecmû'atü resâili'l-İmâm el-Gazzâlî* içinde, nşr. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994, s. 23-82.

Gohlman, William E., *The Life of Ibn Sina: A Critical Editon and Annotated Translation*, Albany, New York: State University of New York Press, 1974.

Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mezhebi ve Doğum Tarihi Meselesi", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 13-29.

Hizmetli, Sabri, "Karmatîler", *DİA*, XXIV (2001), 510-514.

İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fîmâ beyne'l-hikme ve'ş-şerî'a mine'l-ittisâl*, Beyrut: Mektebetü't-terbiye, 1987.

İhvânu's-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri-1*, trc. Ali Durusoy v.dğr., İstanbul: İdeaAyrıntı, 2012.

, *Resâilu İhvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ*, Beyrut: Dâr Sâdır, ts.

Kaya, Mahmut, "Felsefe", *DİA*, XII (1995), 311-319.

, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003.

, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Netton, Ian Richard, "İhvân-ı Safâ", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılımkitap, 2011, I, 267-275.

Onay, Hamdi, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Öztürk, Mustafa, "İhvân-ı Safâ'nın Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003), 283-309.

Taş, İsmail, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, Konya: Palet Yayınları, 2012.

Tevhîdî, Ebû Hayyân, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-müânese*, nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zîn, y.y.: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, ts.

Toktaş, Fatih, "Üç Mesele-3: Âhiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?", *Gazzâlî Konuşmaları*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 129-173.

Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, XXII (2000), 1-6.

, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Watt, Montgomery, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, trc. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

İleri Okuma Önerileri

el-Avvâ Adil, *Hakîkatü İhvâni's-safâ*, Dımeşk: el-Ehâlî, 1993.

el-Bizri, Nader (ed.), *The Ikhwân al-Safâ' and their Rasâ'il*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2008.

de Callatÿ, Godefroid, *Ikhwan al-Safa: A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford: Oneworld, 2005.

Hicâb, Muhammed Ferîd, *el-Felsefetü's-siyâsiyye inde İhvâni's-safâ*, [Kahire]: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1982.

İsmâil, Mahmûd, *İhvânü's-safâ: Ruvvâdu't-tenvîr fi'l-fikri'l-Arabî*, Mansûre: Âmir li't-tıbâ'a ve'n-neşr: 1996.

Ma'sûm, Fuâd, *İhvânü's-safâ: felsefetühüm ve gâyetühüm*, Dımaşk: Dârü'l-medâ, 1998.

Mehdî, Muhammed Hasan, *İhvânü's-Safâ ve felsefetühüm ed-dîniyye*, Amman: el-Ehliyye, 2011.

Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

Tâmir, Ârif, *Hakîkatü İhvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ*, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1982.

7

İBN MİSKEVEYH: YENİ EFLÂTUNCU METAFİZİK VE AHLÂK

Cahid Şenel
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Tarih ve metafizik alanında eser vermesine rağmen İbn Miskeveyh'in ismi İslâm felsefesi tarihinde, daha ziyade kendi dönemine kadar müstakil olarak ve derinlemesine ele alınmayan ahlâk sahasına yaptığı katkı sebebiyle ön plana çıkmaktadır. O, Kindî, Fârâbî, Âmirî ve İhvân-ı Safâ'nın elinde olgunlaşan ve kendi döneminde İbn Sînâ tarafından büyük bir sisteme dönüştürülen felsefî düşünce içinde ahlâkın görece zayıf bir yere sahip olduğunu fark ederek ahlâk alanına özel bir önem atfetmiştir. Onun metafizikte bir dönüm noktası olduğunu söylemek oldukça zor olsa da ahlâk felsefesinde bir "tehzîb" geleneği oluşturduğu, daha sonra yazılan ahlâk eserleri (Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, Îcî'nin *Ahlâk-ı Adudiyye*'si ve Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si gibi) incelendiğinde hemen farkedilecektir. Aşağıda İbn Miskeveyh'in hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verip onun, genellikle pek üzerinde durulmayan metafizik düşüncesinin ana hatlarına değinip ahlâk felsefesinin temel özellikleri incelenecektir.

Büveyhîler devrinin tanınmış düşünürlerinden olan İbn Miskeveyh'in tam künyesi Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin'dir (ö. 421/1030). Gerek eğitim sürecinde

gerekse seyahatlerinde pek çok ilim adamıyla görüşme, ders alma ve verme imkânı bulan İbn Miskeveyh'in hayatı, dönemin ilim ve kültür hayatındaki canlılığın önemli bir tanığı olarak da değerlendirilebilir. İbn Miskeveyh, Taberî'nin öğrencisi Kadı Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil'in Bağdat'taki evine giderek ondan tarih dersleri almasının yanı sıra, Taberî'nin *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk* adlı eserini de okumuştur. Ebû Süleyman es-Sicistânî'den mantık ve felsefe dersleri almış, Ebû Tayyib er-Râzî'den, Câbir b. Hayyân ve Ebû Bekir er-Râzî'nin eserlerini okuyarak kimya/simya tahsil etmiştir. Yine Hasan b. Suvâr'dan (İbnü'l-Hammâr) tıp ve felsefe alanında istifade eden İbn Miskeveyh, çağdaşlarından Âmirî, Bîrûnî, İbn Sînâ ve Ebü'l-Vefâ el-Büzcânî gibi ünlü filozof ve ilim adamlarıyla görüşme imkânı bulmuş, ancak özellikle Âmirî'den yeterince istifade etmemesi, hatta onu yok saymasından ötürü Ebû Hayyân et-Tevhîdî tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Tarih, ahlâk, felsefe ve tıp alanlarında kırk beşe yakın eser kaleme alan ve bunlardan yirmi kadarı günümüze ulaşan İbn Miskeveyh,[1] metafizik düşüncesini en geniş anlamda *el-Fevzü'l-asgar* adlı eserinde ortaya koymuştur. Meşşâî felsefe geleneğine bağlı olan düşünür, ahlâk felsefesi alanındaki görüşlerini özellikle bu alanda kaleme aldığı *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'râk*, *Câvidân-hired* (Filozofların hikmetli sözlerine dair bir antoloji niteliğindeki bu Farsça eser, Arapça'ya *el-Hikmetü'l-hâlide* şeklinde tercüme edilmiştir) ve *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm* adlı eserlerinde temellendirmiştir. Nasîruddin et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı, kendisinden sonraki ahlâk literatürünü geniş ölçüde etkileyen eserinin en hacimli bölümünü oluşturan birinci makalesini İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ını Farsça'ya serbest bir şekilde tercüme ederek oluşturmuştur.[2] İbn Miskeveyh'in kendisinden önceki birikimi sınıflandırarak iyi bir şekilde değerlendirdiği bu eserini, İslâm felsefe tarihi içinde "ahlâk ilminin teşekkülü sürecinin sonu ve gelişmiş sistematik ahlâk çalışmalarının başlangıcı" olarak kabul etmek gerekmektedir.[3]

• • • • • • • • •

1 Eserlerinin tam listesi hakkında bk. Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", s. 206-207; Saruhan, *İbn Miskeveyh'in Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*, s. 19-31.

2 Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", s. 201-208; Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 146.

3 Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 267 *Tehzîbü'l-ahlâk* Türkçe'ye de tercüme edilmiştir; bk. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*.

Tanrı Tasavvuru ve Hareket Delili

İbn Miskeveyh'in Tanrı tasavvurunu ele almadan önce kısaca felsefe ve filozof algısına değinmek yerinde olacaktır. Ona göre bulunduğu mertebeyi hak edene verilen çeşitli isimler vardır, meselâ insanlar "mantıkçı", "mühendis" ya da "doktor" olarak isimlendirilir, ancak bütün bu alanların tümünde en zirvede olan kimseye "filozof" denebilir. İlimler sınıflandırmasını da matematik, mantık, fizik ve metafizik şeklinde yapan İbn Miskeveyh'in bu tasnifi İhvân-ı Safâ'nın ayırımına yakın durmaktadır.[4] Eserlerinden bu alanları kuşatmaya çalıştığı anlaşılan İbn Miskeveyh'in mantık konusunda eser vermemekle beraber özellikle *el-Fevzü'l-asgar*'da ve zaman zaman da *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta kıyaslar kurmak suretiyle mantıkî bir açıklama üslûbu benimsediği gözlenmektedir.

el-Hevâmil ve'ş-şevâmil adlı eserde Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin sorularını cevaplandıran İbn Miskeveyh, Aristoteles'in dört neden teorisinin yansıması olarak Tevhîdî'nin, var olan her şey hakkında niçin "[var] mıdır? (*hel*)", "nedir? (*mâ*)", "hangisidir? (*eyyü*)" ve "niçin? (*lime*)" sorularıyla araştırma yapıldığı şeklindeki sorusuna şu cevabı vermiştir: Bu dört sorunun bütün varlığın ilkeleri ve ilk sebepleri olduğu, herhangi bir şey hakkındaki şüphenin bu sorular etrafındaki araştırma ve irdelemeler sonucunda giderileceği hususunda kuşku yoktur. "Var mıdır? (*hel*)" sorusu bir şeyin varlığına ilişkin bilgi verdiğinden, yani mahiyeti araştırdığından en temel sorudur, çünkü öz

4 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 39-40. Burada filozofun eseri üzerine son yıllarda yapılan bir çalışmaya işaret etmek yerinde olacaktır. Elvira Wakelnig yazdığı makalede Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonunda bulduğu *el-Fevzü'l-asgar*'ın farklı bir nüshasından bahsetmektedir. Wakelnig, basılmamış iki farklı yazma nüshadan hareketle İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-asgar*'ına alternatif bir yazmanın olduğunu öne sürer. Makalesinde İbn Miskeveyh'in iki farklı nüsha yazmış olabileceğine dair muhtemel açıklamaları tartışır ve yapı ve içerik açısından standart versiyon ile alternatif nüshanın karşılaştırmasını yapar. Bu alternatif versiyon ile özellikle doğa bilimlerinin tasnifi konusunda Fârâbî'nin *İhsâü'l-ulûm* adlı eseri arasında paralellikler bulunduğunu öne süren Wakelnig, bu nüshanın halihazırda bulunmayan İranlı Paul'un (Paul the Persian) yazmasından devşirilmiş olabileceğini savunmaktadır. Ayrıntılar için bk. Wakelnig, "A New Version of Miskawayh's Book of Triumph", s. 83-119.

varlığından (*vücûd-ı zâtî*) şüphe duyulan şey hakkında başka herhangi bir araştırmada bulunulamaz. Varlığı tespit edildikten sonra ikinci aşamada sûreti, yani türü hakkında "o nedir? (*mâ hüve*)" sorusuyla araştırmaya başlanır. Bir şeyin *vücûd-ı evveli* yani hüviyeti/varlığı ve *vücûd-ı sânîsi* yani türe ait sûreti hakkındaki bilgisi sabitlenince, üçüncü aşama olan faslı hakkında "hangisi?" sorusuyla araştırma yapılmaya başlanabilir. Bu üç soru dördüncü ve en değerli sorunun yanıtlanması içindir ki, bu da "Niçin?" sorusudur; çünkü Aristoteles de diğer üç sorunun bu son soruyu yanıtlamak için olduğunu söylemiştir; bu sebeple söz konusu son sebebe (*el-illetü'l-ahîra*) "yetkinlik" (*kemâliyye*) adı verilmektedir. Dolayısıyla bir şeyin niçin var olduğu yani gayesi bilinirse onun hakkındaki bütün araştırma sona ermiş demektir, zira bir şeyin gayesi bilindiğinde diğer üç sorunun cevabı da bilinir hale gelmiş olmakta ve herhangi bir şey hakkındaki araştırma anılan dört sorunun cevabı bilindiğinde sona erdiğinden, bir araştırma bu dört sorudan ne eksik ne de fazla olmaktadır.[5] Özetle İbn Miskeveyh'e göre gayenin bilinmesi, bir şeyin tam anlamıyla bilinmesine eş değer bir konumdadır ve bu nedenledir ki o, *el-Fevzü'l-asgar*'a varlığın gayesi olan Tanrı'nın varlığının kanıtlanması meselesiyle (*isbât-ı Sâni'*) başlamıştır.

İbn Miskeveyh, Tanrı'nın varlığının ispat edilmesinin bir açıdan kolay bir başka açıdan ise zor olduğunu söyleyerek bunu şu şekilde örneklendirir: "Yarasanın Güneş'e doğrudan bakıp gözlerinin yorgunluktan bitkin düşüp [kör olması] gibi, akıl da Tanrı'ya (*el-Hakku'l-evvel*) baktığında gözleri kamaşır."[6] İbn Miskeveyh, söz konusu eserinde Tanrı'yı tasvir etmek üzere gerek dinî gerek felsefî terminolojide yer alan birçok isim kullanmaktadır: Tanrı, tesire açık olmadan Etki Eden (*müessir fakat*), Zorunlu Varlık (*vâcibu'l-vücûd*), Hareket Verenlerin İlki (*evvelü'l-muharrikîn*), İlk Hareket Ettirici (*el-muharrikü'l-evvel*), İlk Bir (*el-vâhidü'l-evvel*) ve İlk Varlık'tır (*el-*

5 Tevhîdî, *el-Hevâmil ve'ş-şevâmil*, s. 381-382. Sadece soruların tercümesi için bk. Öçal, "Ebû Hayyan Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e Yönelttiği Felsefî Sorular" s. 123-141. Fârâbî *Aristoteles'in Felsefesi*'nde varlığın bütün ilkelerini ne eksik ne fazla, sadece dört tane olduğunu söyleyerek şöylece sıralar: madde, mâhiyet (form), fâil ve gaye; bk. Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, s. 93.

6 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 35.

vücûdü'l-evvel).[7] İbn Miskeveyh, "*el-İlletü'l-ûlâ*'yı âlemle (*zâtü'l-âlemi'l-kebîr*) özdeşleştirerek bir kabul edebilir miyiz?" şeklindeki soruyu şu açıklamasıyla reddetmiştir: *el-İlletü'l-ûlâ* illettir, büyük âlem (*el-âlemü'l-kebîr*) ise malûldür. Ayrıca O, mutlak olarak ilk sebeptir (*el-illetü'l-ûlâ bi'l-ıtlâk*) ve O'nu önceleyen başka bir şeyin olması da mümkün değildir. Çünkü ilk illet "öncesi bulunmayan önce" anlamına gelmekte ve bu niteliğe sahip olan aşkın varlık ise ebedî kabul edilmektedir.[8] Böylece âlemle Tanrı'yı özdeş kabul edemeyeceğimizin altını çizerek panteizme kapıyı kapatan İbn Miskeveyh, Tanrı'ya İlk ve tek yaratıcı (*el-mübdi'u'l-evvelü'l-vâhid*), salt iyi (*hayrün mahz*), kendisinden cömertlik taşan (*fâizün bi'l-cûd*), düzene koyan Bir (*müdebbirun vâhid*), bir olan Hak (*el-vâhidü'l-Hakk*), gerçek anlamda Bir (*vâhid bi'l-hakîka*), İlk Sebep (*illetün ûlâ*), doğru anlamıyla Basit/Yalın (*basîtün bi's-sıhha*), yalın anlamda Birlik (*el-vahdetü'l-basîta*) ifadeleriyle atıfta bulunmaktadır.[9] Ancak İbn Miskeveyh'e göre *sebep*, *illet*, *hakîm* ve *cömert* (*cevâd*) gibi Tanrı'ya yüklediğimiz her anlam beşer lisanı ve kudreti dahilinde ifade edilebilmektedir, yani bunların hepsi bir kelimenin mânâsını benzetme yoluyla geçici olarak başka bir kelime hakkında kullanma anlamına gelen *mecâz* ve *istiâre*nin ötesine geçememektedir; çünkü Tanrı bütün bu zikredilen isim, sıfat ve faziletlerin hepsinin ötesinde ve hepsinden aşkındır.[10]

Buradan hareketle İbn Miskeveyh *el-Fevzü'l-asgar*'ın sekizinci faslında Tanrı'nın icâbî/olumlu değil, selbî/olumsuz sıfatlarla anılması gerektiğini dile getirerek "negatif teoloji" dilini kullanmaktadır. Onun üslûbunu şekillendiren mantık, burada kendini göstermekte, burhanî kıyas yöntemiyle Tanrı'nın olumsuz sıfatlarla anılması gerektiğini şu şekilde temellendirmeye çalışmaktadır:

Var olan ilk şey Tanrı'dır,

O varlığın Fâili ve Yaratıcısıdır,
[Öyleyse] O'nun öncesinde herhangi bir şey yoktur,
O zatî-gayri zatî herhangi bir vasıfla nitelenemez, dolayısıyla doğrudan olumlu bir yöntemle O'nu ispat etmek mümkün değildir.

.....

7 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 47, 48, 50, 51, 55.

8 İbn Miskeveyh, *Makâle fi'n-nefs ve'l-akl*, s. 77

9 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 56, 82, 101, 111.

10 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 97

Diğer yandan İbn Miskeveyh, sebepleri ortadan kaldırarak bir şeyin ne olmadığını ifade edip ne olduğu hakkında hükme varma şeklinde tarif edebileceğimiz, hulfî kıyasla (*burhânü'l-hulf* ya da *burhânü's-selb*) Tanrı'nın nitelenmesinin de mümkün olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla o, Tanrı hakkında "O şöyledir" yerine "O şöyledir fakat [aslında tam mânasıyla] öyle de değildir" deme taraftarıdır ve tıpkı Mu'tezile kelâmcılarının savunduğu gibi, "Tanrı âlimdir, fakat diğer bilenler gibi değil", "Tanrı kâdirdir, ancak diğer yapabilme gücüne sahip olanlar gibi değil" şeklindeki niteleme tarzının kullanılabileceğini savunmaktadır.[11]

Tanrı'yı Gerçek Salt Bir (*el-vâhidü'l-mahzu'l-hakk*) olarak adlandıran ve herhangi bir açıdan kendisi dışında daha şerefli ve değerli bir şeyin bulunmadığını dile getiren İbn Miskeveyh, varlık kavramının O'nda kâmil manasını bulduğunu (*kemâlü'l-vücûd*) bu yüzden de mükemmel varlık (*el-vücûdü't-tâmm*) ile Gerçek Bir'in (*el-vâhidü'l-hakk*) aynı şeye delalet ettiğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Bir olanda çokluk bulunmaz, zira çokluk onun kemâliyle bağdaşmaz. O'nun hakkında tartışmasız kabul edilen (*müsellem*) diğer bir şeyse, salt yetkinliğin ve varlığın (*kemâlü'l-mahz*), mükemmel varlık (*el-vücûdü't-tâmm*) olma durumudur. Öyle ki mükemmel varlık, varlığın tabiatı olan ve Bir'de yetkinliği sağlayan şeydir. Ancak "iyi" lafzı, O'na ârızmış gibi görünse de anlaşıldığı kadarıyla O'na iyi denmesindeki amaç, kötülüğün Tanrı'yla hiçbir ilişkisinin bulunmadığını ifade etmektir. Gerek Yeni-Eflâtuncu gerek Meşşâî felsefede mutlak ve ideal varlık Bir'dir, kötülüğün kaynağı ise çokluktur. Yani filozofa göre kötülüğün kaynağı, sûreti sonradan kabul eden heyûlâ yani ilk maddedir.[12]

Bütün bu açıklamalarından sonra İbn Miskeveyh'in, Meşşâî çizgiye keskin bir dönüş yaparak Tanrı'nın (*es-Sâni'*) varlığını ispat sadedinde Aristoteles gibi "hareket delili"ni kullandığı dikkat çekmektedir. Şöyle ki ona göre her cismin kendine özgü bir hareket (değişim) tarzı vardır. Var olan bir cisimden söz ediliyorsa o, oluşmuş (*mütekevvin*) demektir ve onun dayandığı, yani onu görünür kılan şey kendine özgü sûretidir; kendine has o sûret

11 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 53-54.

12 Khan, *An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risâla fî mâhiyat al-'adl*, s. 12-13; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 167

onu varlık sahnesinde görünür kılmıştır ki, bu da (*es-sûretü'l-mukavvime*) tabiattır. Buna göre tabiat kendine özgü hareketin ilkesidir ve kendisine has hareketiyle gayesine (*tamâm*) yönelir ki *tamâm*, her şeyin kendisine uygun ve münasip düştüğü şeye yönelip hareket etmesidir. Dolayısıyla her hareketli (*müteharrik*) olan şevkle mükemmel hale doğru hareket eder, bu sebeple de doğal olarak illet mâlûlü önceler.[13] O, yine Meşşâî geleneğe vurgu yaparak varlığın hareket ettiricisinin hareketli olmadığını, varlığın hareket ve gayesinin sebebinin (*illetü tamâmihâ ve illetü hareketihâ*) Tanrı olduğunu belirtmektedir.[14] Her göksel cisim (*cirm*) hareketlidir; varlığın ilkesi ve sebebi olan hareket etmeyen bir hareket ettiriciye sahiptir, var olan her şeyin cevheri ve varlığını ayakta tutan (*kıvâm*) Tanrı'nın varlığıdır, çünkü varlık, kavram ve gerçeklik olarak diğer bütün şeylerde *bi'l-araz* bulunurken Tanrı'da *bi'z-zât* bulunmaktadır. İbn Miskeveyh bu görüşünü desteklemek üzere filozoflardan, varlığın herhangi bir şeyde *bi'l-araz*, başka bir şeyde ise *bi'z-zât* bulunduğunu ve bir şeye eklenmenin (*âriz*) bir etki (*eser*), etkinin ise bir tür hareket olduğuna dair açıklamalarını aktarmaktadır.[15] Ayrıca

.....

13 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, s. 43. Ayrıca İbn Miskeveyh tabiî cisimlerdeki altı tarz hareketi ve ilişkilerini şöyle açıklamaktadır: Tabiî cisimlerde oluş ve bozuluşun, artma ve eksilmenin, dönüşme ve yer değiştirme hareketlerinin sebebi mutlak harekettir (*el-hareketü'l-mutlaka*), bu yüzden hareket bir tür başkalaşma (*tebeddül*) ve yer değiştirmedir. Bu başkalaşma cismin cevherinde, niteliğinde ya da mekânında olur. Mekânda olan başkalaşma ise küllî ya da cüz'î olarak tezahür eder; şayet küllî olarak ortaya çıkarsa doğrusal (*müstakîm*), cüz'î olarak olursa dairesel (*müstedîr*) hareket gerçekleşir. Dairesel hareket de merkezden çevreye doğru olursa artma (*nümuvv*), çevreden merkeze doğru olursa azalma (*zübûl*) şeklinde adlandırılır. Nitelikle değişen (*mütebeddil*) ise cevherini korursa dönüşüm (*istihâle*), cevherini koruyamazsa yok oluş (*fesâd*) hareketini gösterir. Bu cevherini koruyamadığı durumda bakışını ikinci bir cevhere doğru yöneltirse bu durumda oluş (*kevn*) adını alır. Unutulmamalıdır ki, her hareket eden ancak kendisi dışında bir hareket ettiriciden (*muharrik*) hareketini alır ve her şeyin hareket ettiricisi, hareketli değildir. Burada belirtilmesi gereken husus, Aristoteles sisteminde cevher, kendisinde herhangi bir değişmenin olmayacağı bir ilke sayılırken İbn Miskeveyh'in cevheri de değişmeye tâbi varlıklar kategorisine dahil etmesi gerçekten dikkat çekicidir; bk. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 44.

14 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 45.

15 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 46-47

ona göre tabiî varlıklarda hareket durağanlıktan daha değerlidir; hatta hareket var olana işaret ederken, durağanlık (sükûn hali) yokluğa daha yakındır. İlâhî olanda ise durum tam tersinedir, yani ilâhî olan salt durağanlık halini temsil etmektedir.[16]

İbn Miskeveyh bütün Antikçağ filozoflarının Tanrı'nın ispatı konusunda hemfikir olduklarını düşünmektedir. Ona göre Tanrı'yı "Bir' olmanın dışında herhangi bir isimle anmamış olmaları ve insanî ölçüde dile getirilebilen cömertlik, kudret ve hikmet gibi sıfatları da inkâr etmemiş olmaları bunun kanıtıdır. Öyle ki o, Porphyry'den naklen Yunanlı filozofların Tanrı'yı sebep (*illet*) ve hareket veren (*muharrik*) olmanın dışında başka bir isimle anmadıklarını dile getirmektedir.[17] Buradaki atıflar ve değerlendirmeler İbn Miskeveyh'in Antik felsefeyi Yeni Eflâtunculuk üzerinden okuduğunu göstermektedir. Ayrıca filozof ile peygamberi mukayese eden İbn Miskeveyh, filozofların akıl, peygamberlerinse nakille davet ettiklerinin "birlik" (*tevhîd*) olduğunun altını çizer.[18] Tanrı'nın birliği meselesini *el-Fevzü'l-asgar*'ın beşinci faslında ayrıca ele alan filozof, şayet birden fazla *fâil*in varlığı kabul edilecek olursa bunların bileşik olmasının zorunlu olacağını ve dolayısıyla böyle bir durumda fâillikte ortak, fakat zat itibariyle muhtelif olmak durumunda kalacaklarını öne sürmektedir. Bu farklı fâillerin de cevher ve fasıldan mürekkep olması, *terkîb* kavramı etkilenmeye işaret ettiğinden bir harekettir, yani her fâil bir başka fâilin bulunmasını gerektirir ki bu sonsuza kadar böyle devam eder gider yani *teselsüle* dönüşür. Bu ise felsefî açıdan imkânsızdır ve bir fâilde bu geriye gidişin durması gerekir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Bir, basit olduğu için ondan bir tek basit fiil tezahür ederken, birbirine zıt fiillerin tek bir fâilden ortaya çıkması nasıl mümkün olur? İbn Miskeveyh bir fâilin pek çok farklı fiilde bulunmasının dört açıdan değerlendirilebileceğini söyler: İlki birçok kuvvet ve parçalardan mürekkep olması, ikincisi farklı maddelerde fiillerinin olması, üçüncüsü farklı aletlerle olması, sonuncusu ise bizâtihi olmayıp aksine diğer şeyler aracılığıyla olan fiillerinin gerçekleşmesidir.[19] Bu cihetlerden ilk üçü Tanrı'yla ilgili

16 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 102.

17 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 40.

18 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 41.

19 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 48-49. Âmirî ise bu ayırımı şu şekilde yapar:

olamayacağından geriye sadece dördüncüsü kalmaktadır ve buradan hareketle İbn Miskeveyh Tanrı'nın bazı fiillerini bizzat, bazılarını da aracılar vasıtasıyla gerçekleştirebileceğini öne sürmektedir. İbn Miskeveyh bu düşünceyi Aristoteles'in Eflâtun'a nispetle dile getirerek savunduğunu ve Porphyry'nin de Aristoteles'ten aktardığını söyleyerek benimser.[20] İbn Miskeveyh'in bu delillendirmesi oldukça dikkat çekicidir, zira Tanrı'ya vasıtalı olarak varlığa getirmenin nispet edildiği satırlarda Eflâtun, Aristoteles ve Porphyry'nin isimlerinin bir arada bulunması, İslâm filozoflarının içinde bulundukları senkretik durumu göstermesi bakımından ve zikredilen felsefî gelenek temsilcilerinin isimlerinin öne sürülen düşüncenin temellendirilme süreci açısından oldukça önemlidir.[21] İbn Miskeveyh, Tanrı'nın birliği konusundaki görüşünü açıkladıktan sonra O'nun ezelî olmasını ise şu kıyas çerçevesinde sunmaktadır:

> Hareket veren (*el-muharrik*) hareketli (*müteharrik*) değildir.
> Her hareketli oluş sürecine tâbidir (*mütekevvin*)
> Her *mütekevvin* yaratılmıştır (*muhdes*)
> [Tanrı] müteharrik olmadığına göre herhangi bir şeyden oluşmuş değildir (Çünkü tekevvün hareketsiz olamaz).
> Mütekevvin olmayan muhdes değildir.
> Muhdes olmayanın öncesi olmaz.
> Öncesi (*evvel*) olmayan ise ezelîdir.[22]
> Sonuç: Tanrı ezelîdir.

Tanrı-Âlem İlişkisi: Sudûr

Tanrı'nın varlığının ezelîliğini bu şekilde ortaya koyan İbn Miskeveyh, bazı varlıkların doğrudan Tanrı'dan varlık aldığını, bazılarının ise bir başka varlığın etkisiyle varlık kazandığını

.....

i) Bizâtihî fâilin kendisindeki kuvvetlerin farklılığıyla oluşabilir (*bi'l-kuvâ el-muhtelife*); ii) muhtelif âletler yardımıyla oluşabilir. (*bi-âlâtin muhtelife*); iii) farklı unsurlara etki ederek oluşabilir. (*bi'l-anâsıri'l-muhtelife*); iv) bir şeyin bir başka şeyi doğurması/sebep olmasıyla oluşabilir (*bi't-tevlîd*). Burada dikkat çekici bir benzerlik söz konusudur; bk. Âmirî, *İnkāzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, s. 257

20 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 50.

21 Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 169-170.

22 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 51.

düşünmektedir. "Faâl akıl" olarak da isimlendirilen ilk akıl, İlk Varlık'tan (*el-vücûdü'l-evvel*) yani Tanrı'dan meydana gelmiştir. Bu sebeple Tanrı, varlığın en mükemmeli (*tâmmü'l-vücûd*), kendisinden sürekli/kesintisiz bir şekilde feyezanı (*el-feyzü'l-muttasıl*) sürdüğü için sonsuz bir şekilde bâki, değişmez ve tek bir hâl üzere sabittir. Dolayısıyla ilk akıl, kendisi dışındaki var olanlara nispetle varlığın en mükemmelidir (*tâmmü'l-vücûd*). Burada İbn Miskeveyh'in Tanrı ve ilk aklı aynı sıfatla nitelediği açık bir şekilde görülmektedir, ancak aklı diğer varlığa nispetle "kayıt" altına alarak böylece sıfatların itibarî olarak kullanılabileceğini göstermiştir. Feyzi verene nispetle feyzi alanın eksik bir varlık olması zorunludur, dolayısıyla akıl Tanrı'dan eksik, nefis de akıldan eksiktir. Ancak tabiî cisimlere nispetle nefis mükemmeldir (*tamâm*); dahası felekler de nefis vasıtasıyla varlık kazanmış ve nefse nispetle eksik varlıklardır ve bu varlığının sürekliliğini tamamlayabilmek için dairesel harekete ihtiyaç duyarlar.[23] Macid Fahri'ye göre İbn Miskeveyh, apokrif bir eser olan *Esûlûcyâ*'da olduğu gibi nefsi iki sonsuz hareket biçimiyle tanımlamaktadır. İlki doğrudan illete giden yukarıya doğru hareket ve Tanrı'dan ilk sudûrun gerçekleşmesi, nefsin ise güzellik ve ışıkla dolu olmasıdır. İkincisi ise maddeye yönelik aşağıya doğru harekettir ki bu, yukarıdakinin aksine karanlık ve kötülükle doludur. Söz konusu hareket İbn Miskeveyh'e göre açık bir şekilde altı farklı fizik hareketinden ayırdedilebilir ve temelde göksel feleklere ait olan dairesel ve sonsuz biçimi açık bir şekilde ifade eder ki onların da hareketi bütünüyle nefsin kendi hareketinden türemiştir.[24]

Filozofa göre, varlık mertebelerinin (*merâtibü'l-mevcûdât*) tamamının sahip olduğu her şey Tanrı'dandır ve Tanrı kendinden taşan varlığı ve yayılan gücü (*vücûdühu'l-fâiz ve kuvvetühü's-sâriye*) ile âlemin düzenini korumaktadır. Bu sebeple O'nun taşmasıyla varlık arasında tek bir an kesinti olsa âlemin yok olması kaçınılmazdır.[25] İbn Miskeveyh buna örnek olarak her cevherin madde (*heyûlâ*) ve sûretten mürekkep olmasını göstermektedir. Sûret maddede ancak terkiple bulunur ve her terkip bir tür harekettir, ona hareket veren

23 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar* s. 55, 104-105.

24 Fakhry, "The Platonism of Miskawayh and Its Implications for His Ethics", s. 45.

25 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 56-57

de kendisi dışında başka bir şeydir. Madde sûret olmadan, sûret de madde olmadan varlığa gelemez, her ikisi varlığa gelmek için birbirlerine zorunlu olarak bağlıdır. İkincil madde (*el-heyûlâ's-sâniye*) o tabiî sûretler için bir öznedir, tabiat onu kuşatır, o hareketiyle, bütün göksel cisimlere nüfuz ederek gayelerine sevk eden ilâhî bir kuvvettir (*kuvvetün ilâhiyye*), ilâhî olması sebebiyle de yorulmak bilmez ve âciz kalmaz.[26]

İbn Miskeveyh *el-Fevzü'l-asgar*'ın birinci meselesinin dokuzuncu faslında yukarıda zikrettiğimiz şekilde feyz teorisi çerçevesinde bir yaratma düşüncesi oluşturmuş olmasına rağmen hemen sonra gelen onuncu fasıla "Tanrı'nın Bütün Varlığı Yoktan (*lâ min şey'*) Yaratması Üzerine" başlığını vererek yaratma fiilini açıklamaya çalışması, Fârâbî'den itibaren Kur'ân'daki yoktan ve hiçten yaratma akidesiyle Plotinus'tan gelen sudûr telakkisini uzlaştırma veya yaratmanın sudûr şeklinde gerçekleştiğini savunmanın kaçınılmaz bir sonucudur.[27]

Bu süreci İbn Miskeveyh şöyle yorumlamaktadır: Oluşan şeyler (*el-eşyâü'l-mütekevvine*) sadece sûretle dönüşürler, ancak sûretleri alan özneler kendiliğinden dönüşmezler.[28] O, buradan hareketle madde-sûret ikiliği üzerinden sûretin nitelikçe değişmesi ya da bir yerden (*mahal*) başka bir yere intikali konusunu tartışmaktadır. Bu uzun tartışmaların neticesinde o, sonradan oluşan (*mütekevvin*) varlığın/sûretlerin tamamının, yani tasarımlar (*tahâtîd*), arazlar ve niteliklerin ancak yoktan (*lâ min şey'*) ve sonradan meydana gelmiş olduklarını ifade etmektedir.[29] Nitekim İbn Miskeveyh'e göre varlığın var olmayandan yaratıldığı çok açıktır, çünkü Tanrı şayet var olandan varlığı yaratsaydı, varlık, yaratma öncesi var olmuş olacağından, yaratmanın (*ibdâ'*) bir anlamı olmazdı. Yaratma varlıkta olmayan (*lâ min şey'*) ve yoktan (*adem*) olduğundan ancak, tam ve eksiksiz bir yaratma gerçekleşmiş olmaktadır.[30] İbn Miskeveyh eserinin ilerleyen satırlarında ise hareket delili üzerinden feyz/yaratma imtizacı olan teorisini açıklamayı sürdürür: Sıradan herhangi bir tür harekete benzemeyen yaratma hareketi (*el-hareketü'l-bedî'a*), tabiî cisimler üzerine taşarak onları

26 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar* s. 57

27 Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 171-172.

28 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 58.

29 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 59.

30 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 60.

harekete geçirir ve böylece mekânsal olarak orada yerleşir. En yalın ve şerefli hareket göksel harekettir, çünkü bu hareketi kabul eden ilk göksel cisimdir, nitekim eğer yer değiştirme hareketi olsaydı parçalarıyla bir başka yere intikal etmiş olması da gerekirdi, ancak göksel hareket nefsin hareketine benzemektedir ve yer değiştirme hareketiyle aynı değildir, dolayısıyla da durağandır. Göksel cisimler bir açıdan durağan bir başka açıdan ise hareketlidir, zira hareketi felekler vasıtasıyla nefisten alan göksel cisimlerin dairesel hareketi, aynı yerde gerçekleştiğinden, bir anlamda durağanlık olarak da değerlendirilebilir.[31] Öyleyse biz hareketlerimizi feleğin hareketinden, felekler nefisten, nefis ise akıldan almaktadır. Akıl ise Tanrı'nın yarattığı ilk varlık olduğu için sürekli feyizden (*el-feyzü'd-dâim*) beslenmektedir. Her ne kadar akıl var oluşu açısından bir tür eksiklik içerse de hareket etmemektedir; çünkü mükemmellik söz konusu olunca sebeplinin sebep gibi olması mümkün değildir.[32] Şu halde İbn Miskeveyh'in cisim, nefis, akıl ve Tanrı şeklinde sıralanabilecek temel sudûr şemasını benimsemiş olduğu ve aklın feyiz yoluyla ilk olarak yoktan meydana getirildiğini öne sürdüğü anlaşılmaktadır.

Mutluluğun kazanılmasına dair düşüncelerini anlattığı bölümde aynı şemayı bu defa yukarıdan aşağıya doğru zikreden İbn Miskeveyh, Tanrı'nın aklı, aklın nefsi, nefsin tabiatı ve tabiatın da cisimleri kuşatmasından söz etmektedir. Bununla beraber aşağıdan yukarıya doğru bir sıradüzeniyle yükselen kimsenin şüphe içermeyen bir bilgiyle Tanrı'yı bileceğini ve varlıkta bir şekilde O'nun izlerini göreceğini savunmaktadır.[33] İnsanı küçük âlem, âlemi ise büyük bir insan olarak değerlendiren İhvân-ı Safâ'nın düşüncesini sürdüren İbn Miskeveyh, mikrokozmosta çeşitli aşamaları geçerek yükselen insanın, makrokozmosla ilişki kurabileceğine işaret etmektedir.[34] Varlığın mükemmel bir düzenle kuşatılmış olduğunu dile getiren İbn Miskeveyh, varlık türleri arasındaki bu ilişkinin düzenini "ipe dizilen incilerin bir kolye oluşturmasına" (*ke's-silki'l-vâhid*) benzetmektedir.[35]

•••••••••

31 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 87

32 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 88.

33 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 98.

34 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 122; İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 231, 233; II, 24-25, 143-144, 457, 463, 466-467; III, 188-189.

35 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 112.

Kindî'de de görülen yakın ve uzak sebep konusunu gündeme getiren İbn Miskeveyh, yakın-uzak sebep ikilemini bir örnekle açıklamaktadır. Bir hırsızın elini neyin kestiği konusunda verilebilecek cevapları sıralar: İlk önce demir, sonra demirin sûret kazanmış hali olan kılıç, kılıcı yapan usta, güvenlikten sorumlu olan kimse, kadı vb. Nihayetinde bütün fiil ve hareketler yani sebep-sonuç zinciri, hareket ettiricisi bulunmayan mutlak olan Bir'e (*el-evvel bi'l-ıtlâk*) ulaştığında durur, araştırma ve akıl yürütme orada sona ermektedir.[36]

İbn Miskeveyh'e göre canlılar arasında da bir sıradüzeni vardır. Meselâ bitki mertebesinin üst sınırı hayvan mertebesinin alt sınırıyla, hayvan mertebesinin üst sınırı ise insan mertebesinin alt sınırıyla bitişiktir. İnsanlar arasında da herkesin zekâ, kavrayış ve ahlâk düzeyi aynı değildir. İnsan mertebesine en yakın olan hayvanın maymun olduğunu söyleyen İbn Miskeveyh'in[37] bu görüşünü bir tür evrim teorisinin modern öncesi şekli olarak yorumlayanlar olsa da[38] yaşadığı yüzyıl itibariyle dönemin zooloji ve biyoloji bilgisi ışığında bu tür bir yorum abartılı olarak değerlendirilmelidir. İbn Miskeveyh'e göre insanlar arasından kimileri de zekâ ve ahlâkları ile öyle üst bir düzeye ulaşırlar ki melekler ile aralarında az bir mesafe kalır. İşte bu durumdaki insan, Kur'ân'da Kutsal Ruh (*Rûhu'l-kuds*) olarak adlandırılan Ruh'la (Cebrâil) ilişki kurabilmektedir. Artık bu seviyedeki kimse vahiy bilgisinin doğruluğunu idrak ederek peygamberliğin değerini de anlamış olmaktadır.[39] Görüldüğü üzere kozmik düzendeki hiyararşiyi ay altı âlem içindeki canlılar arasında da sürdüren İbn Miskeveyh'in, his ve idrak seviyesiyle doğru orantılı olarak insanın ulvî âlem ile bir tür ilişki kurabileceğini savunarak Fârâbî'nin faal akılla ittisâle dair düşüncelerine paralel bir tavrı sürdürdüğü açıktır. Bu nokta insanın

36 İbn Miskeveyh, *Makâle fi'n-nefs ve'l-akl*, s. 82-83.

37 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 114-116.

38 Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*, s. 81-85. Konumuzla doğrudan ilişkili olmayan bu meseleye dair şu hususu belirtmemiz gerekir: İbn Miskeveyh'in söz konusu ifadelerinin türler arası geçiş anlamında bir evrim fikrinden uzak olduğu, var olan bir türün diğer türe evrilmesinin söz konusu olmadığı, İbn Miskeveyh'in buradaki hedefinin İhvân-ı Safâ'da da karşılaşılan her türün, kendi içindeki değişiminin aşama aşama olduğunun vurgulanması amacını taşıdığı kanaatindeyiz.

39 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 118.

ulaşabileceği en üst sınırdır (*el-ufku'l-a'lâ*).[40] Bu en üst sınıra ulaşan kişi ya sürekli yükselir ki bunu sürdürebilmesi için sürekli olarak düşünmeye gereksinim duyar ya da bilgiler doğrudan ona gelir.[41] İbn Miskeveyh ilk gruptakilerin filozof, ikinci gruptakilerinse peygamberler olduğunu ima etmektedir. Nitekim ilerleyen satırlarda o, felsefe yapmak suretiyle aşağıdan yukarıdaki hakikate ulaşan bir filozofun, peygamberin getirdiğini kabul etmek durumunda olduğunu, çünkü her ikisinin de aslında aynı hakikate ulaştığını ifade etmektedir.[42]

İslâm filozofları genellikle rasyonalist oldukları için bilginin en önemli kaynağı olarak aklın yorumu üzerinde önemle durmuş ve bazıları bu alandaki temellendirmelerini akıl üzerine yazdıkları risâlelerde ortaya koymuşlardır. Böyle olmakla birlikte İslâm Meşşâîleri'nin bir kısmında Aristoteles doktrini ağır basarken bazılarının ise Eflâtun'a daha yakın durdukları bilinmektedir. Bir kısım filozof ise aynı problem hakkında bu iki filozofun görüşlerini uzlaştırmak amacıyla realizm ile mistik anlamda idealizm arasında bir orta yol bulmaya çalışmışlardır. Meselâ Kindî gibi İbn Miskeveyh de insanın idrak güçleri konusundaki görüşünü hissî ve aklî şeklinde ikiye ayırmaktaysa da onun Eflâtun'a daha yakın durduğunu görmekteyiz. Nitekim ona göre insan hissî ve aklî olmak üzere iki farklı idrak gücüne sahiptir. Hissî olan idrak diğer bütün hayvanlarda da ortak bir şekilde bulunan bir kuvvettir ve heyûlânî sûretlerin idrakini beş duyu ile elde etme durumuna tekabül etmektedir. Aklî olan ise riyâzetle yani bedenî pek çok arzuyu bir kenara bırakarak, elden geldiğince duyulardan sıyrılmakla ve "akıl gözünün açılması"yla kuvvetlenerek, idrak düzeyini hissî olanın çok daha üstüne taşımaktadır. Heyûlânın bilgisi sürekli değiştiğinden, duyu onu algılar algılamaz değişiverir, aklî idrakle elde edilenlerse değişmeyen ve hareket etmeyene dair bilgilerdir.[43] Maddedeki değişimden kalkarak kötülüğün kaynağını maddeye bağlayan İbn Miskeveyh, kötülüğün bozulmadan (*fesâd*), bozulmanın yokluktan (*adem*), yokluğunsa heyûlâdan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Cömertlik bekaya, beka ise varlığa bağlıdır; bu varlık Tanrı'nın yarattığı ilk sûrettir, bu yüzden o salt hayırdır (*hayrun*

40 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, s. 126.

41 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, s. 127-128.

42 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, s. 128.

43 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, s. 37-38.

mahz) ve ona kötülük ve yokluk karışmaz, öyle ki ona faal akıl (*el-aklü'l-fa'âl*) ve gerçek varlık (*el-vücûdü'l-hakk*) denir; dolayısıyla onda madde bulunmaz, o kendisinde edilginlik (*el-infi'âl*) mânası olmayan ilk akıl (*el-vücûdü'l-hakk*) olarak adlandırılır.[44] İbn Miskeveyh'e göre akıl doğal olarak itaat eder, Tanrı'nın ona bahşettiği rütbe varlık sahasındaki en yüksek mertebedir. Çünkü kendisi dışındaki bütün varlıklar ona muhtaçtır.[45] O, âlemin boyun eğdiği (*melikün mutâ'*) aklın mertebelerine kendisi dışındaki her şeyin hizmet ettiğini ve onunla mutluluğun elde edildiğini, çünkü onun yapmacıklıktan (*tasannu'*) uzak olduğunu dile getirmektedir.[46] Yukarıda insanın en üst seviyede Ruh'la (Cebrâil) ittisâl kurduğu zikredilmişti. Fârâbî ve İbn Sînâ onu "faâl akıl" olarak da isimlendirmektedir, ancak İhvân-ı Safâ'nın da etkisiyle olsa gerek İbn Miskeveyh'in sisteminde ilk akıl, faal akıl adını alır ve ruhla bir özdeşliği yoktur.

Bilindiği üzere ruhun mahiyeti, tanımı, kaç sınıf ruh bulunduğu ve bedenle olan ilişkisi konusunda antik dünyadan günümüze intikal eden ve psikolojinin ilk kaynak olarak kabul ettiği eser Aristoteles'in *De Anima*'sıdır. Nefis konusunda Aristoteles'in *De Anima*'sı üzerine yazılan İskender Afrodîsî ve Themistius'un şerhlerinden haberdar olan İbn Miskeveyh, bu iki şârihin yorumlarında Aristoteles'in düşüncesinden daha farklı yönlere kaydıklarını, ancak Ebü'l-Hayr el-Hasan b. Suvâr'ın (İbnü'l-Hammâr), görüşleri daha isabetli bir şârih olduğunu ve fakat Süryânîce'den topladığı eserlerin kendisine ulaşmadığını ifade etmektedir. Öncelikle nefsin cisim olmadığını vurgulayan filozof, cismin, bir sûreti kabul ettiğinde başka bir sûreti daha kabul etmesinin imkânsız olduğunu; bunun ancak ilk sûretinden ve tam halinden ayrıldığında mümkün olabileceğini öne sürmektedir.[47] *Nefs-i nâtıka*nın aklî (*kuvvetün âkile*) ve ayırt edici (*kuvvetün mümeyyize*) kuvvet olarak da isimlendirildiğini dile getiren İbn Miskeveyh,[48]

44 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 81-83.

45 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 130. İhvân-ı Safâ da Tanrı'nın âlemi idaresini kralın (*melik*) tebaası aracılığıyla fiilde bulunmasına benzetmektedir; bk. *Resâil*, II, 128-129.

46 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 131.

47 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 62; a.mlf., *Makāle fi'n-nefs ve'l-akl*, s. 60.

48 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 64. İbn Miskeveyh aklın nefisteki durumunu, gözün bedendeki haline ve nefsin aklını (*aklü'n-nefs*) gemideki kaptana benzetir; bk. İbn Miskeveyh, *Makāle fi'n-nefs ve'l-akl*, s. 71.

Eflâtun'dan hareketle ruhun ölümsüzlüğü konusunda üç delile dayanmaktadır: İlki nefsin bulunduğu her yere canlılık vermesidir ki canlılık onda cevherî olarak bulunur, dolayısıyla da zıddı olan ölümü kabul etmez. İkincisi nefiste kötülüğün bulunmamasıdır ki kendisinde kötülük bulunmayan bozulmaz ve üçüncüsü de nefsin kendiliğinden hareketli olmasıdır ki, aynı şekilde hareketi kendinden olan da bozulmaz.[49] İbn Miskeveyh'e göre nefis bilkuvve akıldır, bizâtihi bilfiil halinde olan akıl, nefsi fiil alanına çıkartır.[50] Sonuç olarak nefis, ölümlü olmayan ve bozuluşa uğramayan cisimsiz bir cevherdir. Nefsin sürekliliğini sağlayan şeyse onda dâimî olarak bulunan düşünme hareketidir (*hareketü'r-reviyye*), nefis bundan bağımsız bir an bile düşünülemez. İbn Miskeveyh'in Eflâtun'a nispetle aktardığı nefis konusundaki düşüncesi bu şekildedir ve o, düşünme hareketinin sürekli olarak nefiste bulunduğunu, bu hareketin cismanî bir hareket olmadığı için mekânsal olmadığından nefsin zatının dışında olmasının mümkün olmadığını dile getirdikten sonra, Eflâtun'un "Nefsin cevheri, harekettir ve bu hareket, nefsin canlılığıdır" şeklindeki sözünü aktarır.[51] İbn Miskeveyh'in bu konudaki görüşlerini kısaca serdeddikten sonra, onun Fârâbî ve çağdaşı olan İbn Sînâ'nın akıl ve nefis hakkındaki temellendirmelerine herhangi bir gönderme yapmamasının ve nefsin ölümsüzlüğüne dair bu iki filozofun çok daha esaslı görüşlerine bîgâne kalışının nereden kaynaklandığını anlamak gerçekten zordur.

Ahlâk Felsefesi

Tehzîbü'l-ahlâk, ahlâk felsefesi alanında öne çıkan İbn Miskeveyh'in en meşhur eseri olup İslâm düşüncesinde ahlâkın

49 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 81-83. Ayrıca bk. İbn Miskeveyh, *Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümden Sonraki Durumu*, s. 328-329.

50 İbn Miskeveyh, *Makāle fi'n-nefs ve'l-akl*, s. 61. İbn Sînâ'ya göre nazarî güç, kuvveden fiile kendisiyle ilgili olan bu cevheri aydınlatmak sûretiyle çıkar. Bu, şeyin kuvveden fiile bizâtihi değil, dışarıdan bir etkiyle çıkması anlamına gelir. Ona verdiği etki, onun akledilirliğinin sûretidir. O halde burada nefse verilen bir şey vardır. Onun cevherinde ma'kûllerin sûreti bir iz bırakır. Faal akıl her bilkuvve aklın, bilfiil olmasının sebebidir, [faal akıl] tek başına, akılları kuvveden fiile çıkarmak için kâfidir; bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 231.

51 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 84.

sistematik olarak ele alındığı ilk eser olarak değerlendirilebilir. Bu eserde o, çoğunlukla Aristoteles'e atıfta bulunsa da Sokrates, Eflâtun, Galen, Porphyry'nin görüşlerine de yer vermiş, İran hikemiyât literatüründen yararlanmış, zaman zaman âyet ve hadisler zikrederek bunları felsefî olarak yorumlamış, özellikle eserin son kısımlarında da kendisinden önceki ahlâk yazarlarından Kindî'nin *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*'ı ile Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî*'sinden istifade etmiştir. Kendisi ise *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı kaleme alırken Aristoteles'in kitabından ve Aristoteles yorumcularının görüşlerinden yararlandığını belirtmektedir.[52]

Ahlâkın temel meselesi olan insan, İslâm felsefesinde nefis kavramı etrafında, onun maddî ve mânevî yapısını bir arada ele alacak tarzda incelenmektedir. İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-asgar*'da Tanrı ve etrafındaki meselelerin ardından ele aldığı nefis meselesine, *Tehzîbü'l-ahlâk*'ın hemen başında yer vermiş olması, insan idrakinin metafizik ile fiziğin kesişim kümesini oluşturduğunu göstermektedir. Değişime, dönüşüme ve başkalaşıma konu olmayan nefsi bedenden ayrık bir cevher olarak tasvir eden İbn Miskeveyh, bu tavrıyla Meşşâî geleneğe bağlılığını sürdürmüştür. Her cisim bir sûrete/forma sahiptir ve sahip olduğu bu sûret değişmediği sürece ikinci bir sûreti elde edemez. Nefis ise cisimlerin aksine ilk ve ikinci formu bir arada kabul ederek, hem duyulurların hem de akledilirlerin sûretine diğerini yitirmeksizin sahip olur.[53] Dolayısıyla nefis-beden ilişkisi veya insanlar arasındaki ilişkide nefsin belirli bir yetkinlik düzeyine ulaşması gerekmektedir ki, "Bu sanat yani ahlâk, insan olmak bakımından insanın fiillerini iyileştirmesi dolayısıyla diğer bütün sanatlardan üstündür."[54] İbn Miskeveyh'in ahlâk ilmini konusu itibariyle diğer araştırma alanlarından daha değerli gördüğü açıktır. Canlı varlıkların en üstünü insan olduğu için, doğrudan insanı kendisine konu kılan ahlâk da en üstün ilimdir, fakat İbn Miskeveyh'e göre türsel olarak "insan" lafzı türün bütün fertleri için ortak olarak kullanılsa da, aralarında diğer türlerde karşılaşılamayacak kadar mertebe vardır. Zikredilen açıdan en üstün ilim olan ahlâkı ise "Nefsi, düşünüp taşınmadan fiillerine yönelten hâl" olarak tanımlayan İbn Miskeveyh bu halin iki kaynaktan beslendiğini öne

52 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 84.

53 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 13-14.

54 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 46.

sürer: i) Mizaçtan kaynaklanan tabiî ahlâk; ii) Alışkanlık ile eğitimden kaynaklanan ahlâk.[55] Âmirî ve İhvân-ı Safâ'daki gibi İbn Miskeveyh'e göre de insan, bilme (*âlime*) ve yapma (*âmile*) gücüne sahip olması sebebiyle iki tür yetkinlik elde eder ki felsefe de bu açıdan ikiye ayrılır: Teorik (*nazarî*) ve pratik (*amelî*). *Nazarî* felsefe âlemi tasavvur eder ve nihayetinde bir Tanrı ile metafiziğin zirvesine ulaşır, *amelî* yetkinlik ise öncelikle bireysel olarak başlar, daha sonra toplumsal bir mutluluğa da dönüşür, bunun sonucunda düzenli ve sistemli bir şehir de meydana gelmiş olur. Dolayısıyla nazarî olan birinci yetkinlik "sûret", amelî olan ikinci yetkinlik ise "madde" hükmündedir. Biri olmadan diğeri tamamlanmaz; zira ilim başlangıç, amel sonuçtur, sonuca ulaşmayan başlangıç zayi olur; başlangıcı olmayan bir son ise imkânsızdır.[56]

Eflâtun'un tasnifini benimseyen Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî gibi İbn Miskeveyh'e göre de nefis, cisim, cismin bir parçası ya da bir hali değildir, zira o hükümleri, özellikleri ve fiilleriyle cisimden tamamen farklıdır.[57] Nefsin üç fonksiyonu vardır: Düşünme/melekî (beyinde), arzu etme/behîmî (karaciğerde) ve öfke gücü (kalpte). Bunlar İbn Miskeveyh'e göre tıpkı bileşik kaplara konan farklı cinsten sıvılar gibi yükseklik farkı yoğunluklarıyla ters orantılıdır. Yani düşünme gücü arttıkça diğer ikisinin seviyesi düşer ve bunun tersinin de gerçekleşmesi mümkündür. O, bu üç fonksiyonun ifrat ve tefrit arasındaki halleri sırasıyla *hikmet*, *iffet* ve *şecaat* olarak belirlemiş dördüncü bir ilke olarak da *adaleti* zikretmiştir. Eflâtun'dan beri bilinen dört erdem ile Aristoteles'in sisteminde "altın orta" ayracı ile belirginlik kazanan sistemin İbn Miskeveyh'in elinde İslâm inanç esaslarıyla uyumlu bir şekilde yorumlandığı söylemek gerekir. O, bu dört erdemin altında yer alan (*tâlî*) faziletleri de uzun uzadıya sıralamıştır.[58] Bu yazının hacmi itibariyle bunları sıralamak yerine bir tabloda bir arada göstermek yeterli olacaktır:

.....

55 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 41. Ancak Gazzâlî'nin *İhyâ*'da bu tanımı geliştirerek "hal" kelimesi yerine "nefiste yerleşmiş melekeler bütünü" (*hey'e râsiha fi'n-nefs*) ibaresini tercih ettiği görülecektir; bk. Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 156-157

56 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 49-50.

57 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 17

58 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 23-24, 27-38.



Bu üç faziletten, itidalleri ve birbirlerine olan nisbetinden, üç faziletin yetkinliği ve mükemmelliği olan bir fazilet ortaya çıkar ki bu adalet erdemidir. Yukarıdaki erdemlerin sayısı burada zikredilenlerle sınırlı değildir, daha da artırılabilir, dolayısıyla İbn Miskeveyh'e göre buradaki metafizik ilke şudur: "Her fazilet, kötülüklerin ortasında bulunuyorsa" yani bir davranış veya hissiyat iki aşırı ucun "ortasında" yer alıyorsa o bir erdemdir.[59] İnsan, aklı ölçüsünde insandır, düşünme gücü zayıfladıkça hayvanî nefsin talepleri de artar, insan ideal olanı bilmesine rağmen onu takip eder, fakat beslenme, giyinme ve üreme gibi zaruri ihtiyaçlarını ölçülü bir şekilde yani bayağılıkla ve pintilikle nitelenemeyecek şekilde karşılamalıdır. Bitki ve hayvan mertebelerinden en üstünü olan insanın, orta bölgelerde (*vasatü'l-ekâlîm*), diğerlerinin ise kuzey ve güneyde yaşadığını düşünen İbn Miskeveyh, "eğitime yatkınlığın" hayvanlar arasında da derece farklılığı oluşturduğunu, bu anlamda atın eşekten, şahinin kargadan daha üstün olduğunu öne sürmektedir.[60]

İbn Miskeveyh, Aristoteles'ten sonra hemen her filozofun tekrarladığı adalet anlayışını ifade eden bir cümle aktarır: "Adalet faziletin

.....

59 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 34.

60 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 59; 57

bir parçası değil, tamamıyla fazilettir; haksızlık (*cevr*) ise kötülüğün (*rezîlet*) bir parçası değil tastamam kötülüktür."[61] Böylece erdemler konusunda Eflâtun'dan gelen bu yaklaşım, Aristoteles'le yaygınlık kazanarak İslâm ahlâk düşüncesinde de kabul görmüştür. Bu anlamda genel olarak İslâm ahlâk düşüncesi açısından, *adaleti erdemlerin miyarı* olarak tanımlamak ve herhangi bir davranış veya huyda itidali sağlamış olmanın "adalet" şeklinde algılandığını söylemek yanlış olmaz.[62]

Aristoteles adaleti üçe ayırmaktadır: i) Tanrı'ya karşı adalet ki, insanın sahip olduğu her şeyi kendisine borçlu olduğu Tanrı'ya karşı olan sorumluluğunu ifade eder. ii) İnsanlar arasında adalet. iii) Geçmiş nesle karşı adalet ki onların borçlarına sahip çıkıp vasiyetlerini yerine getirmek demektir. İbn Miskeveyh, filozofun düşüncelerini aktardıktan sonra Tanrı'ya karşı adaletin üzerinde daha fazla durur. Böyle yapması kendi sistemi açısından tutarlı bir tutumdur, zira "Her iyiliğin karşılığı, bu iyiliğin önemi, seviyesi, yararı ve sayıca çokluğu nispetindedir."[63] Yani mevcudat içinde "düşünen canlı" olmak gibi büyük bir lutfun karşılığı aynı oranda olmak durumundadır ve bu fark da metafizikte İlk İllet ile akıllar arasındaki zorunlu-mümkün ayırımı kadar aşılması mümkün olmayan bir farktır. Zorunlu Varlık'ın bu lutfuna karşılık insan, sürekli ve sıkı bir irtibatla bunun karşılığını göstermek durumundadır. Adaletten sapmak anlamına gelen zararlı/kötü şeylerin ise dört tür sebebi olabilir: i) Şehvet ve ona bağlı olan fenalıklar, ii) Kötülük ve ona bağlı olan haksızlıklar, iii) Hata etme ve buna bağlı olan üzüntü, iv) Talihsizlik (*şekâ*). Kötü insan (*şerîr*) başkasına isteyerek ve zevk alarak zarar verir, kendisinin edinemediği iyiliğin önünü kesmeye çalışır, fakat başkasının mâruz kaldığı kötülükten de zevk duyar.[64]

Ahlâk içinde iyilik ve güzellikleri anlatırken kendisine pay çıkarmak istemeyen İbn Miskeveyh, kendisinin de belirli alışkanlıklarını değiştirmek durumunda kaldığını belirterek,[65] okuyucunun, kitapta anlatılanların ütopik olduğunu düşünerek ümitsiz ya da ciddiyetsiz

61 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 128.

62 Adalet sadece ahlâk felsefesinin değil aynı zamanda siyaset felsefesinin de en temel kavramıdır. İbn Miskeveyh'in ahlâktan siyasete geçişte adalet kavramını kullanımı için bk. Karagözoğlu, "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak"

63 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 131-132.

64 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 129-130.

65 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 61.

bir yaklaşım sergilemesinin önüne geçmek istemektedir. Ahlâk, kimi alışkanlıkları terketme ve güzel olan kimi davranışları da alışkanlık haline getirmek demektir. İnsanın doğuştan sahip olduğu bazı özellikleri olmakla beraber eğitimle de birtakım güzel huyların yerleşmesine gayret edilmelidir. Çocukların ayırt etme gücü (*temyîz*) geliştikçe aklî melekeleri gelişir ve olgunlaşır. Bir çocukta ayırt etmeye dair oluşan ilk belirti utanma (*hayâ*) duygusudur. Zira bu utanma duygusu çocukta "kötü" olanı tanımaya dair ilk adımdır. Utanma ortaya çıkması halinde korkulacak bir kötülüğe işaret eder. Bir çocuk bunu gizlemek üzere boynunu büker ve yüzüne yere eğer. Filozofa göre bu onun iyi ve kötüye dair bilgisinin delilidir. Böylece o ayırt etme kabiliyeti ile kötüden uzaklaşıp iyiliğe doğru yönelmiş olmaktadır.[66] İbn Miskeveyh'e göre insan bu anlamda başlangıçta ebeveyninin idaresine, daha sonra ise ömrünün sonuna kadar kendisini yönetmek üzere yüce hikmete, doğru yola yönlendirip istikametini sağlayan ilâhî bir şeriata ve doğru bir dine muhtaçtır.[67]

Mutluluk ve İyilik

İbn Miskeveyh, Aristoteles'ten tam ve gerçek mutluluğun Tanrı'ya ve O'na yakın olan meleklere mahsus olduğunu aktarır. İnsan, mutluluk konusunda meleklerle karşılaştırılmamalıdır; zira onlarda beslenme, aile, ticaret, emanet, masraf vb. insanî durumlar söz konusu değildir. Her ne kadar Aristoteles'in düşünceleri olarak aktarılmış olsa da ortaya konan mutluluk tasvirinin Yunanî değil İslâmî olduğu anlaşılmaktadır.[68] İyilik ile mutluluk arasındaki fark, iyinin en son gaye, mutluluğun ise onu elde eden için bir iyilik ve yetkinlik olmasındadır. Şu halde mutluluk bir tür iyiliktir ve insanın mutluluğu ile bir hayvanın, meselâ atın, mutluluğu aynı olmayabilir. Dolayısıyla mutluluk bir şeyin mükemmelliğinde ve kendine has yetkinliğindedir. "Mutluluk" olarak nitelenen şey, elde etmek isteyenin durumuna göre değiştiğinden, bu durum izâfîdir; iyilik ise mutlaktır ve üzerinde herhangi bir ihtilâf yoktur. İbn Miskeveyh iyiliğin kısımlarını anlatırken "Aristoteles ve Porphyry'nin ondan nakline göre" şeklinde bir ifade kullanır ve muhtemelen günümüze ulaşmayan Porphyry'nin

66 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 67

67 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 112.

68 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 178.

ahlâk kitabından hareketle bu tasnifi yaptığı anlaşılmaktadır. Buna göre iyilikler dörde ayrılmaktadır: i) Üstün (*şerîfe*) iyiliktir ki buna ulaşmayı sağlayan hikmet ve akıldır; ii) Övülmüş (*memdûha*) iyilikler iradeye bağlı güzel işlerdir, iii) Potansiyel (*bi'l-kuvve*) iyilikler ilk ikisine ulaşma istidadıdır ve iv) Bizâtihi iyi olmayıp iyiye ulaşmada yarar sağlayan iyilik türü de dördüncü sınıfı oluşturur.[69] Mutluluk konusunda kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerine ayrıntılı yer veren filozof, bu konuda kendi fikrini ise şöyle izah etmektedir: İnsan ruh ve bedenden mürekkep olduğundan hem meleklere yaraşan ruhanî faziletleri hem de hayvanlara lâyık olan cismanî faziletleri bir arada barındırır. İnsan, bedenle birlikteyken bayağı âlemi (*süflî*) düzenlemekle memurdur, ne zaman kemâle erer, gerekli yetkinliğe erişirse o zaman yüce âleme (*ulvî*) yönelir ve artık orada bedenle elde edilebilecek hiçbir mutluluğa ihtiyaç duymaz. O halde insanlardan mutlu olanlar için iki tür mertebe vardır: Ya cismânî ya da ruhanî mutluluk. Yani bir kimse cismanî mutluluğu elde etse de yüce âlemi merak eder, araştırır, arzular veya yüce âleme bağlı olarak ruhanî bir mutluluk içindeyse de bedene dair durumları araştırır, ondaki ilâhî hikmeti idrak etmeye gayret eder.[70]

Haz ve Acı

İbn Miskeveyh haz ve acıyı özel olarak *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm* adlı risâlesinde ele almaktadır. Onun bu mesele etrafında müstakil bir risâle yazmış olması konuya verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir, zira bu konuda Ebû Bekir er-Râzî'nin görüşlerini dağınık bir şekilde ifade ettiği bilinmekle birlikte İslâm düşüncesinde haz ve elem kavramlarını gerek psikolojik gerek ahlâkî açıdan ele alıp temellendiren ilk filozofun İbn Miskeveyh olduğu söylenmelidir. Filozof, burada *hazzı* "güç halindeki yetkinlikler" (*kemâlât*) şeklinde tanımlamaktadır. Potansiyel bir şeyin yetkinlikle nitelenemeyeceğinin farkında olan İbn Miskeveyh yukarıdaki ifadesinin ardından, "Haz yetkinliğe ulaşmaktır" diyerek hazzın canlı için yönlendirici bir amaç olduğunu, amacını gerçekleştirdiği an hazla doyum noktasına ulaşarak tatmin olacağını belirtir. Canlı için yetkinliğin ne olduğu konusunu daha iyi anlamak için filozofun kendi ifadesine başvuralım:

.....

69 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 87-89.

70 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 94-95.

> Yetkinlik varlığın (*eşyâ*) kendisine ulaşmak için ona doğru hareket ettiği amaç (*matlûb*), elde etmek istediği sevgilidir (*ma'şûk*). Varlık ona ulaşınca onunla yetkinleşir, artık ondan başka bir şey aramaz, onunla dinginliğe kavuşur ve başka bir harekette bulunmaz.[71]

Görüldüğü üzere İbn Miskeveyh'e göre her canlı türünün ulaşabildiği son yetkinlik düzeyi onun için bir amaç sayılmaktadır. Bir canlı amacını gerçekleştirdiği an kemale ermiş ve kendinden beklenen aslî fonksiyonu yerine getirmiş olduğundan bu, başlıca bir haz anlamına gelmektedir. İbn Miskeveyh yetkinliği *izâfî* ve *mutlak* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İzâfî yetkinlik hem kendisi hem başkası için aranır ve çeşitli açılardan farklı hazların ortaya çıkmasını sağlar. Mutlak yetkinlik ise bunun aksine yalnız kendisi için aranmaktadır ve bu da İbn Miskeveyh'e göre sadece mutlak varlığa özgüdür:

> Her zaman, hatta her zamandan önce ve sonra hakiki ve mutlak yetkinlik, hakiki ve mutlak lezzet ve herkesin ebedî olarak iştiyak duyduğu varlık, kendi kendinin mâşuku olan "Mutlak İyi"dir. Herkes ona âşıktır, o ise kendisinden başkasına âşık değildir; O şânı yüce Allah'tır. Demek ki mutlak ve hakiki lezzet, hakiki ve mutlak lezzet duyan, mutlak olan İyi'dir. En mükemmel lezzet; mâşuku, mâşukuna olan aşkı ve onu algılaması en mükemmel olana aittir.[72]

Bu noktada İbn Miskeveyh izâfî ve mutlak yetkinlik bağlamında, bir bakıma "izâfî haz" ve "mutlak haz" ayırımını da ortaya koymuş olmaktadır. Hazzın "bir şeyin kendi [türüne ait] yetkinliğe ulaşması" veya "arzulayanın (*müştehî*) arzusuna kavuşması" şeklinde de tarif edildiğini belirten İbn Miskeveyh, gerçekte bu gibi farklı tariflerin, "Her şeyin aradığı kendi yetkinliğidir veya kendi yetkinliğinin bulunduğu şeydir" şeklindeki bir anlayışı dile getirdiği kanaatindedir. Örnek verecek olursak, insanın yetkinliği düşünmesi, atın yetkinliği ise hızlı koşmasıdır. Her canlı kendi yetkinliği hususunda kemale erdiğinde nihaî yetkinliğine ulaşmış ve kendini gerçekleştirmiş olur. Bunun yanı sıra canlı varlıkların aradıkları yetkinliğe doğru "doğal" veya "iradeli" olarak cezbedildiklerini söyleyen filozof, bu konuda üç ayrı hazzın ortaya çıktığını ve buna bağlı olarak da farklı "cezbedici"lerin bulunduğunu belirtmektedir:

.....

71 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 98.

72 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 99.

i) Doğal haz: Canlının aradığı yetkinlik doğal, duyusal ve gerçek (somut) bir yetkinlik ise canlıyı ona yönelten cezb ediciye "hakiki şehvet (arzu)", ondan alınan lezzete ise "doğal lezzet" adı verilir. Mesela bir öğrencinin önemli bir sınavını başarıyla geçmesinin ardından elde ettiği haz doğal bir hazdır.

ii) Doğal olmayan haz: Canlının aradığı gerçek değil de sanal (*maznûn*) bir yetkinlik olursa, bu durumda cezbedene "yalancı şehvet", ondan alınan lezzete de "doğal olmayan lezzet" denir. Yine bir öğrencinin önemli bir sınavını geçtiğini *hayal ederek* bunun neticesinde haz duyması ise bu tür hazza örnek olarak verilebilir.

iii) Hakiki haz: İbn Miskeveyh'in kendi deyimiyle "Şayet aranan, manevî (*ruhanî*) ve akledilir türden ise onun yetkinliği (*kemâl*) hakikidir. Cezbedenin kendine çekişi, a) *aşırı* derecede olduğunda *aşk*; b) *orta* derecedeyse ona sevgi (*muhabbet*); c) *düşük* ise ona da istek (*nüzû'*) denmektedir,[73]

İbn Miskeveyh'e Göre Hazzın Kaynakları

Cismanî Algılardan Kaynaklanan Hazlar		**Ruhanî (Psikolojik) Algılardan Kaynaklanan Hazlar**	**"Mutlak İyi"den Kaynaklanan Hazlar**
1. Görme	Cismanî algıların en mükemmeli	1. Tahayyül	
2. İşitme		2. Tefekkür	
3. Koklama		3. Ta'akkul	
4. Dokunma	Cismanî algıların en bayağısı	4. Görme	
5. Tatma		5. İşitme	

Bütün bu söylenenler İbn Miskeveyh'e göre şu anlama gelmektedir: Yetkinlik yoksa lezzet yoktur; lezzet yoksa aşk, sevgi, istek ve şehvet de yoktur. Bunlar yoksa hareket yoktur, hareket yoksa oluş ve bozuluş da yoktur. Bu teziyle filozof varlığın oluş ve devamını yetkinlikte görmekte, bu düşüncesini aşk kavramıyla birleştirerek varlıktaki olgu ve olaylar arasındaki ahengi sağlayanın kemâle yönelik aşk olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca filozofun,

73 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 100. İbn Miskeveyh sevginin de türleri ve sebepleri bulunduğunu ve sebeplerin sayısının türlerinkine eşit olduğunu belirtir. Bunlar: i) Çabuk oluşup çabuk kaybolan sevgi, ii) Çabuk oluşup yavaş kaybolan sevgi, iii) Yavaş oluşup çabuk kaybolan sevgi iv) Yavaş oluşup yavaş kaybolan sevgi; bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 149.

hareketi, sadece fizik ve metafizik teorisinde değil, ahlâk sisteminde de merkeze yerleştirdiğini görüyoruz.

İbn Miskeveyh insanın algı (*idrak*) güçlerini cismanî ve psikolojik (*ruhanî*) olarak ikiye ayırmaktadır. Dokunma, tatma, koklama, duyma ve görmeden ibaret olan beş duyu algısının yanı sıra, hayal gücü (*tahayyül*), düşünme (*tefekkür*) ve akletme (*ta'akkul*) olmak üzere üç psikolojik algının bulunduğunu hatırlatan filozof, bu farklı algılara bağlı olarak on dört sınıf basit hazzın ortaya çıktığını belirtmektedir. Cismanî algıların en bayağısının dokunma ve tat alma duyusuna ait olduğunu savunan İbn Miskeveyh, bu duyudan alınan hazzın da kesinlikle algıların en eksik ve en bayağısı olduğu görüşündedir. Ona göre işitme ve görme algıları ise cismanî algıların en mükemmeli olduğu gibi bunlardan alınan lezzet de cismanî lezzetlerin en mükemmelidir. Zira filozofa göre işitme ve görme yalnızca cismanî değil aynı zamanda psikolojik algılardan sayılır. İbn Miskeveyh'in *en mükemmel lezzeti*, âşıkın en mükemmel aşkla en mükemmel mâşuku algılaması olarak görmesi, en mükemmelin algısının aynı zamanda fiilî yani kesintisiz ve sürekli bir algı olduğu tespitinden hareketle, "lezzetlerin en değerlisi ve en mükemmelinin, aklıyla mutlak iyiyi algılayanın duyduğu haz" olduğu sonucuna ulaşması, böylece onun psikolojik hazzı metafizik boyuta taşıması anlamına gelmektedir.[74]

İbn Miskeveyh, en mükemmel lezzetin Yaratıcı'nın akılla idraki olduğunu söyleyerek, Yaratıcı'nın gönülle (*kalb*) idrakini hedefleyen mistik düşünceden farklılaşmaktadır. İbn Miskeveyh'e göre fazileti "zühdde, insanlardan uzaklaşarak dağlardaki mağaralara veya çöllerdeki manastırlara çekilmekte, ya da ülkeleri dolaşmakta görenler" iffet, adalet, yiğitlik ve cömertliği kesinlikle elde edemezler. Bu erdemler ancak halkla birlikte şehir hayatında kazanılabilir. Bir erdemin "erdem" olabilmesi zıddı ile bir arada bulunabilmesine ve insanın bu iki zıt arasında iyiyi tercih edebilme iradesini gösterebilmesine bağlıdır ki bu durumda ona göre zühd ya da manastır hayatı yaşayanların erdemli olmalarına imkân yoktur.[75] Bu düşünceleriyle İbn Miskeveyh Sokratik ve Kinik felsefeye karşı olan tavrını da ortaya koymaktadır. Zira O, maddî ve bedenî hazlardan uzak durmak suretiyle de mutluluğun elde

74 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 101.

75 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 38; Zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi*, s. 102-103.

edileceğini savunan mistik eğilimli filozoflardan farklı düşünmektedir. İnsan aklının nefisten değil sadece yetkinliklerden etkilendiğini, çünkü algılanır olanın, varlığın yetkinliği sayılan sûretler olduğunu vurgulayan İbn Miskeveyh, selefi Ebû Bekir er-Râzî gibi tabiatçı (naturalist) filozofların, "Lezzet doğal hale dönmektir" şeklindeki anlayışlarının doğru olmadığı kanaatindedir. Zira ona göre bu anlayış doğal halden çıkmaları söz konusu olamayan ilâhî şeyler hakkında geçerli olmadığı gibi, doğal ve psikolojik olaylar için de geçerli değildir.[76] Lezzetin ilâhî olan şeylerde, ilâhî maksadın gerçekleşmesini sağlayan önemli bir husus olduğunu belirten İbn Miskeveyh, doğal olaylarda ise lezzetin doğal maksada hizmet ettiğini, çünkü oluş (*kevn*) ve bozuluş (*fesâd*) âleminde lezzetin canlılar için bir tuzak ve bir kapan olarak kurulduğunu savunmaktadır. Nitekim ona göre *hakiki lezzetler* "Tam yetkinliklerde ve insanlığın hatta diğer canlıların ve bütün varlıkların yaratılışının gayesi olan temel amaçlardadır. Gerçekte bunların en yetkin olanı *ilâhî lezzetlerdir*; bütün gayelerin varıp ulaştığı en son gaye budur."[77]

Bu noktada hemen dikkat çeken bir husus da Kindî ve sonrasında filozofların oluş-bozuluş âlemi ya da duyulur (*mahsûs*)- düşünülür (*ma'kûl*) âlem ayırımına giderek dünyada gerçekleşebilecek olan hazların konumu ve değerini de buna göre belirliyor olmalarıdır. Filozoflar buradan hareketle mutluluğa veya hazza ulaşma durumunu tespit etmişler, ayrıca hazza ulaşma şartı olarak da kalıcı olma özelliğini aramışlardır. Nitekim elde edilmesi tavsiye edilenleri hep *düşünülür âlemden* (*âlem-i ma'kûl*) yani âlem-i mahsûs olan oluş ve bozuluş âleminin dışından seçmişlerdir. *Lezzet ve Elem Üzerine* adlı risâlesinde doğal ve doğal olmayan haz ayırımını yapan İbn Miskeveyh *Tehzibü'l-*

76 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 101. Burada üzerinde durulması gereken bir husus da şudur: Doğrudan ahlâk düşüncesi üzerinde yazılmış ikincil literatürde de İbn Miskeveyh'in bu görüşüne yer verilmekle yetinilmektedir. Ancak *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta "Her haz, ona ilişen bir elemden sonra ortaya çıkar, çünkü haz acıdan kurtulmadır" (*el-lezze hiye râhatün mine'l-elem*) ve "Aslında bütün lezzetler acıdan kurtulma ve yorgunluktan rahatlama iledir" (*el-lezzât küllühâ fi'l-hakîka hiye halâs min âlâm ve râhat min ta'b*) (s. 54, 74) şeklindeki cümleleri aslında *Tehzîb*'in yazımı sırasında bu konuda net bir tavır içinde olmadığına işaret etmektedir. Öyle sanıyoruz ki bu konuda bir kanaate ulaştıktan sonra ayrı bir risâle yazma ihtiyacı duyarak fikrini izhar etmiştir.

77 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 102; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 52.

ahlâk adlı diğer eserinde ise ikinci bir tür haz ayırımına giderek, hazları etkin (*fi'lî*) ve edilgin (*infi'âlî*) şeklinde ikiye ayırmaktadır.[78] Yine hemen belirtmek gerekir ki bu ayırımın temelinde de hazların oluş ve bozuluş âlemindeki durumlarına göre tespit edilmesi söz konusudur. Etkin hazza erkeğin, edilgin hazza ise dişinin aldığı hazzı örnek veren İbn Miskeveyh, aslında bu iki hazzın nitelik olarak farklı olmalarının yanı sıra öz itibariyle de farklı oldukları kanaatindedir. *Etkin hazlar* kalıcı, aklî ve ilâhî oldukları için gelip geçici (*ârızî*), bedenî (*hayvânî*), şehevî ve hemen acıya dönüşen *edilgin hazlardan üstündür*. Etkin ve edilgin haz ayırımının daha iyi açıklamak için olsa gerek İbn Miskeveyh bu hazların cömertlikle (*cûd*) olan ilişkisine dikkat çekmektedir. Mutluluk etkin lezzettir, etkin olan vermeden kaynaklanırken edilgin olan almadan kaynaklanır. Mutlu kişi hazzını, bu mutluluğunu izhar etmek ve yerinde kullanmakla ortaya koyar. Mimar veya müzisyenin durumu da böyledir. Onlar sanatlarını icra ederek ve insanlığın hizmetine sunarak mutlu olurlar; işte cömertliğin anlamı da İbn Miskeveyh'e göre budur.[79]

Filozofların hareket âlemi olan tabiat âlemini *acılar âlemi*, dinginlik âlemi olan akıl âleminiyse *lezzetler âlemi* olarak adlandırdıklarını hatırlatan İbn Miskeveyh, Aristoteles'in "Haz hareket ya da süreç olamaz" ifadesini hatırlatırcasına "Hareketler acı, dinginlik lezzettir" demektedir. Zaten hareketlerden maksat dinginliktir, zira her hareket eden dinginliğe ermek için hareket eder.[80] İbn Miskeveyh mutluluğu bedenî hazlara ihtiyaç duymayan yüce ruhların yalnızca mânevî-aklî hazlar arcılığıyla huzur bulması şeklinde açıklamıştır.[81] Dolayısıyla hakiki mutluluğa bedenî hazlarla değil etkin-mânevî-aklî hazlarla erişilebilir.

78 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 111.

79 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 111-112.

80 İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, s. 103. Ayrıca bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, X, 1172ª19; 1174ª13; 1176ª29'da şu ifadeye yer verir: "Haz da görme gibi varlığın her anında tamdır. Daha uzun süre devam etmekle niteliksel açıdan mükemmelleşmez. Bu yüzden haz bir hareket yani bir süreç ya da geçiş olamaz."

81 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 94-95.

Bibliyografya

Âmirî, *İnkāzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içinde, nşr. Sahbân Halîfât, Amman: el-Câmi'atü'l Ürdüniyye, 1998, s. 249-271.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997

Bayrakdar, Mehmet, "İbn Miskeveyh", *DİA*, XX (1999), 201-208.

Çağrıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.

Fakhry, Majid, "The Platonism of Miskawayh and Its Implications for His Ethics", *Studia Islamica*, 42 (1975), 39-57

Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Lecnetü'l-ihyâi't-türâsi'l-felsefî el-Arabî, 1961.

İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, nşr. Sâlih Udayme, Tunus: el-Müessesetü'l-vataniyye li't-terceme ve't-tahkîk ve'd-dirâsât, 1987

....., *Makāle fi'n-nefs ve'l-akl*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1981, s. 57-97

"Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümden Sonraki Durumu", trc. İbrahim Aslan, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, LII/2 (2011), 327-332

, *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*, *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1981, s. 98-104 (Türkçesi: *Lezzet ve Elem Üzerine*, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 261-267).

Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk, nşr. İbnü'l-Hatîb, [Kahire]: el-Matba'atü'l-Asriyye, 1977 (Türkçesi: *Ahlâkı Olgunlaştırma*, trc. Abdülkadir Şener v.dğr., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983).

İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1985.

İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ*, Beyrut: Dârü Sâdır, 1957

Karagözoğlu, Hümeyra, "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının Siyasî Yansımaları", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009), 93-118.

Khan, M. S., *An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risâla fî mâhiyat al-'adl li Miskawaih*, Leiden: Brill, 1981.

Kutluer, İlhan, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989.

Öçal, Şamil, "Ebû Hayyan Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e Yönelttiği Felsefî Sorular", *Dinî Araştırmalar*, II/4 (1999), 123-141.

Saruhan, Müfit Selim, *İbn Miskeveyh'in Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*, Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.

Şenel, Cahid, *İslâm Filozoflarının Haz ve Elem Kavramlarının Karşılaştırılması*, (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005.

....., *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.

Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Hevâmil ve'ş-şevâmil: Su'âlât Ebî Hayyân et-Tevhîdî li Ebî Ali Miskeveyh*, nşr. Seyyid Kesrevî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.

Wakelnig, Elvira, "A New Version of Miskawayh's Book of Triumph an Alternative Recension of *al-Fawz al-Asghar* or the Lost *al-Fawz al-Akbar*?", *Arabic Sciences and Philosophy*, 19 (2009), 83-119.

Zakheri, Ali, *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 1997

İleri Okuma Önerileri

Adamson, Peter, "Miskawayh on Pleasure," *Arabic Sciences and Philosophy*, XXVI/2 (2015), s. 199-223

Arkoun, M., *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien (320/325-421) = (932/936-1030) (Contribution to the Study of Arab Humanism in the 4th/10th Century: Miskawayh, Philosopher and Historian)*, Paris: Vrin, 1982.

Fakhry, Majid, "Justice in Islamic Philosophical Ethics: Miskawahy's Mediating Contribution", *Journal of Religious Ethics*, III/2 (1975), 243-254.

..... , "The Platonism of Miskawayh and Its Implications for His Ethics", *Studia Islamica*, 42 (1975), 39-57.

İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe: Tertîbü's-saâdât ve menâzilü'l-ulûm*, nşr. ve trc. Hümeyra Özturan, İstanbul: Klasik, 2017.

Khan, M. S., "Miskeveyh'in 'Adalet Üzerine' Adlı Yayımlanmamış Risâlesi", trc. Semra Tüfenkçi, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2009), 129-144.

Kılıç, Serap, *İbn Miskeveyh ve Ezelî Hikmet*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Marcotte, Roxanne D., "Ibn Miskawayh's Tartîb al-Sa'âdat (The Order of Happiness)", *Monotheism and Ethics: Historical and Contemporary Intersections between Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Y. Tzvi Langermann, Leiden: Brill, 2012, s. 141-161.

..... , "The Role of Imagination (mutakhayyilah) in Ibn Miskawayh's Theory of Prophecies (nubûwât)", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73/1 (1999), 37-72.

Saruhan, Müfit Selim, *İbn Miskeveyh'in Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*, Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.

8

İBN SÎNÂ VE İBN SÎNÂ OKULU

Ömer Mahir Alper
İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

İslâm dünyasında Kindî (ö. ykl. 252/866) ile birlikte gelişme gösteren İslâm felsefesinin en önemli dönüm noktalarından birini birçok bakımdan emsali bulunmayan İbn Sînâ'nın oluşturduğu söylenebilir. Zira onun felsefesi, gerek kapsam ve içerik gerekse yöntem ve üslûp bakımından o döneme kadar teşekkül eden felsefî birikimin zirve noktasını temsil etmektedir. Dahası, onun son derece ayrıntılı ve mükemmel felsefî sistemi, kendisinden sonra İslâm dünyasındaki bütün entelektüel gelenekleri etkisi altına almış ve böylece düşünce tarihinde eşine az rastlanır bir canlılığa sebep olmuştur. Bu çerçevede İbn Sînâ felsefesi, bir yandan onun savunucuları tarafından takip edilen ve geliştirilen güçlü bir model haline gelirken, diğer yandan ona muhalif farklı kesimler tarafından da fikrî ve felsefî tartışmaların odağını oluşturmuştur. Kısacası İbn Sînâ felsefesi, asırlarca İslâm coğrafyasına hâkim olmuş, *felâsife* yanında muhtelif kelâm ekollerini ve tasavvufî doktrinleri etkisi altına almış muazzam bir felsefe olarak temayüz etmektedir.

Elbette ki İbn Sînâ felsefesinin bu başarısını ve fikrî, felsefî ve ilmî faaliyetler üzerindeki yönlendirici tesirini sadece İslâm dünyasıyla sınırlandırmak mümkün değildir. Özellikle XII. yüzyıldan itibaren birçok eserinin Latince'ye tercümesiyle birlikte İbn Sînâ'nın Batı'da

gelişen fikir ve doktrinler üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu ve onun bilimsel ve felsefî mirasının modern dönemlere kadar Albertus Magnus (ö. 1280), Saint Thomas (ö. 1274), Roger Bacon (ö. 1292 civarı), Jean Duns Scot (ö. 1308), Descartes (ö. 1650), Spinoza (ö. 1677) ve Leibniz (ö. 1716) gibi pek çok Batılı filozof, teolog ve bilim adamını muhtelif açılardan yönlendirdiği açıktır.

Felsefe tarihinin en önemli ve etkili filozoflarından biri olan ve felsefeyi dil ve muhteva açısından İslâm kültürünün ana çizgilerinden biri haline getiren İbn Sînâ'nın özellikle İslâm dünyasındaki etkisini ve gösterdiği başarıyı anlayabilmek için en azından onun felsefesinin şu üç özelliğine dikkat çekmek gerekmektedir:[1]

1. İbn Sînâ kendisinden önceki İslâm felsefesinin iki hâkim anlayışını, yani Plotinus ve Proklus'un temel metinleriyle beraber Kindî çevresinin Yeni Eflâtunculuğunu ve Fârâbî (ö. 339/950) okulunun, yani Bağdat Meşşâîleri'nin Aristotelesçiliğini felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde büyük bir ustalıkla bir araya getirmiştir.

2. O, nübüvvetin mahiyeti, ölüm sonrası hayat, İslâm hukuku ve ibadetler gibi İslâm toplumunun bütün entelektüel ilgilerini kendi felsefî sistemine dahil ederek söz konusu meseleleri bu sistemin kavramlarıyla ele almıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ, hem V./XI. yüzyıldaki İslâm toplumunun ilgileriyle bağlantılı hem de sistem olarak ikna edici ve dört başı mamur bir felsefe ortaya koymuştur. Böylece İbn Sînâ'nın, kendinden öncekilere nispetle felsefenin alanını dinî olguları da içerecek şekilde genişlettiğini ve bu amacı, sürekli bir felsefî gayret ve yoğunlukla gerçekleştirdiği görülmektedir.

3. Onun şerhedici ve açıklayıcı kitaplarında kullandığı dil, teknik bir dil olup ne Fârâbî'ninki gibi ağdalı ne de Yunanca'dan yapılan tercümelerde olduğu gibi kaba ve kurudur. Ayrıca o, eserlerini daha cazip hale getiren farklı yazım üslûpları denemiştir ki bunlardan birisi de edebî üslûptur. Modern bir tabirle, İbn Sînâ'nın kullandığı ifade tarzlarının, toplumdaki entelektüel söylemin ihtiyaçlarıyla tamamen uyum içinde olduğu söylenebilir.

Müslüman bir filozof olarak İbn Sînâ, kendi dünya görüşü çerçevesinde Arapça'ya intikal eden antik bilim ve felsefe mirası

1 Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 251 vd.

ile *felâsifenin* geliştirdiği felsefeleri belirli bir eleştiriye tâbi tutup farklı yaklaşımlar arasında dakik bir sentezi gerçekleştirirken, aynı zamanda kelâm ve tasavvuf gibi muhtelif İslâmî geleneklerle de köklü bir diyaloga girerek yeni bir felsefe sistemi inşa imkânı bulmuştur. Bu sebeple onun felsefesinin tam olarak anlaşılması, gerek İslâm öncesi gerekse İslâm sonrası ortaya çıkan fikrî ve felsefî birikimlere vukufiyetle sağlanabilir. Öte yandan felsefe tarihi içerisinde süreklilik yanında kopuşu da temsil eden İbn Sînâ felsefesinin, kendinden önceki herhangi bir felsefî sisteme ya da akıma indirgenmesi mümkün değildir.

Bu genel tespitlerin ardından son olarak şu hususu da kaydetmek gerekir ki felsefî disiplinlerin hemen her alanında çok sayıda eser veren bir filozof olarak İbn Sînâ'nın görüşlerinin, üslûbu ve yöntemi ile Doğu ve Batı'daki etkilerinin böyle bir çalışmanın sınırları dahilinde tam olarak analiz edilip ortaya konulması elbette mümkün değildir. Bu durum, onun hayatı ve eserleri ile "okul"u hakkında da geçerlidir. Bu yazının sınırı ve amacı dikkate alınarak burada sadece İbn Sînâ'nın hayatı ve eserleriyle ilgili olarak giriş mahiyetinde bilgiler verilecek, felsefesinin bazı temel yönleri üzerinde durulacak ve nihayet İbn Sînâ okulunun genel bir çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır.

Hayatı ve Eserleri

Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillah b. Ali b. Sînâ, yaklaşık 370/980-81 yılında şimdi Özbekistan sınırları içinde yer alan Buhara şehrinin yakınındaki Efşene köyünde doğdu. Talebesi Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'ye (ö. ?) yazdırdığı hayat hikâyesi (otobiyografi) ve Cûzcânî'nin verdiği ilâve bilgiler sayesinde[2] diğer İslâm filozoflarına nispetle İbn Sînâ hakkında daha fazla bilgi bulunmaktadır. İslâm dünyasında "İbn Sînâ" künyesiyle meşhur olup bilim ve felsefe alanındaki eşsiz konumunu ifade etmek amacıyla kendisine genellikle "eş-şeyhü'r-reîs" unvanıyla atıfta bulunulmuş, Batı'da ise "Avicenna" olarak tanınmıştır.

İbn Sînâ'nın doğumundan birkaç yıl önce, şimdi Afganistan'daki Mezârışerif şehrinin yanındaki Belh şehrinden göç eden babası Abdullah, Buhara yakınlarındaki Harmaysen'de Sâmânî valisi olarak görev yapıyordu. Doğumundan birkaç yıl sonra aile, entelektüel olarak

2 İbn Sînâ'nın otobiyografi/biyografisinin Arapça tenkitli neşri ve notlandırılmış İngilizce çevirisi için bk. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, s. 16-89.

faal olan başkent Buhara'ya yerleşmişti. İyi bir öğrenim gördüğü ve İsmâilî görüşleri benimsediği anlaşılan Abdullah, İsmâilî *dâî*lerle sürekli irtibat halindeydi. Bu irtibat neticesinde evi felsefe, geometri ve Hint matematiğiyle ilgili konuların tartışıldığı bir merkeze dönüşmüştü. Kendisini bu tartışmaların içinde bulan İbn Sînâ, erken denilebilecek bir çağda felsefî konulara aşinalık kazandı, fakat İsmâilî düşünceleri yetersiz bularak onlara karşı her zaman mesafeli bir tavır sergiledi.

İbn Sînâ olağanüstü bir zekâya sahip olduğu için küçük yaşta dikkatleri üzerinde topladı. Önce Kur'an'ı ezberledi; dil, edebiyat, akaid ve fıkıh öğrenimi gördü. Felsefenin çeşitli alanlarına dair bazı hocalardan dersler aldıysa da bu dersler yetersiz kaldığından kısa bir zaman sonra kendi kendini yetiştirmeye ve alanla ilgili incelemelere yöneldi. Bu çalışmalar neticesinde felsefenin bütün disiplinlerinde iyi bir donanıma sahip olduktan sonra tıp tahsiline başladı. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, bu alanda da hocalarından bir müddet ders aldıktan sonra tıpla ilgili eserleri kendi kendine okumaya başlamıştır. Bu sûretle tıp ve eczacılıkta da ileri bir düzeye ulaşan, kendi ifadesine göre daha on altı yaşında iken birçok tabibin onu bir tıp otoritesi sayarak bilgisinden faydalandığı İbn Sînâ, tıpta teoriden pratiğe geçerek bilgilerini daha da geliştirdi.

Bu arada fıkıh öğrenimini de sürdürerek münazaralarda bulunacak kadar ileri bir bilgi düzeyine ulaşan İbn Sînâ, daha sonra mantık ve felsefe kitaplarını yeniden tetkik etmeye koyuldu. Bir buçuk yıl devam eden bu inceleme sürecinde mantık, matematik ve fizik alanlarının ardından metafizik sahasındaki eserler üzerine yoğunlaştı. Bu sırada Aristoteles'in *Mâ ba'de't-tabî'a* (*Metafizika*) adlı eserini defalarca okumasına rağmen yazarının "amacı"nı tam olarak anlayamadı, fakat Fârâbî'nin *el-İbâne 'an garazi Aristûtâlîs fî Kitâbi Mâ ba'de't-tabî'a* adlı eserini tesadüfen elde edip okuyunca bu problemini çözmüş oldu.

Felsefe ve tıp alanında oldukça ün kazanan İbn Sînâ, Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr'un (slt. 976-997) ağır bir hastalığa yakalanması üzerine saraya davet edildi. Saray doktorlarıyla yaptığı ortak çalışmalar sonucunda sultanın tedavisi konusunda nisbî bir başarı sağladı. Bu sayede saray hekimliğine getirilen İbn Sînâ, zengin saray kütüphanesine girerek buradaki eserleri okuma ve inceleme imkânına kavuştu. Bir müddet sonra yanıp harap olan bu kütüphanede daha

önce ismini bile duymadığı pek çok bilgin ve düşünürün eserleriyle ilk defa karşılaştı. Böylece kendi ifadesiyle on sekiz yaşına geldiğinde bütün ilimleri halletmiş, ilmin nihaî sınırlarına ulaşmıştı.

Nûh b. Mansûr'dan (ö. 387/997) sonra Mansûr b. Nûh ve İsmâil b. Nûh el-Müntasır dönemlerinde de saraydaki görevini sürdürdüğü anlaşılan İbn Sînâ'nın[3] bu yıllardaki faaliyetleri konusunda fazla bilgi bulunmamakla birlikte faaliyetleri arasında telif çalışmalarının da yer aldığı bilinmektedir. Babasının ölümünden (ö. ykl. 393/1003) birkaç yıl sonra İbn Sînâ'ya idarî bir görev, muhtemelen bir bölgenin valiliği verildi. Bununla birlikte hayatının bu döneminde siyasî ilişkiler yoğunluk kazandı ve Sâmânî Devleti 396/1005 yılında çökünce İbn Sînâ Buhara'yı terketmek zorunda kalarak hayatının geri kalanını hâmi bulmak amacıyla İran coğrafyasının muhtelif şehirlerinde geçirdi. Gürgenç, Tûs, Cürcân, Rey, Kazvin ve Hemedan gibi yerlere yaptığı bu seyahatler boyunca bir kısım idarecilerle tanışmış, buralarda muhtelif hizmetlerde (vezirlik, siyasî danışmanlık, özel hekimlik vb.) bulunmuş, bazı yöneticilerle birlikte seferlere katılmış, pek çok eser kaleme almış ve öğrenciler yetiştirmiştir.

Bu bölgelerde hareketli ve sıkıntılı günler geçiren İbn Sînâ, seyahat ettiği İsfahan'da nispeten sakin bir hayat sürmüştür. Ancak o, Gazneli Hükümdarı Sultan Mesud'un İsfahan'ı almasından sonra evinin ve kütüphanesinin yağmalanması üzerine büyük bir sarsıntı geçirdi, sağlığı bozuldu ve devrinde yaygın olan kulunç hastalığına yakalandı. Kendini tedavi etmeye çalışan İbn Sînâ, bir ara tekrar sağlığına kavuşur gibi olduysa da tam iyileşemedi. İsfahan'daki Kâkûyî Hükümdarı Alâüddevle Muhammed b. Rüstem'le Hemedan'a çıktıkları bir seferde tekrar hastalandı ve Hemedan'a ulaştıklarında vefat ederek (428/1037) oraya defnedildi.

İslâm filozofları içerisinde en çok eser vermiş müelliflerden biri olan İbn Sînâ, felsefe ve bilimin hemen her alanında kaleme aldığı metinlerle kendisinden sonrasına büyük bir külliyat bırakmıştır. Onun mantık, tabîiyyât (doğa bilimleri), riyâziyyât (matematik bilimler) ve ilâhiyyât (metafizik) gibi disiplinlerle ilgili eserleri oldukça geniş hacimli olup Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) gibi daha önceki filozoflar tarafından kaleme alınan çalışmalardan daha

3 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 158-159.

şümullüdür. Üslûbu ve kendisinden önce yüzeysel olarak ele alınan meseleleri dikkatli ve ayrıntılı bir biçimde ortaya koyması bakımından seleflerinden, hatta üstadı Fârâbî'den ileridedir. Ayrıca Kur'an'ın bazı sûreleri üzerine tefsirler yazması; namaz, kader, nübüvvet ve âhiret gibi konuları müstakil risâlelerinde ele alarak doğrudan dinî meseleler üzerinde yoğunlaşması, İslâm dünyasında daha fazla kabul görmesine yol açmıştır.

Doğu'da V./XI. ve VI./XII. yüzyıllardan sonra Kindî ve Fârâbî'nin isimleri unutulmaya başlanmışken, İbn Sînâ'nın eserleri oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış, belirli ölçüde İslâm dünyasında bugüne kadar devam eden felsefî eğitimin temelini oluşturmuştur. Eserlerinin mevcut nüshaları da bu duruma işaret etmektedir. Nitekim Kindî'nin eserlerinden sadece iki el yazmasına ulaşılabilmiş, Fârâbî'nin eserlerinden önemli bir kısmı eksik kalmışken, İbn Sînâ'nın çalışmalarının neredeyse tamamı pek çok nüsha halinde günümüze kadar gelmiştir. Bugün İbn Sînâ'ya nispet edilen çok sayıdaki eserin gerçekten ona ait olup olmadığı araştırmacıların önünde büyük bir sorun olarak dursa da, İbn Sînâ adına kaydedilmiş eserler içerisinde 100'ü aşkın eserin ona ait olduğu konusunda herhangi bir şüphe yoktur.

İbn Sînâ'nın büyük hacimli eserleri yanında kaleme aldığı çok sayıda risâle de Ortaçağlardan günümüze kadar Doğu ve Batı'da muazzam bir ilgi uyandırmış; İbrânîce, Süryânîce, Latince, Türkçe,[4] Farsça, İngilizce, Fransızca, Almanca, Rusça, İspanyolca ve Lehçe gibi pek çok dile tamamen ya da kısmen tercüme edilmiştir. Tarihî süreç içerisinde bazı eserlerinin aynı dile birkaç defa tercüme edildiği de vâkidir. Ayrıca özellikle İslâm dünyasında onun eserleri üzerine pek çok şerh, telhis, hâşiye ve ta'lîk yazılmıştır ki bunlar, İbn Sînâ felsefesinin İslâm düşünce geleneği içerisindeki sürekliliğini sağlayan ana etkenler arasındadır.

İbn Sînâ'nın en önemli kitapları arasında *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *Dânişnâme-i Alâî* ve *el-Kānûn fi't-tıbb* gibi çalışmalar zikredilebilir. İbn Sînâ'nın günümüze ulaşan en ayrıntılı ve kapsamlı

.....

4 İbn Sînâ'nın Türkçe'ye tercüme edilen eserlerinin açıklamalı bir listesi için bk. Kaya, "İbn Sînâ'nın Türkiye'de Neşir ve Tercüme Edilen Eserleri", s. 345-357

eseri olan *eş-Şifâ*, mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden meydana gelmektedir. *en-Necât* ise önemli ölçüde *eş-Şifâ*'nın mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât bölümlerinin bir özeti mahiyetindedir. Eserin riyâziyyât bölümü Cûzcânî tarafından İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalanılarak oluşturulmuştur. İbn Sînâ'nın son yazdığı kapsamlı eseri olan *el-İşârât ve't-tenbîhât* da felsefenin mantık, tabîiyyât, ilâhiyyât ve ahlâk konularına dairdir. O, *eş-Şifâ*'daki ilgili bölümlerin özeti niteliğinde ise de gerek üslûbu gerekse kullanılan kavramların farklılığı ve ortaya konulan görüşlerin yeni bir sistematik içerisinde sunulması bakımından özgün bir eserdir. İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî*'si felsefe alanında Farsça olarak yazılmış ilk ansiklopedik eser olup gerek üslûbu gerekse muhtevası açısından *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile *en-Necât*'tan farklıdır ve Farsça'daki felsefe terminolojisinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. *el-Kânûn fi't-tıbb* ise, İbn Sînâ'nın tıp konusundaki en önemli ve kapsamlı eseridir. Eser, modern dönemlere kadar gerek Doğu'da gerekse Batı'da tıp sahasındaki en önemli kaynak olarak görülmüştür.

Nefis Teorisi: İnsanî Nefsin Mahiyeti ve Akıl

İbn Sînâ'nın nefs teorisi, daha özelde insanî nefis ve akıl görüşü, felsefe tarihinde özel bir merhaleyi temsil eder. Elbette o, bu teorisini geliştirip mükemmelleştirirken kendisinden önceki birikime çok şey borçludur. Aristoteles'in *De Anima*'sı, onun üzerine yapılan şerhler geleneği ve Fârâbî gibi İslâm filozoflarının ondaki tesirleri asla küçümsenemez. Ancak onun, "felsefî sistemine -kelimenin tam anlamıyla- hayat veren ve onun birlik ve tutarlılığını sağlayan akla dair teorisi"[5] yeni bir muhteva ve özgün bir yapıyla felsefe tarihindeki üstün yerini almaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın nefis ve akıl teorisi, sadece alana ilişkin tarihî sorunları yanıtlamasıyla değil, aşağıda görüleceği üzere metafizikten bilgi teorisine, ahlâk felsefesinden din felsefesine kadar pek çok alanın kesiştiği bir noktada durması bakımında da oldukça dikkat çekicidir.

İnsanı dünyadaki en değerli varlık olarak gören İbn Sînâ, beden ve nefisten oluşan düalist bir yapı içerisinde incelediği insanın en değerli kısmının nefis olduğu düşüncesindedir. Ona göre bir cevher

5 Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 36.

olarak bağımsız bir varlığı bulunan nefis, gayri maddî ve yalın (*basît*) olup, cisim ya da cisimde doğal olarak bulunan bir güç değildir. Nefsin tanımı konusunda Aristoteles'i takip eden İbn Sînâ, onu "organik doğal cismin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlar. Nefsin ilk yetkinlik[6] olarak tanımlanması, "organik doğal cismin" (canlı türünün) "bilfiil olarak" var olmasının nefis ile gerçekleşmesi dolayısıyladır. Bu bağlamda ikinci yetkinlik ise insanın duyumsaması ve hareketi gibi türe ait birtakım fiillerin "bilfiil olarak" meydana gelmesi durumunda kendini göstermektedir. Bunun ikinci yetkinlik olarak adlandırılması da bu tür fiillerin bilfiil olarak meydana gelebilmesinin ancak ilk yetkinliğin (türün bilfiil varlığının) ardından ve ona bağlı olarak gerçekleşmesi dolayısıyladır.[7]

İbn Sînâ, bu dünyada nefsi sadece insan türüne özgü kılmayıp bitki ve hayvanların da nefsi olduğu düşüncesindedir. Buna göre oluş ve bozuluş dünyasında, bitkisel (*nebâtî*), hayvanî ve insanî olmak üzere üç tür nefis bulunmaktadır. Nefsin türlerini belirleyen şey, onu taşıyan cismin mizacıdır. Bu mizacın mutedillik derecesi nefsin çeşitliliğinin sebebidir. Cisimsel mizacın mutedilliği ne kadar yüksekse, onun sahip olduğu nefsin düzeyi de o kadar yüksektir. Bu demektir ki, bedensel ya da cisimsel mizacın yapısıyla nefsin belirli bir nitelikte var oluşu arasında bir ilişki söz konusudur. Cisimsel mizacın en mutedil olduğu durumda, yani insanî nefsi almaya hazır hale geldiğinde bu nefis, ay üstü âlemden sudûr eder. Eflâtuncu yaklaşımın aksine nefis, bedenden önce değil bedenle birlikte vücut bulur. Nefsin semavî âlemden sâdır oluşu ve "ayrık illetler [akıllar]" vasıtasıyla hudûsu, İbn Sînâ'nın nefis teorisini sudûrcu kozmoloji üzerinden metafiziğine bağlar ve onun bir konusu haline getirir.

İbn Sînâ insanî nefsin, bedenden bağımsız bir şekilde var olabilen mânevî bir cevher olduğunu çeşitli delillerle ortaya koyar.[8] Genelde onun bu delillerinin temeli, insandaki aklî idrak ile duyusal

6 Buradaki yetkinlik kavramının İbn Sînâ'da ve İbn Sînâ öncesi felsefî gelenekteki kavranışı konusunda mukayeseli bir inceleme ve analiz için bk. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 39-186.

7 İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 10.

8 İbn Sînâ'nın, nefsin varlığının kanıtlanması konusunda serdettiği delillerle ilgili geniş bilgi için bk. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 39-57

idrak arasındaki farkın açıklamasına ve aklî idrakin cisim olmayan bir cevherde (*nefs*) gerçekleştiğinin gösterilmesine dayanır. Buna göre duyusal idrak güçleri, nesnenin sûretini, madde ve maddeye ilişkin özelliklerden tam olarak soyutlayamazlar, çünkü onlar, cismanî bir organla idrak ederler. Oysa aklî idrak gücü, nesnenin sûretini maddesinden her yönüyle tam olarak soyutlayıp idrak edebilmektedir. İşte İbn Sînâ'ya göre akıl gücünün bu idraki, ona sahip olan şeyin cisimsel olmayan bir cevher olduğunu gösterir. Zira nefis, cisimsel bir cevher olsaydı, tam bir soyutlama yapamazdı. Yine İbn Sînâ'ya göre insanın tümel kavramları idrak edebilmesi de insan nefsinin cisim veya cisimle kâim bir cevher değil, bağımsız mânevî bir cevher olduğunu ortaya koyar, zira idrak edilen tümel kavramın akıl gücü dışında herhangi bir nesnel gerçekliği yoktur. Soyut olan tümellerin cisimde bulunduğunu düşünmek de imkânsızdır. Ayrıca duyusal idrak güçlerinin aksine akıl gücünün kendini idrak edebilmesi, kendi varlığının bilincine varabilmesi de bu gücün cisim veya cisimsel olmadığını göstermektedir.

Düşünce tarihinde ilk defa İbn Sînâ, nefsin kendini bilmesi olgusunu İslâm dünyası yanında Ortaçağ Avrupası'nda da meşhur "boşlukta uçan adam" örneğiyle ya da deliliyle açıklamaya çalışır.[9] Farzedelim ki, der İbn Sînâ, bir kimse yetişkin olarak yaratılmış olsun ve fakat bedeni hiçbir şeye temas etmesin. Dolayısıyla o, dış dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyeceği bir boşluğun içinde doğmuştur. Ve yine onun, kendi bedenini dahi göremediğini ve vücudunun organlarının birbirine dokunmadığını varsayalım. Sonuçta, böyle bir durumdaki insan hiçbir duyu idrakine sahip değildir. Böyle bir kişi dış dünya ile ilgili hiçbir şey bilemez ve hatta kendi bedeninin varlığı hakkında bile bir şey öne süremez; fakat yine de kendisinin var olduğunun farkındadır. İşte İbn Sînâ'ya göre bu farkındalığı sağlayan, bedenden bağımsız mânevî bir cevher olan "nefis"tir. Burada İbn Sînâ, bedenimizi yok farzedebileceğimizi ve onun varlığından kuşku duyabileceğimizi, fakat ruhumuzun (*nefs*) olmadığını asla düşünemeyeceğimizi vurgular. Öyleyse insanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesi, dolayısıyla bir nevi insanın aslî doğası olan nefis, bedenle birlikte var olsa da mahiyet olarak ondan tamamen ayrı ve yalın bir cevher olup bedenin yok olmasıyla

9 Bu kanıt, İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde yer almaktadır; örnek olarak bk. İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 225.

da yok olmaz. Böylece İbn Sînâ, nefsin ölümsüzlüğü noktasındaki Yeni Eflâtuncu birikimden de yararlanarak İslâm'ın ölüm sonrası hayat için çizdiği çerçeveye yönelik felsefî bir temellendirmede bulunmaktadır.

Nefsin bu ontolojik konumu noktasında İbn Sînâ, Aristoteles'ten açık bir farklılaşma içindedir. Zira *De Anima*'sında insanî nefsi bitki ve hayvan nefislerinden daha ayrıcalıklı görmeyen Aristoteles, bitki ve hayvan nefisleri gibi insana ait nefsi de bedenin bir formu olarak düşünmekte ve onun ölümsüz olup olmadığı konusunda net bir görüş ortaya koymamaktadır. Dahası İbn Sînâ'da nefis ile beden arasındaki ilişki konusu Aristoteles de dahil kendinden önceki filozoflarda görülmeyen bir yaklaşım biçimiyle ele alınmaktadır. Ayrıca nefsin beden üzerindeki çok boyutlu etkisini ısrarla belirtmesi ve bu konudaki açıklamaları onun felsefesinin en başta gelen ve orijinal yönlerinden birini oluşturmaktadır.[10] İbn Sînâ'nın bu noktadaki yaklaşımı ve nübüvvet teorisiyle kurduğu bağlantı, daha sonra Avrupa'da önemli tartışmalara yol açmış ve özellikle Marsilio Ficino (ö. 1499), Andrea Cattani (ö. 1506) ve Pietro Bairo (ö. 1558) gibi Rönesans düşünürlerini oldukça etkilemiştir.[11]

İbn Sînâ'ya göre insan nefsinin (*nefs-i nâtıka*), diğer canlı nefslerinden ayrılmasını sağlayan ve böylece insanı insan kılan belirli güçleri vardır. Bu "insanî güçler", i) eyleme (*âmile*) ve ii) bilme (*âlime*) güçleri olmak üzere ikiye ayrılır. Pratik akıl (*el-aklü'l-amelî*) olarak da adlandırılan eyleme gücü, insan bedeninin hareket ilkesidir. Bu güç, insanı düşünmeye bağlı birtakım fiillere yöneltir. Buna göre bedenle ve bedenî faaliyetlerle ilişkiyi sağlayan eyleme gücünün insanın diğer bir kısım güçleriyle ilişkisi bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre nefsin bu gücü, bedenî güçler üzerinde yönetici bir konumda olma yetisine sahiptir. Erdemlerin elde edilebilmesi için bu yeti, bilfiil hale getirilmelidir. Bir başka ifade ile insanın ahlâklı bir varlık haline gelebilmesi ancak bu gücün, bedenî güçlere hâkim olup onları yönetmesiyle gerçekleşir. O halde bu güç, kişinin ahlâklı ya da ahlâksız olması bakımından da birincil derecede rol oynar.

•••••••••

10 Rahman, "İbn Sînâ", s. 109-110.

11 Daha fazla bilgi için bk. Hasse, "Arabic Philosophy and Averroism", s. 122 vd.

Teorik akıl (*el-aklü'n-nazarî*) olarak da adlandırılan bilme gücü ise, "yukarı"ya, ulvî alana dönük olan ve insanın bu alanla ilişkisini sağlayan bir güçtür. Bu güç, gerçek ve değişmez bilgiyi oluşturan maddeden ve maddî niteliklerden soyutlanmış tümel sûretleri, ilk ve ikincil akledilirleri nefse kazandırır. Bu akıl gücü sayesinde insan, tümel bilgiye ulaşmak ve tümel konular üzerinde incelemelerde bulunmak suretiyle diğer canlılardan ayrılır. Yine bu gücü kullanarak insan, en yüce bilgi alanını oluşturan metafizik bilgiyi elde edip kendisini teorik bakımdan yetkinleştirebilir.

İbn Sînâ'ya göre aklın idraki, yani tümeli kavraması salt kendi gücüyle gerçekleşen bir hadise değildir. Aksine akıl, yukarıdaki her iki haliyle de tümelleri kavrarken bir dış etkene gereksinim duyar ki bu, kozmolojik akılların sonuncusu olan "faal akıl"dır. Ona göre "hep etkin akıl" olan bu akıl, tümel sûretlerin ve bilgilerin kendisinden neşet ettiği bir kaynaktır. Fârâbî gibi İbn Sînâ'ya göre de "Onun insan aklına olan nispeti güneşin göze olan nispeti gibidir" Nasıl ki ışık olmaksızın potansiyel olarak görme gücüne sahip olan göz, bilfiil olarak göremezse, benzer şekilde potansiyel olarak bilme gücüne sahip olan akıl da faal aklın ışığı olmaksızın bilfiil olarak bilemez.[12] O halde İbn Sînâ'ya göre insan aklında tümel bilgilerin ortaya çıkışı daha önce dış ve iç duyular tarafından algılanmış olan tikellerden çıkarılmamaktadır. Çünkü tümeller onlarda mevcut değildir. Ayrıca, tikellerden oluşan örneklerin hiçbir miktarı sonsuz örneklere uygulanabilir olan tümel özleri meydana getirmeye fiilen yetmez. Bu sebeple İbn Sînâ, tümelin bilgisinin, tikellerden değil de, bunların, zihni belirli bir şekilde hazırlaması ve onu tümelleri almaya yatkın ve yetkin hale getirmesi sonucu faal aklın ışığının insan aklına erişmesi ve tümelleri ona vermesiyle, yani *işrâk*la (aydınlanma) gerçekleştiği görüşündedir. Bir diğer ifadeyle akılda meydana gelen tümel sûretler ve bilgiler, insanın tikeller üzerinde gerçekleştirdiği zihinsel çabasına, "düşünme"sine bağlı olarak belirli bir konuma gelen nefis ile faal aklın bir tür ittisâli (ilişki) sonucu kazanılmaktadır. O halde İbn Sînâ'ya göre tümel sûretlerin idraki, yani gerçek bilgilerin insandaki oluşumu, duyuların tikelleri idraki ile düşünmeye bağlı

12 Faal akıl ve bilginin oluşumundaki rolü ile ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 39-40, 208-209.

olmakla birlikte, salt bunlara indirgenerek açıklanamaz; bilginin kaynağında bu dünyayı aşan bir boyut söz konusudur.

İbn Sînâ'ya göre insan aklı, duyulara ve düşünmeye bağlı olarak faal akıldan tümel bilgileri elde ederken dört aşamadan geçer. Aklın, nesnesini idraki açısından yahut bildikleri açısından derecelenmesi de demek olan bu dört aşama i) heyûlânî akıl, ii) meleke halindeki akıl, iii) fiil halindeki akıl ve son olarak iv) müstefâd (kazanılmış) akıl aşamalarından ibarettir.[13] Kindî ve Fârâbî gibi seleflerinden belirli noktalarda farklılaştığı bu akıl teorisinde İbn Sînâ, heyûlânî aklı, her insanın sahip olduğu bilme yeteneği olarak görür. Bu aşamada akıl, doğası gereği sûretleri kavramaya yatkınsa da henüz nefiste bilkuvve halinde bulunmaktadır. Meleke halindeki akıl aşaması, varlığın çeşitli alanlarına ait bilgilerin elde edilebilmesi için gerekli olan ilkelerin kazanıldığı bir aşamayı ifade eder. Bir başka deyişle bu aşama, aklın tanım (*hadd*) yapabilmesi ve akıl yürütebilmesi (*kıyâs*) için özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi mantığın ya da düşünmenin genel ve temel ilkeleriyle kavramlarını öğrendiği aşamaya karşılık gelir. İbn Sînâ'ya göre bu ilkeler doğrudan deney ve gözlemden gelmediği gibi, doğuştan da değildir. Zaten belirtildiği üzere akıl, doğuştan bir bilgiye sahip olmayıp, sadece bilme yeteneğine, yani heyûlânî akla sahiptir. Böylece İbn Sînâ, belirli bir süreçten sonra bunların faal akıl vasıtasıyla kazanıldığı görüşündedir.

Fiil halindeki akıl, ikinci aşamada temel ve genel ilkelerin (ilk akledilirler) kazanılmasının hemen ardından, bunlara dayanılarak deney, gözlem ve düşünmeyle ya da sezgiyle (*hads*) birlikte yeni bilgilerin (ikinci akledilirler) edinildiği aşamayı temsil eder. Bu aşamada, kazanılmış bilgiler âdeta bir hazine olarak muhafaza edilmiş durumdadır. Bunlar, istendiğinde bilfiil düşünülür ve bilinir duruma getirilebilir bir konumda bulunur. Varlığın bütün alanlarına ilişkin bu bilgilerin kazanılmasında faal akıl, burada da etkindir. Son olarak müstefâd akıl aşaması, yine faal aklın etkisiyle, insanî aklın tam anlamıyla bilfiil hale geldiği; fizikten metafiziğe kadar elde ettiği

.....

13 Aklın dereceleri ile ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 39-41, 186. Ayrıca İbn Sînâ'nın faal akıl yanında insan aklına dair de geliştirmiş olduğu teorisi konusunda geniş bilgi ve analiz için bk. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 74-126.

bilgileri bilfiil bildiği ve düşündüğü mükemmellik aşamasını ifade eder. Bu akıl aşamasında canlı cinsi ve insan türü yetkinliğe erer ve insanlık gücü, bütün varlıkların ilk ilkelerine (gök akılları ve gök nefisleri) benzer bir konuma erişir. İşte insanın ölüm sonrası hayatında elde edeceği mutluluk da, ancak aklın ilk aşamasından geçerek bilfiil ve mükemmel hale gelişiyle birlikte söz konusu olur.

Burada belirtmek gerekir ki İbn Sînâ, bilginin faal akıldan elde edilişini sadece "düşünme"ye bağlamaz. Ona göre bu noktada, yani faal akıldan bilgilerin kazanılmasında daha önemli ve kestirme olan yol sezgidir (*hads*). Düşünme, belirli bir zaman ve süreçte bilinenden bilinmeyenin bilgisini elde etmeye doğru yapılan bir zihnî hareket iken; sezgi, bilinmeyenin bilgisine âdeta zamansız olarak bir anda, hızlı bir biçimde geçiştir. Anlaşılacağı üzere, düşünme ile sezgi özünde aynı işlevi yerine getirmektedir. Her ikisinde de bilinenden bilinmeyenin bilgisine doğru zihnî bir yönelim ve geçiş söz konusudur. Bununla birlikte düşünmede bu işlem daha yavaş, gecikmeli ve zahmetli olurken, sezgide bu, birdenbire, aniden ve kolayca gerçekleşmektedir. Yine ilâhî bir feyiz ve faal akılla doğrudan aklî bir ittisâl olan sezgi, insanın istemesine bağlı kalmaksızın, çabaya ve duyular gibi birtakım araçlara başvurmaksızın gerçekleşebilir. Oysa düşünme, daima iradeli, çaba isteyen ve doğru sonuç vermesi için birtakım kural ve ilkelere uymayı ve onları yerinde kullanmayı gerektiren bir faaliyettir.[14]

İbn Sînâ'da *hads*, onun nübüvvet olgusunu açıklarken başvurduğu anahtar kavramlardan biridir. İbn Sînâ, peygamberlerin, güçlü bir akıl ve sezgi gücüne sahip olmaları sebebiyle faal akılla mükemmel bir ilişki kurduklarını ve böylece herhangi bir zihinsel süreçten ve öğrenimden geçmeksizin en kısa zamanda bilgileri elde ettiklerini düşünmektedir. Bu, oldukça az ve nadir görülmesine rağmen mümkün olan bir durumdur ve kesinlikle imkânsız değildir. Sezgi gücünün bazı insanlarda daha zayıf, bazılarında ise daha güçlü olduğunu kaydeden İbn Sînâ, bu duruma bağlı olarak sezgiyle elde edilen bilgilerin miktarının da değişebildiğini söylemektedir. İnsanların en üstünü olan peygamberler ise, en güçlü nefse ve taşıdıkları "kutsî akıl" dolayısıyla sezgiye sahip olduklarından -sezgiye sahip olan

14 İbn Sînâ'da düşünme ve sezginin kapsamlı bir incelemesi için bk. Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 113-147

diğer insanların aksine- bütün bilgileri ya da pek çoğunu kolayca ve neredeyse bir anda elde etme imkânına sahiptir.[15]

İbn Sînâ, peygamberin akıl bakımından bu üstün özelliğinin yanında onun nefsine ait iki önemli özelliğinden de bahseder. Bunlardan birincisi onun hayal gücüyle alakalıdır. Bu özellik sayesinde peygamber, yeryüzünde gelecekte vuku bulacak olaylar hakkında uyarır, geçmişte ve şu andaki görünmeyen olaylara işaret eder. Bir başka ifade ile peygamber, geçmiş, şimdi ve gelecekteki hiç kimsenin şahit olmadığı ve bilmediği olayları bildirir. Peygamberin bu konulardaki bilgisinin sebebi ise, onun, hayal gücü dolayısıyla semavî cisimlerin nefisleriyle irtibata geçebilmesidir. Zira semavî nefisler, bu dünyadaki fizikî durumu ve olayları cüz'î olarak bilebilmektedir. İşte peygamber, onlarla kurmuş olduğu bu irtibat neticesinde, geçmiş, şimdi ve gelecekteki olayları, kısacası cüz'î birtakım bilgileri alabilmekte ve bunları insanlara aktarabilmektedir. Bu durum aslında pek çok insan için uyku halinde rüya yoluyla da mümkün olabilmektedir. Fakat bu, ayırıcı bir özellik olarak peygamberlerde hem uyku hem de uyanıklık halinde gerçekleşebilmektedir. Ayrıca bu güç, peygamberde en ileri seviyede olduğundan, hiç kimse ilgili konularda peygamberin düzeyinde bir bilgi sahibi olma imkânına sahip bulunmamaktadır. İbn Sînâ'ya göre hayal gücü aynı zamanda peygamberin faal akıldan elde ettiği aklî bilgiyi (akledilirleri) önce bir görülür ve duyulur duyu nesnesi şeklinde temsil eder ve sonra da onları ortak duyuda tasvir eder.[16] Böylece, soyut ve tümel olan bilgi, yani aklî kavramlar somut hale gelir; işitilip ezberlenen sesler ve görünüp algılanan görüntüler durumuna dönüşür.

İbn Sînâ'ya göre peygamberlik gücünün veya "peygamberin nefsi"nin diğer özelliği ise, tabiatı değiştirebilme yani mucize gösterebilmedir. İbn Sînâ bu konuyu açıklarken, mânevî olanın maddî olanı etkileyebileceği olgusundan hareket etmektedir. Ona göre, vehim gücünün birtakım şeyleri vehmetmesi sonucu herhangi bir vasıta devreye girmeksizin insanda korku, dehşete kapılma ve hatta bu sebeple bedenin ve birtakım bedensel fiillerin etkilenmesi söz konusudur. İşte aynı şekilde herhangi bir vasıta olmaksızın tabiat olaylarının peygamberdeki bu güç sayesinde etkilenmesi ve değişmesi

15 Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, s. 194-195.

16 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 115 vd.

de mümkün olabilmektedir. Ona göre tamamıyla bedenin etkisi altında kalmayan güçlü nefisler, kendi dışlarındaki başka bedenleri etkileyebilir ve onlardan dünyadaki fiziksel nesnelere tesir edebilecek birtakım etkiler sâdır olabilir. Böylece bunların şifa vermesiyle hastalar iyileşebilir, dilemesiyle yağmur yağabilir ve zelzele, tufan gibi felâketler ile peygamber ve velîlerde görülen olağanüstü hadiseler meydana gelebilir.[17]

Anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, geliştirmiş olduğu nefis ve akıl görüşüyle sadece bilgi teorisi, ahlâk felsefesi vb. alanlarda açıklamalar getirmemekte, aynı zamanda nübüvvet, vahiy, mucize, keramet, sihir gibi pek çok olguyu felsefî ve rasyonel temelde izah eden bir sistem ortaya koymaktadır. Böylece bu sistemde, akletmenin fâili (insan aklı), akletme süreci, akletme metodu ve akletmenin nesneleri birbirine bağlı ve birbirini açıklayan bir ilişki içinde bir araya getirilmektedir. Bu çerçevede onun nefis teorisi epistemoloji için bir çatı sağlamakta, epistemoloji ise mantık yoluyla kozmolojiyi veya ontolojiyi yeniden üretmektedir. Nihayetinde bu teori sayesinde nübüvvete ilişkin nefse dayalı açıklamalarla ahlâk ve dinî hukukun içerisinde yer aldığı pratik felsefe de sisteme dahil edilmektedir.[18]

İbn Sînâ'nın nefis veya akıl teorisinin kapsamlılığı ve açıklayıcı gücü, kendisinden sonra İslâm dünyasında önemli etkilere yol açmıştır. Özellikle insanî nefsin güçleri, akıl tasnifi ve aşamaları ve sezginin bilgi teorisindeki yeri ve önemi gibi alanlarda yoğunlaşan bu etki sadece *felâsife* üzerinde değil aksine bizzat Gazzâlî'de ve Gazzâlî sonrası kelâm, tasavvuf ve fıkıh literatüründe de açıkça görülebilmektedir.[19]

Metafizik ve Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu

İbn Sînâ, felsefenin en önemli disiplini olan metafiziği, Aristoteles'ten sonra yeniden inşa eden filozof olarak nitelenebilir. O, yetersiz ve çelişkili bulduğu Aristoteles metafiziğini gerek form

.....

17 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 120 vd., a.mlf., *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcîb*, s. 237-238.

18 Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 44.

19 İbn Sînâ'nın bu alandaki etkisine örnek olarak bk. Griffel, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy", s. 101-144; Janssens, "Fakhr al-Dîn al-Râzî on the Soul", s. 562-579; Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı", s. 5-44.

gerekse içerik olarak büyük bir dönüşüme uğratmış ve onu yeniden yapılandırmıştır.[20] Bu bağlamda o, pek çok mesele yanında Tanrı sorununu da farklı bir bakış ve yöntemle ele almış; Tanrı'nın varlığı, birliği ve aşkınlığı gibi konuların açıklanmasında "küllî" bir ilim olarak metafiziğe özel bir konum biçmiştir. Böylece o, bu tür metafiziksel meselelerin çözümünde fizik bilimler gibi cüz'î bilimlerin verilerine dayanılamayacağı yönünde önemli bir tez geliştirmiştir ki daha sonra bu tez, İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından şiddetli bir eleştiriye tâbi tutulmuştur.[21] Metafizik sonuçlarda fizik biliminden elde edilen birtakım öncülleri ve kanıtları metafiziğin dışına çıkarmayı hedefleyen İbn Sînâ'ya göre metafizik sonuçlar, metafizik önermelere dayanmalıdır. Zira konusu "varlık olarak varlık" olan metafiziğin, kendi altında yer alan diğer disiplinlerden öncüller alması ve bunları kullanması küllî bir ilim olarak metafiziğin yöntemine, yapısına ve amacına aykırı düşmektedir.

İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*'ın birinci makalesinin üçüncü faslında metafiziğin, cüz'î-duyulur verileri kullanmaksızın salt küllî-aklî öncüllere dayanarak İlk İlke'nin (Tanrı) varlığını kanıtlayabileceğini söylemektedir.[22] Dahası o, Aristoteles'in *Metafizik*'inin *Lambda* kitabına yaptığı şerhte[23] ve *el-Mübâhasât* adlı eserinde[24] Tanrı'nın varlığıyla ilgili, özellikle fizikte kullanılan diğer (küllî-aklî olmayan) delilleri şiddetle eleştirmekte ve bu noktada hem Aristoteles'in hem de yorumcuların yaklaşımlarını hatalı bulmaktadır. Ona göre hareketten kalkarak (*min tarîki'l-hareke ve min tarîki ennehû mebdeü'l-hareke*) Tanrı'nın varlığına ulaşmak yakışıksızdır (*kabîh*). Zira bu yolla ancak bir Hareket Ettirici'nin varlığı ortaya konulmakta, var olanların varlıklarını kendisinden aldıkları bir ilkeye ulaşılmamaktadır. Ona göre hareketten yola çıkarak her varlığın bizzat ilkesi olan Bir'in ve Hakk'ın temellendirilmesi söz konusu olamaz, yani İlk İlke, hareketin ilkesine indirgenemez.[25]

•••••••••

20 Bu konuda müstakil bir çalışma için bk. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's "Metaphysics" in Avicenna's "Kitâb al-Sifâ'"*

21 Geniş bilgi için bk. Alper, "Avicenna's Conception of the Scope of Metaphysics" s. 85-103.

22 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, I, 21.

23 İbn Sînâ, *Şerhü Kitâbi Harfi'l-lâm*, s. 23-24.

24 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 84.

25 *eş-Şifâ*'dan sonra yazılan *et-Ta'lîkât*'ta İbn Sînâ, İlk Muharrik'in varlığının

İbn Sînâ'ya göre Tanrı ve dört sebep gibi bazı konu ve ilkeler, fizik biliminde ya da doğa felsefesinde ele alınmaktaysa da bunlar, gerçekte bu bilimin alanına değil, metafiziğe aittir. O, *el-İlâhiyyât*'ın birinci makalesinin birinci faslında, Tanrı ile ilgili incelemenin başka bir bilime değil, sadece metafiziğe ait olması gerektiğini nedenleriyle birlikte ortaya koyduktan sonra şöyle demektedir:

> Öyleyse Tanrı'nın varlığının incelenmesinin bu ilimde [metafizik] yapılması gerekir. Bu hususta doğa ilimlerinde ortaya konulanlar, doğa ilimlerine yabancıydı (*garîb*) ve bu ilimlere ait olmayan şey, onlarda kullanılmıştı. Ancak bununla amaçlanan, insanın bir an önce İlk İlke'nin varlığına vâkıf kılınması, böylece de kişide ilimleri kazanmaya yönelik bir arzunun ve gerçek anlamda İlk İlke'nin bilgisine erişecek bir konuma yönelmesi için bir güdülenmenin oluşturulmasıydı.[26]

Peki, Tanrı'nın varlığının doğadan ya da duyusal yoldan hareketle değil de metafiziksel yoldan ya da küllî-aklî bir temelde açıklanması nasıl olacaktır? İbn Sînâ'nın Tanrı (*vâcibü'l-vücûd*) kanıtlamasında dayanılması gerektiğini belirttiği temeller nelerdir? Burada hemen belirtmek gerekir ki onun önerdiği şey, bütün bir metafiziğin merkezine yerleştirdiği *mümkün varlık* ve *zorunlu varlık* kavramlarına dayalı olarak ortaya koyduğu kanıtlama biçimidir.[27] Daha sonra *imkân delili* olarak meşhur olan bu kanıtı, Gazzâlî, Şehristânî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye gibi düşünürler eleştirmiş ve fakat bu isimlerden özellikle son ikisi,

.....

kanıtlanması noktasında filozofların iki yol takip ettiğini kaydetmektedir. Buna göre "tabî'iyyûn" (doğa filozofları), İlk Muharrik'in kanıtlanmasına, feleği hareket ettiren, cisimsel olmayan ve sonlu olmayan bir gücün zorunluluğuna ilişkin yaptığı açıklamalar yoluyla varmışlardır. Yani onlar, doğadan hareketle İlk Muharrik'e gitmişlerdir. Oysa "ilâhiyyûn" (metafizikçiler), farklı bir yol takip etmiştir. Onlar, onun kanıtlanmasına varlığın zorunluluğundan (*min vücûbi'l-vücûd*) ve onun bir olup çok olamayacağından ulaşmışlardır. (İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât*, s. 62). İbn Sînâ, erken döneminde, Tanrı'nın kanıtlanması noktasında her iki yolu da sunmuşsa da (bk. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 33-34), daha sonraki döneminde, doğa filozoflarının yaklaşımını benimsememiştir; bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 263-264.

26 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, I, 7

27 İbn Sînâ'nın bu kanıtının gerek Batı gerekse İslâm dünyasındaki modern dönemlere kadar gelen etkisiyle ilgili geniş bilgi için bk. Davidson, *Proofs for Eternity*, s. 385-406.

aşağıda ele alınacağı üzere, bu kanıtını oluştururken İbn Sînâ'nın kelâmcılardan etkilendiği yolunda güçlü bir iddia ortaya koymuştur.[28]

İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinde "metafiziksel kanıt"ına şu şekilde başlar: Her var olan (*mevcûd*), başka bir yönü değil de zatı dikkate alındığında, onun sahip olduğu bu varlık (*vücûd*) ya kendinde zorunludur ya da değildir. Eğer zorunluysa, o var olan, bizâtihi Zorunlu Varlık'tır. Eğer zorunlu değilse, var olan olarak düşünülebilmesinin ardından onun bizâtihi imkânsız olduğu söylenemez; aksine zâtı itibariyle ona, sebebinin (*illet*) olmaması şartı gibi bir şart iliştiğinde o, imkânsız olur ya da sebebinin varlığı şartı gibi bir şart iliştiğinde zorunlu olur. Eğer sebebinin ne varlığı ne de yokluğu şeklinde bir şart ona ilişmezse, onun zatında üçüncü bir durum söz konusu olur ki bu da imkândır. Böylece o, zâtı itibariyle ne zorunlu ne de imkânsızdır. O halde her var olan ya bizâtihi zorunlu varlıktır ya da bizâtihi mümkün varlıktır.[29]

Varlığı ve var olanı bu şekilde bölümlemesinin ardından o şunu ortaya koyar: Bizatihi mümkün olanın kendinden varlığı söz konusu olamaz. Zira mümkün olması hasebiyle zâtı açısından onun varlığı, yokluğundan daha evlâ değildir. Eğer varlığından ya da yokluğundan herhangi biri onun için daha evlâ ise, bu, ona ârız olan bir şey sebebiyledir. Öyleyse her mümkünün varlığı kendi dışındandır. Bu da yani mümküne dışarıdan bir varlık kazandıran da ya mümkündür ya da zorunludur. Eğer mümkünse ve bu mümkünler dizisi devam edecekse teselsül söz konusu olacağından bir zorunlu varlıkta son bulması gerekir; eğer bu mümkün değil de zorunlu ise zaten amaca ulaşılmış olur.[30]

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-arşiyye*'sinde ise, Tanrı kanıtlamasına şu kuralı (*el-kâ'ide*) ortaya koymakla başlar: Var olanın varlığının ya bir nedeni vardır ya da yoktur. Eğer bir sebebi varsa o, "mümkün varlık" diye adlandırılır; bunu ister o var olmadan önce zihinde düşünelim, istersek varlık halindeyken düşünelim durum değişmez, çünkü

28 Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu", s. 61-77

29 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 19.

30 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 20-21, 27 İbn Sînâ, *en-Necât*'ında da konuyla ilgili benzer bir ifade ve yaklaşım ortaya koymakla birlikte öncekinden farklı olarak başlangıcını "Ortada bir varlığın olduğunda kuşku yoktur" hükmüyle yapmaktadır; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, II, 89-90.

varlığı mümkün olanın varlığa çıkması kendisinden varlığın imkânını kaldırmaz. Eğer varlığının bir sebebi yoksa o, "zorunlu varlık" diye adlandırılır.[31]

Mümkün ve zorunlu varlığın tanımını ortaya koyarak "neden" kavramıyla bu iki varlık türünü ilişkilendiren İbn Sînâ, burada mümkünün varlık alanına girmesini bir "tercih ediciyle" açıklamakta ve böylece zorunlu varlığa ulaşmaktadır. Şöyle ki var olan, ya mümkün varlıktır ya da zorunlu varlıktır. Eğer zorunlu varlıksa amacımız gerçekleşmiş olur. Yok, eğer mümkün varlıksa, bu durumda mümkün varlık ancak onun varlığını yokluğuna tercih eden bir sebeple varlığa çıkar. Eğer onun bu sebebi de aynı şekilde mümkün varlıksa o zaman mümkünler birbirlerine bağlanmış olurlar ki, bu durumda kesinlikle var olamazlar; zira düşündüğümüz bu varlık, sonsuzca giden bir varlıklar dizisi kendisinden önce gelmedikçe varlığa çıkmamış olur ki bu imkânsızdır. O halde mümkünlerin zorunlu bir varlıkta son bulması gerekmektedir.[32]

İbn Sînâ, ortaya koyduğu bu açıklamasını metafiziğinde mühim bir yer tutan varlık ve mahiyet[33] ayırımıyla destekler. Ona göre bir şey,

.....

31 İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşiyye*, s. 15-16.

32 İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşiyye*, s. 16. İbn Sînâ *el-İlâhiyyât*'ında da varlık sahasına giren şeylerin "akılda" mümkün ve zorunlu varlık olmak üzere iki kısma ayrılabilme ihtimalinin olduğunu söylemekte ve zorunlu varlığı bir "nedeni olmayan", mümkün varlığı ise bir "sebebi olan" olarak tanımlamaktadır. Ona göre zorunlu varlığın varlığa çıkmasının bir sebebi olamaz, çünkü böyle bir durum söz konusu olduğunda bu varlığın onun sebebiyle var olmuş olması gerekir ki bir şey sebebiyle var olan şey zatı itibariyle asla varlığı zorunlu değildir. Zira böyle bir varlık kendi dışındaki o şey var olmadan bulunamaz. Zatı itibariyle mümkün olanın ise hem varlığı hem de yokluğu bir sebebe bağlıdır. Çünkü o var olduğunda yokluk değil de varlık sahibi olmuştur; yok olduğunda ise varlık değil de yokluk sahibi olmuştur. Bu durumda onu gerek yokluğunda gerekse varlığında her iki mümkün durumdan birine tahsis edecek bir tahsis edicinin olması gerekmektedir. Bir başka ifadeyle o, var olduğunda varlığını belirleyen, yok olduğunda ise yokluğunu belirleyen bir tayin ediciye ihtiyaç duymaktadır. Bu tayin edici de mümkün varlık dışında zorunlu bir varlık olmalıdır. Zira mümkün varlık dışında böyle bir tayin edici söz konusu olmazsa onun varlık sahasına girmesi de mümkün değildir. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, I, 37-41.

33 Konuyla ilgili geniş bir inceleme ve analiz için bk. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 189-232.

soyut olarak (kavram düzeyinde) zihinde kavrandığı zaman o şeyin, zihnin dışında da gerçekten bir varlığının olması gerekmemektedir. Herhangi bir şey tasavvur edildiğinde onun zihin dışındaki varlığı konusunda kuşku duyulabileceği açıktır. Bu durum, bir şeyin ne olduğu (*mâhiyet*) ile var olduğunun (*vücûd*) ayrı ayrı şeyler olmasından kaynaklanmaktadır. Biz, evrendeki var olanlar içerisinde hangi varlığı ele alırsak alalım, onun mahiyetinde varlık, zorunlu bir öğe olarak bulunmaz. Var olanların mahiyetini düşündüğümüzde, varlığın onlar için sadece bir imkân olduğunu görürüz. Varlık, ne bir şeyin mahiyetidir ne de bir şeyin mâhiyetinin parçasıdır. Bir başka ifade ile mahiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dahil değildir. Aksine "Varlık, mahiyetin üzerine gelip çatmıştır" Zira mahiyet sadece bir nesnenin varoluş imkânına işaret etmektedir. Ama bu imkân onun gerçekte varoluşunu içermemektedir.

Buna örnek olarak "üçgen" verilebilir. Üçgenin mahiyeti yüzey ve kenarı olan çizgiyle ilgilidir. Bunlar üçgeni üçgen olması bakımından ve onun üçgenlik mahiyetinin bulunması bakımından kurarlar. Bir başka deyişle yüzey ve kenar, üçgenin mâhiyetini oluşturan sebepler olarak düşünülebilir. Varlığı bakımından ise o, bunlardan başka olan diğer bir nedenle ilgilidir ki bu, fâil sebeptir. O halde biz, üçgenin anlamını anlar ve zihnimizde onun çizgi ve yüzeyden oluştuğunu bilirsek de, sırf buradan kalkarak onun dış dünyada varlıkla nitelendiğini, yani var olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü mahiyetin sebepleri, varlığın ve varoluşun sebeplerinden farklıdır.

İbn Sînâ'ya göre mademki mahiyet bir imkân durumudur ve mahiyete varlık dahil değildir; o halde mümkün varlıkların, yani mahiyetleri düşünüldüğünde dış dünyada varlıkları zorunlu olarak gerekmeyen varlıkların var olmaları ve yoklukları birbirine eşittir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki ifadesiyle, özünde gerçekliği imkân olanların, varlığı yokluğundan daha "evlâ" değildir. Fakat mademki burada var olanlar vardır; yani imkâna işaret eden mahiyet varlık kazanmış, ona varlık "ârız" olmuştur; o halde bu, bir "fâil sebep"ten dolayı olmalıdır. Bir başka ifadeyle onun varlığını yokluğuna önceleyen bir sebep bulunmalıdır. Bu fâil sebep, mâhiyetin kendisi ya da kendisindeki bir sıfat olamayacağından -zira mahiyet henüz varlık kazanmadığından kendisinin bir fâil neden olması mümkün değildir-, mahiyetin dışında olmalıdır. Bu demektir ki varlık

sahasına gelmesi ya da yokluk sahasında kalması eşit olan mahiyet, yok değil de var olmuşsa ve varoluşunun sebebi kendisi olamazsa, bu durumda, onun varlık sahasına girişinin kendisi dışında, varlık bakımından önceliği bulunan bir fâil sebebinin olması, yani varlığının bir başkasından alınması gerekmektedir. Son tahlilde bu fâil sebep de, varlığında bir imkân durumu asla bulunmayan Zorunlu Varlık, yani Tanrı olmalıdır.

Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, Tanrı'nın kanıtlanması konusunda iki aşamalı bir yol izlemektedir. İlk aşamada o, varlığın veya varlığı düşünülebilenin aklî ya da mantıksal ayırımını yaparak aklın varlık hakkında sadece iki hükümde bulunabileceğini ortaya koymaktadır. Buna göre varlık ya bir sebebi olmayan zorunlu varlıktır ya da bir sebebi olan mümkün varlıktır. Akıl bu iki şıktan başka bir şıkka ihtimal vermemektedir.[34] İbn Sînâ bu aşamada *el-İlâhiyyât*'ta yaptığı gibi, zorunlunun niçin bir sebebi olmaması gerektiğini, mümkünün de niçin bir sebebi olması gerektiğini de ayrıca açıklamaktadır.

İkinci aşamada ise o, varlık hakkındaki bu mantıksal ayırımı bilfiil varlığa tatbik etmektedir: "Burada bir varlığın olduğunda kuşku yoktur".[35] Buna göre akılda olduğu gibi gerçeklik alanında da varlık ya zorunludur ya da mümkündür. Çünkü aklen ya da mantıksal olarak başka türlü olması mümkün değildir. Zira aklî hükümler içerisinde geriye yalnız imkânsız (*mümteni'*) kalmaktadır ki bunun da söz konusu olması düşünülemez. Çünkü eğer varlık varsa imkânsızlık durumu zaten ortadan kalkmış demektir. Nitekim imkânsız, yokluğu zorunlu olan anlamındadır (*zarûriyyün fi'l-'adem*).[36]

Zorunlu ya da mümkün olma durumunda olan bu varlık mümkün ise, hem varlığa hem de yokluğa imkânlı olan bu mümkün varlığın varlık sahasına çıkmasını tercih eden bir sebep olmalıdır.[37] Bu

34 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, I, 37

35 İbn Sînâ, *en-Necât*, II, 89.

36 İbn Sînâ, *en-Necât*, I, 30.

37 İbn Sînâ varlık ve yokluğa eşit derecede imkânlı olan mümkünün, varlık ya da yokluk yönünde gerçekleşmesi için bu iki yönden birinin diğerine tercih edilmesini sağlayan bir sebebin olması gerektiği yönündeki bilginin *a priori* olduğunu ayrıca sarâhaten belirtmektedir; bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 96-97

sebebin de mümkün varlık olması ve mümkünler dizisinin sonsuza kadar gitmesi teselsülü doğuracağından zorunlu bir varlıkta son bulması gerekir ki, bu da Tanrı'dır. Eğer bu varlık zorunlu ise İbn Sînâ'ya göre amaca ulaşılmış, yani bir Zorunlu Varlık'ın, var olduğu daha baştan kanıtlanmıştır. O halde her iki durumda da bir Zorunlu Varlık'ın mevcudiyeti ispatlanmış olmaktadır.

Burada şu sorulabilir: İbn Sînâ açısından bu âlemin zorunlu olması mümkün görülebilir mi? Ya da İbn Sînâ, "Eğer bu varlık mümkün değil de zorunlu ise amaca ulaşılmış olur" derken bu âlemi de zorunlu kabul etme ihtimalinin olduğundan söz edilemez mi? Esasen salt İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden yola çıkıldığında ilk bakışta onun bu âlemi de sebepsiz, yani zorunlu kabul edebileceği söylenebilir. Bununla birlikte meseleye daha yakından bakıldığında İbn Sînâ bu hükmünü ortaya koyarken de onun Tanrı dışındaki varlıkları zorunlu kabul etmediği, aksine onları nedenli, yani mümkün varlıklar olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre bir sebebi olmayan zorunlu varlığın zorunlu varlık olması itibariyle bir olup çok olmamak, cisim olmamak, cevher ve araz olmamak, kadim olmak, bileşik olmamak ve değişime uğramamak gibi birtakım sıfatları bulunmaktadır.[38] Bu sıfatlara sahip olmayan bir varlığın zorunlu varlık olması, yani bir sebebinin bulunmaması düşünülemez. Oysa bu âlemin ve içindeki varlıkların bu tür sıfatları haiz olması söz konusu değildir. Meselâ bu âlemdeki her cisim, heyûlâ ve sûretten oluşmuş bileşik bir varlıktır. Yine gökkürelerinin cisimleri, nefisleri ve akılları bir tür çokluk arzetmektedir. Böyle olunca da bu varlıkların sebepli olduğu, yani âlemin zorunlu değil mümkün olduğu anlaşılmış olmaktadır.[39]

O halde İbn Sînâ neden bu durumu daha baştan açıkça belirtmemektedir? Başka bir ifadeyle o, neden bu varlığın ya zorunlu ya da mümkün olabileceği şeklindeki bir ayırımda zorunlu olma şıkkına da ihtimal verir görünmektedir? Öyle anlaşılıyor ki onun amacı öncelikle bir zorunlu varlık kanıtlaması yapmak; muhatabın zihninde zorunlu bir varlık fikrinin gerçekliğini ortaya koymaktır. İşte o, bunun ardından, zorunlu varlığın nasıl bir varlık olması gerektiğini, bir

.....

38 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 36 vd.; a. mlf., *el-İlâhiyyât*, I, 43 vd.; II, 343 vd., 373; a.mlf., *er-Risâletü'l-arşiyye*, s. 16 vd; Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna*, s. 47 vd.

39 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 46 vd., 183 vd.

başka ifadeyle bir varlığın zorunlu varlık olması için hangi nitelikleri taşıması gerektiği konusunu ele almıştır ki buradan Tanrı dışındaki varlıkların yani âlemin zorunlu değil mümkün olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır.

Muhtelif açılardan İbn Sînâ'ya eleştiriler getiren İbn Rüşd,[40] Tanrı'ya dair bu tür bir kanıtlama tarzında da ona yönelik eleştirel bir tavır içerisindedir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, bu delilinde kelâmcıların şu öncülüne bir şekilde bağlı kalmıştır: "İçindekilerle birlikte âlemin bulunduğu durumdan başka şekilde olması mümkündür." Zira İbn Sînâ da, fâil dışındaki her mevcudun özü nazarı itibara alındığında mümkün olduğunu düşünmektedir.[41] İbn Sînâ'nın zorunlu varlık ve mümkün varlık tanımlarını onaylamayan İbn Rüşd, ünlü *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde ise İbn Sînâ'nın kelâmcılardan etkilendiği noktayı daha da açmaktadır. Ona göre filozofların sebepler (*ilel*) dizisinin sonsuzca gitmesinin imkânsız olduğunu göstermek için kullanmış olduğu kanıtı, yani "sebeplerden her birinin özünde ya mümkün ya da zorunlu olduğu; eğer zorunlu ise, bir sebebe ihtiyaç duymayacağı; eğer mümkünse, sebepler dizisinin bütününün imkânla nitelenmiş olacağı, her mümkünün ise kendi özüne (*zât*) eklenmiş bir sebebe muhtaç olduğu ve dolayısıyla sebepler dizisinin bütününün bu mümkün sebepler dizisinin dışında kalan bir (zorunlu) sebebe muhtaç olduğu" şeklindeki çıkarımı felsefeye ilk dahil eden kişi İbn Sînâ'dır. Zira o, bu kanıtı kadim filozofların kanıtlarından üstün görmüştür; çünkü İbn Sînâ'ya göre bu kanıt var olanın (*mevcûd*) cevherine dayandığı halde eski filozoflarda İlk İlke'ye tâbi arazlara dayanmaktadır. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ bu kanıtlama biçimini kelâmcılardan almıştır, çünkü kelâmcılar var olanın mümkün ve zorunlu diye iki kısma ayrılmasının kendinde bilindiği görüşündedirler. Ayrıca bu kelâmcılara göre, mümkünün bir fâili olması zorunludur ve âlem bütünüyle mümkün olduğuna göre onun fâilinin zorunlu varlık olması da kaçınılmazdır. Bu görüş ise Eş'arîlik'ten önce de Mu'tezile tarafından savunulmuştur.[42]

Benzer bir şekilde İbn Teymiyye de, Tanrı'nın kanıtlanması konusunda İbn Sînâ'nın kadim filozoflardan ve Aristoteles'ten ziyade

.....

40 İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin temel yapısı ve muhtevası hakkında bk. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi", s. 145-172.

41 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 113.

42 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 444-445.

kelâmcıların yolunu takip ettiğini ve onların eserlerinden etkilendiğini kaydetmektedir.[43] Ona göre de İbn Sînâ, âlemin bütünüyle mümkün olduğu ve dolayısıyla varlığıyla yokluğu birbirine eşit olan bu âlemin varlık yönünde gerçekleşmesini tercih edecek bir tercih ve tahsis edicinin olması gerektiği şeklindeki delili Mu'tezile ve benzer görüşte olan İslâm kelâmcılarının eserlerinden almış ve bu yöntemi bazı felsefî düşüncelerle mezcederek kullanmıştır.[44]

Burada altını çizmek gerekir ki gerek İbn Rüşd gerekse İbn Teymiyye, İbn Sînâ'nın kelâmcıların kanıtlarını bütünüyle ya da olduğu gibi kullandığını değil de, bu kanıt ve görüşleri bazı ilâve ve değişiklikler yaparak ele aldığını vurgulamaktadır. Nitekim *el-Keşf an menâhici'l-edille*'de İbn Rüşd, yukarıda belirtildiği üzere, İbn Sînâ'nın kelâmcıların öncülünü "bir şekilde" (*bi-vechin mâ*) kullandığını belirtmiştir. Zira ona göre İbn Sînâ, mümkünleri fâili itibariyle mümkün olan ve fâili itibariyle zorunlu olup özü itibariyle mümkün olan şeklinde iki kısma ayırmakta, her yönden zorunlu olanın da İlk Fâil olduğunu belirtmektedir ki[45] bu, esasen kelâmcıların düşüncelerinde söz konusu değildir. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te de o, İbn Sînâ'nın, "Her mümkünün bir fâili olması gerekir" şeklindeki kelâmî yargıyı genelleştirmek istediğini ve mümkün kavramını bir sebebi (*'illet*) olana dönüştürdüğünü belirtmiştir.[46] Aynı şekilde İbn Teymiyye de yukarıda zikredildiği üzere İbn Sînâ'nın kelâmcılardan aldıklarıyla kadim filozoflardan aldıklarını "mezcettiğini" açıkça kaydetmiş ve bu konuya bazı ilâvelerde de bulunduğunu zikrederek "mümkünün ancak bir sebep ile *ma'dûm* olacağı" şeklindeki görüşünü buna örnek olarak vermiştir.[47]

İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlamasında yer alan zorunlu varlık ve mümkün varlık terimleri, bir başka ifadeyle onun varlığı zorunlu varlık ve mümkün varlık şeklindeki tasnifi, farklı anlamlarda ve şekillerde de olsa kendisinden önceki bazı İslâm filozoflarında görülebileceği gibi, bu ayırımın kökleri Aristoteles'e kadar da geri götürülebilir.[48] İbn

43 İbn Teymiyye, *Der'*, VIII, 127

44 İbn Teymiyye, *Der'*, VIII, 131-135.

45 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 113-114.

46 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 445

47 İbn Teymiyye, *Der'* VIII, 133-136.

48 Aristoteles, *Metafizik*, V, 1015a 30-1015b 15; XII, 1072b 5-15.

Rüşd'ün salt bu ayırım noktasında İbn Sînâ ile bir ihtilafı söz konusu değildir. Fakat onun bu varlık ayırımıyla ilgili olarak üzerinde durduğu ve İbn Sînâ'nın kelâmcılardan etkilendiğini belirterek eleştirdiği husus onun zorunlu varlığı bir sebebi (*illet*) olmayan, mümkün varlığı da bir sebebi olan varlık şeklindeki tanımı ve bunları kullanım biçimiyle ilişkilidir ki İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlamasında bu tanım merkezî bir yer işgal etmektedir: Her mümkünün bir sebebi vardır; âlem bütünüyle mümkündür; o halde onun da (sebebi olmayan, zorunlu) bir sebebi vardır.

Acaba zorunlu ve mümkün varlıkla ilgili bu tanımlarında ve bunları kullanım tarzlarında İbn Sînâ kelâmcılara ne ölçüde borçludur? Öncelikle kaydetmek gerekir ki İbn Rüşd bu tanımın İbn Sînâ'ya ait olduğunu belirtmekte ve fakat onun, kelâmcıların "Her mümkünün bir fâili vardır" ilkesini genelleştirmek yoluyla böyle bir tanıma ulaşmış olduğunu ifade etmektedir. Gerçekten de kelâmcıların Tanrı kanıtlamasında *tahsîs* delilini kullanışlarını incelediğimizde, âlemdeki mümkün varlıkların bu halde oluşlarını sağlayan bir fâile ihtiyaç duyduğunu, kısacası her mümkünün bir fâili bulunduğu ilkesini İbn Sînâ'dan önce kelâmcıların benimsediğini görürüz. Zira onlara göre mümkün, kendi kendisinin fâili olamayacağından başka bir fâile ihtiyaç duymak zorundadır. Aynı şekilde bir ilke olarak zorunlu varlığın bir fâili olamayacağı ve zorunlunun "fâili olmayan" anlamındaki kullanımı kelâmcılar tarafından açıkça kabul edilmektedir. Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın bu fikri, İbn Rüşd'ün belirttiği gibi, genelleştirerek *mümkün*ü, "sebebi olan varlık"; *zorunlu*yu da "sebepsiz varlık" şeklinde tanımladığı ve bunu bütün bir âleme uygulayarak Tanrı kanıtlamasında kullanmış olduğu söylenebilir. Zira görülebildiği kadarıyla mümkün ve zorunlunun bu şekildeki tanımlarına ve anahtar kavramlar olarak Tanrı kanıtlamasında kullanımına İbn Sînâ öncesi felsefî literatürde açık, net ve formüle edilmiş bir şekilde rastlanılmamaktadır.[49]

Burada İbn Sînâ'nın kelâmcılardan etkilenmiş olduğu bir diğer yön ise, mümkünlerin bir *müreccih* ya da *muhassise* muhtaç olmalarıyla

•••••••••

49 Zorunlu varlık ve mümkün varlık ayırımında ve bunların tanımlarında Âmirî ile İbn Sînâ arasında bir benzerlik varsa da ve Âmirî'nin bu hususta İbn Sînâ'nın kaynakları arasında yer aldığı söylenebilirse de İbn Sînâ'nın birçok noktada ondan ayrıştığı ve farklılaştığı görülmektedir. Âmirî'nin yaklaşımı hakkında daha fazla bilgi için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 119-127

ilgilidir. Şöyle ki İbn Sînâ'ya göre âlem mümkünse -ki öyledir- bu âlemin bir sebebi var demektir. Bu mümkün âlemin sebebi ise, varlık ve yokluğa imkânlı olan bu âlemi varlık yönünde gerçekleştiren bir *müreccih* ya da bir *muhassis*tir. Tahsis delilinin tarihi incelendiğinde onun İbn Sînâ'dan çok önce kelâmcılar tarafından geliştirildiği açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.[50]

Neticede, pek çok meselede olduğu gibi İbn Sînâ'nın Tanrı'nın kanıtlamasına temel yaptığı gerek mümkün ve zorunlu varlığın tanımında gerekse tahsisi bir ilke olarak kullanımında da kelâmcılardan etkilendiğini söylemek mümkün görünmektedir. Aslında bu, şaşırtıcı bir durum da değildir. Zira pek çok İslâm filozofu gibi İbn Sînâ'nın da İslâm'ın hâkim olduğu bir dünyanın parçası olarak İslâm düşünce ve ilim geleneğiyle köklü bir etkileşim içerisinde bulunması oldukça tabiidir. Ancak İbn Sînâ'nın bu etkiyle birlikte Tanrı kanıtlaması konusunda yeni bir açılım yaptığını, kendine özgü bir tanımlama ve kanıtlama biçimi geliştirerek bunu felsefe ve kelâm literatürüne dâhil ettiğini de belirtmek gerekir.

İbn Sînâ Okulu

İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesinin gerek zengin içeriği ve sistematik yapısı gerekse etkileyici, eğitici ve hayranlık uyandırıcı üslûbu, başlangıçtan itibaren onun çevresinde geniş bir öğrenci kesiminin oluşmasına yol açmış, bu öğrenci silsilesi üzerinden "İbn Sînâcılık", modern dönemlere kadar muhtelif çizgilerde canlı ve hareketli bir gelişim göstermiştir. Bununla birlikte ne yazık ki İbn Sînâcılığın tarih boyunca görülen bu gelişim çizgisinin ayrıntılı bir dökümüne ve analizine sahip değiliz. Sahaya ilgili duyan araştırmacılar arasında son yıllarda İbn Sînâ sonrası felsefe ve bilim geleneğinin çalışılmasına yönelik bir arzu söz konusuysa da henüz işin başında olduğumuzu belirtmek gerekir. Dolayısıyla burada, eldeki mevcut veriler ışığında ve bu metnin sınırları dahilinde "İbn Sînâ ekolü" ve "İbn Sînâcılık" hakkında genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacak ve bu yapılırken de önce böyle bir ekolün tezahüründe birinci derecede rol üstlenen İbn Sînâ'nın ilk kuşak ve ikinci kuşak talebeleri ele alınacaktır.

.....

50 Daha geniş bilgi için bk. Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu" s. 72-76.

Hayatı boyunca pek çok öğrenciye ders veren İbn Sînâ'nın ünlü talebeleri arasında, aynı zamanda onun arkadaşı ve yardımcısı olan Ebû Ubeyd el-Cûzcânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ma'sûmî (ö. 430/1038), İsfahanlı Hüseyin b. Zeyle (İbn Zeyle) (ö. 440/1048) ve Behmenyâr b. Merzübân (ö. 458/1066) gibi bilgin ve düşünürler yer almaktadır.[51] Bunlar sadece İbn Sînâ'nın fikirlerinden istifade etmekle kalmamış; aynı zamanda müstakil eserler telif etmek yanında onun eserlerini derlemek, görüşlerini kaleme almak ve bunlara birtakım ilâve ve şerhlerde bulunarak zenginleştirmek gibi katkılarda da bulunmuşlardır. Mesela hocası İbn Sînâ'nın hayat hikâyesini *Sîretü'ş-Şeyhi'r-Reîs* (Farsça adıyla *Sergüzeşt*) adıyla kaleme alan Cûzcânî, onun *Hay b. Yakzân* adlı risâlesini Farsça'ya aktarmış ve şerhetmiştir. Aynı şekilde İbn Zeyle de, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sındaki açıklamaları doğrultusunda mûsikiye dair *el-Kâfî* adlı bir eser yazmış ve *Hay b. Yakzân* üzerine bir şerh kaleme almıştır. Ayrıca İbn Sînâ'nın *el-Mübâhasât* adlı eseri, İbn Zeyle ve Behmenyâr'ın ona yöneltmiş olduğu sorulara verilen cevaplardan oluşmaktadır. Söz konusu eserde, *eş-Şifâ*'daki muhtevaya uygun bir şekilde yöneltilen sorulara İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'dakilere benzer biçimde verdiği yanıtlar yanında, talebeleri tarafından sorulan yeni sorular ve İbn Sînâ'nın verdiği daha nitelikli ve daha ayrıntılı cevaplar da bulunmaktadır. Bu durum, henüz İbn Sînâ hayattayken, talebelerinin, onun felsefesinin gelişimine önemli katkılarda bulunduklarını ortaya koymaktadır. Bunların dışında Behmenyâr, birçok eseri yanında kendi felsefî sisteminin bir baş yapıtı olan ve muhtelif açılardan İbn Sînâ felsefesinden farklılaşan *Kitâbü't-Tahsîl* isimli bir eser de kaleme almıştır.

İbn Sînâ'nın talebeleri, onun eserlerini ve fikirlerini muhafaza etme ve geliştirip zenginleştirme yanında bunları yayma gibi önemli bir faaliyeti de gerçekleştirmiştir. İbn Sînâ'nın ölümünün ardından, onun düşüncelerinin sonraki kuşaklara aktarılmasında Behmenyâr'ın öncelikli ve önemli bir yeri vardır. Behmenyâr vasıtasıyla ciddi bir ivme kazanan bu neşir faaliyeti içerisinde onun talebesi Ebü'l-Abbas Fazl b. Muhammed el-Levkerî'nin de (ö. ykl. 517/1123) merkezî bir konumu bulunmaktadır. Diğer eserleri yanında mantık, tabîiyyât ve

.....

51 Bu kişilerin biyografileri için bk. Beyhakī, *Tetimme*, s. 91-92, 93, 95. Behmenyâr hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bk. Arıcı, "İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu", s. 139 vd., Taş, "Ebu'l-Hasan Behmenyâr ve Felsefesi", s. 37-51.

ilâhiyyât bölümlerinden müteşekkil *Beyânü'l-hak bi-damâni's-sıdk* adlı bir felsefe kitabı da kaleme alan Levkerî, İbn Sînâ felsefesinin Horasan'da yayılmasında büyük bir rol üstlenmiştir.[52] Eserlerinde ve derslerinde İbn Sînâ geleneğini yaşatan ve onun ikinci kuşak talebeleri arasında en önemlisi sayılan Levkerî'nin, birçok öğrenci yetiştirdiği ve kendisinden sonraki İbn Sînâcı çizgiyi büyük ölçüde belirlediği anlaşılmaktadır. Levkerî'nin yetiştirdiği öğrencilerinden birisi, filozof ve matematikçi Muhammed el-Efdal Abdürrezzâk et-Türkî'dir (ö. ?). Vefatına kadar Buhara'da bir camide öğrenci yetiştirmekle meşgul olan Türkî, İbn Sînâ'nın çoğu eserini tetkik etmiş ve bunları muhafaza etmiştir.[53]

İbn Sînâ felsefesini Merv'de devam ettiren Levkerî'nin diğer iki öğrencisi ise tabip, filozof ve matematikçi Ebû Ali el-Hasan b. Kattân el-Mervezî el-Buhârî (ö. 548/1153) ile "Kutbuzzamân" olarak anılan Muhammed b. Ebî Tâhir et-Tabesî el-Mervezî'dir (ö. 539/1144).[54] Bu ikincisi, Selçuklu Sultanı Sancar'ın veziri İbn Ebî Tevbe'nin (ö. 505/1110) hizmetinde bulunmuştur. Beyhakî'ye (565/1169) göre[55] o, aynı zamanda *el-Âsârü'l-ulviyye* adlı bir eser kaleme alan büyük filozof Ebu'l-Feth b. Es'ad el-Fendûrcî'nin de (ö. 516/1122'den önce) hocasıdır. Levkerî'nin diğer bir öğrencisi de Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'nde hocalık yapmış olan ve burada üne kavuşan Ebu'l-Feth Es'ad b. Muhammed el-Meyhenî'dir (ö. 527/1133).

Şerefeddin Muhammed b. Ali (Yûsuf) el-Îlâkī (ö. 536/1141) de Levkerî'nin ünlü bir öğrencisi olup Levkerî yanında muhtemelen Ömer Hayyâm'dan (ö. 526/1132) da ders almıştır. O, *el-Esbâb ve'l-alâmât*, *Muhtasar fi't-tıbb*, *Mu'âlecâtü'l-Îlâkī* gibi tıp eserleri yanında felsefeye dair Arapça ve Farsça eserler kaleme almıştır. Dönemin büyük üstatları arasında yer alan Îlâkî, kendi halkasına katılan ve başka eserleri yanında İbn Sînâ'nın *Risâletü't-Tayr*'ına Farsça bir şerh yazan ünlü mantıkçı Ömer b. Sehlân es-Sâvî (ö. ykl. 540/1145) üzerinde etkili olmuştur. Sâvî, Meyhenî'nin de halkasına katılmış olup ondan da

52 Beyhakī, *Tetimme*, s. 120-122. Levkerî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili müstakil bir çalışma için bk. Marcotte, "Preliminary Notes on the Life and Work of Abû al-'Abbâs al-Lawkarî", s. 133-157

53 Beyhakī, *Tetimme*, s. 124-125.

54 Beyhakī, *Tetimme*, s. 122, 155.

55 Beyhakī, *Tetimme*, s. 123.

istifade etmiştir. Îlâkī ile Sâvî, İbn Sînâ felsefesinin Horasan ve İran'da yayılmasında büyük rol oynamıştır. Levkerî'nin diğer bir öğrencisi de Efdalüddin Ferîd el-Gîlânî'dir (VI./XII. yüzyıl). 523/1128'de Merv'de Nizâmiye Medresesi'nde tahsil gördüğü bilinen el-Gîlânî, muhtemelen bundan daha önce Levkerî'ye de talebelik yapmıştır. Gîlânî, *Risâle fî hudûsi'l-âlem* adında İbn Sînâ'nın âlemin yaratılışı konusundaki teorisine eleştiri getirdiği bir eser kaleme almıştır.

İbn Sînâ geleneğinin, Gîlânî'nin talebesi olan ve İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ına yazdığı şerh ile meşhur Ebû Ali Sadreddin Muhammed b. Hârisân es-Serahsî ile (ö. 545/1150) devam ettiği görülmektedir. Nitekim Nûrullah eş-Şüsterî (ö. 1019/1610), *Mecâlisü'l-mü'minîn* adlı eserinde İbn Sînâ'dan Nasîruddin et-Tûsî'ye uzanan şöyle bir hoca-talebe silsilesi vermektedir:

İbn Sînâ → Behmenyâr → Levkerî → Gîlânî → Serahsî → Ferîdüddin Dâmâd en-Nisâbûrî (ö. ?) → Tûsî (ö. 672/1274).[56]

Ayrıca Safedî'nin (ö. 764/1362) *el-Vâfî bi'l-vefeyât* adlı eserinde aktardığı bilgiler, İbn Sînâ felsefesinin özellikle *el-İşârât ve't-tenbîhât* üzerinden VIII./XIV yüzyıla kadar kuşaklar arasındaki aktarım seyrini ve zincirini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Safedî, aklî ilimlerde ders aldığı ve *el-İşârât*'ın ilk kısımlarını Tûsî'nin şerhiyle birlikte bizzat kendisinden okuduğu hocası Şemsüddin b. Ekfânî'nin (İbnü'l-Ekfânî) (ö. 749/1348)[57] aktarımına dayanarak İbn Sînâ'dan kendisine uzanan çizgiyi şu şekilde ortaya koymaktadır:

İbn Sînâ → Behmenyâr → Ebü'l-Feth Muhammed b. el-Hayyâm (Ömer Hayyâm) → Şerefeddin Muhammed el-Mes'ûdî (ö. 582/1186) → Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) → Kutbuddin İbrâhim el-Mısrî (ö. 618/1221) → Esîrüddin el-Ebherî (ö. ykl. 663/1265) → Tûsî → Şemsüddin eş-Şirvânî (ö. 699/1299) → Şemsüddin b. el-Ekfânî → (Safedî).[58]

Tarihî süreç içerisinde muhtelif ekoller şeklinde kendini gösteren İbn Sînâcı çizginin Gazzâlî sonrası gelişiminde özellikle Fahreddin

56 Marcotte, "Preliminary Notes on the Life and Work of Abû al-'Abbâs al-Lawkarî", s. 139, 153 vd.

57 Safedî, *el-Vâfî*, II, 25.

58 Safedî, *el-Vâfî*, II, 143.

er-Râzî ve Tûsî gibi düşünürlerin belirleyici ve yönlendirici bir yeri olduğu görülmektedir. Bunlar, eserleri ve talebeleri vasıtasıyla Osmanlı Devleti dahil İslâm coğrafyasının neredeyse tamamında etkili olmuş; muhtelif yorum, değerlendirme, yeniden inşa ve özellikle Râzî'de görüldüğü üzere belirli eleştirilerle İbn Sînâ felsefesinin gelişimini sağladıkları gibi bu felsefenin daha sonraki kuşaklara aktarılmasında da mühim bir halkayı teşkil etmiştir.

Tarihçi ve astronomi bilgini olup Merâga'da bir süre Tûsî ile birlikte çalışan İbnü'l-İbrî (685/1286), Râzî'nin öğrencileri arasında mantık ve hikmet alanında öne çıkan ve "Râzî ekolü" olarak değerlendirilebilecek birtakım bilgin ve düşünürlerden bahsetmektedir ki, bunlar, Horasan'da Zeynüddin el-Keşşî (ö. ?) ile Kutbuddin el-Mısrî, Mısır'da Efdalüddin el-Hûnecî (ö. 646/1248); Dımaşk'ta Şemsüddin Hüsrevşâhî (ö. 652/1254), Anadolu'da (Rûm) Esîrüddin el-Ebherî, Konya'da Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255) ve Sirâceddin el-Urmevî'dir (ö. 682/1283).[59] İbn Sînâcı felsefe geleneğinin aktarımında önemli bir rolü olan Ebherî'nin ve *el-İşârât* şârihi Sirâceddin el-Urmevî'nin Râzî'den doğrudan ders alıp almadığı tartışmaya açıksa da bunların bir şekilde İbn Sînâ'nın Râzîci yorumuyla irtibatlı olduğu söylenebilir.

Râzî ekolü içerisinde yer alan ve aklî ilimlerde, özellikle de İbn Sînâ felsefesinde yetkin bir düşünür olan Kutbuddin el-Mısrî, bu felsefeyi okutmuş ve İbn Sînâ'nın *el-Kānûn* adlı eserine şerh yazmıştır. İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ını Ebherî'ye okutan Mısrî, Tûsî'nin aklî ilimlerdeki hocasıdır. Müderris Rızâvî, Tûsî'nin hoca silsilesine Kemâleddin b. Yûnus (ö. 639/1242) ve Mısrî'yi eklemektedir. Tûsî, Mısrî'den İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'unu, Kemâleddin b. Yûnus'tan matematik, Ferîdüddin Dâmâd en-Nisâbûrî'den de *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı okumuştur.[60]

Bir filozof ve tabip olarak döneminde etkili olduğu anlaşılan Hûnecî de İbn Sînâcı bilim ve felsefe geleneğinin aktarılmasında önemli bir şahsiyettir. Nitekim o, *el-Kānûn*'a şerh yazmış ve onun bazı bölümlerini İbn Ebî Usaybi'a'ya (ö. 668/1269) okutmuştur. Ayrıca Hûnecî'nin özellikle mantık sahasında Necmeddin Ali b. Ömer el-

59 Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", s. 403 vd.

60 Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", s. 9-10; Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", s. 405-406.

Kâtibî el-Kazvînî (ö. 675/1276), Sirâceddin el-Urmevî ve Teftâzânî üzerindeki etkileri bilinmektedir. Bu üç ismin mantık alanındaki eserlerinin İslâm coğrafyasının pek çok yerinde XX. yüzyılın başlarına kadar tedavülde olduğu dikkate alındığında Hûnecî'nin mantıktaki İbn Sînâcı çizgisinin yakın dönemlere kadar etkili olduğu söylenebilir.

Râzî'nin en ünlü öğrencilerden olup gerek aklî gerekse naklî ilimlerde yüksek bir mertebede bulunan Hüsrevşâhî ise, Eyyûbîler ve Memlükler'in hâkim olduğu coğrafyada İbn Sînâ'nın felsefe ve tıp alanındaki eserlerini okutan etkili bir isim olup kendisi İbn Sînâ'nın birçok eserini ihtisar etmiş, *eş-Şifâ* ve *Uyûnü'l-hikme*'sine de şerh yazmıştır. İbn Ebî Usaybi'a'nın hocaları arasında yer alan Tâceddin el-Urmevî de özellikle mantığa dair çalışmalar yapmış ve Râzî çizgisini geliştirmiştir.[61]

Bazı icâzetnâmelerin göstermiş olduğu üzere,[62] Râzî üzerinden gelen İbn Sînâcı felsefe geleneğinin İslâm dünyasının muhtelif bölgelerine ve özellikle de Osmanlı'ya aktarılmasında *el-Muhâkemât beyne şerheyi'l-İşârât*'ın yazarı ünlü filozof ve mantıkçı Kutbuddin er-Râzî (ö. 766/1365) ve onun öğrencisi Muhammed b. Mübârekşah (ö. 784/1382'den sonra) gibi isimlerin de önemli bir rolü vardır. Nitekim İbn Sînâcı gelenek içerisinde hususi bir konuma sahip olan Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'si ile onun öğrencisi Necmeddin el-Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn* adlı eserine oldukça etkili şerhler yazan İbn Mübârekşah, Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) yanında Hacı Paşa (ö. ykl. 827/1424), Şeyh Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi Osmanlı döneminde yetişmiş âlim ve düşünürlerin de hocasıdır.

Aynı şekilde İbn Sînâcılığın Râzî'den farklı bir yorumunu üstlenen ve İbn Sînâcılığı Eş'arîliğe karşı hayatı boyunca müdafaa eden Tûsî'nin de İbn Sînâ felsefe geleneğinin Sünnî İslâm dünyası yanında özellikle Şiî İslâm dünyasına intikali ve modern dönemlere kadarki gelişim sürecinde özel bir mevkii vardır. Tûsî'nin (ve aynı zamanda Necmeddin el-Kâtibî el-Kazvînî'nin de) en ünlü öğrencisi, filozof ve büyük matematikçi Kutbuddin eş-Şîrâzî'dir (ö. 710/1311).

.....

61 Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", s. 8 vd.; Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", s. 405-408.

62 Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", s. 18-19

Kutbuddin er-Râzî'nin hocası olan Şîrâzî, Tûsî ve Kâtibî ile Merâğa'da çalıştıktan sonra Anadolu'ya gitmiş; burada İbnü'l-Arabî ekolünün büyük ismi Sadreddin Konevî'den ders almış, Kayseri'de hocalık yapmış, Sivas kadısı olmuştur. Bir filozof olarak o, İbn Sînâ'nın sistematik yaklaşımıyla İşrâkî felsefeyi mezcetmiş ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'* adlı eserini model alarak oldukça etkili olan Farsça *Dürretü't-tâc* adlı âbidevi çalışmasını kaleme almıştır. Ayrıca onun İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'una yazdığı bir şerhi de vardır. Diğer yandan özellikle Şiî dünyada Kutbuddin er-Râzî'nin hocası olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) gibi Tûsî'nin (ve aynı zamanda Necmeddin el-Kâtibî el-Kazvînî'nin de) en saygın talebe ve takipçilerinin de İbn Sînâcılığın farklı alanlara dahil edilmesinde bir hayli etkili olduğunu kaydetmek gerekir.[63]

Tûsî, *Şerhu'l-İşârât* yanında İbn Sînâcı etkileri barındıran *Tecrîdü'l-'akâ'id* adlı eseri üzerinden de bu geleneği sürdürmüştür ve bu eser üzerine yüzlerce şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bu şerhler arasında el-Hillî'nin *Keşfü'l-murâd*'ı, Şemsüddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin (ö. 749/1348) *Tesdîd*'i, Ali Kuşçu'nun (879/1474) *Şerhu'l-Cedîd*'i ve Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Tecvîdü't-Tecrîd*'i zikredilebilir. Kuşçu'nun şerhi sadece Osmanlı topraklarında değil, aynı zamanda Şîraz ve İsfahan Safevî okullarında da etkili olmuştur. Ayrıca birçok Osmanlı âlim ve düşünürünün *Tecrîd* şerhleri üzerine kaleme aldıkları hâşiyeleri bulunmaktadır.

Burada farklı bir İbn Sînâcı çizginin sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir rolü olan Seyfeddin el-Âmidî'yi de[64] (ö. 631/1233) zikretmek gerekir. Râzî'nin *el-İşârât* şerhine karşı yeni bir *el-İşârât* şerhi yazan Âmidî, sadece bu şerhiyle değil, aynı zamanda mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden müteşekkil *en-Nûrü'l-bâhir fi'l-hikemi'z-zevâhir* ve *Rumûzü'l-künûz* gibi İbn Sînâ çizgisinde yazdığı

63 Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", s. 417 vd. Hillî'nin İbn Sînâ okulu içerisindeki yeri ve İbn Sînâcılığın özellikle Şiî entelektüel gelenek içerisine yerleştirilmesindeki rolü konusunda geniş bilgi için bk. Ahmad H. Al-Rahim, "The Twelver-Šî'î Reception of Avicenna in the Mongol Period", s. 219-232.

64 Âmidî'nin biyografisi, düşüncesi ve daha özelde felsefî gelenekle ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Erkol v.dğr. (ed.), *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*.

felsefî-kelâmî eserleriyle de bu geleneğin intikalinde etkili olmuştur. Yine İbn Sînâ felsefesiyle İslâm entelektüel tarihinin yönünü değiştiren Şihâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) kuruculuğunu yaptığı İşrakî felsefenin Ebherî, Şemsüddin eş-Şehrezûrî (ö. 688/1288) ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'den gelen bir terkibini Sünnî dünyaya ve Osmanlı topraklarına dahil eden Celâleddin ed-Devvânî'yi de (ö. 908/1502) burada anmak yerinde olacaktır.

Devvânî'nin önemli ölçüde etkilediği Mîr Dâmâd'ın (ö. 1041/1631) kurmuş olduğu İsfahan okulu[65] ile Sadreddin eş-Şîrâzî (Molla Sadrâ) (ö. 1050/1641) okuluna mensup filozof ve kelâmcılar da İbn Sînâ'nın eserlerini ve bunlara yapılan şerhleri okuyup felsefelerine dâhil etmişler ve kendilerine ulaşan intikal zincirini devam ettirmişlerdir. Bu durum, kesintisiz bir biçimde özellikle İran coğrafyasında günümüze kadar ulaşmıştır.

65 Mîr Dâmâd ve İsfahan okulu hakkında geniş bilgi için bk. Dabashi, "Mîr Dâmâd and the Founding of the 'School of Isfahân'", s. 597-634.

Bibliyografya

Alper, Ömer Mahir, "Avicenna's Conception of the Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle?", *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2007), 85-103.

"İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: *el-Fark beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn*", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 10 (2001), 145-172.

"İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?", *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2003), 61-77

, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Arıcı, Mustakim, "İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 28 (2010), 135-175.

"VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), 1-37

Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotle's "Metaphysics" in Avicenna's "Kitāb al-Shifâ'": A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden: Brill, 2006.

Beyhakī, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*, nşr. Muhammed Şefî', Lahor: y.y., 1935.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul: Dârü't-tıbâ'ati'l-âmire, 1239.

Dabashi, Hamid, "Mîr Dâmâd and the founding of the "School of Isfahân"", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman, London - New York: Routledge, 1996, I, 597-634.

Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect, Their Cosmologies, Theories of The Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York - Oxford: Oxford University Press, 1992.

, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York - Oxford: Oxford University Press, 1987

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

Endress, Gerhard, "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East", *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven - Paris: Peeters Publishers, 2006.

Erkol, Ahmet, v.dğr. (ed.), *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Gohlman, W. E., *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation, Albany*, New York: State University of New York Press, 1974.

Griffel, Frank, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy: Introduction of Avicennan Psychology into As'arite Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (2004), 101-144.

Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden: Brill, 1988.

, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010.

Hasse, Dag Nikolaus, "Arabic Philosophy and Averroism", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. James Hankis, Cambridge: Cambridge University Press, 2007

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'i'z-zamân*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1948.

İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî 'akâ'idi'l-mille*, nşr. Mustafa Hanefî, Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.

....., *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1981.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1985.

....., *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcîb, et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ içinde*, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmi'iyye li'd-dirâsât, 1983.

, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Institute of Islamic Studies - McGill University, 1984.

, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum: İntişârât-i Bîdâr, 1992.

, *en-Necât*, nşr. Abdurrahman 'Umeyra, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1412/1992.

....., *er-Risâletü'l-arşiyye fî hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve*, nşr. İbrahim Hilâl, Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 1980.

, *Şerhü Kitâbi Harfi'l-lâm, Aristû 'inde'l-'Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1947

..... , *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati - Sa'îd Zâyid, Kahire: el-Hey'etü'l-'âmme li-şu'ûni'l-matâbi'i'l-emîriyye, 1960.

..... , *eş-Şifâ': et-Tabî'iyyât: en-Nefs*, nşr. G. C. Anawati - Sa'îd Zâyid, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1975.

, *et-Ta'lîkât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1973.

İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Beyrut: Dârü'l-künûzi'l-edebiyye, 1978.

Janssens, Jules, "Fakhr al-Dîn al-Râzî on the Soul: A Critical Approach to Ibn Sînâ", *The Muslim World*, 102 (2012), 562-579.

Kaya, M. Cüneyt, "İbn Sînâ'nın Türkiye'de Neşir ve Tercüme Edilen Eserleri", Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 345-357

Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi, İstanbul: Klasik, 2011.

Köksal, A. Cüneyd, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011), 5-44.

Marcotte, Roxanne D., "Preliminary Notes on the Life and Work of Abû al-'Abbâs al-Lawkarî (d. ca. 517/1123)", *Anaquel de Estudios Árabes*, 17 (2006), 133-157

Morewedge, Parviz, *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sînâ), A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dânish Nâma-i 'Alâ'î (The Book of Scientific Knowledge)*, New York: Columbia University, 1973.

Al-Rahim, Ahmad H., "The Twelver-Šî'î Reception of Avicenna in the Mongol Period", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman, Leiden: Brill, 2003, s. 219-232.

Rahman, Fazlur, "İbn Sînâ", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, trc. Osman Bilen, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, II, 99-125.

Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Sven Dedering, II, Wiesbaden: Franz Steiner, 1974.

Şehristânî, *Kitâbü Nihâyeti'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, Oxford: Oxford University Press, 1934.

Taş, İsmail, "Ebu'l-Hasan Behmenyâr ve Felsefesi", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 14 (2012), 37-52.

Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, trc. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

İleri Okuma Önerileri

Adamson, Peter (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İstanbul: İSAM, 2010.

Erdem, Engin, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010.

Hasse, Dag Nikolaus - Amos Bertolacci (ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin: Walter De Gruyter, 2011.

Kaya, M. Cüneyt, "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009), 57-91.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Mazak, Mehmet - Nevzat Özkaya (ed.), *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, Bildiriler*, I-II, İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2008.

McGinnis, John, *Avicenna*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

Üçer, İbrahim Halil, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik, 2017.

Wisnovsky, Robert, "Sünnî Kelâmda İbn Sînâcı Dönüşümün Bir Yönü", trc. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2004), 149-177.

9

GAZZÂLÎ:
HAKİKAT ARAYIŞI VE TECDİD ARASINDA BİR HAYAT*

Fehrullah Terkan
Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (450-505/1058-1111) isminin İslâm entelektüel tarihinde oldukça önemli bir yere sahip olduğu hususunda şüphe yoktur. Bu ismin öne çıkmasının çeşitli sebeplerinden bahsedilebilir: Gazzâlî'nin, kelâm, fıkıh, tasavvuf, mantık ve felsefeyi içeren geniş bir ilmî yelpazede eserler üretmiş olması; ana akım Sünnî ekolde etkili bir konuma sahip olması; yaşadığı dönemin parçalı ve dağınık siyasî ortamında, müslümanların eski güçlü durumlarına geri dönmeleri için siyasî iktidarla işbirliği yapması; şeriat odaklı dinî düşünceyle tasavvufu mezcetmesi ve böylece tasavvufa hem dinî hem de felsefî bir meşruiyet kazandırmaya çalışması.[1] Ancak bunlara ek olarak zikredilmesi gereken ve Gazzâlî'yi düşünce tarihinde daha

* Bu makale boyunca eser ve özel isimlerin imlâsında kullanılan transliterasyonun, şahsen benim doğru bulduğum transliterasyon sistemine göre düzenlenmiş olmadığını ve elinizdeki kitabın bütünlük arzetmesi amacıyla editoryal talep doğrultusunda İSAM'ın tercih ettiği sisteme göre yapılmış olduğunu okura bildirmek isterim (F. Terkan).

1 Gazzâlî'nin geniş bir biyografisi ve eserleri hakkında bilgi için bk. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 1. Bölüm. Ayrıca genel bir tanıtım için bk. Aydınlı, *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*.

da büyük bir isim haline getiren husus, Grek felsefî düşüncesine dayalı olarak gelişen İslâm felsefe geleneğinde filozofların sunduğu metafizik düşüncelerin çoğunu dinî gerekçelerle reddetmesi ve bu düşüncelere karşı felsefî bir reddiye yazmasıdır. Diğer bir ifadeyle, İslâm entelektüel tarihinde Gazzâlî'yi ön plana çıkaran husus, temsilcisi olduğu geleneksel din anlayışı adına ortaya çıkıp, İslâm entelektüel tarihinde din ulemâsını savunma konumuna itecek kadar büyük bir etki yaratan bir fenomen olan Grek düşünce paradigmasına aynı metotlarla ve benzer yetkinlikle itirazını yükseltmiş olması ve dinî hakikatleri analitik bir tarzda savunmasıdır.[2] Gazzâlî'nin bu savunmada ortaya koyduğu düşüncenin doğruluğu veya yanlışlığı, yukarıdaki yargının özünü etkileyen bir unsur değildir. Zira önemli olan, Gazzâlî'nin böyle bir teşebbüste bulunmuş olmasıdır ve işte bu yüzden İslâm düşünce tarihinde felsefe-din karşılaşması söz konusu olduğunda ilk akla gelen ismin Gazzâlî olması hiç şaşırtıcı değildir.

Gazzâlî'nin düşüncelerini, tavırlarını ve eylem projesini etkileyen ve belki de şekillendiren olayların başında, yaşadığı dönemin siyasî ve toplumsal şartlarının geldiğini söylemek abartı olmaz. Zira bu yargı, onun kaleme aldığı eserlerin konusu, söylem tarzı ve üslûp özellikleriyle de kolayca desteklenebilir. Bu sebeple, öncelikle Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde müslümanların toplumsal ve siyasî manzarasına çok kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Tûs'ta dünyaya gelen Gazzâlî, ilme meraklı bir genç olarak önce Cürcân'a, sonra Cüveynî'den ders alacağı Nîşâbur'a gitti. Gösterdiği başarılardan dolayı dikkat çekince, 1091'de Nizâmülmülk tarafından Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde müderrisliğe atandı. Girdiği zihinsel kriz sebebiyle 1096'da medreseden ayrıldı ve on yıllık uzletten sonra Nîşâbur'a dönerek öğretime yeniden başladı. Gazzâlî'nin yaşadığı dönem, İslâm dünyasının daha önceden iyi veya kötü yaşadığı siyasî birliğin ve medeniyet üretiminin kaynaklık ettiği ihtişam günlerinin geride kaldığı bir zaman dilimidir. Bir taraftan merkezî hilâfet güçlü konumunu kaybetmiş, etrafta türeyen ve dağınık güç merkezleri oluşturan yerel sultanlıklar iktidar mücadelesine başlamış ve hilâfet merkezine müdahale eder duruma gelmiş iken diğer taraftan İslâm medeniyeti Haçlı tehlikesiyle yüz yüzeydi. İslâm toplumunun siyasî

2 Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 92.

istikrarını tehdit eden bu iç ve dış etkenlere, o dönemde özellikle Şiî-Bâtınî İsmâilîler'in Sünnî iktidar sahiplerine, özellikle de Selçuklu sultanlarına, karşı verdikleri mücadele bağlamında yaşanan yoğun mezhep çatışması da eklenmelidir. Sonuçta büyük resim bize, İslâm ümmetinin siyasî dirliği için tehdit oluşturan bu ortamda iki hususu öne çıkarmaktadır: Siyasî iktidar mücadelesi ve teolojik/mezhepsel çekişmeler.

Böyle bir ortamda yaşayan ve genç yaşında iktisap ettiği ilmî ağırlığı ve etkisinin büyüklüğüyle öne çıkan Gazzâlî'nin eserlerinde söz konusu ortamın psikolojik yansımalarını görmek hiç de zor değildir. Hatta üstünkörü ve bağlamsız bir bakış, bize eserlerinde bazı tutarsızlıklar olduğu izlenimi bile verecektir. Ancak içinde yaşadığı şartları, bu izlenimin tek sorumlusu olarak görmek yanıltıcı olabilir; zira buna ilaveten Gazzâlî'nin yaşadığı zihinsel krizin etkisini de belirtmek gerekir. Onun hayatına böyle bir çerçeveden panoramik bir gözle bakılırsa, otantik eserleri ve bu eserlerin telif amaçlarıyla kısa hayatına sığdırdığı etkili atılımlar arasında genelde bir süreklilik ve tutarlılık farkedilecektir. Bütüncül bir bakış yakalamak için, Gazzâlî'nin bir perspektife yerleştirilmesi zorunludur. Bu çalışma, Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-dalâl* (*Dalâletten Kurtaran*) adlı eserinde tahkiye ettiği serüvenini eleştirel bir gözle takip edip gerektiğinde diğer eserlerine atıflarda bulunarak onu bir perspektife yerleştirme amacını taşımaktadır.

Dini varoluşsal bir heyecanla savunan Gazzâlî için söz konusu iki mesele müslümanların da varoluşsal sorununun nüvesini teşkil etmektedir. Tarihsel olarak doğru olsun olmasın, Gazzâlî için ümmetin o dönemde içinde bulunduğu hâl-i pür melâl, hem insanların siyasî arzularının hem de teolojik sapkınlığın sebep olduğu gayri dinî bir sâikten beslenmektedir. Gazzâlî, bu sonucun İslâm'dan, daha doğrusu ona göre sahih olan ve tasavvufla bir anlamda desteklenmiş Sünnî İslâm'dan uzaklaşmanın sonucu olarak meydana geldiği kanaatindedir. Onun ana problemin ne olduğuna dair ortaya koyduğu bu teşhis, problemin nasıl halledileceğine dair ipuçlarını içinde barındırmaktadır. İşte bu düşünceden yola çıkarak, Gazzâlî'nin hemen hemen her eserinin, "hayatının projesi" çerçevesinde şekillendiği ileri sürülebilir. Bu proje, Gazzâlî'nin teşhis

ettiği sorunların derhal ve pratik yoldan çözümüne yönelik adımları ihtiva etmektedir.

Dikkatli bir şekilde incelendiğinde, *el-Munkız* isimli otobiyografisi,[3] Gazzâlî'nin hayatını şekillendiren belki de en önemli iki özelliğini ön plana çıkarmaktadır: a) Bilginin mahiyeti konusunda düştüğü şüpheden dolayı zihinsel buhran yaşayan ve bunu müteakip kendisini hakikat arayıcısı olarak takdim eden Gazzâlî; ve b) Epistemolojik açıdan kişisel bir tatmine ulaşıp sûfî yol ile zihinsel sükûnete ermesine rağmen, İslâm ümmetinin içinde bulunduğu hali göz ardı edemediğini öğrendiğimiz, toplumsalcı yönü ağır basan ve tecdidi kendine misyon edinen Gazzâlî.

Gazzâlî'yi epistemik şüpheye sürükleyen ana etkenin, dar anlamda yaşadığı çevredeki insanların ve daha geniş anlamda ise düşünsel farklılıkların derinleşmesiyle İslâm ümmetinin birçok fırkaya ayrıldığı gerçeğinin olduğunu söyleyebiliriz. Kendisi bu durumu bir denize benzetmekte ve bu denizde pek azı hariç insanların boğulup gittiğini düşünmektedir.[4] Diğer taraftan, ümmetin böyle bir duruma düşeceğini öngören bir hadisin neredeyse gerçekleşmiş olduğunu ifade ederken Gazzâlî'nin, kendi itikadı gereği Peygamber'in öngörüsünün kaçınılmazlığına olan inancıyla bu parçalanmışlık manzarasının verdiği dayanılmaz acı arasında kalmaktan dolayı içine düştüğü paradoksu anlamak zor olmasa gerektir. Ancak öyle gözüküyor ki Gazzâlî mevcut durumu okurken, Peygamber'in öngörüsünü, gelecekte gerçekleşmesi kesin olan *nebevî* bir haber olarak değil, sadece ümmetin dikkatini çekmek için dillendirilmiş bir endişe ve buna karşı bir uyarı şeklinde anlamaya meyyal olsa gerektir. Muhtemelen bunun sebebi, aksine bir algılamanın kendisi için daha büyük bir teolojik problem çıkaracağının farkında olmasıydı. Yine muhtemeldir ki her asırda bir müceddidin çıkacağını söyleyen başka bir hadis ise onun yansıttığı acı için bir

3 *el-Munkız*, Gazzâlî'nin kendi tarihine dair doğru bir kaynak veya yazarının verdiği bilgilerin samimi olup olmadığı açısından çeşitli yazarlar tarafından sorgulanmıştır. Bu yazarların esere dair görüşleri ve kuşkulandıkları yönlere dair bir değerlendirme için bk. Nakamura, "An Approach to Ghazâlî's Conversion" Bu kuşkuların tenkidi için bk. Abu-Sway, "Al-Ghazâlî's 'Spiritual Crisis' Reconsidered" Benzer bir değerlendirme için bk. McCarthy, *Deliverance from Error*, s. 22 vd.

4 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 61.

nebze teselli kaynağı olmuş ve kendisi için bir hareket noktası sunmuş gözükmektedir.

Epistemik Şüphe: Entelektüel Tatmin ve Hakikat Arayışı

Fıtratında olduğuna inandığı, hakikatin mahiyetini idrak konusundaki susamışlığı, araştırmacılığı ve taklitten uzak yapısı, Gazzâlî'nin şikâyet ettiği parçalanmışlık denizine dalmasına sebep olur. Ebeveynin ve üstatların telkin ettiği akîdelere sorgusuz bağlılık demek olan "taklit bağı"ndan kurtularak, artık her bir fırkanın hakikat iddiasıyla öne sürdüğü görüşleri tahlil edip doğru ile yanlışı, daha spesifik olarak sünnete uygun olan ile bid'atı ortaya koymayı amaç edinmiştir. Ancak bu süreçte hangi bilginin doğru ve kesin olduğu konusunda ihtilâf yaşayan Gazzâlî, meseleye en başından başlamak gerektiğine karar vererek, "Kesin bilgi nedir?" sorusuyla işe başlamıştır. "Kendisiyle, bilinen bir şeyin hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde açığa çıktığı, yanlışlık ve vehmin bulunmadığı bilgi" diye tanımladığı *yakînî bilgi*yi kıstas olarak belirlemiş ve bu türden olmayan hiçbir bilginin güvenilir olamayacağına kanaat getirmiştir.[5]

Belli bir entelektüel seviyeye ulaşan ve ulemâ arasından sıyrılıp daha üst bir düzeye çıktığı hususunda derin bir özgüvene sahip gözüken Gazzâlî, özellikle dinî konularda önceki âlimlerin görüşlerini takip etmek zorunda olmadığına inanmaktadır. Ana önermeler itibariyle Eş'arî bir çizgiye sahip gözükmesine rağmen, artık "Kurtuluş ancak istiklâldedir" (*fe-lâ halâs illâ fi'l-istiklâl*)[6] bilinciyle hareket etmektedir. Belli bir ilmî birikimden sonra taklidî imana sahip olmayı reddeden Gazzâlî, kendisine öğretilen bilgilerden şüphelenmekte ve bu bilgileri gözden geçirme sürecine girmektedir; artık kendi hakikat arayışını bizzat kendisi gerçekleştirecektir. Bu yönüyle Gazzâlî, epistemolojik alanda kişisel entelektüel itminan peşindedir. Gazzâlî'nin bu süreçte bir bocalama devresi geçirdiğini ve zihinsel bir krize girdiğini, otobiyografisinden öğreniyoruz. Daha da önemlisi, Gazzâlî aslında böylesi bir krizden, bildiğinden şüphelenme ve sonra kesin bilgi kaynağını bulma aşamalarından

.....

5 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 62-64.

6 Gazzâlî, *Mîzân*, s. 409.

geçerek kurtulduğunu da söylemektedir. Geriye bakınca, düştüğü bu şüphe ve ondan kurtuluş macerası, ona, hareket noktası temin eden önemli bir metot öğretmiştir: "Şüpheler hakikate götürür. Bu sebeple, şüphe etmeyen kimse bakmaz. Bakmayan kimse görmez. Görmeyen kimse ise körlük ve dalâlet içinde kalır."[7] Bu minval üzere, Gazzâlî şüphelenmekle başladığı kesin bilgi arayışının sonunda, *yakîn* doğurmayan hiçbir bilginin güvenilir olmadığı düşüncesine varmış ve yakînî bilginin ancak duyusal (*hissiyyât*) ve zorunlu aklî veri (*zarûriyyât*) alanlarında olabileceğine kanaat getirmiştir. Zira bunlar, "*celiyyât*"[8] yani ilk elden tecrübe yoluyla ve *a priori* olarak elde edilen açık veriler alanıdır. Gazzâlî, bununla birlikte, yanılgıya sebep olma ihtimalinden hareketle, önce duyusal algıların doğruluğu konusunda kuşkular yaşamış ve çareyi aklî zorunlu bilgilere sarılmakta görmüştür. Ancak edebî ve temsilî bir dille tahkiye ettiği duyusal algının itirazı, onun zihinsel çekişmelerinde etkili olmuştur: Eğer, akıl hâkimi, duyusal algıların yanlışlığına dair hüküm verebiliyorsa, o zaman aklî zorunlu bilgilerin doğruluğu konusunda yargıda bulunabilecek başka bir hakemin varlığı da mümkün olmalıdır. Meselâ, rüyada tecrübe edilen birçok şeyin uyku sırasında gerçek olduğunu zannederiz. Fakat uyandığımızda gerçeklik sandığımız şey yok olur ve bunun farkına varırız. Aynı şekilde, eğer aklın verilerine tam bir güvenle sarılırsak, tıpkı uykudan uyanınca rüyanın gerçek olmadığını anlamamız gibi, aklın verilerinin hakikat olmadığı konusunda bizi uyandıracak başka bir hâkim olabilir. Diğer bir deyişle, uykudaki halimiz uyanıklık halimize göre neyse, belki de gerçeklik/uyanıklık halimiz akıl ötesi bir idrake nisbetle aynı mesabede olabilir. Bunun imkânsızlığı iddia edilemez ve böyle bir idrakin ortaya çıkmamış olması, onun imkânsız olduğuna delalet etmez.[9]

Bu temsilî itiraz, Gazzâlî'nin aklî verilerin kesinliği konusunda da kuşkuya düşmesine yol açar. Böyle bir epistemolojik buhrandan çıkmak için bir delilin gerektiğine inanan Gazzâlî, doğruluğu hakkında kuşkuya düştüğü aklî verilere dayanarak bir delil oluşturamayacağının farkındaydı. Bu onu içten içe "safsataya/sofist bir tavra" düşürmüştü.[10]

• • • • • • • • •

7 Gazzâlî, *Mîzân*, s. 409.

8 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 65.

9 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 66.

10 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 67

Gazzâlî, daha sonra zorunlu aklî verilerin güvenilirlik ve kesinlik açısından kabul edilebilir olduğuna yeniden kani olmuş, yani bu serüvenin serencamı, kendisinin zihinsel sükûnete ermesi ve zorunlu aklî bilgilere daha önce kaybettiği güveni tekrar kazanmasıyla tamamlanmıştır. Ancak Gazzâlî, bu mutlu sonu, kendisinin geliştirdiği argüman ve istidlâllere değil, Allah'ın kendi zihnini açmasına ve kalbine bir "nur" atmasına atfetmektedir.[11] Epistemolojik hastalıktan kurtuluşunun ilâhî bir müdahaleyle gerçekleştiğine inanan Gazzâlî'nin bu algı ve tecrübesi kendisinde bir başka epistemik pencerenin açılmasını sağlamıştır.

İşte bu nokta, Gazzâlî için hayatî anlamda bir dönüş noktası olarak kendini göstermektedir. Bu epistemik serüvenin neticesinde, Gazzâlî'nin bilgi konusunda en son ulaştığı noktada kabul ettiği iki husus bulunmaktadır: a) Zorunlu aklî bilgiler kesin bilgi verir. Ancak buna ilâveten, Gazzâlî artık yeni bir zorunlu bilgi kaynağı keşfetmiş durumdadır: b) Aklî bilgilerin ötesinde kesinlik açısından daha üst bir mertebede bulunan ve aklın erişim sınırlarını aşan bir bilgi alanı vardır: "Nübüvvet nuru" (*mişkâtü'n-nübüvve*). Gazzâlî, artık hakikatin keşfinin en sağlam yoluna ulaşmıştır; aklın ulaşabileceği sınırın ötesinde yakinî olarak elde edilebilecek bilgilerin de mevcut olduğuna tam bir iman ile inanmaktadır. "Mükâşefe" diye isimlendirdiği bu tür bilgilerin elde edilmesinin tek yolu ise "nübüvvet nuru"dur. Gazzâlî, bu yeni yolu o kadar içselleştirir ve o kadar kesinlik seviyesinde kabul eder ki artık bu tecrübeyi yeni bir "kanıt" mertebesine çıkarır. Öyle ki meselâ, nübüvvetin imkân ve doğruluğuna inanmak için artık mucizeye gerek kalmaz. Bu anlamda yaşanan her tecrübe, birer "nübüvvet hali"dir. Gazzâlî'ye göre, artık bu durumda hakikatin keşfedilmesinin sadece "soyut" ve "önermelerle kurulu" delillere hasredilmesi, Allah'ın rahmetinin sınırlandırılması anlamına gelecektir. Zira Allah dilediği takdirde bir insanın göğsünü ona bir nur ilka etmek suretiyle ferahlatır. Hakikatin keşfinin en sağlam yolu olan bu nur, bazı durumlarda ilâhî cömertlikten akar. Bize düşen, Peygamber'in de tembih ettiği üzere, bu fırsatı beklemek ve gözlemektir.[12]

Gazzâlî, bizzat yaşadığını söylediği dinî tecrübe vasıtasıyla elde ettiği müşahede kaynaklı bazı bilgilerin, salt akıl ile elde edilemeyecek

11 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 68.

12 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 68.

türden bilgiler olduğu düşüncesiyle kendisine bir perspektif belirlemektedir. Buna göre, "nebevî hal" tecrübesi, nübüvvetin imkânına ve dolayısıyla gerçekliğine delil olarak görülünce, bu tecrübeyle kazanılan bilgilerin varlığı, Peygamber'in getirdiği bilgilerin doğruluğuna ve kesinliğine de delil olmaktadır. Dolayısıyla aklî verilerle uyuşmaz gözükse bile, akıl üstü kaynaktan alındıkları için vahyî bildirimler ona göre daha doğru ve kesindir. Kendisinin gözlem, akıl ve tecrübe yoluyla elde ettiğini söylediği bilgiler *yakîniyyât* skalasında bir yer bulsa da en tepede "müşahede" yoluyla elde ettiği bilgiler bulunmaktadır. Sonuçta Gazzâlî, yaşadığı tecrübeyi peygamberin tecrübe ettiği halle aynı kategoriye koyarak kişisel arayışında son noktaya gelmiş ve vardığı noktayı sûfî yolla ilişkilendirerek dâhilî ve hâricî desteklerle sağlamlaştırmış olmaktadır. Artık bu, onun yeni ve emin, yakînî bilgi veren bakış açısıdır.

Toplumsal Projenin Alt Yapı Hazırlığı: Rakiplerin Tasfiye Edilmesi

Hayatının sonlarında yazdığı *el-Munkız*'da retrospektif bir tarzda anlattığı serüvenin sonraki aşamasında Gazzâlî hakikat arayıcılarını değerlendirmeye almaktadır. Bunlar, mütekellimler, Bâtınîler, filozoflar ve mutasavvıflardır. Gazzâlî'nin "hakikat arayıcıları" diye tasnif ettiği dört grubu incelemeye alması ve "hakikatin bunlardan birinde olması gerektiğini" söylemesi, belki ilk bakışta Gazzâlî'nin arayışını sürdürdüğü izlenimi verebilir. Halbuki bu incelemeye, kendi ifadesiyle, yukarıda anlattığımız bilinç ve ruh hali içerisinde başlamaktadır: "Allah fazlı ve geniş cömertliğiyle bana bu hastalıktan şifa verdiğinde, [hakikat] tâliplerinin sınıflarını kendimce dörtle sınırladım."[13] Dolayısıyla, Gazzâlî'nin bu dört grubu incelemesindeki ana gayesi, hakikat arayışında olan birinin gayesi değildir. Asıl gaye şudur: Zihinsel krizden kurtulup kesin bilginin nasıl elde edileceği konusunda bir karara varmış olarak, çevresinde gördüğü hakikat iddiasında bulunan yaklaşımları kendi kriterine göre test etmek. Kendisinin bulduğu hakikat, bu gruplardan birinde olmalıdır; ancak cevap bellidir ve daha önceden gerçekleştirilen muhakemenin neticesi ifade edilecektir. Zira yaptığı değerlendirmelerde Gazzâlî, sahip olduğu bir kriteri esas alarak yargılarda bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kısım,

13 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 69.

kendi arayışından ziyade, onun toplumsal projesinin bir parçası olarak yaptığı bir doğrulama ameliyesi olarak anlaşılmalıdır.

1. Öncelikle, mütekellimleri değerlendirirken Gazzâlî'nin zihninde Ehl-i sünnet kelâmcılarının olduğunu, metinden açıkça çıkarabiliriz. *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm* adlı eserinde sadece ilmî yeterliliğe sahip olanların iştigal etmesi gereken bir disiplin olarak farz-ı kifâye olduğunu söylediği[14] kelâm ilminin icracıları olan mütekellimler iki yönden eleştiri oklarına hedef olmaktadırlar: a) Mütekellimler, sünneti savundular, bid'atlere karşı koydular; ama hasımlarına karşı etkili bir argüman geliştiremediler.[15] b) "Kelâm disiplini doğup onunla iştigal çoğalınca ve bunun üzerinden uzun bir müddet geçince, mütekellimler sünneti savunma işini eşyanın hakikatini araştırma yoluyla yapmayı arzuladılar ve [dolayısıyla] cevher, araz ve bunların hükümlerini araştırmaya daldılar."[16] Halbuki,Gazzâlî'ye göre, kelâmın varoluş gayesi bu değildir; mütekellimler, kelâmın "Ehl-i sünnet akîdesini muhafaza etme ve onu ehl-i bid'atin teşvişinden koruma" gayesine sadık kalmadıkları için, halk arasındaki ihtilâflar sebebiyle ortaya çıkan "şaşkınlık karanlığı"nı tamamen giderecek bir sonuç gerçekleşmedi. Ayrıca kelâm, Kur'an'daki lafzî ve cedelî yöntemi kullanmak durumunda olduğu için kendi yaşadığı tecrübeyle ulaştığı mertebeden yani "zarûriyyât dışında bir şey kabul etmeyen" birinin mertebesinden uzaktır ve kendisi için ikna edici değildir. Gazzâlî, kendisi için "fazla bir faydası olmadığını"[17] ve derdine şifa olmadığını düşündüğü kelâmî söylem ve istidlâlin, başka bazı insanları tatmin edebileceği ihtimalini ise teslim etmektedir.[18]

2. Gazzâlî'nin, *el-Munkız*'daki değerlendirmesinde en fazla yer ayırdığı filozoflar hakkında söyledikleri, diğerlerine nazaran daha serttir. Bunun muhtemel sebebi, filozofların telkin ettiği görüşlerin teorik olarak daha güçlü olması ve Gazzâlî'nin bunları toplumda yaşanan sorunların ana kaynağı olarak görmesi olabilir. Metinde filozoflara karşı dillendirdiği ithamlar ve tenkitler, kendisinin de

14 Gazzâlî, *İlcâm*, s. 81; a.mlf, *el-İktisâd*, s. 13.

15 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 72.

16 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 72.

17 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 72.

18 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 71-73.

atıfta bulunduğu *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde sergilediği yaklaşım ve tutumu yansıtmaktadır. Gazzâlî öncelikle filozofların görüşlerinin kendi bakış açısına göre iyi ve kötü kısımlarını araştırmakla başladığı değerlendirmesi, birtakım ithamların yanı sıra verdiği bid'at ve tekfir içeren yargılarla tamamlanmaktadır.[19] *el-Munkız*'daki ifadeler, Gazzâlî'nin filozofları daha baştan verdiği bir yargının gölgesinde değerlendirmeye aldığını göstermektedir. Felsefeyi okumaya nasıl başladığını anlatırken Gazzâlî, felsefeyi kelâmda olduğu gibi faydası ve zararı açısından inceleyip sonra kendi konumuna göre bir yargıya varmaktan ziyade daha baştan mahkûm ederek söze başlamaktadır: "Bir ilmin bozukluğunu anlayabilmek için o ilmi son haddine kadar bilmek gerekir. (...) İlk sahibinden daha üst seviyeye çıkmak gerekir."[20] İlaveten, bu ilmin fesadının gün yüzüne çıkarılması işinin daha önce hiçbir âlim tarafından yapılmamış olması Gazzâlî için bir şikâyet konusudur. Önceki âlimlerin böyle bir iş için entelektüel yeterliliğe sahip olmadıklarını düşündüğü için bu misyonu deruhte eden Gazzâlî'nin, felsefe hakkında daha baştan edindiğini bildiğimiz bir fikrinin olmasına rağmen, ilmî perspektif açısından takdire şayan bir ilkeye bağlı kalarak içeriğine ve sorunlarına vâkıf olmak için üç yıl felsefe çalıştığını ve kuşkuya yer bırakmayacak şekilde "felsefedeki aldatma, telbîs, tahkîk ve tahyîl"e muttali olduğunu otobiyografisinden öğreniyoruz.[21]

Gazzâlî'nin felsefeye vukufiyeti, filozofların çeşitli konularda bid'at ve küfre düştükleri yargısına bir tür "otorite yargısı" görüntüsü vermektedir. Gazzâlî, filozofları önce ana bakış açılarına göre tasnif etmekte (*ed-dehriyyûn*/materyalistler ya da ateistler, *et-tabî'iyyûn*/tabiatçılar ya da deistler, *el-ilâhiyyûn*/teistler) ve sonra felsefenin ana başlıklarını incelemektedir (*er-riyâziyye*/matematik, *el-mantıkiyyât*/mantık, *et-tabî'iyyât*/fizik, *el-ilâhiyyât*/metafizik, *es-siyâsiyyât*/siyaset, *el-hulkiyye*/ahlâk). Gazzâlî, her bir bilim alanının varsa faydasını, yoksa zararlı sonuçlarını ve ayrıca hangi konunun din ile doğrudan ilgili olup hangilerinin dinin öğretileri açısından problemli olduğunu belirtmekte hassasiyet gösterdiğini söylemektedir. Ona göre matematik ve mantık, kesin bilgi sunarlar ve genel olarak dinî

19 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 74 vd.

20 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 74.

21 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 74-75.

meselelere doğrudan taalluk etmezler. Bunların inkârını gerektirecek bir durum söz konusu değildir; ancak bu alanlar hakkında çekinceleri de mevcuttur: İnce hesaplamalarla ve titizlikle iş gördükleri ve ortaya çıkardıkları sonuçlar da kesin bilgi sunduğu için, kendilerinden kaynaklanmasa bile bu ilimleri filozoflar üzerinden okuyanlar adına iki risk bulunmaktadır: a) Matematik ve mantık okuyanlar sanabilirler ki bu ilimlerin kendilerinden geldiği filozofların her alanda söyledikleri her şey bu ilimlerdeki gibi açık ve kesindir.[22] Halbuki bu yanıltıcı bir algıdır; bunun farkına varmayan bir kişi, filozoflara hayranlık besleyip onların her dediğinin aynı kesinlikte olduğunu zanneder ve onların küfrü gerektiren öğretilerini kolaylıkla kabul ederek küfre düşebilir. Nitekim Gazzâlî felsefî araştırmasının sonunda tespit etmiştir ki filozoflar en fazla hatayı metafizik alanda yapmışlardır. b) İkinci risk ise cahil dindarların felsefeyi ve filozoflara ait her ilmi inkâr etmenin dine hizmet ve yardım etmek olduğunu zannetmeleri ihtimalidir. Gazzâlî'ye göre, bu ilimlerin inkârının İslâm'a yardım edeceğini sanan kimse, din adına çok büyük cinayet işlemektedir. Zira bu durum, İslâm'ın kesin bilgileri ve kanıtları kabul etmediği zannıyla insanları dinden uzaklaştırmaktadır.[23]

Filozoflar, Gazzâlî'ye göre, mantıkta kendilerinin ileri sürdükleri kesin kanıtlama (*burhân*) şartına riayet etmedikleri için metafizik konularda kendi aralarında bile ihtilâfa düşmüşlerdir. Gazzâlî, filozofların görüşlerini inceledikten sonra hatalı görüşlerini *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde yirmi meselede toplamış ve bunların üçünde filozofların tekfir etmiş, kalan on yedi meselede ise bid'ate bulaştıkları hükmünü vermiştir. Geleneksel olarak din ve felsefe arasındaki gerilim söz konusu olunca gündeme gelen ve Gazzâlî'nin bu eserinde çürütmeye çalıştığı yirmi meseleden tekfiri gerektirdiğini düşündüğü üç husus şunlardır: a) Âlem ezelî ve kadimdir. b) Allah sadece tümelleri (*el-külliyyât*) bilir; tikelleri (*el-cüz'iyyât*) bilmez. c) Cesetler dirilmeyecek, mükâfat ve mücazat cismanî değil ruhanî bir tarzda olacaktır.[24]

Gazzâlî'nin kelâmî eserlerindeki (meselâ *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*) görüşlerine göre, Allah, ezelî ve ebedîdir, zaman ve mekân dışıdır.

22 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 79-82.

23 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 80.

24 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 84; a.mlf., *Tehâfüt*, s. 7

Allah'ın dışında hiçbir ezelî yoktur. Allah'ın, zatına zâit olan ezelî sıfatları vardır; fakat bunlar ne Allah'ın zatının aynıdır ne de o zattan başka bir şeydir. Allah, kâdir-i mutlaktır ve âlim-i mutlaktır: Tümel veya tikel her şeyi bilir; her şeyi görür ve her sesi işitir. Allah, irade sahibidir; fiillerini irade eder yapar. Yaratma eylemi, ilim, irade ve kudret sıfatlarının ortak eylemi olarak ortaya çıkar. İlim, iradeye yaratılabilir seçenekleri sunar, irade seçim yapıp karar verir ve kudret ile hakkında karar verilen şeyi yaratır. Âlem de böyle bir yaratmanın sonucudur. Allah'ın ezelî iradesinin fiilî sonucu, zorunlu olarak anında ortaya çıkmak zorunda değildir. Bu sebeple, âlem hâdistir, yani sonradan var edilmiştir; dolayısıyla, filozofların iddialarının aksine, âlemin bir başlangıcı vardır ve ezelî/kadim değildir.[25]

Bu görüşleri benimseyen Gazzâlî, *Tehâfüt*'ün birinci meselesinde bu konuyu tartışmış ve filozofların sudûr teorisinin sonucu olan "âlemin zorunluluğu" öğretisini çürütmek ve âlemin bir başlangıcının olduğu görüşünü desteklemek için çeşitli argümanlar geliştirmiştir.[26] Gazzâlî temelde Allah'a atfedilecek her türlü zorunluluk anlayışını ortadan kaldırmak istemektedir. Zorunluluk anlayışının, ilâhî iradeyi olumsuzladığını düşünen Gazzâlî, iradesiz bir varlığın fâil olamayacağını ileri sürerek filozofların sunduğu Tanrı'nın bir fâil olamayacağı sonucuna ulaşır. *Tehâfüt*'te sunulan argümanlardan ve özellikle *el-İktisâd* dahil diğer eserlerinde benimsediği görüşlerden, Gazzâlî'nin sudûr karşıtı ve tamamen yaratmacı bir konumda olduğunu anlayabiliriz. Ona göre, sudûr teorisi âlemin kadim olduğu düşüncesini doğurur ve filozoflar âlemin kıdemi öğretisiyle küfre düşmüşlerdir. Ayrıca, ilâhî ilim konusunda Gazzâlî, *Tehâfüt*'ün on birinci ile on üçüncü meselelerinde bu konuyu tartışmakta ve filozofların öğretilerinden mantıksal olarak çıkarılabilecek, Tanrı'nın sadece tümelleri (*külliyyât*) bilebileceği ve tikelleri (*cüz'iyyât*) bilemeyeceği düşüncesinin küfrü gerektirdiği kanaatine varmaktadır. Zira Tanrı, Tanrı olması hasebiyle zamansal tikeller dahil her şeyi bilen bir varlıktır.

.....

25 Tanrı ve sıfatlar hakkındaki kelâmî açıklamaları ve argümanları için bk. Gazzâlî, *el-İktisâd* ve *Tehâfüt*, altıncı mesele. Ayrıca sıfatlar konusunda bk. Shehadi, *Al-Ghazâlî's Unique Unknowable God*.

26 Gazzâlî, *Tehâfüt*, birinci mesele. Ayrıca argümanların bir analizi için bk. Goodman, "Al-Ghazâlî's Argument from Creation (I)-(II)". Ayrıca bk. Ormsby, "Creation in Time in Islamic Thought with Special Reference to al-Ghazâlî"

Bunların dışında, çok önem verdiği hususlardan biri olan nübüvvet meselesinde, Gazzâlî, filozofların nübüvvet ve din anlayışlarının İslâm'ın öğretilerine ters düştüğünü ve onlara göre, dinin insan elinden çıkma bir sistem olduğunu düşünmektedir. Akıl ötesi bir kaynağa dayanmadığı gerekçesiyle filozofların bu konudaki yaklaşımlarını reddeden Gazzâlî, filozofların da itiraf ettiği üzere, aklın âhiret ahvali hakkında zorunlu bir yargıda bulunamayacağını ileri sürerek meşhur üç meselenin sonuncusu olan cismanî haşir meselesinde onları muaheze etmektedir. Gazzâlî, kendi konumuyla tutarlı olarak nebevî haberlerin sunduğu öğretilerin hakikat olduğuna ve filozofların "mümkün" kabilinden gördükleri âhiret ahvalini nebevî haberlerin kesin bilgiye dönüştürdüğüne ve dolayısıyla haşrin cismanî olacağına inanmaktadır. Haşrin ruhen gerçekleşeceğini ileri süren filozoflar, Gazzâlî'ye göre, yine bu düşünce dinin öğretilerine aykırı olduğu için küfre düşmüşlerdir. Küfre istinat teşkil eden husus şudur: Her kim bu öğretileri kabul ederse, Peygamber'in yalan söylediğini kabul etmiş olur.[27]

Değinmemiz gereken diğer bir husus, "Tek fâil Allah'tır" öğretisidir. Ana hatlarıyla ifade edecek olursak, bu öğretinin iki meseleyle bağlantısı vardır: a) İnsanın fillerinin özgürlüğü: Bu konuda Gazzâlî'nin tutumu Eş'arî "kesb" teorisinden yanadır. İnsan, fiillerinin tek fâili değildir; fiilini kesbeder yani kazanır. Allah'ın yaratması sonucu ortaya çıkan fiil, bu kesb etmeden dolayı insanın sorumlu olacağı bir fiil olur. b) Nedensellik/illiyyet meselesi. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te ve diğer eserlerinde bu konuda farklı duruşlar sergilediği gözlenmektedir. *Tehâfüt*'ün on yedinci meselesinde, ayrıca diğer bazı eserlerinde, hem okazyonalist/vesileci (*occasionalist*) bir tavrı ön plana çıkarırken hem de ikincil nedenleme zincirini benimsemiş gözükmektedir. Son dönemde yapılan çalışmalar, Gazzâlî'nin nedensellik meselesinde nerede durduğu hakkındaki belirsizliğe işaret etmektedir.[28] Gazzâlî

27 Gazzâlî, *Tehâfut*, s. 230. Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerin bir değerlendirmesi için bk. Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 120-155.

28 Gazzâlî'nin gerçek konumu hakkında Marmura ve Frank arasındaki tartışma kayda değerdir; bk. Frank, *Creation and Cosmic System: Al-Ghazâlî&Avicenna*; a.mlf., *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*; Marmura, "Ghazalian Causes and Intermediaries"; a.mlf., "Al-Ghazâlî's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His *Tahâfut*" Bu tartışmaların güzel bir derlemesi ve değerlendirmesi için bk. Griffel, "The Western Reception of al-Ghazâlî's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century"

bir taraftan, yukarıda belirttiğimiz tarzda mucizeler yoluyla tabiat yasalarına müdahale eden bir Tanrı anlayışıyla okazyonalist bir yaklaşımı yansıtır gözükürken, diğer taraftan *âdetullah*ta bir değişme olamayacağı gerekçesiyle yasaların değişmezliğini de ima etmektedir. *Tehâfüt*'ün polemik amacıyla kaleme alındığı hesaba katılırsa, bu hususta Gazzâlî'nin ikinci görüşte karar kıldığı düşünülebilir. Zira tartışmada güçlü bir vurgu ile öne çıkan husus, Gazzâlî'nin neden-sonuç arasında olduğu var sayılan zorunlu ilişkiyi reddetmesi ve ilâhî iradeyi devreye sokmak istemesidir.[29] Sebep-sonuç ilişkisi ilâhî irade ile gerçekleştirilmektedir; pamuk ve ateş birbirlerine temas ettiklerinde, Allah her zaman yanma olayını yaratacaktır.

Filozofları değerlendirmesinden sonra, Gazzâlî, hareket noktasına uygun bir şekilde, aklın bütün meseleleri ihata edemeyeceği ve sorunların üstesinden tek başına gelemeyeceği sonucuna ulaşmaktadır. Bu sebeple, felsefenin de hakikatin bilgisine ulaşma hedefine tam anlamıyla uygun düşmediği Gazzâlî'nin nezdinde ortaya çıkmış olmaktadır.[30]

3. Diğer bir grup olan "Ta'lîmiyye"ye gelince, hakikati arama penceresinden bakarsak, Gazzâlî'nin Sünnîlik dışındaki ana damar seçenek olan Şî'a'dan hiç bahsetmeyip neden Bâtınî-Ta'lîmiyye seçeneği üzerinde bu kadar durduğu şeklinde meşrû bir soru sorabiliriz. Acaba Ta'lîmiyye gerçekten hakikat arayışında kendini öne plana çıkaracak kadar etkileyici bir hakikat öğretisi mi sunmaktaydı? Bu grubun hakikat arayıcıları arasında bulunmasının sebepleri arasında, grubun ana öğretisi yani hakikatin sadece "mâsum imam" tarafından bilinebileceği öğretisi sayılabilir. Ancak, yukarıdaki sorunun halen

•••••••••

29 Nedensellik konusunda geniş bir tartışma için bk. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 6 ve 7 bölümler; Griffel'a göre, Gazzâlî için hem ikincil nedenleme zinciri hem de vesilecilik aynı pratik sonuçları veriyordu; sonuçta her ikisi de "Allah'ın değişmez âdetleri" anlamında uzlaştırılabilir, bk. Frank, "Western Reception of al-Ghazâlî's... , s. 59. Leor Halevi, Gazzâlî'nin Aristocu epistemoloji-ontoloji ilişkisini eleştirdiğini ve söylemini iki ayrı düzlemde gerçekleştirirken *Tehâfüt*'te filozoflara karşı şüphecilik ve dil oyunları yaptığını düşünmektedir: "The Teologian's Doubt: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazâlî". Ayrıca Gazzâlî'nin nedensellik konusunda filozoflara bazı tâvizler verdiğini iler süren, metin merkezli ve analitik bir değerlendirme için bk. Alon, "Al-Ghazâlî on Causality"

30 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 91.

geçerliliğini koruması ve ayrıca Gazzâlî dönemindeki mevcut siyasî çalkantılar hesaba katılınca, Gazzâlî'nin onları dikkate alıp hakikat arayıcısı tasnifinde yer vermesinin, daha zorlayıcı sebepleri olması gerektiğini düşündürmektedir. Görünen odur ki insanlar üzerinde etkili olan bu öğretiye ilâveten ve muhtemelen bundan daha önemli olarak, bu akımın tasnifte yer almasının, pratik ve siyasî nitelikli başka bir sebebi olmalıdır. Pratik anlamda bu sebep, Ta'lîmiyye'nin günlük hayatı her yönüyle ve özellikle de toplum nizamını alt üst edecek şiddet içeren eylemleriyle etkileyen bir hareket olmasıdır. Amaç aslında bellidir: Gittikçe yaygın hale gelen bu akımın, teorik yapısını sorgulayıp dinî ve felsefî açıdan dayandığı temellerini çürütmek ve dinî bir temele dayanmadığını gösterip rağbet görmesini engellemektir. Nitekim dönemin halifesi Müstazhir-Billâh'ın talebi üzerine, Gazzâlî *Fezâihu'l-Bâtıniyye* (diğer adıyla *el-Müstazhirî*) adlı eseri kaleme almış ve böylece onlara karşı devlet eliyle teorik düzeyde de savaş açılmıştır.

4. Son olarak, hakikat arayışı serüveninde Gazzâlî'nin itminan bulduğu yol, sûfîlerin yolu yani tasavvuftur. Tasavvuf, Gazzâlî'nin bize öğrettiğine göre, "zevk, hal ve sıfatların değişimi"ni içeren bir yoldur ve öğrenmekle ulaşılabilecek bir özellikte değildir.[31] Sûfîler, "akvâl ashabı" değil "ahvâl erbabı"dır; yani hakikate teorik tartışmalarla değil, ahlâkî gelişim ile ulaşılabileceğini savunmaktadırlar. Gazzâlî, bu yolun teorik kısmını, başta Ebû Tâlib el-Mekkî olmak üzere, Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi meşhur sûfî figürlerden öğrendiğini söylemektedir. *el-Munkız*'ın satırlarından, Gazzâlî'nin "zevk ve sülûk" ile kazanılacak şeyleri de tecrübe ettiğini ve aradığı şeye ulaştığını öğreniyoruz: "Şer'î ve aklî ilimlerden elde ettiğim ilimlerle bende Allah'a, nübüvvete ve âhiret gününe kesin iman hasıl olmuştu. İmanın bu üç ilkesi, muayyen ve mücerret delil ile değil, tafsilatı hasredilmeye gelmeyecek sebepler, karîneler ve tecrübeler vasıtasıyla ruhuma yerleşti."[32] Tatmin bulmuş Gazzâlî, artık âhiret saadetinin, sûfî bir yönelimle, dünyevî her şeyden alâkasını kesmek ve Allah'a yönelmekte olduğunu kavramış ve kendi durumunu gözden geçirmeye başlamıştır. Yaptığı işlerin en hayırlısı olduğunu düşündüğü eğitim öğretimdeki niyetini özeleştirel bir tavırla sorgulayan Gazzâlî, âhiret için faydası olmayan ilimlerle uğraştığına ve bunun Allah'a yönelik bir iş olmadığına, asıl sâikin makam arzusu ve

31 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 101.

32 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 102.

şöhret kazanmak olduğuna karar verir.[33] Bu ruh hali, onun Bağdat'tan ayrılma hikâyesinin de başlangıcıdır.

Gazzâlî, Nizâmiye'den ayrılma hususunda tereddütler geçirse de bir süre sonra, anlaşılan o ki, 488/1095 yılında içine girdiği bu kriz onu psikosomatik bir rahatsızlığa sürüklemiş ve eğitim öğretim vazifesini devam ettiremez olmuştur. Bu durum aynı zamanda Bağdat'tan kesin ayrılık kararına yol açmıştır. Mekke'ye gideceğini söyleyip Şam'a gidecektir. Şam'da iken uzlete çekilen ve sürekli tefekkürle meşgul olan Gazzâlî, Kudüs'teyken, daha sonra *İhyâü ulûmi'd-dîn*'in bir parçası yapacağı *er-Risâletü'l-kudsiyye*'yi kaleme alacaktır. Yaklaşık iki yıl sonra Hicaz'a hac için uğramasının ardından memleketine döner; ancak uzlete devam etmektedir. Bu defa uzletten Şam'daki kadar zevk almaz, zira yalnızlığını bozan aile efradı ve günlük meşgaleler vardır. Bu kesintili uzlet hayatı on yıl sürecektir. Bu sürecin en önemli olayı, Gazzâlî'nin arayışının kesinlikle son bulduğunu müjdeleyen tecrübelerdir; zira bu zaman süresince Gazzâlî'ye birçok şey inkişaf yoluyla mâlum olmuştur. Artık Gazzâlî beklediği ve gözlediği *mişkâtü'n-nübüvve*nin "nur"unu bizâtihi tecrübe etmiş ve hakikatin yakinî bilgisine varmıştır: "Yeryüzünde, nübüvvet nurunun dışında, kendisiyle aydınlanılacak başka bir ışık yoktur."[34]

Gazzâlî'nin kendisini derinden etkilemiş olan bu "nübüvvet hali" hakkındaki ifadeleri gerçekten sıra dışıdır.[35] Öyle ki bu halin, Hz. Peygamber'in Hira'da yaşadığı ilk hallerle aynı olduğunu söyleyecek ve bu durumu bizzat tecrübe etmeyen kimsenin nübüvvetin hakikatini

• • • • • • • • •

33 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 103. Gazzâlî'nin Bağdat'ta çok kibirli ve kendini beğenmiş bir tavır içinde olduğunu; ancak Nîşâbur'a döndükten sonra bu huylarının değiştiğini söyleyen arkadaşı Abdülgâfir el-Fârisî'nin (ö. 529/1134) yazdığı biyografi hakkında bk. Rahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, s. 166 vd.

34 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 104-106.

35 Zira o, sûfîlerin mükâşefe ve müşahede yoluyla, yakaza halinde bile melekleri ve nebîlerin ruhlarını gördüklerini, onların seslerini işittiklerini iler sürer ve bu durum daha başlangıçtır, zira ileri safhalarda hakkında konuşulması zor olan derecelere ilerlerler. Sonuçta iş, *kurb*a varır, yani Allah'a yakın olma hali. Bu noktada sûfîlerin bir kısmı *hulûl*, bir kısmı *ittihâd*, bir başka kısmı ise *vusûl* tahayül eder. Gazzâlî, bunların hepsini yanlış olarak görmektedir, sebebini de *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ* adlı eserinde açıkladığını not etmektedir; bk. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 107

anlayamayacağını belirtecektir.[36] Burada açıkça kendi tecrübeleri ile Hz. Peygamber'in tecrübeleri arasında paralellik kurarken onun niyeti, basitçe, bir sûfî tecrübeyi yaşadığını söylemek değildir. Okuyucu Gazzâlî'nin durumu biraz abarttığını düşünebilir, fakat onun asıl söylemek istediği şey, müşahede ve mükâşefenin kesin bilgi edinmenin en doğru yolu olduğunu; bunun peygamberlerin yaşadığı bir tecrübe olduğunu ve bunu kendisi de tecrübe ettiği için nebevî haberlerin doğru olduğunu ilk elden bildiğini ihsas ettirmektir. Gazzâlî'nin burada okurlara ta baştan beri düşündüğü şeyin doğruluğuna, yani aklın ötesinde yer alan "nübüvvet nuru"nun sağladığı bilgilerin yakînî bilgi olduğuna dair kendisine güvene dayalı bir tarzda kanıt sunmak istediği söylenebilir. Bunu şu ifadesinden anlayabiliriz: "Onların yolunu tecrübe ettiğimden dolayı zorunlu olarak bana nübüvvetin hakikati ve karakteristik özelliği (*hâssiyye*) zâhir oldu."[37] Bu halin tabii bir açıklaması da vardır Gazzâlî'ye göre, insanda ilk önce beş duyu yaratılır; sonra yedi yaşında temyiz kuvvesi verilir ve daha sonra aklî meleke gelişir. Son aşamada insan, aklın da ötesine geçerek kendisiyle gaybı ve gelecekte olanları idrak edeceği bir "göz" kazanabilir. Bu epistemik hiyerarşide yer alan kuvvelerden her biri, kendisinden sonraki kuvvenin idrak ettiklerini idrak edecek kapasiteye sahip değildir. Buna göre, "akıl insanın [epistemik] aşamalarından bir aşamadır (*tavr*) ve burada kendisiyle ma'kûlâtın (akledilirler) görüldüğü bir göz hâsıl olur, duyular bu [idrakten] uzaktır. Benzer şekilde, nübüvvet de öyle bir durumdur ki burada nuru olan bir göz hâsıl olur ve bu nurda gayb[î bilgiler] ve aklın idrak edemediği işler ortaya çıkar."[38]

İnsanın, nübüvvet hallerini tecrübe edebileceğini ileri süren Gazzâlî'ye göre, bu hakikatin kolay anlaşılması için insana bir numune lutfedilmiştir: Uyku hali. İnsan rüyasında gaybdan haberdar olabilir.[39] Her insanın tecrübe ettiği rüya, nübüvvetin imkânı için bir delildir. Burada söylenmek istenen, nübüvvetin özelliklerinin bu uyku halinden ibaret olduğu değildir; daha ziyade, "aklın idrak edebildiği şeylerin dışında olan bir cinsin idraki"nin nübüvvet olduğuna vurgu yapılır.

36 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 108.

37 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 109.

38 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 110-111.

39 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 111.

Bunun iptidaî örneklerinden biri uykudur ve insanın nübüvveti kavraması ve tasdik etmesi için bu hali tecrübe etmesi hayatî öneme sahiptir. Zira eğer bu ön tecrübe örneği yaşamasalardı, insanlar peygamberin tecrübelerini anlamazlardı ve dolayısıyla tasdik etmezlerdi: "Bir şeyi tasdik etmek, ancak onu anladıktan sonra gerçekleşir."[40] Söz konusu halin tecrübesiyle insan, bir tür "nübüvvet özelliği" kazanır ve bu şekilde nübüvveti tasdik eder.[41] İşte böyle gerçekleşen iman, en sağlam imandır, zira ilk elden tecrübeye dayalıdır. Bu hal ile kazanılan "özellik" tasdik için yeterlidir. Halbuki argümana dayalı bir iman, kendisinden daha kuvvetli bir argüman ile yıkılabilir.[42] Gazzâlî'nin "halvet ve uzlet süresince müşahede eder gibi zarurî olarak anladığını" söylediği hususlardan biri de şudur: Akıl taraftarlarının sırf akıl vasıtasıyla bu bilgilere ulaşmaları imkânsızdır. Aklın yapabileceği tek şey "nübüvvet gözünün idrak ettiğini idrak etmekten aciz olduğuna şehadet etmesi"dir;[43] yani tabiri câizse aczini beyan edip işi ehline bırakmasıdır.

Toplumsal Sorumluluk Hassasiyeti: Müceddid Gazzâlî

Öncelikle Gazzâlî'ye göre dinin anlamına ve insan için önemine değinmek gerekir. Din, bütün vahyî ve nebevî muhtevasıyla ilâhî kaynaklı bir sistemdir. Bu sistemin merkezî unsurları, Allah'a iman, dini insanlara tebliğ eden peygamberin tasdik edilmesi ve âhiret gününe inanmaktır. Peygamber'den gelen haberlerin tasdik ve inkârı, imandan küfre uzanan çizgi üzerinde insana dinî bir konum tayin etmede belirleyici bir role sahiptir. Diğer taraftan, bu esaslar Gazzâlî'nin düşüncesinde, dinin görüş bildirdiği konularda görüş beyan eden herhangi bir nazariye için asgari meşruiyet kıstasını da teşkil etmektedir.[44]

İnsanları saadete ve kurtuluşa götürecek tek düzen olan din, âhiret inancını ön planda tutar ve inananlara dünyada Allah ile olan ilişkilerini nebevî örnekliğe göre tanzim etmelerini salık verir. Zira bu dünya,

40 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 112.

41 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 112.

42 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 114.

43 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 117

44 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 102; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 92.

insanların Allah'ın gösterdiği doğru yolu takip edip etmeyeceklerinin sınandığı bir yer olarak düzenlenmiştir.[45] Doğru yol, gönderilen elçilerce ilân edilmiştir ki bu da dindir. Allah'a yakın olmak anlamına gelen saadete[46] ulaşmak ilim ve amel yoluyla, yani hem eşyanın hakikatine muttali olma hem de ahlâkî erdemler vasıtasıyla mümkündür. Bu hususlar, akıl yoluyla değil, peygamberler vasıtasıyla insanlara bildirildiği için, nebevî öğretileri tasdik edip ona göre amel etmek kurtuluş için zorunludur.[47] Gazzâlî, buna ilâveten, arayış sonucunda ulaştığı sûfî yolun dünyadan uzaklaşma anlayışını da ekleyecektir: "(...) kesin olarak yapmamız gereken, akıl sahibi kişiler olarak, tedbirimizi almak, kendimize bakmak ve bâki olan âhirete nazaran geçici olan bu dünyayı değersiz görmektir."[48] Bu sebeple, âhirete yönelik bilgiler edinmek daha önemlidir; zira "ilimlerin en yücesi âhiret ilmidir" [49]

Gazzâlî'nin düşüncesinde, insanların kurtuluşa ermeleri için peygamberin bildirdiği ve tasdik edilmesi gereken akidevî esasların yanı sıra, peygamberin insanlara anlatmadığı, herkesin anlayamayacağı "mükâşefe ilmi" denen bir bilgi türü vardır. Bu anlamda, insanların tasdiki üç sınıfta değerlendirilmektedir: a) Avamın tamamen taklitten ibaret olan imanı. b) Kelâmcıların akıl yürütmeyle karışmış imanı ve c) Ârifllerin imanı.[50] Gazzâlî'nin tasnifinde ârifler, ancak yakînî bilgiyle ikna olan[51] "basîret ehli ve zekâ açısından seçkin sınıf"tır[52] ve onların imanı, *yakîn nuru*

45 Meselâ bk. el-Mülk 67/ 2; Gazzâlî, *el-Maksad*, s. 102.

46 Allah'a yaklaşmanın yolları için bk. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 43.

47 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 127

48 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 8.

49 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 78-79.

50 Gazzâlî, *İhyâ*, III, 19; krş. a.mlf., *el-Kıstâs*, s. 84. *el-Munkız*'da (s. 109), insanların hakikat ile ilişkilerinde üç dereceden bahsedilir: a) Burhan ile tahkik, ilim; b) Bu hali aynıyla tecrübe etmek *zevk* (doğrudan tecrübe) ve c) Bunu, duyumlar ve tecrübe yoluyla iyi niyetle kabul etmek ise imandır. Bunların ötesinde ise bu halleri inkâr eder cahiller bulunur. Diğer taraftan *İlcâmü'l-avâm* adlı eserinde (s. 112-115) Gazzâlî, insanların kalbinde tasdikin gerçekleşmesinin altı yolu olduğunu söyler: Burhânî, kelâmî ve vehmî delil, hitâbî delil, semaî delil, kalbin bazı karîneleri inanılır bulması ve son olarak, duyulan bir söze insan tabiatının yakınlık duyması ve muvafakat etmesi.

51 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 92.

52 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 84.

sayesinde hakikatin müşahedesine dayanır.[53] Avamın imanı ise taklitten ibarettir ve ibadetlerini karşılık bekleyerek ifa ederler.[54] Hakikatleri anlayacak kadar aklî kapasiteleri olmadığı için inanmakla yükümlü oldukları hususlara zâhiren inanarak kurtuluşa ererler.[55] Dolayısıyla onların ikna ve tasdikinde, Kur'an'ın vaaz metoduna[56] uygun olarak basit hitâbî deliller kullanılmalı ve nassın zâhirine dayanılmalıdır. Zira insanların çoğu için kesin tasdik araştırma ve delil getirme üzerine kurulu değildir.[57] Bu anlamda din, müminlerin kurtuluşa ermek için inandıkları şeyleri argümanlarla kanıtlamalarını talep etmez. Allah insanları kesin imandan ve tasdikten başka bir şeyle mükellef kılmamış ve tasdikin nasıl olması gerektiğini belirlememiştir.[58] Bu çerçevede, Gazzâlî, avamdan sâlih ve müttakîlerin itikadını kelâmcı ve cedelcilerin itikadlarıyla kıyaslayınca, avamın itikadının, "kendisini âfetlerin ve yıldırımların sarsamadığı yüksek dağ gibi", mütekellimin itikadının ise "rüzgarın bir o yana bir bu yana götürüp getirdiği, havada asılı bir ip gibi"[59] olduğunu düşünür.

Gazzâlî'nin iman ve tasdik açısından insanları kategorize etmesi, hakikate erişim imkânına göre şekillenmiş (*burhân*, *zevk*, *iman*) olup onun genel yaklaşımını değerlendirmemizde bize bir perspektif sunmaktadır. Aynı perspektif Gazzâlî'nin yazdığı eserlerin muhatap kitlesine göre dil ve üslûp farklılığı göstermesinde de görülebilir. Genel olarak bakınca, insanların kurtuluşunu merkeze alan Gazzâlî'nin ortaya koyduğu tavrın dinî bir sâikle şekillendiğini kabul etmek gerekir. Zira onun yaklaşımı öncelikle genel anlamda İslâm toplumunun dinle ilişkisinin doğru bir şekilde yapılandırılmasını öngörmektedir. Kişisel anlamda hakikat arayışı ve epistemolojik itminan, "havâss" denen daha dar bir çevrenin sorunudur ve entelektüel sorunları geneli yansıtmadığı için bu çevreye has problemler kendi içinde ele alınmalıdır. Bu bağlamda ister filozoflar isterse ârifler olsun, havâssın sorunları avamın sorunlarından ayrıştırılmalıdır. Gazzâlî kendi eserlerini

53 Gazzâlî, *İhyâ*, III, 19.

54 Gazzâlî, *el-Maksad*, s. 90.

55 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 84, 88.

56 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 85.

57 Gazzâlî, *İlcâm*, s. 80, 113, 115-116.

58 Gazzâlî, *İlcâm*, s.116-117

59 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 131.

de bu bilinçle kaleme almış gözükmektedir ki nitekim bizzat kendisi de eserleri arasında bu türden ayrıştırma yoluna gitmiştir. Gazzâlî'nin otantik olduğunda kuşku duyulmayan eserleri arasında gözlemlenebilen söylem farklılıkları bu yaklaşımla izah edilebilir.

Nihayetinde hakikatin bilgisine erişmenin en doğru ve kesin yolu, doğrudan tecrübe (*zevk*) olduğu ve bu tecrübe de erişim açısından aklın ötesinde bulunduğu için, kendi tecrübesi olması bakımından, Gazzâlî'nin ana kriteri bu olmalıdır. Hareket noktasının bu olduğu düşüncesi, onun filozoflara ve Bâtınîler'e karşı yürüttüğü kampanyada beliren yaklaşım tarafından da teyit edilmektedir: Şayet nebevî tecrübeyle elde edilen bilgiler en doğru bilgiler ise, o zaman bu tecrübeyi en halis haliyle yaşayan Peygamber'in getirdiği haberler ve bilgiler kesinlik arzeder. Bu kabulden sonraki aşama, nebevî tecrübe yoluyla gelen bilgilere aykırı muhtevaya sahip önermelere ihtiyatlı yaklaşmaktır. Sonuçta, burhânî bilgi, analitik anlamda düşünecek olursak, söz konusu nebevî bilgilere ters düşemez. Aralarında semantik uyumun görüldüğü yerde, aklî çabalar ve istidlâl ile ulaşılan bilgilerin burhânî olduğuna karar verilir ve bu da tasdikin bir aşamasıdır. Aralarında semantik uçurumların bulunduğu durumlarda ise -ki Gazzâlî metafizik alanda filozofların önermelerinin birçoğunun bunu yansıttığını düşünmektedir- onların önermelerinin çürütülmesi gerekir. Burada amaç, dinin avama yönelik öğretilerine aykırı söylem içeren öğretileri ortadan kaldırmak ve bu sûretle insanların imanına halel gelmesini engellemektir. En yüksek dereceden hakikat erişimine sahip insanların bunu yapmaları sorumluluk gereğidir. Gazzâlî'nin kullandığı bir metaforla söyleyecek olursak, gerçek âlimler "çocuğun yılana dokunmasını engellemek"[60] için ellerinden geleni yapmakla mükelleftirler. Bu sürecin başında yapılması gereken şey, en yüksek hakiki bilgi kaynağı olan nebevî tecrübenin insanlar tarafından tasdikinin sağlanmasıdır. Şayet bu kaynak hakkında şüphe oluşursa, o zaman hakikat ile bağımızın kopması tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Akıl, kısıtlı imkânlarıyla, kendisinin ötesinden gelen bilgiler hakkında oluşacak kuşkuları giderme gücüne sahip değildir. Bu durumda, nebevî kaynağın korunması şarttır.

Gazzâlî, geliştirdiği yüksek özgüvenle, böyle bir gayretin içerisine dalmış ve kendisine bu anlamda dinî bir misyon biçmiş gözükmektedir. Böyle bir özgüvenle toplumda gözlem yapan Gazzâlî,

60 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 89.

"nübüvvet esası/ilkesi, sonra nübüvvetin hakikati ve sonra nübüvvetin açıkladığı şeyle amel etme konularında itikadlarda kayıtsızlık ve umursamazlığın" halk arasında yayıldığını tespit etmiş, bu durumun dört sebebini teşhis etmiştir: 1) "Felsefe ile iştigal edenler, 2) Tasavvuf yolunu benimseyenler, 3) Ta'lîm/Bâtınîlik davasına intisap edenler, 4) İnsanlar arasında âlim diye bilinenlerin davranışları.[61] Her bir grubun, Gazzâlî'nin kayıtsızlığa sebep olan şeyi sorgulaması karşısında verdiği cevaplar farklıdır. Bir grup, gerekçe olarak, toplumda âlim tanınan kişilerin de amelden uzak durduğu ve ahlâksızlık yaptığını ileri sürerken; bir diğer grup, tasavvuf yoluyla artık belli bir üst makama geldiği için ihtiyaç duymadığını ifade etmekte, bir diğeri kendi takip ettiği yola uygun bir açıklama sunmaktadır.[62] Bunlar arasında Gazzâlî'nin özellikle üzerinde durduğu kesim, felsefeyle iştigal edenlerdir. Ona göre "filozof geçinenler", felsefe yoluyla hakikatin bilgisine eriştiğini ve bu sebeple avamın takip ve taklit etmesi gereken hususlardan âzâde olduklarını düşünmektedirler.[63] Gazzâlî'nin felsefenin din anlayışı adına serd ettiği bu savunma anlayışı, kendisinin de belirttiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaklaşımından çıkarılacak din anlayışının insanlar üzerindeki etkisini tarif etmede isabetlidir: "İşte teistlerin felsefesini okuyan kimsenin imanının vardığı nokta! Bunu da Fârâbî ve İbn Sînâ'dan öğreniyorsun."[64] Bunların Kur'an okudukları, camiye gittikleri, dilleriyle şeriatı yücelttikleri görülür; "Şeriat sahihtir, nübüvvet haktır" derler, ama İbn Sînâ örneğinde olduğu gibi, başka sebeplerden dolayı şarap içtiklerini söyleyerek[65] bu haramdan kaçınmazlar. Gazzâlî nebevî kaynaklı bilgilere bu şekilde çelişkili bir tavırla yaklaşan filozofları müslümanlara şirin gözükmeye çalışmakla suçlamaktadır.

Gazzâlî'nin bu içki içme meselesine vurgu yapması, naif bir içki karşıtlığı değil, aslında daha temel bir meseleye işaret etmektedir. *el-Munkız*'da Gazzâlî, namazların rekat sayısının aklen belirlenebilecek bir konu olmadığı ve bunun nebevî bilgiyi gerektirdiğini anlatmak için hayli zahmete girmektedir. Burada yapmak istediği şey, nebevî haberlerle

61 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 117

62 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 118.

63 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 119.

64 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 119.

65 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 119-120.

yasaklanmasına rağmen filozofları takip eden insanların hakikati akılla kavradıkları iddiasıyla içki konusundaki gevşekliklerini, namazların rekat sayısı gibi yine nübüvvetin belirlediği ve aklın zorunlu bir ilişki bulamadığı ve açıklayamadığı hususlarla kıyaslayarak, nebevî bilgiye karşı umursamaz tavır takındıklarını göstermektir.[66] Bu bakımdan Gazzâlî'nin, insanların öğreti ve inanç konusunda nebevî kaynağa kayıtsız kalmaları, mezhep ve görüş ihtilâfı doğururken, amele yönelik kayıtsızlığın da toplumda pratik ayrışmalara yol açtığını düşündüğünü söyleyebiliriz. Bundan ötürü toplum her iki yönden de bir bozulmaya mâruz kalacak; kayıtsızlık insanların saadet ve kurtuluş yolu olan nebevî kaynağın otoritesinin sarsılmasına sebebiyet verecektir. Böyle bir ihtimal ise nebevî sünnet için bir tehdit olarak algılanmıştır.

Bu aşamada artık Gazzâlî'nin kendisini müceddid olarak görmesinin psikolojik alt yapısının tamamlandığını söyleyebiliriz. Halkın imanının bu tür sebeplerden dolayı bu kadar zayıfladığını görünce, bu duruma sebep olan şüphenin ortadan kaldırılması yönünde harekete geçmek için kendisini zihnen hazır hisseden Gazzâlî, elde ettiği engin bilgilerden dolayı bu işin kendisine kolay geldiğini belirtmekte ve bu noktada misyonu için hissettiği hazır oluşun ilâhî bir müdahaleyle alâkasını da kurmaktadır: "Bu işi yapmanın bu vakte tayin edilmiş ve belirlenmiş olduğu, kalbime yer etti."[67]

Böyle bir psikolojik alt yapıdan sonra, mevcut şartlar artık Gazzâlî'yi içerisinde bulunduğu uzlet hayatını sorgulamaya sevketmiştir. Deruhte edeceği misyon için yola çıkarken, uzletten çıkmanın gerekçeleri de hazırdır: "Uzlet ne işe yarar (...) hastalık bu kadar yayılmış (...)

66 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 120. Buradaki mantık şu şekilde okunabilir: Nasıl ki akıl rekat konusunda belirleyici bir konumda değilse, içkinin haram olmasının da akıl ötesi bir sebebi vardır. Buna göre, sırf akıl ile kavranamayacak hususlar olmasına rağmen, nebevî haberlerle yasaklanan içkinin de nebevî otoriteye dayanılarak terkedilmesi gerekir. Aksi takdirde hem akıl ve şeriat arasında otorite ihtilâfı olacak hem de nübüvveti hak olarak görüp nübüvvetin getirdikleriyle amel etmemek şeklinde bir çelişki belirecektir. Buradaki hata, epistemik skalada bir altta yer alan aklın, kendi idrak edemeyeceği hususlarda mükâşefeye kayıtsız kalmasıdır. Meselâ, Peygamber alkolü yasaklamış olmasına rağmen, filozoflar içkiyi kendilerince rasyonalize ederek nebevî haberin doğruluğunu sorgulamış olmaktadırlar.

67 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 120.

doktorlar hasta olmuş (...) halk helâk olmak üzere (...) bu bela ile uğraşmak için ne zaman fırsat bulursun? (...) zaman fetret zamanıdır, devir bâtıl devridir."[68] Ancak Gazzâlî, karşılaşacağı zorluklardan dolayı hâlâ tereddüt içerisindedir. İnsanları doğruya davet etmeye kalkınca, insanların kendisine düşman olacağını tahmin ettiği için, bunlara karşı mukavemet etmek amacıyla, içinde bulunduğu toplumsal ve siyasî şartlar hesaba katıldığında haklı olarak, bunun tek bir çaresi olduğuna karar verir: "Müsait zamanda ve mütedeyyin ve güçlü bir sultan ile olabilir bu ancak."[69] İşte bu karar, Gazzâlî'nin siyasî iktidarla iş birliğini izah etmede anahtar bir role sahiptir.

Siyaset ve siyasî güç hakkında Gazzâlî'nin duruşu dikkat çekicidir. Genelde Gazzâlî'nin siyasete yaklaşımının, ortaya koyduğu davranış tarzıyla uyum arz ettiği söylenmelidir. Bir teori olarak siyaset konusu, Gazzâlî'nin, kendisini fazla meşgul etmesine izin verdiği bir alan değildir. Özellikle *el-İktisâd*'da "imamet" konusunu işlerken, bu konunun az bir öneme sahip olduğunu ve sırf âdet olduğu için eserinde konuya yer verdiğini söylemektedir.[70] Ancak geleneksel Sünnî kelâm kitaplarında yer alan bilgilerin tekrarının yanı sıra, Gazzâlî, siyaset eden bir yöneticinin sahip olması gereken özellikleri ve yöneticinin takip etmesi gereken belli ilkeleri vurgulamaktan geri durmaz. Anlaşılabilir bir şekilde, tarihin bize gösterdiği gibi hayatını siyasî bir atmosfer içinde yaşayan Gazzâlî, birleştirici ve kaosu engelleyen güçlü bir iktidara mâlik bir sultanın veya yöneticinin varlığını, varoluşsal değer atfettiği dinin yaşanmasının ön şartı olarak vazetmektedir. Fakat Gazzâlî garip bir şekilde, bu kadar önem atfettiği siyasî gücün nasıl bir yol takip etmesi gerektiğine dair bir siyaset felsefesi geliştirme ihtiyacı duymamıştır. Dolayısıyla Gazzâlî, bir teolog olduğu kadar bir siyaset teorisyeni olarak çıkmaz karşımıza. İronik bir durum olsa da Gazzâlî, aslında kendisinin projelendirdiği bir misyonun gerektirdiği şekilde *realpolitik* ile sıkı bir ilişki içindedir.[71] Siyaset bahsini işlediği eserlere bakılınca görülecektir ki bu sıkı ilişkinin sebebi şudur: Gazzâlî'nin ana endişesi ve projesinin arkasındaki temel sâik, daha çok pratiktir; amaç, dinin yaşanacağı bir

68 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 121.

69 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 121.

70 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 234.

71 Carole Hillenbrand'in isabetli "realpolitik" tesbiti için bk. "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazâlî's Views on Government"

ortamı sağlamak, parçalanmış İslâm ümmetini tekrar dinin temel/asgarî öğretileri altında toplamak ve bu öğretilere rağmen gayri ahlâkî işlere bulaşmış olan halkı ve yöneticileri ahlâkî ilkelere bağlı kalmaya ve gereğince davranmaya davet etmektir. Bu sebeple, daha çok âcil çözüm gerektiren sorunlar üzerinde durmuş ve siyasete toplumun dinî düzenini olumlu yönde etkilediği oranda önem atfetmiştir. Bundan ötürü, siyasî iktidarla *realpolitik* tarzda kurulan ilişkisini yansıtacak şekilde, acil sorunlara pratik çözümler üretmek için çaba sarfetmiştir. Hedefi, asgari ilkeleri altında müslümanları birleştirici bir unsur olarak din/şeriatı yeniden ihya etmekti. (Bundan ötürü toplumsal "ihyâ projesi"nin, *İhyâü ulûmi'd-dîn*'i ürettiği söylenebilir). Gazzâlî bu işin güçlü bir hükümdar vasıtasıyla olabileceğini düşünüyordu.

Dinî vecîbelerin yerine getirilmesi için bir güven ortamının ve dolayısıyla bunu sağlayacak bir yönetici (*imâm*) atamanın zorunluluğu, iki öncüle dayalıdır: "Dinî meselelerde düzen, Peygamber'in gerekli gördüğü bir şeydir. Ve (...) dinî düzenin kurulması ise ancak kendisine itaat edilen (*el-mutâ'*) bir yönetici vasıtasıyla olabilir."[72] Zira dinin düzenine, ancak dünyanın düzeniyle ulaşılabilir ve dünyanın düzeni ise yalnızca erdemli bir yönetici eliyle gerçekleşir. Dolayısıyla, "Yönetici, dünya düzeni için zorunlu, dünya düzeni de dinin düzeni için zorunludur. Dinin düzeni ise âhirette saadet ermek için zorunludur."[73] Yönetici, dinî kurumların ve sosyal oluşumların meşruluk kazandırıp işler hale getirecek ve farklı düşünen insanların bir araya toplanmasını sağlayacaktır. Eğer yönetici olmazsa, kaos ve bozulma hakim olacak, çatışmalar, açlık ve hastalıklar yayılacaktır.[74] Bu sebeple, fitne ve kaos ihtimali belirdiğinde, hiçbir yönetici azledilmemelidir. Amaç, tamamen pratiktir: Geçici bir çözüm olarak, dinin yaşanmadığı bir boşluk ortamına yol açmamak için, fiilî yöneticileri meşru görerek askerî güç sahiplerinin yarattığı siyasi istikrardan faydalanmak.[75] Aslında bu

72 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 235.

73 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 235-236.

74 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 235-236; a.mlf., *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, s. 235.

75 İhtilâflı olduğunu söylediği, yöneticinin nasıl tayin edileceği konusunda, Gazzâlî birkaç farklı uygulama arasından seçimin en uygun olduğunu söylese de bu seçim, halkın çoğunluğunun biatı anlamına gelmemektedir. Zor şartlar altında, kuvvetli bir askerî güç sahibiyle anlaşmak bile meseleyi çözecektir; zira güç sahibi birinin ittifakı, onun altındaki herkesin ittifakı anlamına gelir ⇨

kadarı bile, Gazzâlî'nin insanlar için dinin önemini ve dolayısıyla niçin dalâlet olduğu düşünülen her görüşe karşı dinî öğretilerin savunulması gerektiğini düşündüğünü yeterince açıklamaktadır.

Gazzâlî'nin, durum tespitinden sonra toplumun ıslahına sunacağı bir katkısının olduğuna kanaat getirdiğinde, büyük bir rastlantı olarak sultandan aynı doğrultuda talepler içeren bir mektup aldığını öğreniyoruz. Bu mektup, Gazzâlî için vereceği karar konusunda kendisini ikna eden bir işaretti ve bunu Allah'ın duruma müdahalesi olarak yorumlamaktaydı. Uzlet hayatını artık tembellik ve istirahat olarak değerlendirmeye başlamıştı; bunun da halktan ayrı yaşamak için bir bahane olamayacağına kendisini inandırmaya çalışıyordu. Bu arada, hareketinin tam anlamıyla meşrû olduğunu göstermek için âyet ve hadislerle teolojik temellendirme yapıyordu.[76] Gazzâlî, aynı zamanda, verdiği karar hakkında "kalp ve müşahede erbabı" ile istişarelerde bulunmuş, onların onayını istemişti. Onlar da uzletten çıkma kararında Gazzâlî'yi desteklemişlerdi. Onu bundan daha fazla memnun eden şey ise bu insanlardan bazılarının gördükleri rüyalardı. "Nebevî hal"i yansıtan rüyaların ilâve tanıklığı ve teyidi ile Gazzâlî, her asrın başında bir müceddidin çıkacağını haber veren bir hadise atfen, kendisinin yaşadığı asırda dini tecdid edecek kişi olarak seçildiğine inanmış birinin psikolojisini yansıtmaktadır. Verdiği kararın ve başlatacağı hareketin Allah'ın takdir ettiği bir hareket olduğuna kanaat getiren Gazzâlî,[77]

.....

(Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 238). Yaşadığı dönemde hilâfetin fiilen bitmiş olduğu hesaba katılırsa, Gazzâlî'nin öngördüğü düzeni sağlayacak bir "askerî gücü (*şevke*) olan kişi" ve "kendisine itaat edilen kişi" arayışı, onun "*realpolitik*"e uygun hareket ettiğini göstermektedir. Gazzâlî, bütünlük adına, iktidarın tek kişinin elinde olmasını ve bu kişinin ehliyet, bilgi, takvâ, akıl gücü, irade gücü, geçmiş olaylar hakkında teferruatlı bilgi, şecaat, tebaasına karşı şefkat, vizyoner liderlik ve Kureyş kabilesinden olmak gibi nitelikler taşımasını şart koşmasına rağmen, bazı durumlarda bu niteliklerin eksikliğinin göz ardı edilebileceğini (Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 235; krş. a.mlf., *İhyâ*, "Kitâbü'l-Helâl ve'l-harâm") söylemektedir. O halde yapılacak şey, bu güç sahiplerine nasihatlerde bulunmak, iyiyi göstermek ve onları kötüden sakındırmaktır. Bunu da *Nasîhatü'l-mülûk*, *Gazzâlî'nin Mektupları* ve *İhyâ*'nın bazı bölümlerinde yapmaktadır.

76 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 121.

77 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 122.

misyonunun ilâhî bir görevlendirme sonucu olduğuna ve ilâhî güdüm ile hareket ettiğine inanmaktadır. Nihayetinde başlatacağı hareketin meşruiyeti sağlanmış ve o, bu itminan ve özgüvenle 499/1106 yılında da Nîşâbur'a dönmüştü. Gazzâlî'nin "ilim neşri"ne geri dönüşü, tam bir *dinî tecdîd* atmosferindedir. Eğitim-öğretime artık toplumun sorunlarını teşhis etmiş ve tedavi için neye ihtiyacını olduğunu bilen bir kişi olarak dönüyordu. Yani bu defa durum biraz farklıydı: Artık önceki tedris yıllarında olduğu gibi makam ve mevki kazandıran ilimleri öğretmek değil, tam tersine makam ve rütbeden uzaklaştıran ilme davet etmek amacını güdüyordu. Gazzâlî, bu noktada artık sûfî paradigmayı iyice içselleştirmiş ve insanların ıslahının ve kurtuluşunun ancak bu yolla olacağına inanmış durumdaydı. Amacına ulaşıp ulaşmayacağından fazla emin olmasa da hâlâ bu hareketi Allah'ın başlattığına, yaptıklarını Allah'ın yaptırdığına inancı tamdı.[78]

Toplumsal hayata bu psikoloji içerisinde yeniden giren Gazzâlî'nin gerçekleştirmek istediği hareketin sistematiğini bu "hal" açısından tahlil etmek ve eserlerini de bu proje çerçevesinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Proje çok katmanlıydı ve ıslahın muhatabına göre değişen farklı bir dil ve üslubu gerektiriyordu. Eserleri de işte bu farklı bir dil ve üslubu olduğu gibi yansıtmaktadır.

Gazzâlî açısından bakınca, dinin birey ve toplum için önemi ve nübüvvet inancının da din için önemi asla yeterince vurgulanamaz. Gazzâlî, *el-Munkız*'ın sonuna doğru filozofları eleştirisine felsefe yoluyla nübüvvetin inkârı bağlamında devam etmektedir. Aslında filozoflardan bahis açılınca nübüvvetin inkârı konusunun öne çıkması eserdeki mükerrer bir temadır. Bunun çeşitli sebeplerinden bahsedilebilir: Gazzâlî'nin zihinsel krizden kurtuluşuna vesile olan şeyin "nebevî hal" dediği sûfî tecrübe olduğunu ve bu hal vasıtasıyla elde edilen bilgilerin kesin bilgi olduğuna ve aklın ötesinde bulunduğuna inandığını hesaba katarsak, Gazzâlî için Peygamber'in getirdiği bilgiler kesin bilgiler olmalıdır. Bu durumda, onun filozofların nebevî haberlere aykırı düştüğüne kanaat getirdiği hususlarda onları nübüvveti inkâr ile suçlaması anlaşılır bir durumdur. Ancak bahis mevzuu Gazzâlî olunca, mesele bu kadar kolay değildir. Zira aynı Gazzâlî, filozofların yaklaşımına benzer bir tarzda, Peygamber'in, getirdiği her bilgiyi insanlara olduğu gibi aktarmadığını, muhatabın kavrayış derecesini

78 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 123.

göz önünde bulundurarak temsilî açıklamalar yaptığını ve hatta bazı bilgileri ifşa bile etmediğini de söylemektedir. İşte bu nokta, Gazzâlî'nin filozoflarla hemen hemen örtüştüğü bir husustur. Zira onun nebevî diye nitelediği "hal", filozoflarda müstefâd aklın faal akıl ile ittisâl ettiği hal ile ana özellikleri açısından benzeşmektedir. Bu durumda meselenin bir açmaza girdiği söylenebilir veya Gazzâlî'nin anlatımlarında bir problem olduğu düşünülebilir.

Belki de "O zaman Gazzâlî'nin sorun ettiği şey ne olabilir?" diye sormak gerekir. Meselenin çözümüne yardım edecek sorun tespiti çift katmanlı olarak görülebilir: 1) Filozofların düşüncesinde insanın faal akıl ile ittisâl kurarak gerçekleştirdiği ilâhî bilgi alımı, hâlâ insan aklının bir tasarrufu olarak görülürken, Gazzâlî, "mükâşefe" dediği bu bilgi alma fenomenini aklın ötesine yerleştirmektedir. Bir anlamda filozoflar bilgi edinmede aklı merkeze koyarken, Gazzâlî akla sınırlamalar getirmekte ve ilâhî âleme muttali olmanın yolunun "doğrudan tecrübe" olması gerektiğine inanmaktadır. Kaynak, hâlâ ilâhîdir, fakat aklın sınırları ötesindedir. Gazzâlî nübüvvet fenomenini, kaynağın akıl ötesinde olması gerektiği düşüncesiyle temellendiriyor gözükürken, filozoflar aklın kapsamlı kavrayıcı özelliğine dikkat çekmektedirler. Gazzâlî'nin bu yaklaşıma verdiği karşılık sert ve dışlayıcıdır: "Her kim ki nübüvveti kendi lisanı ile ispat ederse ve şeriatın getirdiği diğer şeyleri hikmetle açıklarsa, işte o hakikatte nübüvveti inkar eden biridir. (...) o sadece bir filozofun mü'mini olur (...) ve ona tâbi olunmasını gerektirir (...) fakat bu nübüvvet değildir."[79] Gazzâlî nübüvvete kaynaklık eden âlemin aklın sınırları dışında kalması gerektiğini düşünmektedir. Aklî idrak ile akıl ötesi idraki kategorik olarak ayıran Gazzâlî'ye göre, "Nübüvvet, aklın ötesinde bir aşamanın (*tavr*) ispatını ikrar etmektir; bu haldeyken [bu hale] has olan idrak edilirleri idrak edecek bir göz açılır ki akıl [bunları kavramaktan] uzaktır (*ma'zûl*)."[80] Bu anlayış, filozofların akla yükledikleri işlevin nübüvveti inkâr anlamına geldiği sonucunu doğurmaktadır. Muhtemelen Gazzâlî'nin zihninde şöyle bir şey olmalıdır: Filozofların mistik tecrübesi faal akıl seviyesiyle sınırlı gözükmektedir. Oysa nebevî hal tecrübesi, ilâhî âlemin müşahedesini içerir ve bu anlamda Gazzâlî, sûfîlerin Allah'a yakınlaşma tecrübesinin faal akıl denen sınırın ötesinde bulunduğunu

79 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 125.

80 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 125.

düşünüyor olmalıdır. Diğer taraftan, Allah'ın akıl ile kavranamayacağı ve sadece sıfatları yoluyla bilinebileceği[81] iddiasıyla Gazzâlî, filozofların aklî yolla nübüvvet anlayışının, aklın ötesinde bulunan ilâhî kaynakla irtibatının olamayacağını düşünmüş olabilir. Belki de bu sebeplerle, Gazzâlî, faal akıl yoluyla da olsa nübüvveti ikrar eden ve zorunlu gören filozofları, görmedikleri veya aklen kavrayamadıkları şeyi inkar etmekle itham etmektedir.

2) Problemin çözümüne katkıda bulunacak ikinci analiz katmanı, Gazzâlî'nin siyasî projesinde aranmalıdır. Hatırlarsak, insanların kurtuluşu Peygamber'in getirdiklerine iman ve bunlara uygun olarak belirlenmiş amel ile mümkündür. Ancak filozofları da aynı düşünceyi avam hakkında dillendirirken bulmak mümkündür. Sonuçta hem filozoflar hem de Gazzâlî, tasdik noktasında avam-havas ayırımında müttefiktirler. Fakat filozoflar açısından, nebevî haberlerin hakikati ve epistemik değeri daha düşük iken, Gazzâlî bu haberlerin metafiziksel doğruluğuna vurgu yapmaktadır. Ancak aynı Gazzâlî, Peygamber'in nebevî hal ile elde edilen metafiziksel bilgileri halka temsilî bir dille anlattığını ve hatta bazı bilgileri ifşa etmediğini de söylemektedir. Söylem olarak filozoflarla örtüştüğü bu noktada, aynı soruyu sorabiliriz: Gazzâlî'nin sorun ettiği şey nedir? Bu noktaya dair teorik hususlara yukarıda değinmiştik. Burada işaret etmemiz gereken şey, muhtemelen Gazzâlî'nin yaklaşımının asıl özelliğinin, temsilî de olsa anlatımların asla dinî öğretilerin lafzî anlamlarına ters düşmeyeceği fikrine dayanıyor olmasıdır. Halbuki Gazzâlî, filozofların burhanî önermelerinin ve din anlayışlarının dinin öğretilerini alt üst ettiğini düşünmektedir. İşte bu bağlamda insanların geneli için sorun ettiği mesele ortaya çıkmaktadır: İnsanların iman yoluyla kurtuluşları. Bu ise ancak dinin öğretilerinin muhafaza edilmesini ve insanlar katında doğruluğunun sorgulanmamasını gerektirmektedir.

Her hâlükârda, öyle anlaşılıyor ki asıl çözüm Gazzâlî'nin projesiyle bağlantılı gözükmektedir. Buna göre, aslında onun filozoflarla çatışırken sorunlu gördüğü şey, yaklaşımları farklılık arzetse de metafizik olmaktan ziyade daha pratik bir endişeye dayalı olmalıdır. Gazzâlî'nin bir müceddid olarak toplumun ıslahına yönelik olarak başlattığı hareket, toplumun dinen ve ahlâken bozulduğu ve

81 Bu konudaki ayrıntılı bir çalışma için bk. Shehadi, *Al-Ghazâlî's Unique Unknowable God*.

bu fesat ortamına sebep olan belli odakların bulunduğu inancına dayanmaktadır. Bozulma halk/avam arasındadır. Şu halde Gazzâlî, tecdid ve ıslahın ilk hareketi olarak teşhis ettiği bu odakları ifşa etmek ve onların topluma zararlarını anlatmak durumundaydı. Filozoflar da bu odaklardan birini teşkil ediyorlardı. Temeldeki sorun, Gazzâlî'nin din anlayışına ve metafizik görüşlerine ters düşen felsefî önermelerdir. Aslında filozoflar da bu meselelerin avama aktarılmasının sakıncalı olduğunu belirtmişlerdi, fakat devlet destekli siyasî proje gereği, Gazzâlî önce *Makāsıdü'l-felâsife*'yi yazarak filozofların öğretilerinin dine aykırı düştüğü mesajını vermiş ve sonra *Tehâfüt*'te bu aykırılığı göstermeyi amaçlamıştır. *Tehâfüt*'ün mukaddimelerinde açıkça yazdığı üzere, bu bir mücadeledir ve bu eser de projenin amacına uygun düşen stratejik bir enstrüman olarak görülmelidir. Bu yaklaşım metot olarak bir problem oluşturmasa da Gazzâlî'nin yaptığı şey, insanları Sünnî teoloji altında toplamak amacıyla bu amaca ters düşen her yaklaşımı çürütmeye çalışmaktır. Denebilir ki Gazzâlî için öncelikli olan, dinî düzenin yeniden kurulması ve İslâm ümmetinin tekrar eski gücüne kavuşmasıydı; bu sebeple, Gazzâlî'nin, kendisinden oldukça fazla etkilendiği felsefenin o şartlarda muhtemelen fazla lüks olduğunu düşünmüş olduğu varsayılabilir. Zira ümmetin toparlanması, geleneksel dinin altında daha kolay olacak iken, felsefî düşünce geleneksel düşünceden ayrışmayı öngörmektedir. Bu da o şartlar altında kabul edilebilecek bir şey değildir. Peygamberlik, müslümanların ortak olarak kabul ettiği bir gerçek olduğu için, onun etrafında toplanmak gayeye ulaşmak için daha anlamlıdır. Aksi takdirde, özellikle *el-Munkız*'da Gazzâlî'nin nübüvveti ispat sadedinde ortaya koyduğu ve delil olarak sunduğu namazdaki rekat sayılarının aklen belirlenemeyeceği ve bunun akıl ötesi bir kaynak yoluyla yani nübüvvet nuruyla bilinebileceği gibi deliller,[82] ne bir filozofu ikna edebilir ne de bunlar Gazzâlî'nin ilmî kalibresiyle uyumlu delillerdir. Dolayısıyla bunların başka bir sebebi olmalıdır ve o da filozofların yukarıda tartışılan sebeplerden dolayı toplumda itibarsızlaştırılmasıdır. Bunun aracı ise *Tehâfüt*'tür.

Daha önce de belirtildiği üzere, Gazzâlî'nin teolojik eserlerinin çoğu, öz itibariyle siyasî/toplumsal bir niteliğe sahip olan bir "proje"nin

82 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 127

parçaları olarak kaleme alınmıştır. Temel sâik, en sağlam zemin olarak görülen dindir. Bu sebeple filozoflarla çatışması gerekiyorsa, Gazzâlî buna da hazırdı ve "proje"nin gereği olarak *Tehâfüt*'ü telif etti. Ancak mukaddimelerde yansıttığı, her ne pahasına olursa olsun mücadele ruhuna rağmen, Gazzâlî, bu kitabı okumadan önce felsefî terminolojiyi anlamak için *Mi'yârü'l-ilm* adlı eserinin okunmasını salık vererek[83] eserde yapacağı tahlillerin sıradan bir karşı çıkış olmayacağına da işaret etmektedir. Zaten "reddedilecek bir görüşe, en az o görüşü ileri süren kişi kadar vâkıf olmak gerektiği" şeklindeki yaklaşımı, bu düşünsel mücadelenin cahilce bir karşı çıkış olmayacağını ihsas ettirmişti.[84] Ama her hâlükârda bu eser "ikrar"dan çok "reddiye" amacıyla yazılmıştır.[85] Bu sebeple, *Tehâfüt*'te Gazzâlî'nin öne sürdüğü her bir görüşün veya argümanın, onun tarafından benimsendiğini düşünerek, bunlar üzerinden bir Gazzâlî düşüncesi oluşturmaya çalışmak metodolojik açıdan dikkatli olunması gereken bir ameliyedir. Böyle bir şey, ancak bu eserdeki görüşler ile Gazzâlî'nin "ikrar" amaçlı yazdığı eserlerde ileri sürdüğü görüşler arasında yapılacak bir mukayese sonucunda doğru bir yaklaşım olur. *Tehâfüt*'teki yaklaşımın manası şudur: Gazzâlî, filozofları toplumda itibarsızlaştırma gayesine mâtuf bir ameliye çerçevesinde onların sundukları ve zaten din diline aykırı düşen teori ve önermelerin kendi metotlarınca da tutarlı olmadığını göstermek istemektedir. Bunu becerebilirse, filozoflarla mücadelesi çifte başarı sağlayacaktı. Buna göre *Tehâfüt*'ün içeriksel amacı, filozofların öğretilerinin mantıksal tutarsızlığını iddia edip bunu kanıtlamaya çalışmak; bir bütün olarak *Tehâfüt*'ün amacı ise Gazzâlî'nin projesinin bir parçasının yerine getirmesidir.

• • • • • • • • •

83 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 10.

84 *Tehâfüt*'teki tartışma formatı farklı tarzları içermektedir. Bazan filozofların aklın kesin verisi veya zorunlu bilgi veyahut da belli bir argümanın zorunlu sonucu olarak sundukları önermelerin onların iddia ettikleri gibi zorunlu olmadığını iler sürerek alternatif algılayış örnekleri sunmaktadır. Tartışma biçimi genel olarak şöyledir: Gazzâlî, öncelikle, filozoflara atfettiği görüşleri onların ağzından verir ve sonra kendi cevabını veya cevaplarını okuyucuya sunar. Bazan kendi verdiği cevaplara filozofların ağzından itirazları dillendirir ve ardından kendisinin bu itirazlara verdiği karşılıkları verir. Alternatif olarak, Gazzâlî filozofların görüşlerini aktarır ve sonra kendi cevabî argümanlarını sıralar.

85 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 3.

Tehâfüt'teki genel işleyiş formatı, filozoflara belli görüşlerin atfedilmesi ve sonra eleştirilmesi tarzında olduğu için, Gazzâlî eleştirip cevap verdiği görüşlerin aktarılmasında hakikaten büyük bir sorumluluk almış gözükmektedir. Nitekim *Tehâfüt*'te Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini aktarmada ne kadar hakkaniyetli olduğu hakkında kuşkular dillendirilmiştir.[86] Alanın araştırmacılarının çoğu, Gazzâlî'nin daha önce yazdığı *Makāsıdü'l-felâsife* adlı eserinin, filozofların görüşlerini doğru aktardığını teslim etmektedirler. Tabii ki bu ifade, Gazzâlî'nin bu eserde kusursuz bir iş yaptığı iddiasında değildir. Önemli olan görüşlerin ve argümanların nihayetinde nasıl bir metafiziksel yargıya yol açtığı veya açma potansiyeline sahip olduğudur.

Pekâlâ, genel çerçevesi farklı olsa da *Tehâfüt*'ün kendi içinde felsefî açıdan bir değeri yok mudur? Kendisini hiçbir zaman bir filozof olarak addetmeyen ve yaşadığı şartlarda felsefenin toplumsal hastalıklara şifa olmayacağına inanan Gazzâlî'nin, kayda değer derecede ve analitik anlamda ciddi bir felsefî birikime sahip olduğunu söylemek gerekir. Zira eserdeki felsefî analizlere ve karşı argümanlara ve ayrıca

86 Meselâ, yaklaşık yarım asır sonra Endülüs'ten itirazlarda bulunan İbn Rüşd, Gazzâlî'yi filozofların görüşlerini anlamamakla ve onları çarpıtmakla itham etmektedir. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflara atfettiği görüşlerin gerçekten filozofların kendi eserlerinde bulunup bulunmadığına dair yapılacak bir araştırma oldukça önemlidir. Ancak Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini ya anlamadığı, ya çarpıttığı veya kendi amacına göre yorumlayarak aldığı gibi ithamlar ancak oldukça ciddi bir akademik ameliyenin sonucunda dillendirilmelidir. *Tehâfüt*'te Gazzâlî, bazan, a) filozofların görüşlerini doğrudan alıntılama veya tahkiye etmek yerine, bir teorinin sonucu olarak ortaya çıkan bir hükmü, o teoriyi tam olarak aktarmaksızın okuyucunun o hususu bildiğini varsayarak da tahliller yapmaktadır veya b) filozoflara ait bir argümanın, filozoflarca belirtilememiş, ancak Gazzâlî'ye göre mantıksal olarak çıkarsanan bazı önermelerini eleştirmektedir. Bunlar, Gazzâlî'nin felsefi görüşleri doğru aktarıp aktarmadığını araştıran ve bu amaçla sadece metinsel karşılaştırma yapan bir kimsenin ağına takılmayacaktır. Zira eserin büyük bir kısmı analitik felsefî tartışma içermektedir; aslında Gazzâlî'nin orada bahsettiği görüş, önermelerin veya öncüllerin mantıksal bir sonucu olarak ifade edilmiş olabilir ve fakat Gazzâlî filozoflarca kelimelere dökülmemiş sonuçlar üzerinden tartışıyor olabilir. Bu sebeple, teorilerin ve görüşlerin mantıkî çıkarımsal çözümlemelerinin yapılacağı analitik çalışma yerine, şayet sadece literal tarama ve karşılaştırmayla yetinilirse, ulaşılacak sonuç mutlaka Gazzâlî'yi mahkûm edecektir.

eserin tarihsel konumuna dayanarak söylemeliyiz ki *Tehâfüt*'ün başarısı, asıl telif gayesinin ötesine geçmiş ve felsefî düşünüşte paradigmatik bir çığır açmıştır (Tarihte bir "tehâfüt" geleneğine kaynaklık etmiş olması da eserin içeriksel önemine atfedilmelidir). Daha spesifik olarak, *Tehâfüt*'ün felsefî zihinlere verdiği bir ilham vardır: Felsefe yaparken Grek paradigmasına dayalı düşünce üretmek zorunlu değildir. Grek felsefesinde öne çıkan yaklaşımlar, felsefî düşünceyi esir almamalıdır; bunun yerine İslâm düşüncesini merkeze alarak daha otantik bir felsefî çizgi yaratılabilir. Ana ilkeler açısından Grek düşüncesinden bağımsız bir düşünüş tarzının imkânını sunan Gazzâlî, *Tehâfüt*'te bunun ciddi örneklerini vermiştir. Bu yaklaşım, zorunlu olarak Gazzâlî'nin bu eserde alternatif olarak sunduğu fikirlerin veya teorilerin hepsinin eleştiriden uzak olduğu iddiasında değildir; ancak analitik felsefe tarzında sunulan tahlillerin derinliği, felsefe bilenlerin takdir ettiği bir hususdur.

Diğer taraftan *Mişkâtü'l-envâr*, Gazzâlî'nin düşünsel serüveninden bahsederken en azından değinilmesi gereken önemli bir eserdir. Bu eserin, onun düşünce silsilesinde, ihtiva ettiği görüşlerden kaynaklanan bir sorun yaratacağı düşünülebilir ve bu durum, bir kırılma olarak da değerlendirilebilir. En önemli husus, diğer eserlerinde felsefî anlamıyla "yaratmacı" bir duruş sergileyen Gazzâlî'nin burada özellikle "nur metafiziği" yaparak, eleştirdiği filozofların terminolojisini kullanması ve onların anlayışına yakınlaştığı izlenimi vermesidir. Ana hatlarıyla bakıldığında, Gazzâlî'nin duruşunda bir kayma olmuş gibi gözükmektedir. Eserin tasavvuf ağırlıklı kısmı görece problemsizdir; ancak metafiziksel görüşler, sorunun kaynağını oluşturmaktadır. Kendi düşüncesinde, yansıttığı düşünülen imaj açısından radikal olarak addedilebilecek bir değişim olduğu hususunda Gazzâlî'nin kendi beyanı yoktur. Buna rağmen, ömrünün sonunda Gazzâlî'nin görüş değişikliğine gittiğini düşünmek de mümkündür. Dolayısıyla şayet bu, görüşlerde meydana gelebilecek normal bir değişim ise, Gazzâlî okuru haklı olarak bunu kendi metinlerinde görmek isteyecektir. Maalesef bu konuda metinsel bir kanıttan yoksunuz. Bu sebeple meselenin çözümü spekülasyonlara açıktır.[87] Muhtemelen bu konudaki en mâkul tutum,

87 Metinsel veya tarihsel nedenlerle, *Mişkât* isimli eserin Gazzâlî'ye aidiyetini sorgulayacak bir yaklaşım olabilir. Bu anlamda eserin özellikle ikinci kısmının otantik olmadığı iddia edilmiştir; bk. Watt, "A Forgery in al-Ghazâlî's 'Mishkât'"; a.mlf., "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî" ⇨

Gazzâlî'nin avam-havâs ayırımı yaptığı hususlarda aslında filozoflara yakın durduğunu, fakat dinin lafzî önermelerine bağlı kalmak zorunda olduklarını düşündüğü avama yönelik eserlerinde din diline uygun olarak dinî öğretileri savunduğunu düşünmek olabilir.[88]

Bir dil sorunu olarak kalması kaydıyla Gazzâlî'nin projesi açısından fazla sorunlu gözükmese de bu yaklaşıma ilâveten meseleyi şu çerçevede değerlendirebiliriz: *Mişkât* içeriği itibariyle mistik dozu yüksek ve kendine özgü üslûba sahip bir eserdir ve ilk bakışta Gazzâlî'nin daha önce bahsettiğimiz tecrübesiyle, yani hakikatin yakînî bilgisinin akıl ötesi bir kaynağa sahip olduğu düşüncesiyle uyum arzettiği söylenebilir. Diğer taraftan, avam-havas ayırımı yapan biri olarak Gazzâlî, din dilinin -kısmen de olsa- temsilî/sembolik olduğunu da ifade etmektedir. İnsanlar arasındaki kavrayış farkı dolayısıyla kendi eserlerini farklı zorluk derecelerinde kaleme almıştır. Bütün bunlara dayanarak Gazzâlî'nin yaşadığı tecrübe vesilesiyle elde ettiğini söylediği yakînî bilginin, nübüvvet yoluyla insanlara sunulan din ile örtüştüğünü "gördüğünü" düşünebiliriz. Yani buna, doğuracağı epistemolojik problemlere rağmen, akıl ötesi ile dinin örtüşmesi diyebiliriz. Ancak, bu örtüşmenin sorunsuz olması zordur; zira din dilinin kullandığı söylem, *Mişkât*'ın diliyle, kolayca gözlenebilir bir uyuşum arzetmemektedir. Denilebilir ki Gazzâlî, meselâ Allah'ın var etmesi olayını, söz konusu farklılıklardan dolayı, insanların anlayabileceği şekilde anlatmış; fakat hakikatin aslında farklı olduğunu düşünmüş olabilir. Diğer taraftan, bazı eserlerinde Allah ile ittihâd fikrini doğru bulmamakla beraber Gazzâlî, bu eserinde sınırda dolaşan sûfî tecrübeleri tasnife tâbi tutmaktadır. Oluşan çelişkili durumu,

.....

Griffel, bu iddiaya karşı çıkmaktadır; bk. "Western Reception , s. 51-52. Ancak asıl önemli olan ilk bölümün otantikliği konusunda henüz bir şüphe beyan edilmiş olmamasıdır.

88 Buna paralel bir yaklaşım, Gazzâlî'nin, eserlerini muhataplarına göre yazdığı gerçeğine dayalıdır ve bu eserin seçkin ulemaya yönelik olarak kaleme alındığı düşüncesiyle çözüm önermektedir. Gazzâlî'nin muhataplara göre eser yazdığı, bizzat kendisinin belirttiği bir husus olmakla birlikte, bu dilsel bir sorun olarak gözükmektedir. Halbuki söz konusu yaklaşım, görüşlerde kökten bir dönüşümü hesaba katarsak özü itibariyle, Gazzâlî'nin aslında başka bir görüşü benimsediğini ve fakat muhataplarına farklı inançlar empoze ettiğini ima eder ki bu Gazzâlî'yi kendi içinde sorunlu hale getirebilir. Bu tür bir yaklaşım için bk. Deniz, "Gazâlî'yi Anlamanın Usûlü"

Peygamber'in, ifşa edilmesi halinde sıradan inananların helâkine yol açabileceği için temsilî olarak bahsettiği mükâşefe ilmi[89] çerçevesinde değerlendirebiliriz. Buna göre, halk için önemli olan temel itikadî bilgilerdir ve insanların hepsi, seçkinlere (*havâss*) has kılınan *keşf-i hakikî*yi bilmekle mükellef tutulmamıştır.[90] Sûfî tecrübe açısından bu yaklaşımın tutarlı olduğu söylenebilir. Bütün bunlar, Gazzâlî adına farklı bir imaj yaratacak ve kendisiyle filozoflar arasına çizdiği kalın hattın incelmesine sebep olacak bir yapıya sahip olsa da son kertede *Mişkât*'ın, Gazzâlî'nin tecrübesiyle paralel olduğu ve büyük bir açmaz teşkil etmediği söylenebilir.

Gazzâlî'nin muhtemelen hiçbir zaman kendisini bir filozof olarak görmemiş olması, onun hayata daha pratik ve daha varoluşsal bir çerçeveden bakışıyla alâkalıdır; yani Gazzâlî daha çok bir varoluşçudur. Muhtemeldir ki tecrübe ettiği şartlar bunda oldukça etkili olmuştur. Onun için önemli olan, hayatın din tarafından belirlenen teorik ve pratik vechelerinin, Yaratıcı ile canlı ve diri bir ilişki yaşatacak, hayata anlam kazandıracak ve insana kimlik sağlayacak şekilde yaşanmasıdır. Öyle gözüküyor ki Gazzâlî bu yakınlığın "nebevî hal"i tecrübe eden insanlar için farklı bir şekilde gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Ancak her iki kesim için de ortak olan husus daha çok ahlâkîdir. İnsan, söz konusu ilişkinin ikinci mekânsal kısmı olan âhireti düşünerek eylemde bulunmalıdır. Bu dünya, insanın Yaratıcı karşısında bir konum kazanmasını sağlamaya yarayan geçici bir mekândır ve ebedî mutluluk, kazanılan konumun Yaratıcı'ya yakınlığı derecesinde âhirette gerçekleşecektir. Bu husus her iki tasdik derecesi için ortak olan noktadır.

Böyle bir ortam din tarafından temin edilmiştir. Allah'ın verdiği ilkeler, herkes tarafından anlaşılacak kadar ayan beyan olarak sunulmuştur. Söz konusu ilkeler, bu dünyada inananların birliğini ve refahını temin edecek, öteki dünyada ise saadete ulaşmayı sağlayacaktır. Gazzâlî'nin hassasiyetine binaen yorumlarsak, bu süreç veya sistem teorik olarak sağlam bir şekilde inşa edilmiştir. İlkeler amelî tezahürlerle örtüşmekte, ameller ise insanı vaat edilen sona götürmektedir. İnsan bu sistemi benimseyip ihlâs ile tâbi olunca -en azından teorik olarak- hiçbir sorun çıkmayacaktır. İnsan bu şekilde hem

89 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 7

90 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 139; krş. *Cevâhirü'l-Kur'ân*, s.13, 34, 38. *Avâm-havâs* arasındaki bir karşılaştırma için bk. *el-Maksad*, s. 117

itikadî/teorik açıdan hem de amelî açıdan varoluşunu anlamlandırmakta ve varoluş gayesini gerçekleştirmektedir.

İşte bu sisteme dışarıdan teorik bir ekleme veya çıkarma ile müdahale edilmesi, sistemin ârıza vermesine ve muhatabı olan insanı da yoldan çıkarmasında sebep olmaktadır. Sisteme müdahale, sistemin ana ilkelerinin, sistemle asla bağdaşmayacak bir şekilde yoruma tâbi tutulmasını da içermektedir. Söz konusu yorumlama, ister aynı kültürden gelen bir mezhebin isterse farklı bir paradigmadan gelen felsefenin teşebbüs ettiği bir şey olsun, sonuçta önemli olan, sisteme müdahale edilmesidir. Sistem, nübüvvetin getirdiklerine imanı merkeze almaktaydı ve insanların kurtuluşu buna bağlıydı. Halbuki filozofların imanları Gazzâlî'ye göre oldukça gevşekti ve üstelik filozoflar kendi içlerinde tutarlı değillerdi. İşte bunun insanlara gösterilmesi gerekiyordu. Teoloji alanında o kadar zahmete girmesinin sebebi burada aranabilir ve onun tekfir mekanizmasını kullanması bu gayeye atfedilmelidir. Genelde kelâm alanına giren meselelerde Gazzâlî, doğru çözüm olduğunu düşündüğü Eş'arî doktrinleri kullanmış olsa da, ruh gibi bazı konularda filozoflardan derin bir şekilde etkilendiğini de kabul etmek gerekir. Ancak dikkat edilmelidir ki filozofların yeni sunduğu veya daha önceden tevarüs edilen, fakat hakkıyla tartışılmamış ve reddine dair çözüm üretilmemiş sorunların varlığı, Gazzâlî'yi yeni bir felsefî/teolojik mücadeleye sokmuş ve mevcut argümanlar arasında kullanışlı olanları yeniden inşa etmek veya yeni teori üretmek zorunda bırakmıştır. Bu anlamda denebilir ki Gazzâlî, varoluşsal mücadelesine katkısı olacağını düşündüğü zaman ikrar içeren müspet teori veyahut red yoluyla tersini doğrulama tarzında teori üretimine girişmiştir. Bir taraftan halkın dine bağlılığı sağlanacak, diğer taraftan onların imanına halel getirecek her bir girişimin karşısında durulacaktı. İmanla yetinmesi gereken insanların kelâmî tarzda tartışmalarının önüne geçilmeliydi; bu sebeple, bir yandan "Allah bir kavmi ancak onlara cedeli vermek suretiyle helâk eder"[91] ifadesindeki kadar sert bir tavır gösterirken, öte yandan kelâmın farz-ı kifâye olduğunu söyleyerek belli kimselerin, insanların imanlarını muhafaza etmek adına ellerini taşın altına koymaları gerektiği mesajını vermekteydi ve kendisini de bu iş için en uygun aday olarak görmekteydi.

• • • • • • • • •

91 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 86.

Son olarak, "Özellikle Sünnî dünyada felsefî geleneğin akim kalmasında Gazzâlî günah keçisi olarak görülebilir mi?" şeklindeki meşhur soruya değinmek gerekirse, Gazzâlî'nin bu olayda etkisinin olmadığını söylemek gerçekçi olmaz. Ancak diğer taraftan, takdir edilmelidir ki felsefî geleneğin bir şekilde sekteye uğraması, kolektif bir zihinsel dönüşümü yansıtmaktadır ve tek bir kişinin çabalarına indirgenemeyecek kadar çok katmanlı bir olaydır. Meselenin değerlendirilmesinde o dönemdeki toplumsal ve siyasî atmosferin de hesaba katılması gerekir. Şayet felsefe karşıtlığı bir gelenek haline geldiyse ve bu gelenek Gazzâlî ile başlatılıyorsa, bunu, geleneğin devamını sağlayan insanların Gazzâlî'nin hangi ortamda ne yapmaya çalıştığını anlamakta başarısız olmalarına yormak gerekir.

Bibliyografya

Abu-Sway, Mustafa Mahmoud, "Al-Ghazâlî's 'Spiritual Crisis' Reconsidered", *Al-Shajarah (JISTAC)*, 1 (1996), 77-94.

Alon, Ilai, "Al-Ghazâlî on Causality", *Journal of the American Oriental Society*, C/4 (1980), 397-405.

Aydınlı, Yaşar, *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Arasta Yayınları, 2002.

Deniz, Gürbüz, "Gazâlî'yi Anlamanın Usûlü", *Diyanet İlmi Dergi*, XLVII/3 (2011), 7-26.

Frank, Richard M., *Creation and Cosmic System: Al-Ghazâlî&Avicenna*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992.

....., *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, Durham: Duke University Press, 1994.

Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1977

, *Fezâihu'l-Bâtıniyye* [=*el-Müstazhirî*], nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1964.

, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1961.

, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır, 2000.

....., *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, nşr. M. Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1985.

, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. Hüseyin Atay - İbrahim A. Çubukçu, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1962.

....., *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, nşr. Victor Chelhot, Beyrut: el-Matba'atü'l-Kâtûlîkiyye, 1959.

....., *Letters of al-Ghazzâlî*, haz. Abdul Qayyum, Lahore: Islamic Publications Ltd., 1994.

, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi me'ânî esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, nşr. Fadlou Shehadi, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1971.

....., *Mîzânü'l-amel*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1964.

....., *el-Munkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemîl Salîbâ - Kâmil İyâd, Beyrut: Câmi'atü Dımaşk, 1967

, *Nasîhatü'l-mülûk*, trc. F.R.C. Bagley, *Al-Ghazâlî's Book of Counsel for Kings*, Londra: Oxford University Press, 1964.

Tehâfütü'l-felâsife (The Incoherence of the Philosophers), trc. Michael E. Marmura, Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997

Goodman, L. E, "Al-Ghazâlî's Argument from Creation (I)", *International Journal of Middle East Studies*, II/1 (1971), 67-85.

"Al-Ghazâlî's Argument from Creation (II)", *International Journal of Middle East Studies*, II/2 (1971), 168-188.

Griffel, Frank, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

"The Western Reception of al-Ghazâlî's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16 (2011/1), 33-62.

Halevi, Leor, "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazâlî", *Journal of theHistory of Ideas*, 63/1 (2002), 19-39.

Hillenbrand, Carole, "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazâlî's Views on Government", *Iran Journal of the British Institute of Persian Studies*, XXVI (1988), 81-94.

Marmura, Michael E., "Ghazalian Causes and Intermediaries," *Journal of the American Oriental Society*, 115 (1995), 89-100.

"Al-Ghazâlî's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His *Tahâfut*", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. P Morewedge, Delmar: Caravan Books, 1981, s. 85-112.

McCarthy, R. J. "Introduction", *Deliverance from Error* (an annotated translation of *al-Munqidh* and other relevant works of Al-Ghazâlî as *Freedom and Fulfillment* by R. J. McCarthy), Louisville, KY: Fons Vitae, [1981], s. 9-52.

Nakamura, Kojiro, "An Approach to Ghazâlî's Conversion", *Orient*, 21 (1985), 46-59.

Ormsby, Eric, "Creation in Time in Islamic Thought with Special Reference to al-Ghazâlî", *God and Creation, an Ecumenical Symposium*, ed. D. B. Burrell - B. McGinn, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990, s. 246-264.

Rahman, Fazlur, *İslâm'da İhya ve Reform*, trc. Fehrullah Terkan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Shehadi, Fadlou, *Al-Ghazâlî's Unique Unknowable God*, Leiden: Brill, 1964.

Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uyuşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis Yayınları, 2007

"El-Ğazâlî'nin İlahi İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar", *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî* (Sempozyum bildirileri), ed. İlyas Çelebi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 579-603.

Watt, W M, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, LXXXIV/1-2 (1952), 24-45.

"A Forgery in al-Ghazâlî's *Mishkât*?", *Journal of the Royal Asiatic Society*, new series, LXXXI/1-2 (1949), 5-22.

İleri Okuma Önerileri

Çelebi, İlyas (ed.), *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî* (Sempozyum bildirileri), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Garden, Kenneth, *The First Islamic Reviver: Abū Hāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences*, New York: Oxford University Press, 2013.

Gianotti, Timothy J., *Al-Ghazâli's Unspeakable Doctrine of the Soul*, Leiden: Brill, 2001.

Hourani, George F., "The Chronology of Ghazâlî's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, LXXXIX/4 (1959), 225-233.

Janssens, Jules, "Al-Ghazzâlî's *Tahâfut*: Is It Really a Rejection of Ibn Sînâ's Philosophy", *Journal of Islamic Studies*, XII/1 (2001), s. 1-17.

Kaya, M. Cüneyt (ed.), *Gazzâlî Konuşmaları*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Moosa, Ebrahim, *Ghazâlî and the Poetics of Imagination*, Chaple Hill: University of North Carolina Press, 2005.

Ormsby, Eric, *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Shehadi, Fadlou, *Al-Ghazâlî's Unique Unknowable God*, Leiden: Brill, 1964.

Tamer, Georges (ed.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī: Papers Collected on His 900th Anniversary, I-II*, Leiden-Boston: Brill, 2015.

Treiger, Alexander, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*, London: Routledge, 2012.

10

İBN BÂCCE VE İBN TUFEYL: FELSEFE ENDÜLÜS'TE

Burhan Köroğlu
İbn Haldun Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Endülüs, İslâm fetihlerinin Batı'da ulaştığı en uzak nokta olarak araştırmacıların ilgisini hep çekmiştir. Bu ilgi sadece Endülüs'ün coğrafî konumundan ötürü olmayıp, İslâm bilim, düşünce ve siyasî tarihinde ifa ettiği önemli fonksiyondan da kaynaklanmaktadır. Târık b. Ziyâd kumandasındaki müslüman ordularının Endülüs'ü 711 yılında fethinin akabinde üç yıl içinde bütün İber yarımadasının ele geçirilmesiyle kurulan Endülüs Emevî Emirliği'nde özellikle Endülüs Emevi Emîri II. Hakem'in (slt. 961-967) bilimlere olan özel ilgisi sayesinde gelişen bilim ve felsefe faaliyeti, daha sonraki dönemde biraz yavaşlasa da II. Hakem'in bilim ve felsefe eserlerini Endülüs'e taşıma çabaları asıl meyvelerini XI. yüzyılda vermeye başlamıştır. Bu dönemde Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî (ö. 398/1007) ve İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 456/1064) gibi pek çok düşünür Endülüs'te boy göstermiştir.[1]

Bu verimli dönemin bilim ve özellikle de felsefe açısından ilk ve en parlak şahsiyeti olarak İbn Bâcce'nin isminin ön plana çıktığı görülmektedir. Döneminin şahitlerinin ve günümüz İslâm felsefesi

.....

1 Makkarî, *Nefhu't-tîb*, VI, 309 vd. Sâ'îd el-Endelûsî, *Tabakātü'l-ümem*, s. 162 vd.

tarihçilerinin ittifakla Endülüs'ün ilk yetkin filozofu olarak kabul ettikleri İbn Bâcce, o dönemde Murâbıtlar Devleti'nin yönetiminde bulunan Endülüs'ün kuzeyindeki Sarakusta şehrinde tahminen 470/1077 yılında dünyaya geldi. İsmi kaynaklarda İbnü's-Sâiğ olarak da geçen İbn Bâcce, Latin kaynaklarında Avempace olarak anılmaktadır.

İbn Bâcce'nin öğrencisi ve yakın arkadaşı olan İbnü'l-İmâm onun eserlerine yazdığı ekte, İbn Bâcce'nin Endülüs'te kendi dönemine kadar gelen bilim ve felsefe geleneğinden ilmî mahareti ve felsefî konulardaki derin vukufiyeti ile temayüz ettiğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde İbn Tufeyl de *Hay b. Yakzân* risâlesinin baş kısmında Endülüs'te felsefenin seyrini açıklarken Endülüs'te kendi dönemine kadar olan ilmî gelişmeleri ana hatlarıyla üç döneme ayırmaktadır: i) Matematik bilimlerin tamamına tekabül eden *te'âlîm ilimleri* merhalesi; ii) Mantık ilmi merhalesi ve iii) Felsefe (metafizik) merhalesi. İbn Tufeyl bu sürecin zirvesini İbn Bâcce'nin oluşturduğunu vurgulamaktadır.[2]

İbn Tufeyl'in bahsettiği Endülüs'teki üçlü gelişim süreci, Mustansır-Billâh'ın oğlu II. Hakem'in ilmî faaliyete verdiği önemli destekler sonucunda başlamıştır. Bu dönemde İslâm dünyasının doğusundan mantık eserleri de dahil olmak üzere çok sayıda ilmî ve edebî eser büyük meblağlar ödenerek getirtilmiş ve Kurtuba şehri muazzam saray kütüphanesiyle çok önemli bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. İkinci merhale olarak adlandırılabilecek olan dönemde ise Endülüs'te merkezî Emevî otoritesinin zayıflaması sonucu ortaya çıkan küçük krallıklar (*tavâifü'l-mülûk*) döneminde Kurtuba'dan çeşitli sebeplerle ülkeye yayılan bilim adamları ve ilmî kitaplar sayesinde hicrî 400 yılı sonrasında Endülüs'ün ilim ve kültür hayatı büyük bir canlılığa sahne olmuştur. Bu dönemde Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî'nin doğuya giderek *İhvân-ı Safâ* risâlelerini Endülüs'e getirdiği rivayet edilmektedir. Belki bu dönemin en dikkat çekici şahsiyeti olarak İbn Hazm zikredilmelidir. İbn Hazm'ın *et-Takrîb li-hudûdi'l-mantık* isimli eserinde mantık sahasında Aristoteles mantığının bazı temel esaslarına ciddi itirazlar yöneltmiş olması mantığın Endülüs'te ne oranda tedavülde olduğunun bir göstergesidir.[3]

•••••••••

2 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 20.

3 Sâ'îd el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 117-118; Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", s. 47

Endülüs emirliklerinin artan hıristiyan saldırıları karşısında yardımını talep ettikleri Kuzey Afrika'nın güçlü Murâbıtlar Devleti'nin hıristiyanları hezimete uğrattığı Zelâka muharebesinin akabinde (479/1086) Endülüs'ün hâkimiyetini ele geçirmesiyle yeni bir döneme girilmiş, bu dönemde de birçok edip ve âlim yetişmiştir. Murâbıtlar daha çok dinî ilimleri gözetmiş, buna karşılık felsefeye ve fukaha tarafından hoş görülmeyen astroloji ve astronomi gibi ilimlere fazla destek vermemiş, hatta zaman zaman bu ilimlerle uğraşanları kovuşturmaya tâbi tutmuşlardır. Buna rağmen gerek Endülüs'teki felsefe ve bilim geleneğinin sağlamlığı, gerekse İbn Bâcce'nin zihnî kalitesi onun İslâm düşünce tarihinin en önemli düşünce ekollerinden birisinin öncüsü olmasını sağlamış, böylece İbn Tufeyl'in sözünü ettiği üçüncü merhale olan "felsefe" (metafizik) merhalesi başlamıştır. İbn Bâcce'nin hayat serüveninin, onun genelde bütün felsefesini, özelde de toplum ve siyaset felsefesini doğrudan etkilemiş olması sebebiyle, filozofun hayatının konumuz açısından önem taşıyan olaylarını zikretmek faydalı olacaktır.

İbn Bâcce

Hayatı ve Eserleri

İbn Bâcce ilk gençlik yıllarını Sarakusta emirliğinde çeşitli ilimlerde öğrenim görerek ve Murâbıtlar'ın emirliği ele geçirmesi öncesinde kısa bir süreyi Sarakusta Emîri İbn Tîfelvît'e vezirlik yaparak geçirdi.[4] İbn Tîfelvît'in ölümü (509/1117) üzerine İşbîliye'ye göç edip orada tıp tahsil etti. Daha sonra Gırnata'ya gitmek üzere yola koyulduğunda Şâtıbe emîri tarafından tutuklanıp muhtemelen zındıklık töhmetiyle hapsedildi, ancak İbn Rüşd'ün babasının (veya dedesinin) tavassutuyla serbest bırakılabildi.[5] Bu olayın ardından İbn Bâcce Fas'a geçip Murâbıt sarayında ölümüne kadar geçen yirmi yıl boyunca Ebû Bekir Yahyâ b Tâşfîn'in vezirliğini yaptı.[6] Bu dönemde bir taraftan Murâbıtlar Devleti'nin zevâle doğru gittiği problemli yıllarda aktif siyasetle uğraşırken, diğer taraftan da içinde *Tedbîrü'l-mütevahhid* adlı risâlesinin de bulunduğu önemli eserlerini telif etti.

4 Feth b. Hâkân, *Kalâidü'l-ikyân*, IV, 935- 936; ayrıca bk. Masumi, "Avempace: The Great Philosopher of Andalus", s. 35.

5 Bu bilgiyi Afrikalı Leon aktamaktadır; bk. Ferruh, *İbn Bâcce ve'l- felsefetü'l-Magribiyye*, s. 24.

6 İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ'*, s. 265.

Bazı kaynakların bildirdiğine göre 533/1139 senesinde, aralarında şiddetli düşmanlık bulunan meşhur tıp âlimi Ebü'l-Ulâ İbn Zuhr tarafından zehirlettirilerek öldürüldü ve Fas'ın Fez şehrinde defnedildi. İbn Tufeyl'in ifadesiyle İbn Bâcce'nin Endülüs'te bilimler, mantık ve felsefe sahasında kendinden öncekilerin hepsini aşıp çok daha sağlam ve doğru bir düşünce çizgisine ulaşmakla beraber, dünya işleriyle, başka bir ifadeyle siyasetle uğraşması onun ilim hazinelerini tam olarak ortaya çıkaramadan bu dünyadan göçmesine yol açmıştır.[7]

İbn Bâcce döneminin geleneğine uygun olarak tabiat felsefesinden tıbba, metafizikten siyaset düşüncesine birçok alanda, hem şerh ve ta'likât şeklinde hem de orijinal felsefî eser tarzında çok sayıda çalışmaya imza atmıştır. Zor anlaşılır ve kapalı bir üslûba sahip olan İbn Bâcce, bazı eserlerini tamamlama fırsatı bulamamış olsa da mantık, tabiat felsefesi, tıp ve siyaset düşüncesiyle ilgili görüşleriyle daha kendi döneminde hem İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi müslüman filozoflar hem de İbn Meymûn (Maimonides) gibi yahudi filozoflar üzerinde etki uyandırmış, daha sonrasında ise İbrânîce ve Latince tercümeleri aracılığı ile Avrupa düşüncesine etki etmiştir.

İbn Bâcce, fizik (Aristoteles'in Arapça'ya *es-Semâ'u't-tabî'î* olarak çevrilen *Fizika*'sına yaptığı şerh ve kendi yazdığı fizik eserleri), tıp (çeşitli tıp risâleleri), botanik, astronomi, zooloji, mantık (orijinal mantık eserleri ile Aristoteles ve Fârâbî'nin eserlerine yapılmış şerhler) ve metafizik alanlarında pek çok eser kaleme almış olsa da *Tedbîrü'l-mütevahhid* isimli toplum ve siyaset felsefesine dair eseriyle psikoloji ve epistemoloji problemlerini ele aldığı *Kitâbü'n-Nefs*, *Risâle fî ittisâli'l-akl bi'l-insân* ve *Risâletü'l-vedâ*"ı, onun düşünce dünyasını tespit etme noktasında en çok başvurulan çalışmalarıdır.

Felsefî Düşüncesi

Aristotelesçi Meşşâî geleneğin takipçisi olan ve başta mantık, fizik ve metafizik olmak üzere felsefenin pek çok alanıyla yakından ilgilenen İbn Bâcce'nin ayırt edici vasıflarından biri, Murâbıtlar Devleti'nde uzun süre vezirlik yapması sebebiyle devletin çöküş sebeplerini ve buna bağlı toplumsal ve siyasal bozuklukları daha dikkatli ve yakından tahlil etme imkânı bulması ve bunu da ahlâk ve siyaset felsefesine dair eserlerine nisbeten yansıtmış olmasıdır. İbn Bâcce,

7 Ibn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 21.

insan mutluluğunu nihaî hedef olarak gören Aristotelesçi yaklaşımı benimsese de bu meseleye diğer filozoflardan farklı ve daha gerçekçi bir yaklaşım getirmiş ve insanın mutluluğunun ancak toplum içinde ve ideal devlette sağlanabileceği şeklindeki Eflâtun-Aristoteles kaynaklı klasik İslâm siyaset düşüncesi paradigmasına, bu kabulü külliyen reddetmeksizin, alternatif bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu felsefî hedefin ancak insanın bilgi seviyesi ve dolayısıyla ahlâkî olgunluğuna bağlı olduğu ana fikrini takip eden İbn Bâcce, insanın tabiatla ilgili bilgisinden başlayan bu sürecin ahlâkî ve metafizik yetkinlik ile taçlanması gerektiğini ileri sürmektedir ki eserlerini de bu hedef çerçevesinde telif ettiği anlaşılmaktadır.

1. Psikoloji ve Epistemoloji: İbn Bâcce'nin felsefenin birçok alanında eser vermesine rağmen insan ve toplum konularına özel önem verdiğini yukarıda vurgulamıştık. Onun psikolojiye ilişkin görüşlerini birçok kitabında ortaya koyduğundan bahsedebiliriz. Bununla birlikte özellikle *Kitabü'n-Nefs* adıyla bir psikoloji eseri yazmış olması konuya verdiği önemi ortaya koymaktadır. İbn Bâcce her ne kadar bu kitabı tamamlayamamış olsa da (Elimizde tek bir nüshasının bulunması da ayrı bir talihsizliktir), mevcut haliyle bu eserde nefisle ilgili pek çok konuyu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı söylenebilir. O, bu meseleleri ele alırken Aristoteles sistemine oldukça yakın bir bakış açısına sahiptir ve yine Aristoteles gibi psikolojisini fizik temelinde inşa etmektedir.

İbn Bâcce'ye göre psikoloji bütün ilimler arasında özel bir öneme sahiptir ve metafizik dışta tutulacak olursa en önemli ilim olduğu bile söylenebilir.[8] Bir anlamda bütün bilimler psikolojiye dayanmak zorundadır, çünkü nefsin bilgisine sahip olmadan diğer ilimlerin ilkelerini kavramak mümkün değildir.[9] İşte teorik ve pratik bilimler için sahip olduğu bu gereklilikten dolayı nefis bilgisi, fizik ve matematik bilimlerden daha önemli bir işlev görmektedir. Son tahlilde nefis bilgisinin, metafizik alanı anlamak için de önemli bir rolü vardır, çünkü psikoloji bilgisinin bizi ulaştırdığı akıl kavramı hakkında bilgi sahibi olmaksızın, İlk İlke'nin bilgisine gerektiği gibi ulaşılamayacağı kesindir.[10]

8 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 30. Ayrıca bk. Masumi, "Avempace the Great Philosopher of Andalus", s. 44-45.

9 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 29.

10 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 30.

Ruh ve *nefis* terimlerinin aynı olguya işaret eden eş anlamlı iki ayrı kelime olduğunu belirten İbn Bâcce,[11] ruhun varlığının apaçık ve onun varlığına ilişkin bilgilerimizin de *a priori* olduğunu vurgulayarak[12] nefsin varlığını ispat etme çabasına girmemektedir. Bununla birlikte o, nefsin gayri maddî varlığına işaret ederken, nefsi "cisim ve sûretin bileşimiyle meydana gelen canlı cismin sûreti" şeklinde tanımlamaktadır.[13] Aynı şekilde nefis bileşik olmadığı için ne bölünebilirdir ne de maddîdir. Nefsin maddî olmaması onun hareketli olmaması sonucunu da doğurmaktadır.[14] Tıpkı gemi kaptanının, geminin sûreti olduğu halde gemiye dahil olmayışı gibi, nefis de, bedenin yöneticisi olmasına rağmen ona dahil değildir ve ondan ayrı bir varlığa sahiptir.[15]

Aristoteles'ten mülhem olarak *nefs*i "tabiî organik cismin yetkinliği" şeklinde tanımlayan İbn Bâcce,[16] bu tanımla nefsin, kitabının başında sınaî olarak tasnif ettiği, yapay, yani insan eliyle yapılan meselâ baston gibi varlıklardan ayrı, tabiî bir varlık olduğunun altını çizmekte; organik olmasıyla da taş, toprak gibi inorganik maddî varlıklardan ayrı, canlılık taşıyan bir varlık olması olgusuna işaret etmektedir. İşte canlılık özelliği taşıyan varlıkları bitki, hayvan ve insan olarak üçe ayıran İbn Bâcce, her bir nefis seviyesinin kendi varlık düzeyinde kendi imkânları içinde bir tanımı olduğunu belirtmektedir.[17] Bundan dolayı o, farklı seviyelerdeki canlıların nefis kuvvetlerini dikkate alarak geliştirdiği nefis tanımında vardığı noktada besleyici nefsin beslenen organik cismin yetkinliği; duyumlayan nefsin, duyum yeteneğine sahip organik cismin yetkinliğini, mütehayyilenin ise hayal eden cismin yetkinliğini sağlayacağını ileri sürmektedir.[18]

Nefsin tabiî organik cismin yetkinliği şeklindeki tanımından hareketle İbn Bâcce, nefsin kuvveden fiile çıkışının, işlevini

11 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 55.

12 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 37

13 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-nefs* s. 37-38.

14 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 55.

15 İbn Bâcce, *Şurûhâtü's-Semâ'i't-tabî'î*, s. 206.

16 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 29.

17 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 39.

18 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 29. Ayrıca bk. Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 81.

gerçekleştirmesi, yani son yetkinliğine ulaşması durumunda söz konusu olabileceğini belirtmektedir. Nefsin işlevini gerçekleştirmesi, bir müzisyenin müziğini icra etmesine benzemektedir: Müzisyenin müzisyen olarak bulunması onun ilk yetkinliği, müziğini icra etmesi ise son yetkinliğidir. Bu sebeple ilk yetkinliğin bulunması, son yetkinliği gerçekleştirmeye yönelik bir yatkınlık olduğu anlamına gelmektedir; son yetkinlik ise bu yatkınlığın gerçekleşmesidir.[19] Bu durumda *nefs*in yeni tanımı "tabiî organik cismin ilk yetkinliği"[20] şeklinde olacaktır.

İbn Bâcce insan bilgisinin alanını belirleme bağlamında çok önemli bir ayırım yapmaktadır. Buna göre bilgi alanları temelde "tabiî imkân alanı" ve "ilâhî imkân alanı" olmak üzere ikiye ayrılır. Tabiî imkân, duyu idrakleri, aklî istidlaller ve zihnî soyutlamalar aracılığıyla "insanî bilgi" oluşturmaktadır. İlâhî imkân ise peygamberlere ulaşan vahiyden ibarettir.[21] Bu iki bilgi türü arasındaki ayırım sadece yakînî bilgiye varış yollarıyla ilgili olup, mahiyet açısından aralarında bir fark söz konusu değildir. Çünkü İbn Bâcce tabiî bilginin yetkinliğe doğru yükselişinin son aşamalarında ilâhî bir müdahale olduğunu, dolayısıyla bu tür bilginin de ilâhî bir rengi olduğunu, ilâhî nitelikli nebevî bilgiye benzer bir hal aldığını belirtmektedir. Bu ayırıma göre insanın ilâhî imkân alanına bir müdahalesi söz konusu olmadığı için geriye erdemli insanın veya filozofun en yüce gayesi olan faal akılla ittisâl ve buna bağlı olarak elde edilecek tam mutluluğa erişmesini mümkün kılacak olan tabii imkân alanı kalmaktadır.

İbn Bâcce insanın bu yüce hedefe ulaşması için ruhanî sûretler (ruhî formlar) mertebeleri olarak isimlendirdiği bir dizi duyu, bilgi ve idrak aşamasını katetmesi gerektiğini belirtmektedir. Burada İbn Bâcce'nin "nefis" ile "ruh" arasında bir fark görmediğini, nefsi cismin bir sûreti (formu) olarak kabul ettiğini;[22] nefis cismin sûreti ve hareket ettiricisi olduğuna göre, ruhanî sûretlerin de insanı eyleme sevkeden tasavvurlar ve düşünceler olarak anlaşılması gerektiğini belirtmek gerekmektedir.[23] İbn Bâcce'nin ruhanî sûretler araştırmasındaki hedefi de bu sûretlerin veya tasavvurların hangisinin veya hangilerinin insanı

19 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s.101-102.

20 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 101.

21 İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ'*, s. 141.

22 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 49.

23 Câbirî, *Nahnü ve't-türâs*, s. 186-187

yüce gayesine, yani mutluluğa ulaştırabileceğidir. Bu gayeyle İbn Bâcce söz konusu ruhanî sûretleri dört gruba ayırmaktadır: i) Semavî cisimlerin sûretleri: Bu gruptaki sûretler maddî olmayıp, tamamıyla ruhanîdirler. İbn Bâcce bu grubu tabiî imkân dairesinin dışında tutar, çünkü Yeni Eflâtuncu gelenek çerçevesindeki Fârâbî-İbn Sînâ eksenli Meşşâî felsefenin ontolojisi ve epistemolojisinde çok önemli yeri olan bu semavî cisimler İbn Bâcce'ye göre insan aklının faaliyet alanı dışındadır ve dolayısıyla insanî bilginin oluşmasında herhangi bir etkileri yoktur.[24] ii) Üç nefis kuvvetinde mevcut bulunan anlamlar: Bu üç nefs kuvveti; ortak duyu (*el-hissü'l-müşterek*, yani beş duyudan gelen verileri bir araya getiren güç), hayal gücü ve hatırlama gücüdür. Bunlar duyusal güçler olup madde ile doğrudan temas halindedirler. iii) Heyûlânî akledilirler (maddî akledilirler): Bunlar maddelerinden zihnî soyutlama yoluyla elde edilmiş, özlerinde ruhanî olmayan, küllî mâna ve kavramlardır (insan veya ağaç kavramı gibi). iv) Faal akıl ve müstefâd akıl: En yüksek aklî soyutlamanın gerçekleştiği mertebede teorik akıl eşyanın hakikatiyle birebir örtüşmeyi gerçekleştirebilir. İşte bu en üst dereceden soyutlamayı gerçekleştirebilen akıl, "müstefâd akıl"dır. Bu aklın faaliyetini yönlendiren güce ise İbn Bâcce "faal akıl" ismini vermektedir. Bunlar da ruhanî nitelikte olup maddîlikten tamamen uzaktırlar.[25]

İbn Bâcce'nin filozofu, bilgi ve idrak mertebelerinde yükselip kendisine mutlak saadeti tattıracak olan faal akılla ittisâl mertebesine ulaşmak için duyu algılarının verilerinden başlayıp, mezkûr üç nefis kuvvetinin kullanılması ve aklî soyutlamalar aracılığıyla bir tür manevî yükselişi gerçekleştirmek zorundadır. İnsan yukarıda

24 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 50.

25 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 49-50. İbn Bâcce başka bir tasnifinde ruhanî sûretleri ikiye ayırıp, birincisi olan "özel ruhanî sûretler"in duyular ve nefis kuvvetlerindeki anlamlarla maddî akledilirleri ifade ettiğini ve birtakım ahlâkî erdemlerin kazanılmasına da faydası olduğunu, ikinci grup olan "genel ruhanî sûretler"in ise müstefâd akıl ve faal akılla ittisâl mertebesine tekabül ettiğini belirtir; bk. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 76-77 Bu tasnifin en dikkat çekici yönlerinden biri, İbn Bâcce'nin semavî cisimlerle ilgili gördüğü formları insanın aklî faaliyeti dışında tutmakla Fârâbî-İbn Sînâ eksenindeki Yeni Eflâtuncu sudûr doktrinini bütün sonuçlarıyla birlikte dışlamış olmasıdır. Buna karşılık diğer ruhanî formların incelenmesinde o, Aristoteles psikolojisinin ve mantığının bütün verilerini kullanmaktadır.

zikredilen soyutlama mertebelerinden geçerek cismanîlikten ruhanîliğe doğru yükselir. Son aşama olan müstefâd akıl mertebesine ulaşıp faal akılla ittisâl edince, yani felsefî hikmet idealine ulaşınca en yüce nazarî ve ahlâkî erdemleri tatmış ve âdeta ilâhî bir kişilik kazanmış olur.[26] Filozof ya da *mütevahhid*in bu gaye için kullanacağı yol ise sûfî müşahede, ilâhî feyz ve sudûr gibi mistik yollar olmayıp İbn Bâcce'nin ifadesiyle "nazarî ilimler"dir.

Yukarıdaki ruhanî sûretler sınıflandırması insan düşüncesinin aklî tekâmül seviyelerini gösterirken aynı zamanda insanların da farklı idrak seviyelerine göre sınıflandırılmasına imkân vermektedir. İbn Bâcce bu gayeyle üç aklî derece tespit etmektedir: i) *Cumhûr* (sıradan insanlar) mertebesi: İnsanî bilgi mertebelerin en alt basamağı olarak kabul ettiği bu mertebeyi "tabiî mertebe" olarak da isimlendiren İbn Bâcce, bu mertebede aklın objesi olan şeyin ancak "maddî sûretleri aracılığıyla, onlardan, onlarla ve onlar için bilinebilir" olduğunu vurgulamaktadır. Bu mertebedekilerin idraklerine konu olan eşyanın zihinlerindeki karşılıkları bu eşyalar aynı türden olsa bile tam bir örtüşme halinde değildir. Dolayısıyla bu mertebedekilerin aynı konuyla ilgili olarak birbirlerinden farklı tasavvurları olup buna bağlı olarak da bir akledilirler ve akıllar çeşitliliği söz konusudur.[27] ii) *Nuzzâr*· Bunlar tabiî ve matematik bilimlerle uğraşan, ruhanî sûretleri cisimlerin idrakleri olarak değil de kendinde varlığı olan akledilirler olarak idrak eden âlimlerdir. Yine de *nuzzâr* ile *cumhûr* arasındaki fark öze ilişkin değildir, çünkü her iki grup da akledilirleri maddî ve özel ruhanî sûretler aracılığıyla bilirler, doğrudan değil. iii) *Su'adâ* (mutlu insanlar): Bunlar filozoflardır. Tabiat âlimi maddî ve ruhanî akledilirleri elde ettikten sonra, öyle bir mertebeye yükselir ki artık akledilirleri doğrudan idrak eder, eşyanın mahiyetini kavrar ve hatta bu merhalede akıl, aklettiği şeyle aynı olur. Bu mertebede müstefâd akıl mertebesi idrak edilir ve faal akılla ittisâl sağlanır, mutlak ve ebedî mutluluğa erişilir. İbn Bâcce'ye göre insan ancak bu üç bilgi ve idrak mertebesini geçerse mutlak saadete ve sonsuzluğa ulaşabilir. Birinci veya ikinci mertebelerden birinde kalması, üçüncü mertebeye çıkamaması durumunda insanın gerçek saadeti elde etmesi mümkün değildir.

•••••••••

26 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 79.

27 İbn Bâcce, *Risâletü'l-ittisâli'l-akl bi'l-insân*, s. 163.

2. Fiiller Teorisi: İbn Bâcce *Tedbîrü'l-mütevahhid* risâlesine *tedbîr* kavramının tanımıyla başlar. Bu tanıma göre "*tedbîr* (yönetim), eylemlerin belli bir maksada yönelik olarak tertibi (düzenlenmesi)"[28] demektir. Bu tanım bir anlamda risâlenin üç bölümünün konularına tekabül etmektedir. Birinci bölümde *tedbîr* kavramı ve *tedbîr*in türleri analiz edilir. İkinci bölümde genel olarak fiiller (eylemler) irdelenir. Üçüncü bölümde ise en yüce hedef olan mutluluğa götüren insan fiillerinin mahiyeti ve bu amaca yönelik olarak düzenlenmesinin keyfiyeti ele alınır.

İbn Bâcce'ye göre eylemin niteliği eylemi gerçekleştiren varlıkların tabiatlarına ve türlerine göre belirlenir. Bu türler içinde sırasıyla cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve en üstte de insan vardır. Cansız varlıkların fiilleri taşın düşmesi, ateşin yükselmesi gibi eşyanın tabiatıyla ilgili zorunlu fiillerle temayüz eder. Hayvanlar ise bir maddî varlığa sahip olmaları sebebiyle cansız varlıklarla zorunlu fiillerde ortak olmakla birlikte hayvanî nefislerinden kaynaklanan içgüdüsel fiilleriyle onlardan ayrılırlar. İnsan ise cansız varlıklar ve hayvanların fiillerine ortak olmakla birlikte iradî ve ihtiyarî fiilleri meydana getiren akılla onlardan farklılaşmaktadır. Buna göre insanî fiilin ölçüsü seçmeye dayalı olmasıdır, seçmeyse ancak düşünceyle mümkün olmaktadır. Bu sebeple İbn Bâcce "aklî infialler" dediği ilhamları ve korkuyla verilen tepkileri insanî fiiller dairesinin dışında tutar. Dolayısıyla iradî fiil, fâilinin yapıp yapmamakta özgür olduğu fiil olarak belirlenebilir.

Hayvanın içgüdüsel fiilleriyse irade dışında gerçekleştiği için ahlâkî yargıya tâbi olmaz. Buna karşılık insanın iradî fiilleri ahlâkî mesuliyeti gerektirir; çünkü zannî de olsa yakînî de olsa, doğru da olsa yanlış da olsa bir düşünme ve fikir yürütme ameliyesinin sonucudurlar. İbn Bâcce buna bağlı olarak daha önce Aristoteles tarafından vazedilmiş bir prensibi ahlâkî fiili belirlemek için kullanır. Buna göre seçme özgürlüğü ahlâkî fiilin prensibidir. Seçme ise ancak akıl ve düşüncenin ürünüdür.[29] Aklın hayvanî arzuları kontrol edememesi durumu "vahşi hayvan ahlâkına sahip olanlar" diye isimlendirdiği bir grup için söz konusudur. Bu tür insanlarda hayvanî nefis, *nâtık* (düşünen) nefse galebe çalar ve arzular daima düşünceye muhalefet eder. İbn Bâcce bu tür insanları hayvanlardan daha tehlikeli olarak kabul etmektedir,

.....

28 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 37

29 Aristûtâlîs, *Kitâbü'l-Ahlâk ilâ Nikomahyâ*, s. 215.

çünkü bu tür insanlar hayvanî karakterli fiillerini gerçekleştirmek için akıllarını kullanırlarken, hayvan ise sadece tabiatının gerektirdiğini yapmaktadırlar. Bu tür insan hastalıklı bedene benzer; ona iyi gıdalar verirseniz bu sadece onun hastalığını arttırır.[30]

İnsan *nüzû'î* (arzulara yönelik) eylemlerini de insanî hayal gücü olan bir hayvanmış gibi yapmaktadır. Burada insan veya hayvan kendinde oluşan hayale iştiyak duyar ve harekete geçer. Fakat eğer hayvanî arzusuna bu fiilin yanlış olduğunu ve yapılmaması gerektiğini düşünerek karşı koyarsa bu karşı koyuş fiili "insanî" olarak nitelendirilir. Dolayısıyla akıl ve düşünceyle beraber insanı eyleme yönelten diğer bir unsurun da hayal olduğu buradan anlaşılmaktadır. Diğer taraftan İbn Bâcce iradeli fiilin ahlâkî sorumluluğu gerektirdiğini vurgularken, insanın zorunlu fiillerinden sorumlu olmadığını belirtmektedir. Çünkü zorunlu harekette insanın bir gayesi ve seçme şansı söz konusu değildir. Buna karşılık her ne kadar insanın hayvanî nefsinin fiili kendiliğinden ve gayesiz ise de insan, iradesiyle bu fiili yapmaktan kaçınabilir.[31] Bu durum, insanın hayvanî arzularına boyun eğip eğmemekte serbest olduğu ve dolayısıyla da bu tür fiillerinden sorumlu olduğu anlamına gelmektedir.

İbn Bâcce'ye göre akıl tarafından yönlendirilen her insan fiili belli bir gayeyi hedeflemektedir. Her fiilin de bir kemal ya da yetkinlik noktası ve gerçekleştirmek istediği bir hayır ve fayda vardır. Meselâ *tedbîr-i menzil*in (ev idaresi) gayesi serveti korumak, düşüncenin gayesi ise bilgidir. Hakiki gayelilik ise tamamıyla insanî olan fiiller için söz konusu olabilir, çünkü tabiî cisimlerin ve hayvanların hareketleri zorunlu nitelikte olan ve iradenin müdahalesinin söz konusu olmadığı fiiller olup, gerçek bir gayeye yönelik değildirler. Sadece insan, fiillerini düşünce ve akletmeden kaynaklanan bir iradeyle eda eder. İbn Bâcce risâlesinin başında insan fiillerini incelemesindeki hedefinin insanı mutluluğa götürecek fiilleri keşfetmek olduğunu belirtmişti. Bunun için, daha önce insanın bilgi ve idrak seviyelerini belirlemek için kullandığı ruhanî sûretler teorisini bu defa insan fiillerini gayelerine göre sınıflandırmak için kullanmaktadır. Böylece ahlâkî anlamda mutluluğu elde etmesine yarayacak olan aklı keşfetmeyi hedefleyen İbn Bâcce, aynı zamanda bilgi teorisiyle ahlâk düşüncesi arasında da yakın bir ilişki kurmuş olmaktadır.

30 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 48.

31 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 48.

İbn Bâcce insan için üç varlık mertebesi tespit eder: Cismanîlik (maddîlik), ruhanîlik ve aklîlik. Ona göre insanın nihaî gayesi olan mutluluğu gerçekleştirmek için ilk iki mertebeyi kemaline erdirip, ilgisini son mertebeye yoğunlaştırması gerekmektedir. İnsan cismanî fiilleriyle maddî varlığını sürdürür, ruhanî fiilleriyle şerefli bir konuma gelir, aklî fiilleriyle ise ilâhî bir nitelik kazanır. Filozof için birinci ve ikinci gruptaki fiiller ikincil önemde olmakla birlikte üçüncü gruptaki fiiller onun zatî fiilleridir.[32] İnsanın cismanî varlığını kazanmaya yönelik fiiller içinde yeme, içme, giyinme ve barınma sayılabilir. Bunların zorunlu olanları herkes için ortak ise de yemek çeşitlerinde özenme, koku sürme gibi sadece zevk almaya yönelik fiiller tamamıyla cismanî ve maddîdir; bu tür fiilleri gayesi haline getirenler de mutlak anlamda cismanî insanlar olup maddîlikte aşırı gittikleri için ruhanî sûretleri farketmezler. Allah katında da yerilmiş olan bu tür insanların bir devlette hâkim durumda olmaları o devletin fesadına yol açar. İbn Bâcce bu tür insanların durumunun Kur'an'daki şu âyetin ifadesine uygun düştüğünü belirtir: "Onlara kendisine âyetlerimizden verdiğimiz ve fakat onlardan sıyrılıp çıkan, o yüzden de şeytanın takibine uğrayan ve sonunda azgınlardan olan kimsenin haberini oku" (el-A'râf 7/175). Eğer bir insanın sağlığı iyi ve uzuvları tam ise bu insan cismanî sûreti kâmil olanlardan kabul edilir. Fakat sadece sağlık ve âza tamlığı kişiye şeref ve kemal sağlamaz. Aksine bu tür insanlar doğal köleler olup hayvanlarla aralarında bir fark yoktur; bilakis hayvanlardan daha kötü durumdadırlar. Çünkü hayvanlara kendi başına hayatta kalabilme melekesi verilmiştir. Buna karşılık bu sınıftaki insanlar kendilerini yönetecek ve yönlendirecek bir kimsenin bulunmaması durumunda yok olurlar. İbn Bâcce'ye göre bunlar sadece güçlerinden yararlanmak için kullanılan katır ve develere benzerler.[33]

Gayesi özel ruhanî sûretlerin kemale eriştirilmesi olan fiillerin türleri ise hangi sûretlerin kemalini hedefliyorlarsa ona göre belirlenir. Bunlardan ortak duyudaki ruhanî sûretlere yönelik fiiller ile hayal ve hatırlama gücündeki ruhanî sûrete yönelik fiiller sayılabilir. Ortak duyuyla ilgili olanlar insanların giyim, mesken ve yiyeceklerine özen göstermesidir. İbn Bâcce bunlardan zaruri olanları yapanları övüp bu tür fiilleri ilgilerinin merkezi haline getirenleri veya bunlarda

32 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 79.

33 İbn Bâcce, *Risâletü'l-vedâ'*, s. 134, 140.

şeref ve soyluluk görenleri eleştirir.[34] Hayal gücünde var olan ruhanî sûretleri hedefleyen fiiller de çeşitli sınıflara ayrılırlar. Bunlardan bir tür infiali hedefleyenlere örnek olarak harp dışında silâh takmak, kralların kendilerine bir elçi geldiği zaman karşısındakine korku verecek birtakım harp silâhları kuşanmaları sayılabilir. Bu sınıfa ayrıca karşı tarafı etkilemeyi hedefleyen surat asma, tebessüm, iyi davranma, şakalaşma, güzel söz, atasözleri ve şiir ezberleme, ahlâkî faziletlerden cömertlik, gözü peklik ve ayrıca güzel şeylere gıpta etme gibi faziletler dahil edilebilir. Bu tür fiiller muhatap üzerinde olumlu bir etki bırakır ve bunu da izzet duygusu gibi soylu duygular takip eder. Bu fiillerin hedefi mutluluk değil haz almaktır. İnsanın bu faziletlerle ulaştığı mükemmellik de özel ruhanî sûretlerin kemalinden başka bir şey değildir. İbn Bâcce birçok insanın hatırlama gücünün kemalini kendinde bir gaye olarak gördüklerini, çünkü onu mutluluk sandıklarını belirtir.

Gayesi genel ruhanî sûretlerin kemali olan fiiller ise öğrenmeye ve akıl yürütmeye ilişkin olanlardır. Bu sûretler maddî sûretlerle mutlak saadeti elde etmeye çalışan *mütevahhid*in gayesi olan mutlak ruhanî sûretler arasında yer alırlar. Bu son gruptaki insanların fiilleri fikrî faziletleri içermektedir. Fikrî faziletler de kendi içlerinde pratik olanlar ve teorik olanlar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bunlardan teorik olanlar teorik ilimlerle bağlantı içindedirler. Bu tür faziletlere sahip olanları "kâmil ruhanîlik" mertebesindekiler olarak isimlendiren İbn Bâcce, bunların halk içinde çok az olduklarını vurgulamaktadır.[35]

3. Ahlâk ve Siyaset: İbn Bâcce toplum ve siyaset felsefesine dair meseleleri büyük oranda *Tedbîrü'l-mütevahhid* adlı risâlesinde işler. Bunun yanında *Risâletü'l-vedâ*"da da konuyla ilgili bazı görüşlerini bulmak mümkündür. Her ne kadar İbn Bâcce siyasal sistemlerle ilgili analizlerinde Eflâtun ve Fârâbî'nin kavram ve teorilerini kullanıyorsa da kendisini Eflâtun'dan başlayıp İbn Rüşd'e kadar öğretmenleri ve öğrencilerinden ayıran şey, ortaya attığı ve çözümünü sunmaya çalıştığı problemdir: Kendisini bozuk devletlerden birinde bulan insan, aklî ve ahlâkî yetkinliğe ulaşmak ve eğer mümkünse erdemli devlet idealini gerçekleştirmek için ne yapmalıdır? İbn Rüşd'ün İbn Bâcce'nin konuyu ele almadaki orijinal yaklaşımını ciddiye aldığını şu sözlerinden anlıyoruz:

.....

34 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 63-64.

35 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 67-68.

> İbn Bâcce bu beldede *mütevahhid*in (yalnız insan) kendi kendini yönetmesi için bir metot planlamak istedi. Fakat muhtevasının kavranmasının zorluğu dışında kitabını tamamlayamamış olması ona bu imkânı vermedi. Başka bir yerde kendisinin bu konudaki gayesini açıklayacağız, çünkü kendisi bu konuyu böyle bir tarzda ele alan ilk kişidir.[36]

İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-mütevahhid*'e *tedbîr* (yönetim) kavramının tahliliyle başladığını yukarıda belirtmiştik. İbn Bâcce *tedbîr* kavramını ayrıntılı olarak tahlili sırasında, farklı *tedbîr* türlerini açıklarken Fârâbî'nin *Füsûlün münteze'a* adlı risâlesindeki kavram ve terimleri kullanmaktadır. Risâlenin kalan kısmını ise felsefe projesinin eksenini teşkil eden temel sorusunu cevaplamaya ayırır: Bozuk devlette yaşayan insan nasıl yetkinleşip mutluluğu yakalayabilir?

İbn Bâcce'ye göre *tedbîr* kelimesi Arap dilinde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. En meşhur anlamı, "fiillerin belli bir gayeye yönelik olarak düzenlenmesi"dir. Dolayısıyla münferit bir eyleme, bir gayeyle yapılsa bile *tedbîr* denemez. İnsanın, düzenlenmiş çeşitli eylemleri, belirli bir gayeye yönelik olarak yapması gerekir ki bu fiiller *tedbîr* olarak isimlendirilsin. *Tedbîr* bilkuvve yani henüz varlık alanına çıkmamış durumlar veya bilfiil durumlar için de kullanılmaktadır. *Tedbîr*in bilkuvve düşünce anlamında kullanılışı daha yaygın olup sadece insana has bir eylemdir. Hayvana *müdebbir* denmesiyse sadece benzetme içindir. Yine insan fiillerinden olan *kuvâ* (kuvvet gerektiren işler) ve *mihen* (zanaatler) için de *tedbîr* lafzı kullanılmaktadır ve *tedbîr*in *kuvâ* için kullanımı *mihen*e kıyasla daha çoktur. Meselâ savaşla ilgili düzenlemeler için *kuvâ* kullanılırken, *mihen*den sayılan ayakkabıcılık ve terzilik gibi zanaatlar için *tedbîr* kavramı pek kullanılmamaktadır. *Tedbîr* kelimesinin öz anlamı ise "şehir yönetimi" ve "ev yönetimi" ile ilgilidir. Bu mâna İbn Bâcce'ye göre *tedbîr* lafzının kullanıldığı en yüce anlamlardandır.[37] Bu bağlamda o, *tedbîr*in dört çeşidi olduğunu belirtmektedir:

i) Allah'ın âlemi *tedbîr*i: Bu mutlak ve en şerefli olan *tedbîr* olup Allah'ın âlemi yaratması için kullanılır. Allah'ın *tedbîr*i diğer türlerden mahiyeti gereği farklıdır, çünkü Allah özü gereği yarattığı şeylerden

• • • • • • • • •

36 Câbirî, *Nahnü ve't-türâs*, s. 180 (S. Munk'un İbn Rüşd'ün heyûlânî akılla ilgili bir risâlesinin Latince'ye tercümesinden yaptığı iktibastan).

37 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 38.

tamamıyla farklıdır. Bu sebeple İbn Bâcce insanî *tedbîr*in alanı dışında kalan bu mutlak *tedbîr*i incelemesine dahil etmemektedir.[38]

ii) *Tedbîrü'l-müdün* (şehir/devlet yönetimi): *Tedbîr* lafzını insan için kullandığımız zaman tam olarak kastedilen şey devlet yönetimidir (*es-siyâsetü'l-medeniyye*). İbn Bâcce Eflâtun'un konunun bu yönünü araştırıp doğrusunu yanlışını ortaya koyduğunu, aynı konuyu yeniden ele almanın anlamı olmadığını ifade eder. Bu tavır İbn Bâcce'nin devlet yönetimiyle ilgili olarak ortaya yeni bir şey koymak iddiasında olmadığının da bir göstergesidir. Kendisi erdemli şehir, bozuk yönetim biçimleri ve bunların özellikleri gibi konularda özetleyici bilgi vermekten ileri gitmemektedir.

iii) *Tedbîrü'l-menzil* (ev yönetimi): İbn Bâcce *tedbîr*in bu yönüne de özel bir önem vermemektedir; zira o, evin devletin bir parçası olduğunu düşünmektedir ve erdemli ev ona göre ancak erdemli devlet içinde mümkündür. Bozuk devletlerdeki ev ise eldeki altıncı parmak gibi tabiat dışıdır. Diğer taraftan ev yönetiminin mükemmelliği kendi başına bir hedef olmayıp ondan murat, devletin yetkinleşmesi ve insanın tabiî gayesidir. Bu sebeple de ev yönetimi insanın kendi kendini yönetmesinin bir parçasıdır.[39]

(iv) *Tedbîrü'l-mütevahhid* (*mütevahhid*in, yalnız insanın, erdemli insanın, filozofun kendini yönetimi): İbn Bâcce'nin ortaya attığı ve erdemli insanın bozuk devlette, devletin ve insanların bütün kötülüğüne rağmen nasıl mutlu olabileceği sorusuna cevap verebilecek olan *tedbîr* şeklidir. İbn Bâcce, problemin çözümü için geliştirdiği projeyi sunmadan önce problemi ortaya çıkaran şartlar hakkında yeterli malumatımız olması gerektiğini düşünmektedir. Problem bozuk ve eksik devletlerin ve bu devletlerde yaşayan insanların durumlarıyla ilgili olduğu için, bu devletlerin durumlarını eleştirel bir yaklaşımla ele almak, böylece bozuk devletten kâmil ve erdemli devlete intikal etmenin yollarını da araştırmak gereklidir.

İbn Bâcce'nin eksik devletlerle ilgili görüşlerini çoğunlukla Eflâtun ve Fârâbî'den devşirdiği ve bu devletlerin sistematik şekilde tasnifi, özellikleri, birinin diğerine nasıl dönüşebileceği gibi siyaset felsefesinin klasik konularına özel bir önem vermediği, hatta bunu

38 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 38-39.

39 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 39-41.

kendisinin hedefi açısından gereksiz bir çaba olarak telakki ettiği anlaşılmaktadır. Bazan bunlardan *es-siyerü'l-erba'a* (dört yönetim tarzı) veya Fârâbî'den mülhem olduğu anlaşılan *es-siyerü'l-hamse* (beş yönetim tarzı) olarak bahsetmektedir.[40] Bu dört yönetim biçimi şöyledir: i) el-Medînetü'l-imâmiyye, ii) Medînetü'l-kerâme, iii) el-Medînetü'l-cemâ'iyye, iv) Medînetü't-tegallüb.

İbn Bâcce'nin konuyu ayrıntılandırmaması ve yazma nüshadaki bazı silik yerlerden dolayı bu ifadelerin neye delâlet ettiği ve Eflâtun ile Fârâbî'deki karşılıkları konusunda bir tartışma söz konusudur. *Tedbîrü'l-mütevahhid*'in ilk tenkitli neşrini yapmış olan Asin Palacios yazma nüshada silik olan kısmı yorumlayarak "ikâmiyye" (devamlılık) olarak kaydetmiş, fakat bu yorumunu destekleyecek yeterli argüman sunamamıştır.[41] Mâcid Fahrî ise taşıdığı mâna itibariyle doğrusunun "imâmiyye" olması gerektiğini savunur ki, ona göre bu kavram Fârâbî'nin *Tahsîlü's-sa'âde*'sinden mülhem olup başında tek bir yönetici veya imamın bulunduğu devlet anlamına gelmelidir.[42] Aynı şekilde Rosenthal de İbn Bâcce'nin bu kavramı Fârâbî'nin adı geçen eserindeki "imam" kavramından hareketle kullandığını savunmaktadır ki, İbn Rüşd de aynı kavramı kullanmaktadır.[43] Fakat eğer bu yorumu doğru kabul edersek buradaki "imamiyye devleti"ni erdemli devlet olarak kabul etmek gerekecektir ki Fârâbî *Tahsîlü's-sa'âde*'de imamın yönettiği bir devletin erdemli devlet olduğunu; imam, filozof ve kanun koyucu lafızlarının aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Buna karşılık *Tedbîrü'l-mütevahhid*'in metninden anlaşılan şey, İbn Bâcce'nin imâmiyye devletine diğer yönetim şekillerinden daha olumlu bakmakla beraber erdemli devletle tam bir mutabakatı olduğunu düşünmediği, bu yüzden de imâmiyye devletini bozuk devletler listesinden çıkarmadığıdır. Diğer taraftan o, imâmiyye devletini "nefs için tabiî bir durum" olarak nitelendirirken, erdemli devlete daha yakın bir konumda olduğunu ve belki de erdemli devlete dönüşme imkânını taşıdığını kastediyor olmalıdır. Sonuç olarak imâmiyye devletinin bazı özellikleri yönünden ve

40 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 43.

41 Palacios (ed.), *El Regimen del solitario*, s. 54.

42 Mâcid Fahrî (ed.), *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, s. 59.

43 Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajja", s. 49, dn. 5.

ıslah olma imkânı açısından erdemli devlete en yakın devlet şekli olduğunu söylemek mümkündür.

İkinci devlet şeklinin ismi konusunda da yazma nüshadaki silinti yüzünden bir ihtilâf yaşanmaktadır. Bazı araştırmacılar bu ifadeyi "medînetü'l-kerâme" olarak, diğerleri ise "medînetü'l-mâl" olarak okumuşlardır. "Medînetü'l-kerâme" olarak okuyan Fahrî, Fârâbî'ye atıfta bulunarak bunun Arapça'ya "medînetü'ş-şeref" olarak tercüme edilen Eflâtun'un *timokrasi*sine tekabül ettiğini belirtmektedir. Maan Ziyâde ise yine Eflâtun ve Fârâbî'ye atıfla bunu "medînetü'l-mâl" şeklinde bir okumayı önermektedir.[44]

Üçüncü devlet şekli olan "el-medînetü'l-cemâ'iyye" kavramını İbn Bâcce, Eflâtun ve Fârâbî'den ödünç almıştır. Bu devlet, halkın yönetimi ele geçirdiği yönetim biçimi olup bunların eylemleriyle zengin çocuklarının kötü eylemleri birbirine benzemektedir. Bu devlet sanki bazılarının aristokratik devlete tekabül ettiğini iddia ettiği imâmiyye devletinin bozulmuş şeklidir. Sonuncu devlet şekli "medînetü't-tegallüb" ise Fârâbî'den mülhem olup Eflâtun'un tiranlığına denk gelmektedir[45]

İbn Bâcce bozuk devletlerin çeşitliliği ve çokluğunu ahalisinin görüşlerindeki ihtilâfların çokluğuna bağlar. Erdemli şehirdeki insanlar ruhanî sûretlere tabiatları gereği düşkündürler. Dolayısıyla eylemleri devletin kemaline yöneliktir. Fakat dört bozuk devlet ve bunlardan türeyen devletlerde ise insanlar eylemlerini onlardan haz duymak gayesiyle yaparlar. Bozuk devletlerin ahalisinin görüş ayrılıkları, birbirleriyle sağlıklı diyaloglarının olmaması, birbirlerine ters hareket etmelerine, dolayısıyla da çatışmalarına yol açar. Bu durumda anlaşmazlıklarını çözmek için her zaman bir kadıya (hâkime) ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden kadılık bu tip devletlerde olmazsa olmaz mesleklerdendir. Aynı şekilde tıp ilmi de bu devletler için zorunlu bir konumdadır. Zira bozuk devletlerin ahalisi sıhhatlerine dikkat etmez, zararlı gıdalar yer, içki içer, spor yapmaz, dolayısıyla kendilerinin sebep olduğu hastalıkları tedavi edecek bir tabibe ihtiyaç duyarlar. İbn Bâcce bu durumu şöyle tespit ediyor: "Bu dört eksik (bozuk) devletin en genel özelliklerinden birisi de tabip ve kadılara sürekli

.....

44 Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", s. 59.

45 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 94, 98; a.mlf., *Fusûlün münteze'a*, s. 95.

ihtiyaç duyulmasıdır. Bir devlet erdemlilikten ne kadar uzaksa, burada tabip ve kadılara o derece fazla ihtiyaç ve itibar vardır."[46]

Bazı bozuk devletlerde İbn Bâcce'nin "nâbit" (ayrık otu) veya "nevâbit" (ayrık otları) olarak isimlendirdiği bazı insanlar ortaya çıkarlar. *Nâbit* ona göre "bozuk bir devlette yaşayan, buna rağmen doğru düşünce sahibi olan şahıs"tır. Kavram, ekili arazide diğerlerinden farklı olarak, kendi başına yetişen ayrık otu anlamındaki *nâbit*ten ilham alınarak geliştirilmiştir. Fârâbî daha önce aynı örneği *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de tam tersine erdemli şehirde yaşayıp kanun dışı davranan asalak şahıslar için kullanmıştır. Bunların görüşleri de eylemleri de toplum için zararlı olup ortadan kaldırılmaları ona göre en iyi seçenektir.[47] Görüldüğü üzere İbn Bâcce muhtemelen Fârâbî'den ödünç aldığı bu kavramı tam zıt bir mânada kullanmış, içinde yaşadıkları bozuk devletin ahalisinden farklı oldukları için onlara "ayrık otu" demiş ve bunların faziletli olmakla diğerlerinden ayrıldığını belirtmiştir. O, bu insanları sûfîlerin "garipler" (*gurabâ*) dediği sınıfa benzetir; çünkü onlar kendi vatanlarında da olsalar, akran ve komşularının arasında da olsalar, fikirleri yüzünden yalnız kalmışlardır. Onlar yüce fikirleriyle âdeta yeni vatanlara göç etmişlerdir ve bu yüzden de bu dünyada garip sayılırlar. İbn Bâcce *nevâbit*in doğru görüşleriyle bozuk devletlerdeki kokuşma ve zaaf sebeplerini tespit ettiğini, düşünceleriyle ve hikmet kaynaklı fiilleriyle de erdemli ve kâmil devletin oluşması için gayret ettiğini belirtir. Eflâtun ve Fârâbî mükemmel devlet sisteminin çöküş sebeplerini, erdemli devletin -zaman içinde- karşıtı olan bozuk devletlerden birine nasıl dönüştüğünü tahlil etmeye çalışmışlardır. İbn Bâcce ise *nevâbit*le ilgili yaklaşımı aracılığıyla bozuk devletlerden birinin erdemli devlete dönüşmesine katkıda bulunabilecek olan projesini sunmaktadır.[48]

Bozuk devletleri kesretle (çokluk) nitelendiren İbn Bâcce, bu devlet ahalisinin durumlarının hasta insanlara benzediğini, zararlı maddelerden şifa, iyi gıdalardan zarar gören insanlar gibi olduklarını, sözlerinin yalan olduğunu, çoğu fiillerinin hatalı olup insanı olgunluğa götürmediğini belirtmektedir. Buna karşılık erdemli devlette insanların görüşlerinin hepsi doğru olup eylemleri de mutlak olarak erdemlidir.

46 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 41.

47 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 87-104.

48 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 43.

Bu yüzden erdemli şehrin insanları tıp ve kazâ (hâkimlik) ilmine ihtiyaç duymazlar. Çünkü erdemli şehir ahalisi arasında *muhabbet* (sevgi) yaygın olup, bu yüzden aralarında çatışma olmaz. Diğer bir özellik de bu devlette tabiplerin olmamasıdır, zira ahalinin bütün fiilleri doğru olup, zararlı gıdalar yemezler, dolayısıyla da tedaviye ihtiyaç duymazlar. Evet, belki kırık çıkık gibi sebepleri hâricî olarak gerçekleşen bazı rahatsızlıklarda ve bedenin kendi başına iyileşmeyi başaramadığı bazı durumlarda basit bir takım müdahalelere ihtiyaç olabilir. Fakat yine de bazı sıhhatli bedenlerin büyük yaralarını kendi kendilerine iyileştirdikleri İbn Bâcce'ye göre bilinen bir gerçektir.[49] Bu sebeple İbn Bâcce tıp ve kadılık ilmini insanı faal akılla ittisâle götüren nazarî ilimlerden kabul etmez; zira bu ilimlerin gayesi bozuk devletteki ahalinin kötü fiillerinden doğan zararların bertaraf edilmesidir.

İbn Bâcce'nin erdemli şehrinde, bozuk devletlerde bulunan *nevâbit* de olmaz, çünkü erdemli insan olmak aykırı bir durum değildir. Buna karşılık bozuk devletlerde *nevâbit*in varlığı bilâhare erdemli devlet haline gelmeleri için tek şanslarıdır. Erdemli şehrin ahalisi ruhanî sûretleri tabiî olarak ve kendisi için arzu ederlerken, bozuk devlet ahalisi sadece bu sûretlerin sağladığı lezzetleri isterler. Yani erdemli şehirdekilerin başlangıç noktası bozuk şehirdekilerin gayesidir. Rosenthal'e göre bu, sadece erdemli devlette yaşayan insanın o devletin bir parçası, yani vatandaşı olduğu anlamına gelmektedir.[50] Dolayısıyla erdemli devleti oluşturacak olanlar, ancak ölümsüzleşen akıllarıyla bilginin en yüksek derecelerine ulaşıp mutlak manada mutlu olan insanlardır.

Araştırmacılar İbn Bâcce'nin bilgiyle siyaset arasında kurduğu ilişkiyi yorumlamada değişik yaklaşımlarda bulunurlar. Câbirî'ye göre İbn Bâcce'nin bilgi teorisindeki hedefi aklî yetkinlik iken, siyaset teorisi ise devletin yetkinliğini gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu hedefi daha iyi anlamak için İbn Bâcce'nin döneminde mevcut olan siyasal ve toplumsal şartları incelemek gereklidir. O dönemde Murâbıtlar Devleti bedevî karakterli oluşumunun verdiği eyleme yönelik dinamizminin sağladığı potansiyeli sonuna kadar tüketmiş, yine bu bedevî karakterinden kaynaklanan dar dünya görüşleri ve çöküş dönemlerinin bir karakteristiği olarak aklî ilimlere karşı katı bir

49 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 41-42.

50 Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bâjja", s. 35.

tutum sergileyen fukahanın devlette etkin konumda olması sonucunda düşünce faaliyeti çok azalmış, cehalet ve taklitçilik yönetime hâkim olmuş durumdaydı. Başlangıçta vurguladığımız gibi, İbn Bâcce uzun süren aktif siyaset hayatındaki tecrübeleri ve derin hikmeti sayesinde bu devlette düşünce ve siyaset alanında bir yenileşme çabasının mümkün olmadığını farketmiş, bunun üzerine de *Tedbîrü'l-mütevahhid* olarak isimlendirdiği teorisini geliştirmiştir. Bu teoriye göre tek tek fertler ideal aklî ve ahlâkî yetkinliğe ulaşacaklar, daha sonra bunlar ortak düşünce seviyeleri dolayısıyla tek bir organ gibi davranıp son tahlilde de ilim devleti rüyasını gerçekleştireceklerdir. İbn Bâcce'nin düşünce düzeyinde gerçekleştirmeyi arzuladığı bu rüyayı, İbn Bâcce daha hayattayken Kuzey Afrika'da kurulan Muvahhidler Devleti'nin hakîm hükümdarı Mehdî İbn Tûmert sahiplenip hayata da geçirmiştir.[51]

Bazı araştırmacılara göre ise İbn Bâcce'nin siyaset teorisi Fârâbî'de olduğu gibi filozofun metafiziğinin ve bilgi teorisinin bir meyvesidir. Buna bağlı olarak İbn Bâcce'nin siyaset teorisindeki ütopik yaklaşımının sebebinin, kendisinin siyaset hayatında uğradığı hayal kırıklıkları ve kendi döneminde Murâbıtlar Devleti'nde yaşanan karışıklıklar ve sıkıntılar olduğu iddiası ikna edici değildir. Filozofun felsefî eğilimi ve teorik bilgiye dayalı metodu onu gerçekliği inkâra ve tarih dışına çıkmaya götürmüştür. İbn Bâcce'nin felsefî çizgisi deneysel olmayan, teorik ve teemmülî bir yönelimdir.[52] Bu son yoruma katılmak mümkün değildir, zira İbn Bâcce'nin felsefesi akılcı olmakla birlikte duyu verilerinin bilgilerimize temel sağlamak açısından ne derece büyük önem taşıdığı, daha önceki bölümlerde ifade edilmişti. Diğer taraftan İbn Bâcce'nin felsefesinin bilim ve akıl temelli karakterini gözden kaçırarak onu gerçeklikten uzak, tamamen teemülî bir felsefe olarak nitelendirmek, birçok araştırmacının yanılmasına sebep olan yüzeysel yaklaşımın bir sonucudur.

Aslında İbn Bâcce'nin erdemli devletin ve bozuk devletlerin özelliklerini ele alırken özet bilgi vermesinin sadece kendi bilgi ve toplum felsefesini taçlandıran *Tedbîrü'l-mütevahhid* teorisine bir giriş yapmak amacına yönelik olduğu anlaşılıyor. Yukarıda da belirtildiği üzere, erdemli devlet her yönden mükemmel olan, bozulmaya uğraması

51 Câbirî, *Nahnü ve't-türâs*, s. 208-209.

52 Ferrûh, *İbn Bâcce ve'l-felsefetü'l-Mağribiyye*, s. 39; Zey'ûr, *Fi't-tecribeti's-sâlise*, s. 250.

mümkün olmayan bir devlettir. İbn Bâcce, erdemli devletin bozuk devletlerden birine dönüşmesine yol açabilecek bir dış hücum veya başka bir bozukluk ihtimalinden söz etmez. Belki de kendisi erdemli devletin gerçekleşmesini, ütopik ve çok zor olan bir hedef olarak kabul etmişti. Fakat ortada erdemli bir devlet olmaması durumunda nasıl mutlu olunabileceği sorusuna cevap vermek üzere geliştirdiği teorinin son tahlilde farklı bir formda da olsa bir erdemli devletin oluşumuna imkân verebileceğini de ima etmekten geri durmaz. Buna karşılık böyle bir oluşum öncelikle *mütevahhid*in veya *mütevahhidler*in kendi şahsî hedeflerini gerçekleştirmelerine bağlıdır. Peki, bu proje nasıl gerçekleşecektir?

İbn Bâcce *mütevahhid* kavramını tahlil ederken, *mütevahhid*in tek bir kişi veya daha fazla sayıda olabileceğini, bozuk devletlerden birinde yaşadığını ve ahaliden dünya görüşü, sağlıklı düşünme ve hareket biçimleriyle ayrıldığını söyler. *Mütevahhid* için önerdiği değişik isimler arasında *müfred* (tek kişi), *su'adâ* (mutlu insanlar), *nevâbit* (ayrık otları), *gurabâ* (garipler, yabancılar) gibi isimler sayılabilir. Burada kullandığı "garip" kelimesini şöyle açıklar: "Onlar gariptirler, çünkü kendi vatanlarında, akranlarıyla ve komşularıyla beraber olsalar bile, fikirleriyle onlara yabancıdırlar. Bu fikirleriyle kendileri için vatan olacak başka bilgi ve idrak mertebelerine yükselerek zihinsel bir göç gerçekleştirmişlerdir."[53]

İnsanın en yüce hedefi olan faal akılla ittisâl ve mutlak saadeti toplum içinde ve toplumla beraber gerçekleştirmesi onun için en tabiî durumdur. Fakat *mütevahhid*le toplumdaki diğer fertler arasındaki derin görüş farklılıkları sebebiyle onlarla bu hedefi gerçekleştirmek için yardımlaşabilmesi mümkün olmadığına göre, an azından kendi zatî mutluluğunu sağlamak için, tabiî duruma muhalif de olsa bu hedefi gerçekleştirmek zorundadır.

İbn Bâcce *mütevahhid* ile neyi kastettiğini açıkça tarif etmediğinden bu tespit için bu kavramı kullandığı bağlamlara bakmak zorunludur. İbn Bâcce'ye göre *tevahhüd*ün iki vechesi vardır: "Aklî tevahhüd" ve "medenî (toplumsal) tevahhüd" Aklî tevahhüd teorik bilgi ve bilimler aracılığıyla mümkündür: "*Mütevahhid*in özelliği nazarî ilimlere yönelmiş olmasıdır." Bozuk devletlerin olumsuz şartları bu yönelimi

53 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 43.

engellediği için *mütevahhid*in bu bozuk toplumdan eğer varsa erdemli topluma hicret etmesi gerekir. Başka bir yerde de bazı devletlerde ilim ehlinin bulunmaması dolayısıyla *mütevahhid*in elinden geldiğince toplumdan uzaklaşması, onlarla sadece zorunlu işlerinde temas kurması ve eğer varsa ilmî faaliyetin yapıldığı başka bir devlete hicret etmesi gerektiğini vurgular. Halkın süs ve gösterişe garkolduğu cahil bir toplumda *mütevahhid*in bilinçli bir tavırla o topluma yabancılaşması, kendi mutluluğu açısından zorunludur.[54] Mutluluk ve sağlık insan için tabiî hallerdir, nasıl ki insan sağlıklıyken sıhhatini korumak, sıhhatini kaybetmesi halindeyse tıp sanatını kullanarak yeniden kazanmak durumundaysa, mutluluğu kazanmak için *tedbîr*i uygulamak veya kendinde mutluluğa erişmesini engelleyen arazlar varsa onları izâle etmek durumundadır. Nasıl ki insan sağlıklı durumunu korumak için hıfzıssıhha ile ilgili tedbirleri almak durumundaysa, aynı şekilde erdemli ve mutlu olan *mütevahhid*in de bu durumunu korumak için üzerine düşen fiilleri yapması gerekir. Bu yüzden hıfzıssıhha "bedenlerin tıbbı" diye isimlendirilirken, *mütevahhid*in eylemleri de "tıbbü'n-nüfûs" (ruhanî tıp) diye isimlendirilir.[55]

İbn Bâcce'nin bozuk toplumlarda mutlu olmak isteyen insanın toplumdan i'tizâlini zorunlu gördüğünü belirtmiştik. Bazı yorumcular İbn Bâcce'nin bu tavrını, mutluluk için toplumsal hayatı zorunlu gören anlayıştan sapma olarak değerlendirirler. Diğer bazıları nihaî gayeye ulaşmada tasavvufî bir yol benimsediğini belirtirken, bazıları da İbn Bâcce'nin tavrını toplumsal görevlere karşı kayıtsızlık şeklinde değerlendirerek siyasette mâzur görülemeyecek bir idealist asetizmi savunduğunu iddia ederler. Rosenthal'e göre İbn Bâcce i'tizâl düşüncesinde çok ileri giderek *mütevahhid*in topluma karışmasını ve kendi dışındaki şeylere ihtimam göstermesini Eflâtun ve Fârâbî'de olduğunun aksine bir görev ve sorumluluk olarak kabul etmemektedir.[56]

Öyle anlaşılıyor ki İbn Bâcce bazı insanların bu görüşü yanlış anlayabileceklerini tahmin ediyordu. Bu tür muhtemel itirazlara o, şöyle bir argümanla cevap vermektedir: İnsan tabiatı gereği toplumsal

54 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 56, 90.

55 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 43-44.

56 Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajja", s. 39-40, 43-44, 55; Zey'ûr, *Fi't-tecribeti's-sâlise*, s. 250.

bir varlıktır. Siyaset biliminde toplumdan uzaklaşmanın tamamen kötü olduğu da belirtilmiştir. Fakat bu kötülük özünde bir kötülük olup bazı durumlarda arazî olarak iyi olabilir. Bunu bir misalle açıklayacak olursak: Ekmek ve et tabiatları bakımından faydalı yiyeceklerdir. Diğer taraftan ebû cehil karpuzu ve afyon öldürücü birer zehirdir. Fakat bedenin hastalık gibi gayri tabiî durumlarında özü gereği zararlı olan bu zehirler hastaya deva olurken et ve ekmek gibi özü gereği faydalı olan gıdalar aynı hastaya zarar verebilirler. Bedenle ilgili bu durum devlet biçimleri için de geçerlidir.[57] Erdemli devlet de gıdalardaki gibi genelde ve özü gereği iyi ve yararlıdır. Fakat ortada sağlıksız bir durum varsa, yani filozof erdemli devlet yerine bozuk bir devlette yaşıyorsa, aslî görevi olan devleti yönetmeyi bir kenara bırakın, topluma doğrudan yayması durumunda görüşlerinin yanlış değerlendirilmesinden dolayı hayatı dahi tehlikeye girecekse, bu durumda özü gereği yanlış olan i'tizâli benimseyen filozof, bu tavrın arazî getirileri olan; toplumun kokuşmuşluğundan uzaklaşma ve muhtemel zararlarından korunma gibi faydaları temin etmiş olur. Aslında İbn Bâcce filozofun fâsit toplumlarda görevini yapamayacağını belirtirken yalnız değildir. Aynı şekilde Eflâtun, Fârâbî ve İbn Rüşd de böyle düşünmektedir; hatta Fârâbî daha dramatik bir tavırla filozofun fâsit devlette yaşayamaması durumunda o devletten hicret etmesinin ya da ölmesinin daha iyi olacağını önermektedir.[58] Dolayısıyla İbn Bâcce'nin toplum içinde kalmak şartıyla toplumdan zihnî olarak i'tizâl etme fikri daha gerçekçi gözükmektedir. Diğer taraftan mezkûr filozoflar erdemli devletin yokluğu durumunda erdemli insanın da mutlu olma şansını yitirdiğini düşünürlerken, İbn Bâcce'nin erdemli insan için ferdî planda aklı geliştirmeye, toplumsal planda da toplumla sınırlı ilişkiye dayalı bir plan koyarak mutluluğun sağlanabileceğini iddia etmesi onun pasifizmine değil iyimser gerçekçiliğine işaret etmektedir.

Bu noktada İbn Bâcce'nin önerdiği i'tizâlin zihnî ve teemmülî bir i'tizâl olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmek gerekmektedir. Yoksa sûfîlerin yaptığı gibi uzlet aracılığıyla hayal gücü arttırılarak mutlak hakikatlere ulaşılabileceği fikrini İbn Bâcce kesinlikle reddetmektedir. İbn Bâcce yüce gayeye ulaşmak için en önemli unsurun aklî faaliyet

57 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid*, s. 91.

58 Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 164.

olduğunu vurgulamakla birlikte, bedensel ve ahlâkî faziletleri kazanmanın da soyut aklî faaliyet için gerekli olan maddî ve ruhî şartları hazırlaması gerektiğini belirtir. İnsan sırasıyla bedensel, ruhsal ve zihinsel fiilleri yaparak bozuk devletteki ferdî akıl mertebesinden küllî akıl mertebesine yükselir ve belki de bu küllî akıl sayesinde yetişen faziletli insanların sayıları arttıkça bunların varlığı erdemli devletin zuhuruna önayak olur.

Sonuç olarak İbn Bâcce son derece gerçekçi bir tavırla bir taraftan filozofun bozuk toplumda aktif siyaset aracılığıyla toplumu doğrudan dönüştürmeye çalışmasının tehlikelerini tespit ederken, daha dolaylı fakat son tahlilde daha garantili bir metotla önce fıtratlarında fazilet ve bilgiye istidat bulunan insanların *Tedbîrü'l-mütevahhid* adını verdiği mütekâmil bir zihnî ve ahlâkî terbiye programı sonucunda ulaştıkları keyfiyet yanında toplumda belli bir kemiyete de ulaşmalarıyla birlikte toplumun daha sağlıklı bir şekilde dönüştürülebileceğinin, diğer taraftan da bu derece yüksek zihnî ve ahlâkî faziletlerle donanmış insanların, mutlu olmak için erdemli devletin kurulmasını beklemeksizin kendi zatî mutluluklarını gerçekleştirmelerine fırsat verilmesi gerektiğinin altını çizmiştir.

İbn Tufeyl

Hayatı ve Eserleri

Endülüs'teki felsefe geleneğinin İbn Bâcce'den sonraki en önemli ismi olan Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî (ö. 581/1185), Endülüs'ün güneyindeki Gırnata (Granada) şehrinin kuzeydoğusundaki Vâdîâş (bugünkü ismiyle Guadix) kasabasında 499/1105 civarlarında dünyaya geldi.[59] Gençlik dönemindeki eğitimiyle ilgili fazla bilgimiz yoksa da döneminin önemli kültür merkezlerinden İşbîliye (Sevilla) ve Kurtuba'da (Cordoba) eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. Kendi döneminin kaynaklarının bildirdiğine ve eserinden edindiğimiz izlenime göre, başta fıkıh olmak üzere din ilimlerini tahsil etmiş, ayrıca tıp ve felsefe okumuştur. Felsefe alanında okuduğu eserler arasında İbn Bâcce'ye ait olanların önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.[60]

59 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 418-419; Gauthier, *Ibn Thofaïl*, s. 17

60 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 419.

İyi bir tabip ve cerrah olan İbn Tufeyl mesleğini Gırnata'da icra etmeye başladığında bu alandaki şöhreti sayesinde Gırnata valisinin ve daha sonra da o dönemde Endülüs'te hâkim olmaya başlayan Muvahhidîler Devleti'nin ilk halifesi Abdülmü'min el-Kummî'nin oğlu, Septe ve Tanca Valisi Ebû Saîd'in ilgisine mazhar olmuş ve onların sır kâtipliğine getirilmiştir. Muvahhidî Halifesi Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Abdülmü'min'in sarayında başhekim olarak görevlendirilmesi İbn Tufeyl'in hayatında bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Felsefeye büyük ilgi duyan halife, İbn Tufeyl'i himayesine alarak ona huzurlu bir çalışma ortamı sağladı. Kesin olmamakla birlikte İbn Tufeyl'in Muvahhidî sarayında vezirlik yaptığı da rivayet edilmektedir. Belki de İbn Tufeyl'in vezirliğini, Muvahhidî sosyal düzeni içinde çok itibarlı sayılan "talebe" sınıfına yönelik hizmetlerle ilgili bir tür kültür danışmanlığı şeklinde anlamak daha doğru olacaktır.[61]

Kaynaklarda İbn Tufeyl'in şiir konusunda da kabiliyetli olduğuna dair rivayetler de vardır. İbn Tufeyl'in tıp alanındaki yetkinliğini bu alanda *urcûze* isimli uzun bir manzum eser yazarak gösterdiği ve İbn Rüşd ile *el-Külliyyât fi't-tıbb* isimli eseri hakkında müzakerelerde bulunduğu bilinmektedir. Öte yandan ilim tarihçileri, İbn Tufeyl'in astronomideki yetişmişliğinin, tıptan daha ileri seviyede olduğu kanaatindedir. Bunun sebebi, onun, Batlamyus'un astronomi teorisine yöneltilen eleştirilerin Endülüs'teki öncülerinden biri olmasıdır. İbn Bâcce ile başlatılan ve İbn Tufeyl tarafından formüle edilmeye çalışılan bu yeni "fizikî astronomi" yaklaşımı, Batlamyus'un "matematiksel astronomi" modelinde Aristoteles fiziğine uymayan unsurlar olduğunu ileri sürmekteydi. Buna göre Batlamyus'un, âlemin merkezini asıl referans noktası almayan, gezegenlerin hareketinin dayandırıldığı eksantrik yörüngeler ve onlara bağlı episiklüsler teorisi Aristoteles fiziğine aykırıydı. Bundan dolayı astronomi teorisi Aristoteles fiziğine uygun şekilde ve eş merkezli (*homocentric*) tarzda yeniden inşa edilmeliydi. İbn Tufeyl'in bu yöndeki fikirleri öğrencisi Bitrûcî (XII. yüzyıl) tarafından geliştirilmiş, İbn Rüşd ise Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazdığı *Telhîs*'te Batlamyus teorisini benimserken bundan yaklaşık on yıl sonra aynı eser için kaleme aldığı *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da bu teoriyi reddetmiş ve Aristotelesçi astronomi reformunun çoğu

61 Bedevî, "Hay b. Yakzân li'bn Tufeyl", s. 211-222; Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*, s. 4.

Bitrûcî tarafından da kabul edilen ilkelerini ortaya koymuştur. İbn Rüşd'e göre İbn Tufeyl, Batlamyus modeline karşı yeni bir sistem geliştirmiş; Bitrûcî de astronomi üzerine olan *Kitâbü'l-Hey'e* isimli eserinin mukaddimesinde İbn Tufeyl'in kendisine bu yeni sistemden söz ettiğini, gök cisimlerinin hareketlerini merkez dışı yörüngeler ve episiklüs modeline ihtiyaç duymadan açıkladığını belirtmiştir. İbn Rüşd söz konusu eserlerinde İbn Tufeyl'in astronomi ile ilgili eserinden bahsetse de bu eser günümüze ulaşmamıştır.[62]

Muhtemelen siyasî ve idarî görevleri dolayısıyla çok fazla eser veremeyen İbn Tufeyl'in İslâm felsefesi geleneğine, aşağıda *Hay b. Yakzân* isimli eseri üzerinden ele alacağımız felsefî sistemi kadar önemli bir katkısı, Halife Ebû Ya'kūb Yûsuf'un kendisinden talep ettiği Aristoteles'in eserlerinin yeniden şerh edilmesi ve daha anlaşılır kılınması görevini, işlerinin yoğunluğunu ve yaşının ileriliğini bahane ederek İbn Rüşd'e vermesidir. İbn Tufeyl'in bu aracılığı İbn Rüşd'ün Aristoteles felsefesini derinliğine analiz etmesinin ve kendi felsefî sistemini kurmasının yolunu açacak, bilâhare de Avrupa'da Rönesans'ı hazırlayacak bir dizi bilimsel ve felsefî gelişmeye çok önemli bir etkide bulunacaktır.

Felsefî Düşüncesi ve "Meşrıkî Hikmet" Algısı

İbn Tufeyl'in felsefesini elimizdeki yegâne felsefî eseri olan *Hay b. Yakzân* isimli "felsefî hikâye"si aracılığı ile ele almak dışında bir imkâna sahip değiliz. İbn Tufeyl bu eserinde sırasıyla evvela kendinden önceki felsefe geleneklerine kısa bir şekilde değindikten sonra, bu gelenekleri kendi "meşrıkî hikmet" anlayışı açısından değerlendirmekte ve daha sonra bahsi geçen felsefî hikâye aracılığı ile İbn Sînâ'nın daha önceleri *eş-Şifâ*'nın girişinde sırlarını açıklayacağını vaat ettiği "meşrıkî hikmet"in ne anlama geldiğini açıklayacağını vaat ederek bir felsefe tasavvuru ortaya koymaktadır.

Kitabın giriş kısmında kendisine kadar olan dönemde Endülüs'teki felsefî ve düşünsel gelişmeleri değerlendiren İbn Tufeyl, söz konusu zaman diliminde İbn Bâcce dışında kimsenin kayda değer bir görüş ortaya koyamadığını belirterek, selefini Endülüs düşünce geleneğinin ilk gerçek filozofu olarak anmakta, ancak dünyevî meşgaleler dolayısıyla kendi sistemini tamamlamaya fırsat

62 Bedevî, "Hay b. Yakzân li'bn Tufeyl", s. 214; Gauthier, *Ibn Thofaïl*, s. 26.

bulamadığından üzüntü duyduğunu ifade etmektedir.[63] İbn Tufeyl'in değerlendirmelerinden anlaşıldığına göre, o, kendi "meşrıkî hikmet" ideali açısından Aristoteles ve Fârâbî'nin eserlerini ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı kitabını yetersiz bulmakta ve Meşşâî felsefenin bu ürünlerine kıyasla kendi "meşrıkî hikmet"inin farklı bir amaç ve yönteme sahip olduğunu ima etmektedir. Âhiret saadeti ve peygamberliğin mahiyetine dair görüşlerinden dolayı Fârâbî'yi eleştiren İbn Tufeyl,[64] İbn Sînâ söz konusu olduğunda ise onun, *eş-Şifâ*'nın girişindeki ifadelerinden hareketle, biri *eş-Şifâ*'da ifade ettiği ve Meşşâî felsefeyi merkeze aldığı *zâhirî felsefesi*nin, bir de *el-Hikmetü'l-meşrıkiyye* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi eserlerinde ortaya koyduğu *bâtınî ve hakikî felsefesinin* bulunduğunu ileri sürmektedir. İşte İbn Tufeyl'den eserini yazmasını isteyen dostunun, ondan ortaya çıkarmasını istediği şey de tam olarak İbn Sînâ'nın Meşşâî olmayan gerçek felsefesi, yani *meşrıkî hikmetin sırları*dır.[65]

İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân*'ın girişindeki ifadelerinden anlaşıldığına göre, meşrıkî felsefeyle kastettiği şey, nazarî düşüncenin ötesinde mânevî tecrübeyle ilgili olup nazar ehlinin teorik felsefesine karşılık *müşâhede*, *zevk* ve *huzûr* ehlinin, bütün boyutlarıyla ifade edilmesi imkânsız olan ruhî tecrübelerinin bütünüdür.[66] Ona göre selefi İbn Bâcce, *su'adâ* dediği kişiler ilâhî bilgi mertebesine ulaşmış, fakat bunu nazarî ilim ve fikrî araştırma yoluyla gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla İbn Bâcce'nin kullandığı metot, saf felsefî bir metot olsa da sûfîlerin metotlarından farklıdır.[67] İbn Bâcce gibi bu mertebeye teorik bilgi ile ulaşmaya çalışan filozofların aksine bazı sûfîler, söz konusu mânevî mertebeye kendilerine has sûfî *zevk* metotlarıyla ulaşıp o hali yaşamışlar, fakat onlar da bu tecrübelerini bilimsel ifadelerle dile getirememişler ve kendilerini ancak bazı şathiyelerle ("Kendimi tenzih ederim, şânım ne yücedir", "Ben Hakkım", "Cübbemin altındaki

63 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 20.

64 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 23, 68; Hawi, "İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", s. 154.

65 İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'nın "meşrıkî hikmet" kavramına dair yorumları hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Gutas, "İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrıkî Felsefe Tasavvuru", s. 82-84.

66 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 19-20.

67 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 18.

Allah'tan başkası değildir" gibi) ifade edebilmişlerdir. Sadece Gazzâlî bu hale vâsıl olduğunda ilimlerdeki uzmanlığı ve marifetin kendisine verdiği terbiye sayesinde böyle sözler sarfetmekten kurtulmuş, fakat anlatamayacağı haller yaşadığını da belirtmiştir.[68] İbn Tufeyl, Gazzâlî'nin en yüce mutluluğa erdiğini vurguladıktan sonra onun Endülüs'e ulaşan tasavvufî karakterli *el-Maksadü'l-esnâ*, *Mişkâtü'l-envâr* ve *el-Munkız mine'd-dalâl* gibi eserlerini zikretmekte, fakat onun da eserlerini farklı okuyucu kesimlerine göre yazdığı için eserlerinin yer yer çelişkiler içerdiğine de dikkat çekmektedir.[69]

İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân* özelinde, felsefî gerçeği önce teorik araştırma yöntemiyle kavradığını, daha sonra müşâhede yoluyla belli bir mânevî tecrübeye ulaştığını ileri sürmektedir. Onun bu eserde yapmak istediği şey, "meşrıkî hikmet"in sırlarının peşine düşen okuyucusuna birtakım nazarî bilgiler verip bunlara taklitçi bir tarzda inanmasını istemek değildir. O, okuyucusunu kendi yaşadığı tecrübelerin sahasına çekerek taklitten tahkike ulaştırmak istemektedir. İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân* ve *Salâmân ve Absâl* adlı kıssalarının, amacına en uygun ifade tarzına sahip olduğu inancıyla kendi eserini onlara dayandıran İbn Tufeyl'in kendi *Hay b. Yakzân*'ının, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ında geçen *Salâmân ve Absâl* kıssasındaki sembolizmin çözümüne odaklandığı varsayılabilir. İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserlerinden hareket ederek *bahs* ve *nazar* yöntemiyle *zevk* ve *müşâhede* tecrübesinin bir sentezine ulaşmayı amaçladığı anlaşılmaktadır.[70]

1. Bilgi Teorisi: İbn Tufeyl, eserin ikinci bölümünde, insanın duyuları aracılığıyla tabiattan elde ettiği bilgilerden başlayıp metafizik âlemdeki ilâhî varlığın bilgisine kadar yükselme sürecini, insan-tabiat ilişkisi çerçevesinde temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bölümde hikâyenin kahramanı Hay, tabiatın bir parçası olarak beş duyusu yoluyla başladığı tabiatı idrak sürecinde tabiî varlık alanındaki temel düzen ve işleyiş hakkında düşünen, akıllı bir canlı olarak yeryüzündeki mevcudiyetini anlamlandıran, gözlem alanı ötesindeki metafizik varlık fikrine varan ve nihayet mânevî tecrübeler sayesinde birtakım metafizik bilgilere ulaşan ideal özneyi temsil etmektedir. Hay'ın araştırmacı ve sorgulamacı karakterini ön plana çıkartan İbn

68 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 16.

69 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 22-24.

70 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 420.

Tufeyl, hikâyenin kahramanının çevresi ile ilişkisinden ortaya çıkan teorik ve pratik problemleri belli bir bilinç düzeyinde ve âdeta bir gelişim psikolojisi yaklaşımıyla çözebildiğini gösteren bir yaklaşım sergilemektedir. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'de gördüğümüz duyu, deney ve gözlem sonucunda oluşan teorik bilgi birikimi, onu bir taraftan nazarî olgunluğa, diğer taraftan da utanma duygusuyla birlikte ahlâkî olgunluğa ulaştırır. Bilimlerin kendi döneminde ulaştığı seviyeyi tek bir insanın gözlem ve keşifleri üzerinden aktaran ve bu bilimsel bilginin üzerine bina edilmiş akıl yürütmeyi mantıkî çıkarım yoluyla oluşturan İbn Tufeyl, tabiattaki işleyiş, bütünlük, düzen ve gayenin akledilir ve soyut gerçekliğine işaret eden kozmolojik delillere, dolayısıyla da yaratıcı Tanrı fikrine ulaşacaktır.[71]

İbn Tufeyl, insanın bu ortam ve şartlardaki entelektüel gelişimini ele alırken kaçınılmaz olarak insanlığın kat ettiği antropolojik gelişim evrelerine de atıfta bulunmaktadır. Nitekim İslâm kültüründe zaman zaman derece, aşama ve katmanları ifade etmek üzere kullanılan yedi rakamının sembolizmi İbn Tufeyl tarafından Hay'ın gelişim aşamalarını belirtmek için de kullanılmış, her aşamanın yedi ve katlarıyla ifade edilen yaşlarda kaydedildiği bir gelişim anlayışı ortaya konmuştur. Yedi yaşına kadar süren ilk aşama bedensel ve psikolojik gelişimin başlangıç safhasıdır. Yedi-yirmi bir yaş arası, pratik ihtiyaçların karşılanması için amelî akıl sayesinde araçların imal edildiği çağdır. Merak döneminin başladığı yirmi bir yaşla birlikte insan ruhu varlık ve oluşun sırlarını keşfe yönelir. Fizikten metafiziğe geçiş bu aşamanın belirgin özelliğidir. Daha sonraki safhalarda tam bir aydınlanma ile bilgeliği yakalayabilen insan, en sonunda gerçek mutluluğun hakikatine ereceği manevî tecrübelere ulaşır.[72]

İnsanın tabii çevresiyle girdiği etkileşim, fıtratındaki bilme ve yapma kapasitelerini aşama aşama geliştirmektedir. Bu epistemolojide gözlem ve deney, fıtratta var olan akıl yürütme kapasitesini harekete geçirmekte, dolayısıyla bilginin oluşumu için akıl da devreye sokulmaktadır. Çünkü gözlem ve deney verilerini karşılaştırma ve böylece henüz gözlenmeyen hakkında bir teorik sonuca ulaşma, her şeyden önce tümevarım denilen akıl yürütme biçimine ihtiyaç hissettirecektir. Tüme varmak için sonsuz ölçüde deney ve gözlem

71 Sıddıki, "İbn Tufeyl", s. 259-260.

72 Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*, s. 8-12.

yapılamayacağına göre olması gereken zihnî sıçramada sezgi de kaçınılmaz olarak rol oynayacaktır. Nihayet tümel kavrama bir defa ulaşıldığında bu teorik bilginin tek tek olgulara uygulanması da tümdengelim yöntemini gerektirecektir.[73]

2. Tanrı Tasavvuru: Hay'ın cisimlerin mahiyetine yönelik çıkarım ve akıl yürütmeleri zamanla onun bu evreni tam bir bütünlük içinde kavramasını sağlayınca, bu evreni bir yaratan olduğu düşüncesi de belirginlik kazanmış ve yirmi sekiz yaşına geldiğinde yaratan-yaratılan ilişkisini kesin bir şekilde kavramıştır.[74] Bu noktada İbn Tufeyl'in, İslâm düşüncesinde düzen ve gaye delili olarak da ifade edilen, kozmostaki düzen ve gâiyyetin hakîm ve rahîm olan bir Tanrı'nın varlığına delil teşkil ettiği şeklindeki anlayışı devam ettirdiği söylenebilir.[75]

Âlemi Tanrı'nın yarattığı meselesi bir problem teşkil etmemekle birlikte, daha önce Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından sunulduğu şekliyle İslâm dünyasında ciddi bir felsefî meseleye kapı aralayan âlemin kıdemi ve hudûsu konusu İbn Tufeyl'i de epeyce meşgul etmiş görünmektedir. O, âlemin kadim ya da hâdis olduğu kabullerinin felsefî açıdan bir çok güçlük içerdiğini ifade ettikten sonra, âlemin Tanrı açısından sonralığının zaman bakımından değil zat bakımından olduğunun altını çizmektedir.[76] Âlemi yaratan Tanrı, her türlü varoluşu öncelediği için gerçek anlamda kadim olan sadece O'dur. Bununla birlikte zaman âlemin ontolojik gerçekliğine bağlı olarak tasavvur ediliyorsa, âlemin zaman içinde bir başlangıcı olduğunu ileri sürmek imkânsızdır İbn Tufeyl'in yaklaşımı esas itibariyle Fârâbî-İbn Sînâ çizgisine paralel bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir.[77]

İbn Tufeyl'in Tanrı-âlem ilişkisinde asıl vurgulamak istediği husus, âlemdeki bütün varlıkların Tanrı'nın varlığına muhtaç olduğu ve Tanrı'nın onların varlığının illeti olduğudur. Diğer taraftan Tanrı öteki varlıklara muhtaç olmadığı gibi, varlığının bir sebebi de yoktur. Âlemdeki varlıklar ise Tanrı'nın sanatının olağanüstülüğünü ve

73 Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, s. 157-171.

74 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 60.

75 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 422.

76 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 60-63.

77 Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, s. 227-230.

hikmetinin inceliğini göstermektedir.[78] Maddî varlıkların silsilesinin sonsuza kadar gidemeyeceği kabulü ile gayri maddi varlık olan Tanrı'da son bulması, İbn Tufeyl'in Tanrı'nın varlığıyla ilgili sunduğu delillerden biridir. Buna ilaveten âlemin bu gayri maddi Yüce İlke'den nasıl meydana geldiği sorusuna cevap verirken, zaman zaman Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *feyz* ve *sudûr* teorisini andıran ifadeler, güneş ışığının sürekli âlem üzerinde ışıması ve bütün varlıklar üzerine sürekli feyezân etmesi gibi benzetmeler kullanması İbn Tufeyl'in sudûr teorisinden esinlendiğini göstermektedir. Aynı şekilde cismin var olabilmesi için maddenin muhtaç olduğu sûretlerin ancak Tanrı'nın fiiliyle ortaya çıkabileceğini söyleyen İbn Tufeyl'in, yine gök akıllarının kendileri altındaki akıllara yansıttığı ve ay feleğinin aklında son bulan sûretleri anlayışı da sudûr teorisinden izler taşımaktadır. İbn Tufeyl ay feleğinden dünyaya gelen yansımanın çalkantılı bir sudaki yansıma gibi olup, bu haliyle sûretlerde bir çokluk olduğu izlenimini verdiğini, gerçekte ise böyle bir çokluk olmadığını vurgulamaktadır.[79] İbn Tufeyl'in ay feleğinin aklı olan faal aklın verdiği sûretlerin aslında bir olduğunu vurgulaması, onun, *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserinde feyz teorisiyle gerçek varlığın Tanrı olduğunu ve kozmik varoluşun O'nun zatının tecellilerinden ibaret bulunduğunu ileri süren Gazzâlî'den de etkilendiğini göstermektedir.[80]

3. Felsefe-Din ilişkisi: *Hay b. Yakzân*'ın son bölümünde İbn Tufeyl, kendinden önceki İslâm filozoflarının önemli bir kesimi gibi, felsefe-din ilişkisini ele alarak felsefenin ve dinin bireysel ve toplumsal boyutlarını karşılaştırmakta; filozof, peygamber, sûfî kavramlarının mahiyetlerini incelemektedir.

Eserin başından beri temel karakter olan ve en basit varlıklardan başlayarak Tanrı'yı bulmaya kadar giden süreçte, kendi kendine öğrenme yolunda felsefî analizlerde bulunan ve mistik aydınlanmaya ermiş bir sûfî olan Hay'a ilâveten, İbn Tufeyl eserin bu bölümünde din, toplum ve felsefe ilişkisini sembolize eden farklı karakterler eklemektedir. O, Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* ve *Kitâbü'l-Hurûf* isimli eserleri ve İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-mütevahhid* isimli eserinden mülhem bir biçimde Hay'ın dışında üç temel karakteri hikâyeye dâhil etmektedir:

78 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 62-63, 65-66.

79 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 83-85.

80 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 422.

i) Hay'ın yalnız başına yaşadığı adaya gelen ve Hay'la arkadaşlık eden Absâl, kendi adasındaki vahye dayalı dinî geleneğin irfanî yönünü araştıran kişidir. ii) Hay'ın ısrarı üzerine Hay ve Absâl, Absâl'ın adasına gittiklerinde bu adada karşılarına çıkan Absâl'ın arkadaşı Salâmân ise, Absâl'in dininin zâhirî yönünü daha anlamlı bulan, dinî hükümlerin manevî te'vilinden uzak duran dindar prototipi canlandırmaktadır. iii) Hay'ın Absâl ile birlikte tanışıp görüştüğü geniş dindarlar kitlesi ise yine dinin zâhirini dikkate alan toplumsal kesimdir. İbn Tufeyl, bu tiplemeler arasında kurguladığı diyaloglar vasıtasıyla dinin değişik kavranış boyut ve seviyelerini analiz etmektedir.

İbn Tufeyl'in kurgusuna göre Hay, Absâl'ın adasında tanıştığı Salâmân ve diğer dindarlara, ulaştığı derin hakikatleri anlatmaya çalışırken zorluklarla karşılaşmış ve sonunda sahih dinin zâhir ve bâtın anlamları olduğunu, toplumun çoğunluğunun ancak zâhir anlam ve ibadetlerle yetinebileceğini, yaratılışlarının daha fazlasına izin vermediğini anlamıştır. Hay dini kendi anladığı biçimde insanlara anlatmakta sıkıntı çekince, dinin hem bireysel ve derunî aydınlanmayı hem de toplumsal kurtuluşu sağladığı, fakat insanların tabiat ve kapasiteleri gereği dinden farklı boyutlarda istifade edebildikleri gerçeğini kabul etmek durumunda kalmıştır.[81]

İbn Tufeyl'in anlatısının en önemli sonuçlarından biri, nazarî bilgi ile mistik bilgi arasında bir çelişki olmadığı gibi, nazarî ve mistik yolla ulaşılan metafizik gerçeklerle dinî öğreti arasında da bir çelişki olmadığıdır. Bu iki yöntem ve bunlar ile din arasındaki fark, sadece söylem farkından ibarettir. Hay'ın ulaştığı hakikatleri insanların geneline aktarmada sıkıntı yaşamasının sebebi, aralarındaki yaratılış farklılığıdır. Toplumun geneli kendi günlük hayatı içinde dini olabildiğince anlamlı yaşamalı, fakat "meşrıkî hikmet"in sırları ancak onu kavrayabilecek kapasitede olanlara açılmalıdır. Dolayısıyla toplumun çoğunluğu için iyi olan, dinin zâhirî kurallarına riayet edip bid'atlerden yüz çevirmek, müteşâbih âyetlerin yorumunu ehline bırakmaktır. Yetkin yaratılışlı insanların kaderi ise gerçek bir metafiziği tecrübe etmek için toplumsallıktan uzaklaşmaktır. İşte bu yüzden hikâyenin sonunda Hay ve Absâl, kendi mükemmelliklerini tamamlayabilmek gayesiyle Salâmân ve geri kalan halka veda edip kendi adalarına geri dönmeyi

81 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 94-96.

tercih etmişlerdir.[82] Sonuç olarak İbn Tufeyl'e göre felsefî, tasavvufî ve kitlesel idrak düzeyleri farklılık arzetmekle birlikte esas itibariyle din bütün bu seviyeler için anlamlı olan nebevî bir öğretidir. Hay'ın nazarî ve tasavvufî bilgiyi kendinde birleştirmesi, meşrikī anlamda metafizikle dinî öğreti arasında tam bir uzlaşma olduğu sonucuna varması, kitlenin din anlayışını hikmete aykırı bulmaması, İbn Tufeyl'in bütünleyici perspektifinin bir sonucudur.[83]

İbn Tufeyl'in din ve felsefe arasında kurmaya çalıştığı gayede birlik ve metotta farklılık yaklaşımı genel hatlarıyla halefi İbn Rüşd üzerinde etkide bulunmuştur, denilebilir. İbn Rüşd, özellikle *Faslu'l-makâl* isimli eserinde din felsefe kardeşliğine özel vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte İbn Tufeyl'in felsefeyi belli ölçüde mistik sezgilerle destekleyen bir tür İbn Sînâ-Gazzâlî sentezi içinde ele alma çabası, İbn Rüşd'ün akılcı Meşşâî çizgisiyle uzlaşabilir görünmemektedir. Bununla birlikte İbn Tufeyl'in asıl etkisinin Batı düşüncesinde kendini gösterdiği, 1671'de Arapça aslından Latince'ye çevrilen *Hay b. Yakzân*'ın gerek Aydınlanma dönemindeki doğal teoloji tartışmalarına gerekse Daniel de Foe'nun *Robinson Crusoe*'suna ilham kaynağı olduğu söylenebilir.[84]

82 İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, s. 96-97

83 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 424.

84 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 424.

Bibliyografya

Aristûtâlîs, *Kitâbü'l-Ahlâk ilâ Nikomahyâ*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Küveyt: Vekâletü'l-matbû'ât, 1979.

Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997

Bedevî, Abdurrahman, "Hay b. Yakzân li'bn Tufeyl", *Türâsü'l-insaniyye*, [Kahire]: Vezâretü's-sekâfe ve'l-irşâd, [1971], I, 211-222.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Nahnü ve't-türâs*, Dârü'l-beyzâ: el-Merkezü's-sekâfî el-Arabî, 1985.

Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

, *Fusûlün münteze'a*, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1971.

....., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1964.

Ferrûh, Ömer, *İbn Bâcce ve'l-felsefetü'l-Mağribiyye*, Beyrut: Mektebetü'l-meymene, 1952.

Feth b. Hâkân, *Kalâidü'l-ikyân ve mehâsinü'l-a'yân*, nşr. Hüseyin Yusuf Haryuş, Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1989.

Gauthier, Leon, *Ibn Thofaïl: sa vie ses oeuvres*, Paris: E. Leroux, 1909.

Goodman, Lenn Evan, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Gutas, Dimitri, "İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrıkî Felsefesi", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, s. 73-96.

Hawi, Sami, *Islamic Naturalism and Mysticism*, Leiden: Brill, 1974.

"İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", trc. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2002), 147-155.

İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, nşr. Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî, Dımeşk: [Mecma'u'l-luğati'l-Arabiyye bi-Dımeşk], 1960.

, *Risâletü'l-ittisâli'l-akl bi'l-insân*, *Resâilü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'n-nehâr, 1968, s.155-173.

, *Risâletü'l-vedâ'*, *Resâilü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'n-nehâr, 1968, s. 113-143.

, *Şurûhâtü's-Semâ'i't-tabî'î li'bn Bâcce el-Endelûsî*, nşr. Ma'n Ziyâde, Beyrut: Dârü'l-Kindî, 1978.

Tedbîrü'l-mütevahhid, *Resâilü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'n-nehâr, 1968, s. 37-96.

İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Daru'l-meşrık, 1993.

İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ' bi ahbâri'l-hükemâ'*, Kahire: Matba'atü's-sa'âde, 1908.

Köroğlu, Burhan, "İbn Bâcce'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1 (1996), 45-65.

Kutluer, İlhan, "İbn Tufeyl", *DİA*, XXX (1999), 418-425.

Mâcid Fahrî (nşr.), *Resâilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, Beyrut: Dârü'n-nehâr, 1968.

Makkarî, *Nefhu't-tîb*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü Sâdır, 1968.

Masumi, Muhammed Saghir Hasan, "Avempace: The Great Philosopher of Andalus", *Islamic Culture*, 142 (1965), 87-101.

Palacios, Miguel Asin (nşr.), *El Regimen del solitario*, Madrid: y.y., 1946.

Rosenthal, E. I. J., "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajja", *Studia Semitica II: Islamic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, 35-48.

Sâ'îd el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, Kahire: Matba'atü's-sa'âde, ts.

Sıddıki, Bahtiyar Hüseyin, "İbn Tufeyl", trc. İlhan Kutluer, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 251-268

Zey'ûr, Ali, *Fi't-tecribeti's-sâlise li'z-zâti'l-Arabiyye ma'a'z-zimmeti'l-âlemiyye li'l-felsefe*, Beyrut: Dârü'l-Endelûs, 1984.

İleri Okuma Önerileri

Conrad, L. I. (ed.), *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqzān*, Leiden: Brill, 1996.

Goodman, Lenn Evan, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzān*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Harvey, S., "The Place of the Philosopher in the City according to Ibn Bājja", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. C. E. Butterworth, Cambirdge, MA: Harvard University Press, 1992, s. 199-234.

Hawi, Sami, *Islamic Naturalism and Mysticism*, Leiden: Brill, 1974.
İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid: Bireysel Yönetim Okumaları*, nşr. ve trc. Mevlût Uyanık – Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2017.
Kukkonen, Taneli, *Ibn Tufayl : Living the Life of Reason*, Oxford: Oneworld, 2014.
Wirmer, David, *Vom Denken der Natur zur Natur des Denkens. Ibn Baggas Theorie der Potenz als Grundlegung der Psychologie*, Berlin: De Gruyter, 2014.

11

İBN RÜŞD: BİR DENGE FİLOZOFU

Hüseyin Sarıoğlu
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

İslâm dininin Hz. Peygamber'in tebliği ve örnekliği altında büyük bir aşk ve heyecanla yaşandığı "mutluluk çağı", toplumunun dinî, ahlâkî, hukukî, içtimaî ve siyasî her türlü meselesi de bizzat onun tarafından çözüme kavuşturulduğu için, müslümanlar arasında inanç ve fikir birliğinin büyük ölçüde hüküm sürdüğü bir dönem olmuştur. Bu durum, Allah elçisinin irtihaliyle birlikte yerini başta hilâfet meselesi olmak üzere çeşitli konular etrafında yapılan tartışmalara ve giderek siyasî ve dinî gruplaşmalara bırakmaya başladı. Gerçekleştirilen fetihler sonucunda eski çağlardan beri çeşitli inanç ve kültürlerin yaşandığı, farklı medeniyetlerin kurulduğu bölgelerin İslâm coğrafyasına katılması, bir yandan İslâm toplumunun eski İran, Hint, Helen ve daha başka yabancı kültür ve düşüncelerle tanışmasına imkân sağlarken, diğer yandan da iktisadî hayatın canlanıp refah düzeyinin yükselmesini hızlandırdı. Bu arada gerek yeni karşılaşılan farklı inanç ve kültürlere yönelik merak, gerekse fethedilen bölgelerde tesis edilen egemenliğin pekiştirilmesi bakımından o toplumların sahip bulunduğu düşünce ve bilgi birikimini daha yakından tanıma ihtiyacının da yönlendirmesiyle büyük bir tercüme hareketi başladı. Bu hareketin, esas itibariyle İslâm dininin her vesileyle, akıl ve aklı kullanmanın önemine yaptığı vurgu doğrultusunda vahiyle gelen Kur'ân-ı Kerim'in

yanı sıra insanın ruh-beden yapısı, tarih (*enfüs*) ve tabiat (*âfâk*) üzerinde düşünmeyi ve araştırmayı ısrarla teşvik etmesiyle başlayıp devam eden ilmî tecessüs ve gayretlerin, daha bir ivme kazanmasına önemli katkısı olmuştur. Bu ve başka birtakım gelişmeler, aynı zamanda İslâm düşüncesinin "kelâm", "tasavvuf" ve "felsefe" olmak üzere ayrı tarz ve alanda gelişmesinin de zemini olmuştur.

Kelâm, ilâhî dinin özüne zarar verebilecek olan gelişmeleri etkisiz kılmak üzere İslâm dininin inanç ilkelerini akıl yoluyla temellendirip savunmak amacıyla gösterilen gayretlerin sonucunda teşekkül etmiştir. İslâm toplumunun felsefî düşünce ile tanışmasını sağlayan ilk İslâm filozofu Kindî, tercüme hareketinin sistematik bir mahiyet kazandığı dönemde bizzat bu hareketin içinde yer almıştır. Bu arada, İslâm toplumunda ortaya çıkan dinî ve siyasî çekişmeler ile iktisadî canlanma sonucunda baş gösteren dinî hassasiyetin zayıflaması ve ahlâkî çözülmeye karşı pasif bir direniş ve tepki olarak benimsenen *uzlet* ve *zühd* anlayışı, daha sonra bir düşünce hareketine dönüşerek "tasavvuf" adını alacaktır.

İslâm düşüncesi, Hüccetülislâm unvanıyla tanınan ünlü Eş'arî kelâmcısı Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) gelinceye kadar "mütekellimûn" "mutasavvife" ve "felâsife" eliyle üç ayrı koldan ilerlemiş, gerek bunların birbirleriyle olan ilişkileri, gerekse her birinin kendi içinde oluşan "fırka" "tarik" ve "ekoller" arasındaki rekabet ve tartışmalar İslâm ilim ve tefekkür hayatına büyük bir canlılık ve dinamizm getirmiştir. Bir hakikat arayıcısı olarak kelâm, felsefe, Bâtınîlik ve tasavvufu eleştirel bir yaklaşımla inceleyip irdeleyen Gazzâlî, bir yandan kendisinden önceki kelâmcıların kullanmaktan bilerek imtina ettikleri Aristoteles mantığının yöntem olarak kullanılmasında dinî hiçbir sakınca olmadığını ve mantık bilmeyenin bilgisine güvenilemeyeceğini savunmak, diğer yandan da yine kelâmcıların sübjektif olduğu için başkalarını bağlamayacağını kabul ettikleri "keşif" ve "ilham"ı hakikate ermenin en güvenilir yolu ilân etmek suretiyle kelâmın kapılarını hem mantık ve felsefeye hem de tasavvufa açmış oluyordu.

İbn Rüşd, VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar yaklaşık beş asır devam eden işte bu verimli ve feyizli dönemin sonlarında çok yönlü bir ilim ve düşünce adamı olarak Endülüs'te yaşamıştır. Gerek Antik ve Helenistik felsefe, gerekse İslâm ilim ve düşüncesi alanında o güne kadar oluşan zengin birikimi yeniden ele alıp tartışarak farklı

yorumlar getiren, geride bıraktığı ölümsüz eserler ve açtığı yeni ufuklarla İbn Rüşd, Latin Ortaçağı'nı derinden etkilemiştir. Batı'da, İslâm Meşşâî okulunun son büyük temsilcisi, Aristoteles felsefesinin büyük yorumcusu (*grand commentator*) ve sadık savunucusu olarak anılan bu seçkin filozofun, Rönesans fikrinin uyanmasında esin kaynağı olduğu bilinmektedir.

Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî olan İbn Rüşd, Murâbıtlar ve Muvahhidler dönemi ilim, idare ve siyaset çevrelerinde şöhret ve nüfuz sahibi seçkin bir ailenin çocuğu olarak Kurtuba'da (Cordoba) dünyaya geldi. Kendisiyle aynı adı taşıyan dedesi, Mâlikî fıkhında otorite sayılan ünlü bir hukukçudur. Dede İbn Rüşd başta olmak üzere devrin önde gelen âlimlerinden feyiz alan, zeki, fazilet sahibi ve halk arasında sevilen bir şahsiyet olan baba Ebü'l-Kāsım İbn Rüşd de hem iyi bir hukukçu hem de eser veren ve öğrenci yetiştiren bir âlimdir.

Aristoteles'in eserlerine, onun kendi doktrinine bağlı kalarak şerhler yazdığı için İslâm âleminde "eş-şârih", Latin dünyasında ise "commentator" olarak tanınan İbn Rüşd, Endülüs'teki yahudilerce Aben Roşd, İspanyollar arasında Aven Roşd ve Latin dünyasında ise Averroes veya Averroys adıyla anılmıştır. O, devrin ve bölgenin geleneğine uygun olarak tahsil hayatının ilk adımı olan okuma, yazma ve dil bilgisi ile temel dinî bilgileri babasından öğrenmiş; bu arada Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta'* adlı meşhur eserini ezberlemiştir. Başta babası Ebü'l-Kāsım İbn Rüşd olmak üzere önemli âlimlerden fıkıh dersleri alan İbn Rüşd, Ebû Mervân İbn Cüryûl el-Belensî'den tıp, Ebû Ca'fer İbn Hârûn et-Tercâlî'den matematik ve tıp ile birlikte felsefî ilimler (*el-ulûmü'l-hikemiyye*) okumuş, devrin en ünlü hekimlerinden Ebû Mervân İbn Zühr ile olan yakın ilişkisi ve dostluğu, kendisinin tıp alanındaki başarılarında, özellikle de bu alanda eser vermesinde önemli rol oynamıştır.

Gazzâlî'nin eserlerinin bile sakıncalı bulunarak imha edildiği Murâbıtlar devrinde daha çok dinî ilimlerle meşgul olduğu anlaşılan İbn Rüşd'ün tahsil, ilim ve düşünce hayatında en verimli dönem ilk Muvahhidî hükümdar Abdülmü'min'in iktidar yılları (slt. 1146-1163) olmuştur. Nitekim bu dönemde dinî ilimlerin yanı sıra yoğun olarak tıp

ve felsefe ile ilgilenme imkânı bulan düşünür, İbn Tufeyl (ö. 581/1185) tarafından 1169 yılında Muvahhidler'in ikinci hükümdarı Yûsuf b. Abdülmü'min'e takdim edildiği sırada tıp alanında *el-Külliyyât* gibi bir eser kaleme almış, felsefede ise Aristoteles'in kitaplarına şerh yazacak düzeye ulaşmış bulunuyordu. Onun felsefe tahsili ve bu alandaki hocalarının kimler olduğu konusunda fazla bir bilgiye sahip değiliz. İbn Ebî Usaybi'a, onun İbn Bâcce'nin (ö. 533/1139) öğrencilerinden biri olduğunu söylüyorsa da İbn Bâcce'nin 1138'de öldüğü sırada İbn Rüşd'ün henüz on iki yaşında olduğu, ayrıca o dönemde İbn Bâcce'nin Kurtuba dışında bulunduğu dikkate alındığında bunun mümkün olmadığı tahmin edilebilir. İbn Tufeyl ile İbn Rüşd arasında da doğrudan bir hoca-talebe ilişkisinden söz edilemese bile aralarında İbn Tufeyl'in onu hükümdara takdim etmesini sağlayan bir güvenin oluşmasına yetecek ölçüde felsefî içerikli sohbet ve tartışma yaptıkları, bunun da en azından yaş ve tecrübe itibariyle İbn Tufeyl'in onun hocası sayılmasını gerektirdiği düşünülebilir.

Özellikle aklî ilimlere karşı büyük ilgi duyan ve büyük bir kütüphane kurmuş olan Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min, dönemin seçkin ilim adamlarını Merakeş'e davet etmiş ve aralarında İbn Tufeyl'in de bulunduğu birçok âlime idarî görevler vermiştir. Felsefeye karşı duyduğu büyük ilgiyle Aristoteles'in eserlerini okumak isteyen hükümdar, bu kitapları anlamakta zorlanmış ve İbn Tufeyl'den açıklamalar yapmasını istemişti. O, yaşının ilerlemiş olması ve üstlendiği idarî görevler dolayısıyla bu zor işin üstesinden gelemeyeceğini, ancak kabiliyet ve birikim itibariyle bunu gerçekleştirebilecek birinin bulunduğunu söyleyerek İbn Rüşd'ü hükümdara takdim eder. Böylece felsefî çalışmalarında emirin teşvik ve desteğini de alan İbn Rüşd, 1169 senesinde İşbîliye (Sevilla) kadılığına atanır ve kısa bir süre sonra da Kurtuba başkadılığına (*kādi'l-kudât, kādi'l-cemâ'a*) tayin edilir (1171). On yılı aşkın bir süre kadılık görevinin yanı sıra Aristoteles'in eserleri üzerindeki çalışmalarını sürdüren İbn Rüşd, 1182 yılında İbn Tufeyl'in ayrılmasıyla boşalan saray tabipliği görevine getirilir ve Merakeş'e gider. Ebû Ya'kûb Yûsuf'un ölümünden (1184) sonra onun yerine geçen oğlu Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Yûsuf el-Mansûr da babası gibi, gerek İbn Tufeyl'e, gerekse İbn Rüşd'e büyük değer vermiştir. Emîrin İbn Rüşd'e gösterdiği bu yakın alâka ve hürmetin, 1194 senesinde hâlâ sürmekte olduğunu görüyoruz. Ne var ki bu tarihten sonra İbn Rüşd ile Mansûr'un arasının açıldığı ve bu yüzden filozofun, Kurtuba'ya 73

km. mesafedeki Elîsâne'de (Ellisane, Lucena) mecburi ikamete tâbi tutulduğu kaynaklarda belirtilmektedir. 10 Aralık 1198 (9 Safer 595) tarihinde Merakeş'te vefat eden filozofun önce burada defnedilen cenazesi daha sonra doğup büyüdüğü, yetiştiği, kādî ve kādi'l-kudât olarak görev yaptığı, kaleme aldığı eserler ve yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla düşünce, ilim ve kültür hayatına önemli katkılar sağladığı Kurtuba'ya nakledilerek İbn Abbâs Mezarlığı'ndaki aile kabristanında toprağa verilmiştir.

Din ilimleri, metafizik, mantık, tabiat ilimleri, zooloji, psikoloji, astronomi, tıp, siyaset ve ahlâk gibi pek çok alanda ölümsüz eserler veren İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhler yanında en önemli eseri, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sine karşı kaleme aldığı ve reddiye mahiyetinde bir şerh özelliği taşıyan *Tehâfütü't-Tehâfüt*'üdür. Gazzâlî'nin felsefeye yönelttiği eleştiriler ve din-felsefe ilişkisinde ortaya koyduğu olumsuz tavır, İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makāl fî mâ beyne'l-hikme ve'ş-şerî'a mine'l-ittisâl* adlı eserini telif etmesine sebebiyet vermiştir. İbn Rüşd'ün, *el-Keşf an menâhici'l-edille ve akāidi'l-mille* isimli çalışması da bu iki kitapla paralel bir tarzda ancak daha geniş bir perspektiften kelâma yöneltilmiş bir eleştiri niteliğindedir. İbn Rüşd, mantık, fizik, psikoloji ve diğer alanlara dair belli bazı meselelerde yazdığı kısa risâleler yanında özellikle Batı dünyasında, Aristoteles külliyatının temel eserleri üzerine kaleme aldığı üç tür şerh ile şöhret bulmuştur. Hacimleri itibariyle, genellikle kısa, orta ve uzun şeklinde tasnif edilen bu şerhlerden kısa olanlar, Aristotelesçi öğretilerin daha çok Yunanca şerh geleneğindeki şârihlerin açıklamalarındaki tartışmalara dayanarak yapılmış izahlarını içermektedir. Muhtemelen Ebû Ya'kūb Yûsuf'un talebi üzerine kaleme aldığı orta uzunluktaki şerhlerde ise İbn Rüşd, Aristoteles'in metinlerini daha açık ve basit bir dille yeniden ifadelendirmektedir. Uzun şerhler ise hem şerh ettiği Aristoteles metinlerini tamamen içermesi hem de İbn Rüşd'ün olgunluk dönemi görüşlerine yer vermesi sebebiyle oldukça dikkat çekicidir. Bu çerçevede onun *İkinci Analitikler*, *De Anima*, *Fizik* ve *Metafizik*'e dair yazdığı uzun şerhler, hem Aristotelesçi geleneği anlamada hem de Islam felsefesinin iç tartışmalarını takip etme noktasında oldukça önemli veriler sağlamaktadır.[1]

1 İbn Rüşd'ün hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 1-23, 33-39.

Yöntem

İbn Rüşd'ün düşünce sistemi her var olanın mahiyetini oluşturan ve onu başka var olanlardan ayıran bir özel işlev ve gaye sebebinin bulunduğu temel kabulü üzerine oturur. Ona göre insanı öteki canlılardan ayırıp onu imtiyazlı bir konuma yükselten sahip olduğu "akıl gücü"dür. İbn Rüşd'ün kendi ifadesiyle "İnsan, zatıyla (cisimli varlığı) değil, ancak zatıyla birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha değerlidir" Akıl ise "Var olanlar arasındaki düzen ve tertibi düşünüp kavramaktan (*idrâk*) öte bir şey değildir."[2] Aklın biri nazarî/teorik, diğeri amelî/pratik olmak üzere iki işlevi bulunduğuna göre, insanın varlık gayesi de bu gücünü kullanarak nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmaktır. Bu ise kendiliğinden gerçekleşecek bir durum olmayıp uygun bir "yöntem" ile mümkündür. İbn Rüşd'ün eserleri genel olarak incelendiğinde, insanın varlık gayesini gerçekleştirmesinin ancak aşağıdaki ilkelerden hareketle söz konusu olabileceği anlaşılmaktadır ki, bu ilkeler İbn Rüşd'ün felsefî yaklaşımının da temel unsurlarını oluşturmaktadır:

Herhangi bir konuda bilgi edinmek isteyen ve zihinsel bir faaliyete yönelen kişi, bunu yaparken yalnızca "gerçeğe ulaşma amacı" (*talebü'l-hakk*) gütmelidir.

a) Gerçeğe ulaşma sürecinde hiçbir engel ve mazeret onu yolundan alıkoymamalı, görev ve sorumluk bilinci ile gerçeği aramaya devam etmelidir.

b) Gerçeğe ulaşmak adına insanlığın felsefe ve bilim alanında ortaya koymuş bulunduğu yöntem, tecrübe ve bilgi birikimini asla küçümsememeli ve göz ardı etmemelidir.

c) Gerçeği bulma yolunda yöntem, tecrübe ve görüşlerinden yararlanılabilecek kimselerin sahip oldukları inançlar ile mensup oldukları din, mezhep yahut toplum, hiçbir şekilde gerçeğin önüne geçirilmemelidir.

d) Karşılaşılan hiçbir fikir ve düşünce körü körüne kabul edilmemeli, tam tersine "eleştirici" ve "seçici" davranılmalıdır.

.....

2 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 560-561; a.mlf., *es-Semâ'u't-tabîî*, s.151-152, 159; a.mlf., *Telhîsü'n-Nefs*, s. 60.

e) Her şeye rağmen insan aklının kavrayıp çözüme kavuşturmada yetersiz kaldığı metafizik sorunlar konusunda son söz "vahy"e bırakılmalı; bununla birlikte uzmanlık şartını haiz olanların güçleri nispetinde yorum yapma hak, yetki ve sorumluluklarının olduğu kabul edilmelidir.

f) Özellikle metafizik sorunlara ilişkin hiçbir yorum kesin doğru olarak görülmemeli, başkalarına oranla daha tutarlı ve başarılı bir yorum olarak değerlendirilmeli; daha tutarlı ve güvenilir başka yorumların ortaya konulmasının her zaman için mümkün olduğu da asla unutulmamalıdır.

g) Herhangi bir araştırma yapılırken izlenebilecek en doğru ve yararlı yöntem, doğrudan doğruya "sorun" ele alınıp incelenerek çözüme yönelik bir "tez" ortaya konulmasıdır.

h) "Sorun"un çözümüne ilişkin olarak ileri sürülen herhangi bir görüşten (antitez) yola çıkılarak yeni bir çözüm yahut yorum arayışına gidilmesi halinde, 1) hareket noktası olarak alınan karşıt görüş (antitez), -sanki kendi savunduğu görüşmüşçesine- bütün dayanak ve gerekçeleriyle birlikte, son derece tarafsız ve ön yargısız bir yaklaşımla ortaya konulmalı; 2) ilk bakışta gerçek dışı gibi görünen bu görüş karşısında, onu ileri sürenin bakış açışı ve gerekçeleri doğrultusunda bu durumu ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı öncüller bulmaya çalışılmalı, konu tekrar tekrar gözden geçirilmelidir.

Dile getirilen bu hususlar, İbn Rüşd'ün ilim ile bağnazlık ve dogmatizmi asla bağdaştıramadığını göstermektedir. Ona göre ilim zihniyeti tarafsız, nesnel, her düşünce ve görüş karşısında saygılı, daima ihtiyatlı bir tavrı şart koşmaktadır. Gerçeğe ulaşma yolunda -yanılmış bile olsa- ortaya koyduğu yöntem, tecrübe, bilgi ve görüşlerden yararlanılan herkese şükran duyulması gerektiğini söyleyen İbn Rüşd, böylece bir ilim adamında bulunması gereken "hak ve kadirbilirlik" erdemine dikkat çekmektedir.[3]

Gerçeğe ulaşmak kadar, onun diğer insanlarla paylaşılması da İbn Rüşd için büyük önem taşımaktadır ve bu da bir yöntem meselesidir. Ona göre, herhangi bir konuda muhatabını aydınlatmak isteyen kişi, öncelikle onun zekâ, bilgi ve kültür düzeyini ve bu düzeyin

3 Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 25-26.

gerektirdiği söylemi iyi belirlemelidir; aksi halde istenilen neticenin alınması zorlaşacaktır. Nazarî ilimlerin ilgi alanına giren konular söz konusu olduğunda bu husus daha da önemli olmaktadır. Söz gelimi sıradan bir kimseye, çıplak gözle bakıldığında bir pabuç büyüklüğünde gözüken güneşin aslında yerküreden yaklaşık yüz yetmiş kere daha büyük olduğu söylendiğinde, o, bunun imkânsız olduğunu ileri sürmekle kalmaz, aynı zamanda bunu söyleyenin rüya gördüğünü düşünür.[4] Bu gerçekten hareketle İbn Rüşd, soyut ve teorik bilgileri kavrayacak bir zihin gücüne doğuştan sahip bulunanlar için dahi, işin başında doyurucu olan ve kesinlik taşıyan bir delil bulmanın zorluğuna dikkat çeker. Bu itibarladır ki İbn Rüşd'e göre, gerçeğin elde edilmesi kadar başkalarına aktarılması da bir yöntem ve sabır işidir. Dolayısıyla bu gibi incelikler göz ardı edilerek herkesi ilgilendirmeyen sorunlarla bunlara ilişkin yorumların uluorta tartışılması çoğu insan için faydadan çok zarar getirir.

İbn Rüşd, bu hatayı işlediklerini düşündüğü kelâmcıları ve özellikle Gazzâlî'yi eleştirirken dahi yukarıda sıralanan ilke ve ölçüleri gözetmiş; ayrıca diğer çalışmalarında da aynı duyarlılığı daima göstermiştir.[5] Nitekim o, Aristoteles'in eserlerine yazdığı orta ve büyük şerhlerde onun görüşlerini istediği ve kendi anladığı gibi anlatmaya değil, Aristoteles doktrininin temel ilkelerini belirledikten sonra onun anlatmak istediklerini bu ilkeler doğrultusunda açıklamaya çalışır. Aynı şekilde *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün başında yer alan "Bu kitabın amacı, Ebû Hâmid'in *Tehâfütü'l-felâsife* adlı kitabında ileri sürdüğü görüşlerin doğruluk ve doyuruculuk derecesini göstermek ve bunların büyük bir kısmının kesinlik ve doğruluk derecesinden uzak olduğunu ortaya koymaktır"[6] şeklindeki ifade, İbn Rüşd'ün, kendisinin belirleyip benimsediği ilim zihniyetine ve yöntem ilkelerine olan bağlılığını açıkça gösterir niteliktedir.

Esas itibariyle bir denge/itidal filozofu olan İbn Rüşd, düşünce sistemini Allah-âlem-insan ilişkileri temelinde oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda felsefî birikim ve ufkuna engin hukukçu ve tabip kimliğinin eşlik etmiş olması, onun birçok meselede gerçekçi ve dengeli yaklaşımlar sergilemesini kolaylaştırmıştır. Bir kadı ve tabip

4 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 546-547

5 Sarıoğlu, "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe", s. 87-100.

6 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 59.

olarak insanların maddî ve manevî sıkıntı ve sorunlarını birebir görüp çare ve çözüm üretme konumunda bulunan İbn Rüşd, bir filozof olarak da yakından tanıma imkânı bulduğu "insan gerçeği"ni felsefesinin ekseni kılmayı başarmıştır. Bütünü itibariyle bakıldığında onun düşünce sisteminin var olanların birbirleriyle olan ilişkilerinden Allah-âlem ilişkisine, insanın var olanlarla ilişkisinden din-felsefe ilişkisine kadar felsefenin en önemli soru ve sorunlarını sebep-sebepli ilişkisi bağlamında irdeleyip görüşlerini bu çerçevede temellendirildiği görülmektedir.

Sebep-Sebepli İlişkisi

İbn Rüşd'ün varlık hakkında genel bir teori olarak gördüğü felsefenin işlevi, bütün var olanları Allah'ın varlığı ile hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi itibariyle inceleyip yorumlamaktır. Varlık anlayışını "sebepsiz varlık" ve "sebepli varlık" ayırımına dayandıran İbn Rüşd'e göre gerek bu iki varlık arasında gerekse sebepli varlıkların kendi aralarında yine sebep-sebepli ilişkisi bulunmaktadır.[7]

Üstadı Aristoteles gibi İbn Rüşd de maddî, sûrî, fâil ve gâî olmak üzere dört çeşit sebepten söz eder. Kelâmcılar ile filozoflar arasında sebep/li/lik sorunu bağlamında yapılan tartışmalar daha çok fâil sebep üzerinde gerçekleştiğinden, İbn Rüşd bu konuya özel önem vermiştir. Tartışma, fâil sebebin bir şeyin yokluktan varlığa yahut kuvveden fiile çıkmasını, bir başka söyleyişle kuvve halini ifade eden madde ile fiil halini temsil eden sûretin birleşmesini, böylece hem varlığın hem de gayenin gerçekleşmesini sağlama işlevinin, sebepli varlıklara atfedilip edilemeyeceği noktasında yoğunlaşır. Kelâmcılar, kendisi de bir fâilin eseri yani edilgin olan varlıkların fâil sayılmasını, fâiller zincirinin sonsuzca gidişine (*teselsül*) yol açacağı, bunun da Allah'ın varlığının ispatı bakımından bazı sakıncalar doğuracağı endişesiyle kabul etmezler. Bu yaklaşımını duyu ve tecrübeye konu olan gerçeklere aykırı bulan İbn Rüşd'e göre bir şeyin fâil sayılması için onun fiilen var olup belli bir işleve sahip olması yeterlidir; ayrıca bir de edilgin olmaması şeklinde bir şart ileri sürmek anlamsızdır. Sebep/li/lik meselesini kelâmcılardan farklı olarak din felsefesinden ziyade bilgi felsefesinin bir sorunu gören İbn Rüşd, fiilini yerine getirirken bunu

7 İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*, s. 64.

bilgi ve iradeye dayalı olarak yapıp yapmama açısından biri "iradeli" diğeri "tabiî" olmak üzere iki tür fâilden söz eder. Sıcağın sıcaklığı, soğuğun da soğukluğu meydana getirmesinde olduğu gibi, tabiî fâiller yalnızca özlerinin gerektirdiği fiili, herhangi bir bilgiye ihtiyaç duymaksızın şartların elverdiği her yer ve zamanda doğallıkla yerine getirir. Buna karşılık iradeli fâiller ise herhangi bir zamanda herhangi bir fiili, başka bir zamanda da başka bir fiili ortaya koyabilir.

İbn Rüşd ay altı âlemdeki sebep-sebepli ilişkisini daha ziyade "tabiî fâil" bağlamında irdelerken problemin esasını şöyle tespit eder: "Tek tek her varlıktan çıkan fiiller, acaba o nesneler için birtakım zorunlu fiiller mi ya da çoğunlukla ortaya çıkan türden fiiller midir? Yoksa bu konuda her iki durum da geçerli midir?" Bir çırpıda cevaplandırılamayacak mahiyetteki bu sorunun incelenmesi gerekmektedir. İki nesne arasında ortaya çıkan "etki" ve "edilgi", birbiri ardına gerçekleşen ilişkilerin sadece birinden kaynaklanır ve bazan bu dizi içinde yer alan ilişkilerin birbirini engellemeleri söz konusu olabilir. İbn Rüşd'e göre, böyle bir engelleme olmadığı ve uygun şartlar bulunduğu sürece her nesne, tabiatından kaynaklanan fiili mutlaka yerine getirir. Söz gelimi ateş ile yanma özelliği olan bir cisim yan yana geldiğinde, yakma veya yanmayı engelleyici bir faktör sebebiyle yakma ve yanma gerçekleşmeyebilir. Fakat bu durum hiçbir zaman, ateş adına ve niteliğine sahip bulunduğu sürece ateşten yakma niteliğinin kalktığı anlamına gelmeyecektir.[8]

Öte yandan da söz gelimi pamukta gerçekleşen yanmanın ateşin fiili (etki) sonucunda gerçekleşmiş olması, ateşin mutlak fâil olması demek değildir; çünkü gerek pamuk ve ateş, gerekse bunlardaki edilgin ve etkin tabiat kendiliğinden var olmuş değildir, onları bir başka fâil yani Allah var etmiştir; dolayısıyla da mutlak anlamda yegâne fâil O'dur.[9] Şu halde istisnaî olaylar olan mûcizeleri esas alarak duyulur nesnelerin dile getirilen çerçevede fâil sebep olabilecekleri gerçeğinin inkâr edilmesi, İbn Rüşd'e göre safsatadan başka bir şey değildir:

Konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla kereste biçmeye yarayan âlet örneğine başvuran İbn Rüşd, söz konusu aletin bu işlevi gerçekleştirebilmesi için belli bir nicelik, nitelik ve biçiminin

.....

8 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 782-784, 806-807

9 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 793.

bulunması gerektiğinin altını çizer. Buna göre testere metal dışında bir başka malzemeden, testere şeklinden başka bir biçimde ve rastgele bir büyüklükte olamaz. İbn Rüşd'e göre burada bir zorunluluk var diye testereye mutlak anlamda "zorunlu varlık" denmesi gerekmediği gibi, sebepli varlıkların fâil olduklarının söylenmesi de onların mutlak fâil sayıldıkları anlamına gelmez. Aynı şekilde nesnelerin nicelik, nitelik ve maddelerinin belirli olmasında, dile getirilen anlamda bir zorunluluk olduğu kabul edilmezse, Yaratıcı'da ve yarattıklarında herhangi bir hikmet aramanın anlamı ve imkânı kalmaz. Dahası böyle bir durumda her fâilin bir yapıcı (*sâni'*), varlıklara etkide bulunan her şeyin de bir yaratıcı (*hâlik*) sayılması gibi tam da kelâmcıları endişelendiren bir karmaşanın doğacağı uyarısını yapan İbn Rüşd, bütün bunların ise akıl ve hikmeti inkâr anlamına geleceğini ısrarla vurgular.[10]

Nesnelerin varlığı ile onların özel fiillerini, âlemin birlik ve bütünlüğünün teşekkül ve devamlılığına hizmet edecek bir sebep-sebepli ilişkisi içerisinde düzenleyip yöneten Allah'tır. Dolayısıyla sebep-sebepli ilişkisindeki zorunluluğun inkârı, Allah'ın âlemle ilgili bu fiilinin mutlak belirsizlik taşıdığı anlamına gelir. Bu ise O'nun, esas alacağı bir kural ve tertip tanımayan, ne zaman ne yapacağı belli olmayan despot bir hükümdar gibi görülmesi demektir. Bütün bunlar, göz açıp kapayacak kadar bile olsa, hiçbir şeyin kesin bilgisinden söz edilemeyeceği sonucunu doğurur. İbn Rüşd'ün bu tespiti, onun hem bilgi felsefesinin hem de din-felsefe uzlaştırmasında izlediği yöntemin temelini oluşturur. Çünkü ona göre, kesin bilgi (*el-ilmü'l-yakîn*), bir şeyi olduğu gibi bilmektir ve nesnelerin tabiatına bağlı olarak gerçekleşir. Eğer insan zihninde var olanlara ilişkin bir bilgi bulunuyorsa, bu, var olanlarda bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir "durum"un (*emr*, *hâl*) bulunduğunu gösterir. Kelâmcıların "âdet" adını verdiği bu "durum"ların Allah'ta bulunduğu düşünülemeyeceğine göre, onlar var olanlarda bulunuyor demektir. Filozofların "tabiat" adını verdikleri şey de işte bu "durum"lardan ibarettir.[11]

Allah'ın bilgisi ile bu tabiatlar arasındaki ilişkide ilâhî bilgi sebep, tabiatlar sonuç iken insan bilgisi söz konusu olduğunda tabiatlar sebep, beşerî bilgi sonuç olmaktadır. Bir başka söyleyişle eğer biz var olanları biliyorsak bunun anlamı, bizim onların var ya da yok

10 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 178; II, 627-629, 634, 787-788.

11 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 795-797, 812; a.mlf., *el-Keşf*, s. 227-232.

olmasını gerektiren tabiatı bilmemiz demektir. Şu halde akıl yahut bilgi, var olanların sebeplerinin kavranmasından başka bir şey olmadığına göre, sözü edilen tabiat ve sebeplerin var olduğunu, bir engel bulunmadığı sürece aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağını kabul etmemek, insan bilgisini geçersiz kılmakla ve aklı reddetmekle eşdeğerdir. Çünkü bu yaklaşım, hiçbir şeyin gerçek anlamda bilinemeyeceği, bilinse bile bunun tahmin ve sanıya *(zan)* dayalı bir bilgi olmaktan öteye gidemeyeceği anlamına gelir ki nesnellik taşımayan böyle bir bilgi ne kanıtlanabilir ne de başkasına aktarılabilir. Ayrıca bu durumda var olanların hiçbir özsel *(zatî)* niteliğinden söz edilemeyeceği için bilginin yapı taşları konumundaki varlık kategorileri yahut tümel kavramlar da anlamsız ve boş şeylerden ibaret kalacaktır.[12]

Sonuç olarak İbn Rüşd'e göre gerek ilâhî bilgi ve hikmetten, gerekse beşerî bilgi ile onun değerinden söz edilebilmesi için, var olanlar arasında insanın kavrayabileceği nitelikte zorunlu ya da büyük ölçüde sürekli olup değişmeyen bir sebep-sebepli ilişkisinin geçerli olduğunu kabul etmek kaçınılmazdır. Aksi halde ne bilgiden ne de akıldan söz edilebilir. Bununla birlikte İbn Rüşd, var olanlar arasındaki sebep-sebepli ilişkisinin zorunluluğundan söz ederken asla katı bir determinizm ve mekanizme düşmez. Çünkü o, bu görüşünü temellendirirken Allah'ın bilgi, irade ve hikmet sahibi İlk İlke, âlemin de O'nun bilgi, hikmet ve iradesiyle var edip yönettiği eseri olduğu gerçeğinden yola çıkar.[13]

Din-Felsefe İlişkisi

İbn Rüşd'ün, bir bakıma akıl-vahiy münasebeti anlamına da gelen din-felsefe ilişkisini *Faslü'l-makāl* adıyla bağımsız bir eserde ele almış olması konuya atfetmiş olduğu önemin bir göstergesidir. Onun din-felsefe ilişkisine bakışını ortaya koyabilmek için din ile felsefe anlayışına kısaca değinmek durumundayız.

Hemen belirtilmelidir ki İbn Rüşd gerek dini gerekse felsefeyi insan gerçeğini eksen alarak konumlandırır. Ona göre "İnsan, özüyle (*zât*, somut varlık) değil, ancak özüyle birlikte bulunan akıl sebebiyle

12 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 785; a.mlf., *es-Semâ'u't-tabî'î*, s. 3.

13 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 109-112.

insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha üstündür."[14] İbn Rüşd'ün "Var olan nesnelerin düzen ve tertibini düşünüp kavramaktan öte bir şey değildir"[15] şeklinde tasvir ettiği aklın biri nazarî, diğeri amelî olmak üzere iki temel işlevi bulunmaktadır. Bu bağlamda insanın gaye sebebi yani varlık amacı her iki açıdan yetkinliğe ermektir. Nazarî yetkinlik "gerçek/doğru bilgi" (*el-ilmü'l-hakk*), amelî yetkinlik ise "gerçek/iyi davranış" (*el-amelü'l-hakk*) sahibi olmak demektir.[16]

Bununla birlikte özellikle nazarî/ilmî yetkinliği elde etme kabiliyet, kapasite ve imkânları bakımından bütün insanlar aynı durumda ve düzeyde değildirler. Bu farklılaşma, a) Bazı insanların kimi hakikatleri kendi çabası ile kavrayabilecek zihnî yetenek ve kapasiteye sahip bulunmaması, b) Onları doğru bilgiye ulaştıracak yöntemi bilmemeleri, c) Sıradan arzu ve ön yargıların etkisinden kurtulamamaları, d) Doğru bilgiyle donanmış olup bu birikimini güzelce aktarabilen erdemli bir öğretici bulamamış olmaları gibi hususlardan kaynaklanmış olabilir.

İbn Rüşd kavrayış ve bilgi düzeyi bakımından insanların üç sınıf oluşturduğu görüşündedir: 1. Ona göre, kimi insanlar herhangi bir şey hakkında bilgi edinirken duyular kanalıyla elde edilen ilk bilgilerle (*el-ma'rifetü'l-ûlâ*) yetinir yahut yetinmek durumunda kalırlar. Çünkü bu insanların akılları, bilgi üretme bakımından duyu ve mütehayyilenin sağladığı verilerin ötesine geçip de daha soyut konu ve alanlara yönelemez. Hayallerinde canlandıramadıkları şeyler bu insanlar için "yok" demektir. Dolayısıyla onlar, varlıkları yalnızca duyu ve hayal güçlerine hitap ettiği ölçüde kavrama ve bilme imkânına sahiptir. Böyle bir bilgi ise, bir sanat eserini, nasıl ve niçin yapıldığına dair hiçbir fikri olmaksızın yalnızca seyrederek ya da bir başkasının anlattıklarına dayanarak tanımaya çalışan kimsenin bilgisi düzeyindedir. İşte bu seviyedeki bilgi, filozofumuza göre "hatâbî bilgi"dir. 2. Bazı insanlar ise duyu ve hayal gücünün sağladığı bilgilerin üstüne çıkarak, "bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin öğrenilmesi" demek olan aklî kıyas (*burhân*) yoluyla daha üst düzeydeki soyut gerçeklerin bilgisine ulaşırlar. Bu düzeydeki bilgi, bir sanat eserinin duyu ve hayal

14 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 560-561.

15 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 526.

16 İbn Rüşd, *Tehafüt*, II, 526, 560-561; a.mlf., *el-Keşf*, s. 241, a.mlf., *Faslü'l-makāl*, s. 99-100.

gücüyle algılanamayan yönlerini, onun kim tarafından, nasıl ve niçin yapıldığı gibi hususları da kavramış olan birinin kapsamlı bilgisi gibidir. Bunu "burhânî bilgi" olarak adlandıran İbn Rüşd'e göre felsefî bilgi bu düzeydedir. 3. Bu iki düzey arasında kalan, hatâbî bilgiyi aşan fakat burhânî düzeye ulaşamayan bir üçüncü bilgi türü de "cedelî bilgi"dir. Cedelî/diyalektik bilgi, hatâbet ehli için bir anlam ve önem taşımayan bazı şeyleri farkedip önemsemekle beraber, bunlara dair bilgileri "burhânî bilgi" seviyesine ulaşamayan kimselerin bilgisini ifade etmektedir. Bu seviyedeki insanlar, aklî kıyas yapabilecek kabiliyet ve kapasitede oldukları halde, bu işin gerektirdiği temel bilgilerle doğru yöntem ve sağlıklı eğitim imkânlarından mahrum olmaları veya ön yargıları sebebiyle buna ihtiyaç dahi duymadıkları, ayrıca düzenli ve disiplinli çalışmadıkları için burhânî bilgi düzeyine yükselemezler.[17]

İbn Rüşd'e göre "din"in amaç ve işlevi, insanlara "gerçek bilgi"yle (*el-ilmü'l-hakk*) "doğru davranış"ı (*el-amelü'l-hakk*) öğretmektir. O, "gerçek bilgi" derken Allah'ı bilip tanımanın (*ma'rifetu'llah*) yanında, başta melekler veya mufârık akıllar gibi metafizik varlıklar olmak üzere bütün varlıkları ve ölüm ötesini (*eskatoloji*) kuşatan kapsamlı bir bilgiyi kastetmekte; bu bağlamda insanı mutsuzluktan kurtarıp mutlu kılacak olan her fiili de "doğru davranış" saymaktadır. Doğru davranışların bir kısmı insanın biyolojik varlığı ve sosyal ilişkileriyle, diğer bir kısmı da psikolojik yapısı ve manevî/metafizik boyutuyla alâkalıdır. Din, bir taraftan insanın mutluluğu bakımından zorunlu olan erdemleri tespit ve tarif edip bunların davranışa dönüşmesi için gerekli ikna ve teşviki ortaya koyarken, diğer taraftan da erdemli olmayan davranışları (*rezîlet*) yasaklar. Bütün bunlar İbn Rüşd'e göre dinin, insanın gerçek anlamda mutluluğu açısından büyük önem taşıyan ilim-amel bütünlüğünü sağlama amacını gösteren hususlardır.[18]

Buna karşılık felsefenin nihai amaç ve işlevi ise "var olanları (*mevcûdât*), Allah'ın varlığını, O'nun hikmet ve kudretini göstermeleri (*delâlet*) bakımından incelemek ve yorumlamak"tan ibarettir.[19] Bu da

17 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 153-154, 167, 190.

18 İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*, s. 99-101, a.mlf., *el-Keşf*, s. 241-242; a.mlf., *Tehâfüt*, II, 865-866, 869-870.

19 İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*, s. 64.

bir bakıma, insanı hem teorik hem pratik yetkinliğe ulaştırma amacını güden din ile insanın teorik yetkinliğine hizmet eden felsefenin "konu" ve "gaye" birliği içinde bulundukları anlamına gelir.

İbn Rüşd din-felsefede ilişkisini a) İnsanın varlık amacı/gaye nedeni olan bilgi ve amelde yetkinlik, b) İnsanların bu amacı gerçekleştirme bakımından farklı düzeylerde bulunmaları ve c) Din ile felsefenin varlık amacını gerçekleştirme yolunda insana yol gösteme işlevine sahip olmaları şeklinde özetlenebilecek olan bu üç hususta hareketle değerlendirir. Din ile felsefe, konu ve gaye birliği içinde olmakla birlikte, bu ortak gayeyi gerçekleştirmede izlenen yöntem bakımından farklılık taşırlar. Din, mesajını ortaya koyarken burhan ehli de (*havâss*) dâhil olmak üzere her seviyeden insanı dikkate alır. Bunun bir gereği olarak daha ziyade çoğunluğun (*avâm*, *cumhûr*) kavrayabileceği bir üslup ve söylem kullanır. Nitekim "Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde tartış (mücadele et)!" (en-Nahl 16/125) meâlindeki âyette ifade edilen de bundan başkası değildir. Felsefe ise çok az sayıda insanın kullanıp anlayabildiği burhan yöntemiyle iş görür.

Bu açıdan din gerek muhatap aldığı hedef kitle gerekse kullandığı yöntemler bakımından, yalnızca burhanı kullanan ve az sayıda insana hitap edebilen felsefeye oranla çok daha genel ve geniş kapsamlıdır. Aynı şekilde felsefe, insanın sadece ilmî ve fikrî açıdan yetkinliğe ulaşmasına yardımcı olurken din, insan aklının ve dolayısıyla felsefenin hiçbir zaman ulaşamayacağı bazı metafizik, psikolojik, ahlâkî ve eskatolojik soru ve sorunlara ilişkin bilgiler içermesi bakımından da felsefeden çok daha kapsamlıdır. Diğer yandan din nazarî/ilmî yetkinlikle birlikte amelî yetkinlik hususunda da insana yeni ufuklar açması yönüyle de felsefeden daha genel ve kapsamlı bir yapıya sahiptir. Bu gerçeklere dayanarak İbn Rüşd, felsefeye göre dinin değil, din açısından felsefenin konum ve meşruiyetinin belirlenmesi gerektiği sonucuna ulaşır.

Bu bağlamda şu soruların cevaplandırılması gerekir: a) Kaynağı ilâhî vahiy olan din, insan aklının bir ürünü olan felsefeyi teşvik mi eder, yasaklar mı, yoksa ona karşı ilgisiz mi kalır? b) Eğer din felsefeyi teşvik ediyor ise bu teşvik tavsiye mi yoksa gereklilik mi ifade eder? c) Felsefe alanında daha önce İslâm dinine mensup olmayanlar tarafından üretilen bilgi, tecrübe ve yöntemlerden yararlanmanın

din açısından hükmü nedir? d) Eğer felsefenin kullandığı burhan yöntemini din gerekli görüyor ise, insanları bundan men edenlerin durumu nedir? e) Şayet felsefe, dinin gerekli gördüğü bir disiplin ise bu gereklilik herkesi mi yoksa belli şartları taşıyan kimseleri mi ilgilendirir? f) Felsefe ve burhan yoluyla ulaşılan bir sonucun dinî naslarla çelişmesi mümkün müdür, mümkünse bu gibi hallerde yapılması gereken nedir?

a) Her ne kadar felsefe insanın sadece ilmî ve fikrî yetkinliğine hizmet etmekle sınırlı kalıyorsa da İbn Rüşd din ile felsefeyi "konu" ve "gaye" birliği içinde görmektedir. Bu itibarla ona göre, insanın Allah'a dair bilgisi, varlık âlemine ilişkin bilgisiyle doğru orantılıdır; yani insan, yarattıklarını bildiği nispette Allah'ı tanır. Bu da varlığın bütün yönleriyle bilinmesini, bir başka söyleyişle, rasyonel bir yaklaşımla (*en-nazarü'l-aklî*) sebep-sonuç ilişkisi açısından kavranmasını gerektirir. İbn Rüşd, işte bu yüzden İslâm dininin "Ey akıl sahipleri, ibret alınız" (el-Haşr 59/2) meâlindeki âyetle aklî inceleme ve kıyası, kullanılması gerekli (*vâcib*) bir araştırma ve bilgi edinme yöntemi olarak kabul ettiğini söyler. Âyette geçen *i'tibâr*, "bilinenden hareketle, bilinmeyenin ortaya çıkarılıp kavranması"ndan (*istinbât*) başka bir şey değildir. Bu ise yalnızca aklın yapabildiği burhanî kıyasla mümkün olur. Kainattaki organik ve inorganik varlıklar üzerinde düşünmeyi teşvik eden birçok Kur'an âyeti bulunduğuna dikkat çeken filozof şu âyetleri örnek gösterir: "Göklerde ve yerde geçerli olan hükümranlığa (*melekût*) ve Allah'ın yarattığı her şeye dikkatle bakıp akıl yürütmüyorlar mı?..." (el-A'râf, 7/185); "Böylece İbrahim'e göklerdeki ve yerdeki hükümranlığı (*melekût*) gösteriyorduk ki gerçek bilgi sahiplerinden (*mûkınûn*) olsun" (el-En'âm 6/75); "Deveye nasıl yaratıldı, göğe de nasıl yükseltildi (...) diye bakmazlar mı?" (el-Gâşiye 88/8-17); " göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler (tefekkür ederler)" (Âl-i İmrân 3/191).

b) İbn Rüşd'e göre İslâm dini, bilgiye ulaşmada bir yöntem olarak gerekli gördüğü aklî kıyasa dayalı felsefî bilgiyi yasaklamak bir yana, onu teşvik etmiş, hatta gerekli ve zorunlu bir ilim saymıştır. Felsefenin yöntemi olan aklî kıyastan (burhan) başka cedelî (diyalektik), hatâbî (retorik) ve muğâlitî (sofistik) kıyas gibi türlerinin bulunduğu dikkate alındığında bunları birbirinden ayıran şartların bilinmesi gerektiği, bunun da "mantık" öğrenmeyi zorunlu kıldığını açıklık kazanır.

c) Felsefe ve mantığın din açısından yararlı ve gerekli ilimler olduğunu ortaya koyan İbn Rüşd, bunların ihmal edilemeyeceğini bizden önce gelenlerden hiç kimse aklî kıyas ve türleri hususunda araştırma yapmamışsa bizim bunu hemen yapmamızın bir zorunluluk olduğu apaçıktır"[20] şeklinde dile getirir. Bu kadar önemli ve pek az insanın başarabileceği bir konuda yeterli bilgi seviyesine ulaşabilmek için bu alanda üretilen bilgi, tecrübe ve yöntemlerden yararlanmak gerekir. Bu kimselerin hangi dine ve inanca mensup olduklarının hiçbir önem taşımadığını söyleyen filozofumuz, bunu bir analojiyle açıklar: Nasıl ki kurban kesmeye elverişli bir âlet bulunduğunda onun bir müslümana ya da bir gayrimüslime ait olmasının bir önemi yoksa, aynı şekilde ortada aklî kıyasın gerçekleştirilmesini sağlayacak uygun bir metot, bilgi ve tecrübe mevcutsa onu kimin geliştirdiğinin de hiçbir önemi yoktur

d) İnsanları dinin gerekli görerek teşvik ettiği felsefe ve mantıktan soğutup uzaklaştırmanın doğru olmadığını belirten İbn Rüşd, buna gerekçe olarak ileri sürülen hususların geçersizliğini gösterir. Ona göre hiç kimse, Asr-ı saâdet'te bulunmadığını ve daha sonra ortaya çıkmış (*bid'at*) olduğunu ileri sürerek, dinin felsefeyi ve aklî kıyası yasaklamış olduğunu iddia edemez. Çünkü bu yaklaşım, başka ilimlerin de aynı gerekçeyle İslâm dinine aykırı sayılmasını gerektirir. Başlangıçta kullanılmadığı halde zaman içinde ortaya çıkan fıkhî kıyas ve türleri *bid'at* sayılarak bunlara karşı çıkılmadığına göre, aklî kıyas ve türlerine de karşı çıkılamaz. İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi, birtakım insanların felsefeyle ilgilenmeleri yüzünden yanlış inanç ve yollara saptıkları düşüncesiyle felsefeye ve aklî kıyasa karşı çıkılamaz.[21] Çünkü bu gibi durumlar ârızî/istisnaî olup genelleme yapılamaz. Bu kabil ârızî durumlarla günlük hayattaki uygulamalarda bile karşılaşılabilir. İbn Rüşd şöyle der:

> Bazı kimselerin, halkın ayak takımından (*erâzilü'n-nâs*) bazılarının sırf felsefeyle ilgilenmeleri yüzünden yoldan çıktıkları zannıyla felsefe kitaplarının okunmasını yasaklamaları tıpkı, su içerken suyun boğazında düğümlenmesi sebebiyle ölen kimselere bakarak, susamış birini tatlı ve soğuk su içmekten alıkoyarak onun da ölümüne yol açmaları gibidir.

20 İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*, s. 68.

21 İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*, s. 64-71, 101-102; a.mlf. *Tehâfüt*, II, 649-650, 867-868.

> Oysa suyun boğazda düğümlenerek ölüme sebebiyet vermesi ârızî bir durum olduğu halde, susuzluktan dolayı ölmek tabiî ve kaçınılmazdır.[22]

Kaldı ki sözü edilen olumsuz ve ârızî durumlar sadece, hedefi ilmî/teorik erdem ve yetkinliği sağlamak olan felsefeye özgü olmayıp, diğer bütün ilimler için de geçerlidir. Hatta gayesi insanları amelî faziletlere ulaştırmak olan fıkıh ilmiyle uğraşan birçok kimsenin, tam tersine vera', zühd ve takvâ duygusundan uzaklaşarak dünya işlerine alabildiğine daldıkları bilinmektedir. Bu duruma fıkhın sebep olduğunu söylemek nasıl doğru olmazsa, aynı şey felsefe için de ileri sürülemez. Bütün bunlar ortada iken sudan bahanelerle felsefe kitaplarını ehil olanlara dahi yasaklamak, dine karşı gelmek anlamını taşımakla kalmaz, varlıkların ve insanların en değerli sınıfına zulmetmek anlamına da gelir.[23]

e) İbn Rüşd ârızî ve ender bile olsa, insanların felsefeden olumsuz etkilenmelerini ve felsefenin töhmet altında bırakılmasını engellemek üzere bazı tedbirler önerir. i) İlk olarak, felsefeyle uğraşacak olan kişinin buna "ehil olma"sı şartı getirilmeli; yani yaratılış ve zekâ bakımından felsefeye yatkın olup olmadığı ile ilmî ve ahlâkî faziletlere sahip olup olmadığına bakılmalıdır. Bu nitelikleri taşımayan bir kimseye hiçbir şekilde felsefî problemlerden söz edilmemelidir. ii) İkinci olarak, felsefe öğrenmeye ehil olan kişi, öncelikle aklî ilkeleri ve bunlar yardımıyla sonuç çıkarma yollarını bilmeli yani mantık öğrenmelidir. iii) Üçüncü olarak gerek mantığın, gerekse onu takiben felsefenin öğrenilmesi ve felsefî problemlerin tartışılması, bu konulara hâkim ve vâkıf olan iyi bir öğreticinin yol göstericiliğinde gerçekleştirilmelidir. iv) Dördüncü olarak da felsefî sorunlarla bunlara ilişkin tartışmalar uluorta gündeme getirilmemelidir. Aksi takdirde bazı insanlar, kapasitelerini aşan bir yükün altına sokulmuş, yanlış inançlara düşmeye zorlanmış ve ardı arkası kesilmeyen görüş ayrılıklarına yol açılmış olacaktır.[24]

f) İbn Rüşd, din ile felsefenin insanları birbiriyle çelişen zıt sonuçlara götürmelerinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Ona göre

• • • • • • • • •

22 İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*, s. 72-73.

23 İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*, s. 67-68, 74, 98-99.

24 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 551-552; a.mlf., *Faslü'l-makāl*, s. 72-73, 90, 92, 99, 105 vd.

insan aklının ürünü olan felsefenin temelinde yatan ve ontik düzende geçerli olan "sebeplilik ilkesi" de, vahiy ürünü olan din de Allah'ın ezelî ilim ve hikmetinden kaynaklanlanan olgulardır. Dolayısıyla aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe iç içedir. İbn Rüşd'ün ifadesiyle "Felsefe, dinin arkadaşı ve sütkardeşidir" ve "Hakikat hakikate ters düşmez, aksine onu destekler".[25]

Bu durumda, felsefenin ele alıp incelediği ve hakkında hüküm verdiği bir konuda din açısından üç şey söz konusu olabilir: Ya o meseleye ilişkin olarak din hiçbir şey söylememiştir; ya bu hususta felsefenin ortaya koyduğu hükümle dinin bildirdiği hüküm uyum (mutabakat) halindedir; ya da felsefî araştırma ve burhanın gerektirdiği sonuçlar, ârızî sebeplerle kimi insanlara ilk bakışta dinî naslarla uyum içinde değilmiş gibi gelebilmektedir. Birinci durumda yani dinin herhangi bir açıklama getirmediği bir konuda felsefenin verdiği hüküm, fakihlerin şer'î kıyas yöntemiyle ortaya koydukları hukukî hükümler mesabesinde olup kabul edilmesi gerekir. Ikinci durumda, din ve felsefe arasında zaten uyum bulunduğu için, hiçbir problem yok demektir ve filozofumuza göre din-felsefe ilişkisinde esas olan da budur. Üçüncü durumda yapılması gereken şey ise din ile felsefenin uzlaştırılmasıdır.

Din ile Felsefenin Uzlaştırılması: Te'vil Yöntemi

İbn Rüşd, bazı durumlarda din ile felsefenin dinî nassların te'vil edilmesi yoluyla uzlaştırılabileceği düşüncesindedir. Te'vil, bir kelime veya ifadenin Arapça'da geçerli dil ve edebiyat kurallarına uygun olarak zâhir/açık anlamı dışında başka bir anlamda değerlendirilmesidir. Böylesine önemli işlevi olan te'vilin, İbn Rüşd açısından, sıradan herhangi bir kimsenin rastgele yapabileceği bir iş olmadığı açıktır. Çünkü gerekli şartları taşıyan bir te'ville sağlanan akıl-nakil yahut felsefe-din uzlaştırmasıyla elde edilen bilgi "kesinlik" (*yakîn*) derecesinde geçerli bir bilgidir.

Dinî nasların hepsinin açık anlamlarının (*zâhir*) dikkate alınması kadar hepsinin te'vile tâbi tutulmasını da yanlış bulan İbn Rüşd, hangi nassların te'vil edilip hangilerinin açık anlamıyla değerlendirilmesi gerektiğini tesbit etmenin önemine dikkat çeker. Dinî naslardan bazısının açık anlamı yanında bir de te'vil yoluyla anlaşılabilen kapalı/

25 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 869; a.mlf., *Faslü'l-makāl*, s. 75, 115.

örtük (*bâtın*) mânası vardır. Bu ise insanların zekâ, bilgi ve kültürel kapasitelerinin farklı oluşuyla ilgili bir durumdur. Her insanın, her meseleyi aynı derecede ve aynı yöntemle kavraması mümkün değildir. Özellikle metafizik ve eskatolojiyle ilgili meselelerin tekdüze bir üslûpla ortaya konulması bazı insanların anlayış ve kavrayışını zorlayacağından, dinin maksadına hizmet etmez. Bu sebepledir ki din, maksadını gerçekleştirmek için bütün insanların anlayışına hitap edebilecek farklı üslupları bir arada kullanmak durumundadır. Bu itibarladır ki İbn Rüşd'e göre, birbiriyle çelişir gibi gözüken naslar, âdeta "ilimde derinleşenler"i (*er-râsihûne fi'l-ilm*), bu gibi nasları te'vil ve te'lif etmek için akıllarını kullanmaya zorlama amacına matuftur. Böylece bazı nassların te'vil edilmesi gerektiğini ve bu işlemin nasıl yapılacağını idrak eden uzmanların, burhânî sonuçlarla uyumlu gözükmeyen nasları da te'vil ederek gerçeği bulmaları sağlanmış olmaktadır.

İbn Rüşd, te'vil karşısında nasların biri muhteva, diğeri ifade ve üslûp olmak üzere iki yönden değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir:

1. Muhteva yönünden bakıldığında üç grup nas olduğu görülür: a) Hatâbî, cedelî ve burhânî yöntemlerin her biriyle bilinmesi ve anlaşılması mümkün olduğu için, örnekleme ve benzetmeye ihtiyaç duyulmayan Allah'ın varlığı, nübüvvetin (peygamberlik) gerçekliği ile âhiret mutluluğu ve mutsuzluğunun (*sa'âdet* ve *şekâvet*) hak olduğunun bilinmesi gibi, dinin temel ilkeleriyle alâkalı konulara ilişkin naslar, İbn Rüşd'e göre kesinlikle te'vil edilmemelidir. b) "İstivâ" âyeti gibi gayba ait olmakla beraber her insanın inanması gerektiği için fizik dünyadaki benzeri veya örneği yardımıyla anlatılmaya çalışılan konulara ilişkin nasları, burhânî bilgi seviyesinde bulunanların mutlaka te'vil etmeleri gerekir. Burhan düzeyinde olmayanlar ise bu gruba giren nasların zâhir/açık anlamını dikkate almalı, kesinlikle te'vile kalkışmamalıdır. c) Bu iki gruptan herhangi birine kesin olarak dahil edilemediği için bazılarına göre te'vil edilmesi, bazılarına göre de zâhiri üzere bırakılması gereken naslar: İbn Rüşd bu tür nasları da yine sadece burhan ehlinin te'vil edebileceği görüşündedir.

2. İfade ve üslûp açısından ise naslar, İbn Rüşd'e göre iki ana gruba ayrılır: Bunların ilki, kastedilen mâna ile nassın zâhirinden anlaşılan mânanın aynı olduğu naslardır. Bunların hiç kimse

tarafından ve hiçbir şekilde te'vil edilmesi doğru değildir. İkincisi ise, zâhirî anlamı, anlatılmak istenen gerçek mâna olmayıp, onun örneği veya benzeri olan naslardır.

Bütün bunlar te'vilin herkesin istediği gibi yapabileceği ve herkese açıklayabileceği bir şey olmadığını İbn Rüşd açısından ortaya koymaktadır. Ona göre Allah bu yetki ve sorumluluğu yalnızca "ilimde derinleşenler"e vermiştir. Gerek müteşâbih gerekse muhkem nasları açık anlamıyla kabul edip öylece inanması gereken halktan birinin te'vile yeltenmesi ise kesinlikle doğru değildir. Ayrıca yetkili birinin, yaptığı te'vili ehliyetli olmayan birine açıklaması da doğru olmaz. Bu yüzden, din ile felsefeyi uzlaştırmak yahut nasları kendi aralarında te'lif etmek maksadıyla ve ehli tarafından yapılan te'villerin sadece burhan kitaplarında ele alınması şarttır. Gazzâlî'nin yaptığı gibi, bu tür konular şiir, hatâbet yahut cedel yöntemiyle herkese açıklanır ve halk arasında yayılırsa, bu, hem dine hem de felsefeye karşı işlenmiş bir cinayet olacaktır. Çünkü bu yüzden insanlar arasında giderilmesi güç hatta imkânsız görüş ayrılıkları, buna bağlı olarak gruplaşmalar ve çekişmeler ortaya çıkacak; kimi insanlar felsefeyi karalama kampanyasına girişirken, kimileri de aynı şeyi dine yönelik olarak yapmaya başlayacaktır.

Bu bağlamda ele alınması gereken bir husus da nasları yanlış te'vil eden bir kimsenin din açısından durumunun ne olacağı meselesidir. İbn Rüşd'e göre, bunu, varılan sonuçtan çok te'vili yapan kişinin ve te'vil edilen nassın durumu belirlemektedir. Şöyle ki, gerek muhteva gerekse ifade ve üslûp açısından hem hatâbî ve cedelî, hem de burhânî yolla anlaşılmaya elverişli olan, dolayısıyla da te'vil edilmesine hiç lüzum bulunmayan nasları te'vile kalkışmak hatadır ve bunu yapan kişinin mâzur görülmesi mümkün değildir. Te'vil ehli olup da hem muhteva hem de ifade ve üslûp itibariyle te'vil edilebilen nassların yorumunda hata eden kişi ise bu hatasında mazurdur. Buradaki yanılma, mahir bir tabibin veya iyi bir yargıcın kendi alanıyla ilgili bir konuda hata yapmasına benzer. İbn Rüşd, burhana dayalı olarak ortaya konulan bir görüşün, ihtiyârî değil zorunlu olduğunu, böyle bir durumda insanın ayağa kalkmak veya kalkmamak hususunda olduğu gibi herhangi bir seçeneğinin bulunmadığını söyler. Buradan hareketle sorumluluğun (*teklîf*) şartının "ihtiyâr" yani seçim gücü olduğunu da vurgulayan İbn Rüşd, ilim erbabından birinin hakikati

arama yolunda zihnine takılan bir şüpheyi gidermek uğruna yanlış bir hükme varmasının, onun mâzur görülmesine yeteceği kanaatindedir.[26]

İbn Rüşd'e göre din ile felsefenin aynı gayeyi güttüğü, aralarında genellikle uyum bulunduğu, aksi bir durumda nasların usulüne ve şartlarına uygun olarak te'vil edilebileceği ve bunun yapılmasının gerekliliği böylece açıklık kazanmış olmaktadır. O halde hakikatler insanlara aktarılırken özellikle dinin insanların anlayış kapasitelerine göre belirlediği sınırlara titizlikle uyulmalıdır. Bu ilkeye riayet edilmeyecek olursa, dinin öğretileri kimi insanlar için karmaşık bir hal alacak ve bu yüzden "hikmet-i şer'iyye-i nebeviyye" ortadan kalmış olacaktır. Oysa insanları öğrenme ve anlayış açısından aynı seviyede kabul etmek, onları bütün amellerde de aynı seviyede saymak anlamına gelir. Böyle bir şeyi ne duyular ve tecrübe ne de akıl kabul edebilir; çünkü insanlar fizyoloji ve fizyonomi bakımından olduğu kadar, psikolojileri yönünden de farklıdırlar. Bu bakımdan onların zekâ ve davranışlarının aynı olduğunu veya olması gerektiğini söylemek, insanlık gerçeğine aykırıdır. Nitekim İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamber, "Biz peygamberler, insanların fikrî kapasitesi hangi ölçüde ise oraya kadar inmekle, onlara akıllarının mertebesine göre hitap etmekle görevliyiz" buyururken tam da bu gerçeğe dikkat çekmektedir.[27]

Tanrı-Âlem İlişkisi

Zorunlu olarak var olan Tanrı ile var oluşları zorunsuz olanların toplamı demek olan âlem arasında sebep-sebepli ilişkisinin bulunduğu açık olmakla birlikte bu ilişkinin ne şekilde gerçekleştiği, daha doğrusu bunun Tanrı'nın mutlak birliği ilkesiyle nasıl bağdaştırılacağı sorunu, kelâmcı ve filozofları bir hayli uğraştırmıştır. İbn Rüşd *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da, bu soruna ilişkin yorum yapan düşünürleri birbirine bütünüyle ters düşenler ile bu ikisi arasında yer alanlar şeklinde üç grupta değerlendirir. Ona göre "ehlü'l-kümûn" ile "ehlü'l-ibdâ' ve'l-ihtirâ'" iki uçta yer almaktadır. Kümûn nazariyesine göre her şey her şeyde yahut iç içedir (*küllü şey' fî külli şey'*); oluş (*el-kevn*), şeylerin birbirinden çıkması olup, fâilin işlevi de yalnızca şeyleri birbirinden çıkarmak (*ihrâc*) ve ayırmaktan ibarettir. Hiçbir şeyin "yok"tan/"yokluk"tan

26 İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*, s. 76 vd.

27 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 190-191.

meydana gelmediği tezine dayanan kümûn nazariyesinde etkin (*fâil*) sebep, İbn Rüşd'e göre, bir yaratıcı olmaktan ziyade bir hareket vericidir (*muharrik*). Kümûn nazariyesinin antitezi durumundaki ikinci görüş, İslâm kelâmcılarının ve hıristiyan teologların savunduğu "yoktan yaratma" (*ibdâ'*, *ihtirâ'*) teorisidir. Buna göre âlem, daha önce bir imkân hali ve bir ilk prensip bulunmaksızın, Allah tarafından yoktan ve sonradan yaratılmıştır. İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu sudûr teorisini ise tez ve antitez durumundaki bu iki uç yorum arasında bulunan bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir.[28]

Kısaca belirtmek gerekirse sudûrcu filozofların benimsediği "Birden ancak bir çıkar" ilkesine göre, her bakımdan bir olan Tanrı'nın bu çokluk âlemini doğrudan yarattığı şeklindeki anlayış, "tevhid ilkesi"yle bağdaşmaz. Ayrıca "sonradan yaratma" düşüncesi, Tanrı'nın âlemi yaratmadan önce pasif mi (*âtıl*) olduğu ve daha başka birtakım paradoksal soruları beraberinde getirir. Bu gibi gerekçelerden yola çıkan Fârâbî ve İbn Sînâ, değişmeyen ile değişime uğrayan, mutlak bir ve zorunlu olan ile çok ve zorunsuz varlıklar arasındaki ilişkiyi "sudûr/feyz teorisi" adı verilen hiyerarşik bir düzen içinde yorumlamak istemişlerdir.

Bu yaklaşımı benimsemediğini açıkça dile getiren İbn Rüşd'e göre Fârâbî ve İbn Sînâ'nın doğru olmayan ve mantıkî çelişkiler içeren bu teoriye yönelmeleri, bu filozofların Aristoteles'in de kabul ettiği "Birden ancak bir çıkar" ilkesini yanlış anlamalarından ileri gelmiştir. Aristoteles'in bu ifadeyle anlatmak istediği şudur: Gerek ay üstü gerekse ay altı âlemdeki tek tek bütün var olanların varlığı, aralarındaki sebep-sebepli ilişkisiyle sağlanmaktadır. Bu ilişki sayesinde varlık kazanan nesneler, yine bu sayede "bir-bütün olarak âlemi" teşkil ederler. Onların bu şekilde hem tek tek var olmalarını hem de bir-bütün teşkil ederek âlemi oluşturmalarını sağlayan "irtibat" bir fâil tarafından gerçekleştirilir ki o, varlığı bir başkasına bağlı olmayıp özü gereği var olan İlk Fâil'dir. Şu halde İlk Fâil, bir bakıma âlemdeki birliğin, bir bakıma da ondaki çokluğun sebebidir. Yani bir-bütün olarak âlem, İlk Fâil'in eseridir yani O'ndan çıkmıştır.[29]

İbn Rüşd'e göre âlemin öncesiz (*ezelî*) veya sonradan yaratılmış (*hâdis*) olduğu konusundaki tartışma âdeta isimlendirmeden ve aynı

.....

28 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 294; a.mlf., *Tefsîr*, III, 1497

29 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 303-304.

terime farklı anlamların verilmesinden ileri gelmektedir. Filozof, ikisi birbirine karşıt olan, biri de bu ikisi arasında yer alan üç ayrı varlık sınıfından söz eder: a) Varlığı kendinden olan Zorunlu Var Olan yani Tanrı. O'nun öncesiz (*kadîm*) olduğu konusunda kelâmcı ve filozoflar görüş birliği içindedirler. b) Bir şeyden ve bir şey tarafından var edilen ve zamanla ilişkili olan tikel şeyler. Bunların sonradan yaratılmış (*muhdes, hâdis*) olduğu konusunda da kelâmcılarla filozoflar arasında ittifak vardır. c) Bir şeyden ve zamanda değil, fakat bir şey tarafından yaratılan ki bu "bir-bütün olarak âlem"dir. Âlem, bir fâil tarafından yaratılması yönüyle sonradan yaratılmış var olana (*muhdes, hâdis*), zamanla ilişkisi bulunmaması ve bir başka şeyden olmaması bakımından da öncesiz var olana (*kadîm*) benzemektedir. İbn Rüşd'e göre Tanrı-âlem ilişkisine dair bütün tartışmalar işte bu çift yönlü benzerlikten kaynaklanmaktadır. Oysa âlem ne sadece öncesiz var olanın ne de yalnızca sonradan var olanın bütün özelliklerini taşımaktadır. Dolayısıyla âlem ne gerçek manada öncesiz ne de gerçek anlamda sonradan yaratılmış sayılabilir.[30]

Âlemin öncesizliği ve sonradanlığına ilişkin tartışmalarda İbn Rüşd'ün olmazsa olmaz şart olarak gördüğü husus, âlemin bir Yaratıcı'sının bulunduğu gerçeğinin kabul edilmesidir. Bu temel kabulden sonra artık konuyla ilgili olarak ileri sürülen çeşitli yorum ve tartışmalar, yalnızca bir isimlendirme ve terminoloji farklılığından yahut aynı terimlere farklı anlamlar yüklenmesinden ibaret kalacaktır. Düşünürümüz işte bu kavram kargaşasına son vererek problemin çözümüne katkıda bulunmak üzere "sürekli yaratma" (*el-halku'l-müstemirr, el-ihdâsü'd-dâim, el-hudûsü'd-dâim*) kavramını önermektedir. İbn Rüşd bu önerisinin işlevselliğini göstermek için problemi ilki *fâil, fiil* ve *irade* kavramları bağlamında Yaratıcı'ya, diğeri *imkân* kavramından hareketle âleme dönük olan iki farklı boyutta irdeler.[31] Âlemin bir yaratıcısının (*fâil*) bulunduğu gerçeğini ısrarla vurgulayan İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla âlemin hem oluşunu hem de ondaki hareketi pasif bir İlk Muharrik anlayışıyla izah eden Aristoteles doktrininden ayrılır. Ona göre âlemin fâili, bir şeyin tamamlanmasını ve yetkinleşmesini sağlayan sebeplerden biri değil, onu yokluktan varlığa çıkaran bir "gerçek fâil"dir. Öte yandan Allah-âlem ilişkisi, sadece basit bir sebep-sebepli (*illet-*

30 İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*, s. 85-87

31 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 183-198.

ma'lûl) ilişkisi olarak görülemez; çünkü basit anlamda sebep-sebepli ilişkisinde bazen sebep bulunduğu halde sebepli bulunmayabilir. Oysa en yetkin varlık olan İlk Sebeb'in eseri olan âlemin bulunmaması diye bir durum düşünülemez; zira O'nun varlığı gibi fiili, dolayısıyla eseri de "süreklilik" (*ale'd-devâm*) gösterir. Fâil kavramına başka bir açıdan bakan İbn Rüşd, iki tür fâilden söz eder: Birincisi eseriyle olan ilişkisi, onu var etmekle sınırlı kalan fâildir ki böyle bir fâilin eseri, inşası tamamlanmış bir binanın ustaya ihtiyacının kalmaması gibi, meydana geldikten sonra ona ihtiyaç duymaz. Aksine bu fâil eserinin varlığını sürdürmesi ve onun korunması konusunda başka sebep ve fâillere ihtiyaç duyar. İkincisi ise eseriyle olan ilişkisi, onu var etmekle sınırlı kalmayıp süreklilik gösteren fâildir. Bu fâilin eserinin varlığını devam ettirmesi, ancak fâilin fiilinin sürekli olmasıyla mümkündür. Bu tür fâil birincisinden her yönüyle daha üstün ve yetkindir. Bütün bunlardan sonra denebilir ki bir fâilin fiilinin onun varlığından geriye kalması, ancak onun yetkin olmaması durumunda söz konusu edilebilir. Allah hakkında böyle bir şey tasavvur edilemeyeceğinden dolayı, O'nun yaratma fiili de eseri olan âlem de "sürekli"dir.[32]

Kısaca ifade etmek gerekirse bütün bu ortaya konulan gerekçeler ışığında âlemin hem öncesiz (*kadîm*) hem de yaratılmış (*hâdis*) olduğunu savunmak mümkündür. Bu iki şıktan yalnızca birini tercih etmek problemin çözümünü sağlamak bir yana, daha başka meselelerin doğmasına yol açar. Dolayısıyla Allah-âlem ilişkisini "sürekli yaratma" şeklinde ele almak İbn Rüşd'e göre en çıkar yoldur. İbn Rüşd, insan ve din gerçeğini merkeze alan bu yaklaşımıyla hem ilk muharrik anlayışını savunan Aristoteles ile sudûr teorisini geliştiren Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflardan ayrıldığını, hem de Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemin işleyişi konusunda ileri sürülen deist, mekanist, panteist ve vahdet-i vücûdcu yaklaşımlara itibar etmediğini açıkça ortaya koymuş olmaktadır.

Etkileri

Bilindiği gibi İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde Endülüs'teki etkisini ve gücünü giderek kaybetmekte olan İslâm egemenliği, onun ölümünü takip eden yıllarda sona ermiş, Mağrib bölgesi de birtakım

32 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 182-185, 274, 289; II, 428, 519.

sosyal ve siyasî karışıklıklara sahne olmuştur. Bu durumun, onun fikir ve görüşlerinin bu bölgelerde etkili olamamasında büyük ölçüde payı bulunsa gerektir. Diğer taraftan bu bölgede ilk defa İbn Meserre (ö. 319/931) tarafından temsil edilen mistik eğilim ve geleneğin, siyasî ve sosyal alanda meydana gelen bu gerileme ve kargaşa ortamı sayesinde giderek ağırlık kazanması da İbn Rüşd'ün akılcı ve gerçekçi düşünce sisteminin ilgi ve alâka görmek yerine tepki çekmesi sonucunu doğurmuş olmalıdır. Nitekim filozofun hemşerisi ve mistik düşüncenin İslâm dünyasındaki zirve ismi olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240), İbn Rüşd ile gerçekleştiğini belirttiği görüşmeyle ilgili olarak aktardığı alegorik ve trajik öykü,[33] onun, İbn Rüşd'ün akılcı ve gerçekçi tavır ve fikirlerini küçümseme eğilimini açıkça göstermektedir. Aynı geleneğin takipçilerinden biri ve Endülüslü olan İbn Seb'în'in de (ö. 669/1270) İbn Rüşd'ü koyu bir Aristotelesçi olmakla suçladığını görmekteyiz. Bununla birlikte mantık ve tıp alanında yazdığı bazı eserlerin sonraki dönemlerde okunup okutulmasına karşılık felsefeyle olan yakın ilişkisi sebebiyle İbn Rüşd ya olumsuz anlamda eleştiri konusu yapılmış veya görmezlikten gelinmiştir.

Endülüs ve Mağrib'de olduğu ölçüde eleştirilmemekle birlikte, İbn Rüşd'ün, İslâm dünyasının doğu kesiminde de hak ettiği alâkayı görmediği biliniyor. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Gazzâlî'nin yaptığı gibi Meşşâî filozoflar üzerinden felsefe ile onların etkisi altında yorumlanan Eş'arî kelâmı ve Şiî düşünceye karşı ciddi eleştiriler yöneltirken, İbn Rüşd'ü Aristoteles'in görüşlerini en güzel biçimde açıklayan kişi olarak anar. Filozofun din ile felsefenin yahut nakil ile aklın uzlaştırılması yolundaki yaklaşımı ve görüşleri itibariyle onun diğer filozoflara nisbetle daha tutarlı olduğunu belirten İbn Teymiyye,[34] kendisi gibi Eş'arî kelâmını tenkit etmiş olan olan İbn Rüşd'ü eleştirmekten de geri durmamıştır.

Daha sonra akıl-nakil ilişkileri çerçevesinde yapılan ve Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'leriyle özdeşleşen tartışmanın Fâtih Sultan Mehmed tarafından tekrar gündeme getirilmesi üzerine, Hocazâde Mustafa Muslihuddin ile (ö. 893/1488) Alâeddin Ali et-Tûsî (887/1482) yeni *Tehâfüt*'ler, Molla Abdurrahman el-Câmî (ö. 898/1492) de genellikle sûfîler lehine olan bir tavırla *ed-Dürretü'l-fâhire fî tahkiki*

33 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 372-373.

34 İbn Teymiyye, *Der'*, VI, 248.

mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemâi'l-mütekaddimîn adıyla bir eser kaleme almışlardır. XVI. yüzyıl boyunca da devam eden tartışma çerçevesinde Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Hakîm Şah el-Kazvînî (ö. 929/1523'ten sonra) ve Muhyiddin el-Karabâğî'nin de (ö. 942/1535) eser yazdıkları ve Osmanlı ulemâsının büyük ölçüde Gazzâlî çizgisini sürdürdüğü bilinmektedir. XVIII. yüzyılda başlatılan yeni bir tercüme faaliyeti içinde Yanyalı Es'ad Efendi'nin (ö. 1143/1730) Aristoteles'in *Fizika*'sını Arapça'ya tercüme ederken İbn Rüşd'ün şerhlerinden faydalandığı görülmektedir.[35]

Lübnanlı Arap asıllı bir hıristiyan olan Farah Antûn'un (ö. 1922) daha çok Renan'ın *Averroes et l'Averroisme* adlı eserinden yararlanarak İbn Rüşd'ün hayatı, eserleri ve düşünce sistemini konu alan makalelerini *el-Câmi'a* dergisinde yayımlamasıyla birlikte, İbn Rüşd felsefesi, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasında bazı kesimlerin ilgisini çekmeye başlamıştır. Farah Antun'un son derece sübjektif ve pozitivist bir yaklaşımla kaleme aldığı bu yazılar, Muhammed Abduh (ö. 1905) ve M. Reşîd Rızâ (ö. 1935) tarafından *el-Menâr* dergisinde eleştirilmiştir. Böylece belli bir bölgesinde de olsa İslâm dünyasının gündemine giren İbn Rüşd'ün akılcı ve gerçekçi yaklaşımını, bazıları Latin İbn Rüşdcüleri ve Renan paralelinde pozitivist bakış açısıyla yorumlayarak laik anlayışlar için çıkış noktası yapmaya çalışırken, bazı aydınlar da onun görüşlerinden yola çıkarak İslâm düşüncesinde yeni bir ihya hareketi başlatmayı amaçlamışlardır ki, İbn Rüşd üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Mahmûd Kāsım bunlardan biridir. Bu bağlamda, Osmanlı Türkiyesi'nde Celâl Nuri ile (ö. 1936) Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914) arasında geçen fikrî ve felsefî tartışmalarda, İbn Rüşd adının da geçiyor olması ayrıca kayda değer bir gelişmedir.[36]

İbn Rüşd'ün İslâm toplumu üzerindeki etkileri oldukça sınırlı kalırken, Batı dünyasındaki etkileri hem çok yönlü olmuş hem de uzun asırlar boyunca devam etmiştir. Filozofun eserleri XIII. yüzyıla gelinceye kadar orijinal diliyle yani Arapça olarak takip ediliyordu. Bu tarihlerden itibaren Endülüs'te yaşayan ve felsefeyle yakından ilgilenen yahudilerin Akdeniz havzasına yayılmaları sonucunda bu eserlerin İbrânîce'ye çevrilmesi ihtiyacı doğmuş ve Mûsâ b. Tibbon, Samuel b.

35 Kaya, "XVIII. Yüzyılda Grekçe'den Yapılan Tercümeler", s. 183-192.

36 Şehbenderzâde, *Huzur-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, s. 136, 150 vd.; a.mlf., *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s. 148, 174-175.

Tibbon, Tuleytulalı Yahuda b. Süleyman, Yakub b. Abbamari, Süleyman b. Yûsuf, Calonymus b. Calonymus ve daha başkaları tarafından önce Arapça'dan İbrânîce'ye, ikinci aşamada ise İbrânîce'den Latince'ye tercüme edilmeye başlanmıştır. II. Frederik'in teşvik ve desteğiyle daha da yoğunlaşarak devam eden bu çeviri faaliyetinde Michael Scot'un ayrı bir yeri vardır. O, 1217-1230 yılları arasında İbn Rüşd'ün *es-Semâ' ve'l-âlem*, *Fi'n-Nefs*, *el-Kevn ve'l-fesâd*, *es-Semâ'u't-tabî'î*, *Mâ ba'de't-tabî'a*, *el-Âsâru'l-ulviyye* şerhlerinin yanında *el-Hiss ve'l-mahsûs* ile *Cevheru'l-cirm* özetlerini Latinceye çevirmiştir. Bu arada Hermannus Alemannus onun *Telhîsü'l-Hatâbe*, *Telhîsü'ş-Şi'r* ve *Nikomakhos Ahlâkı*'na yazdığı özeti, Wilhelm de Luna da Aristoteles'in mantık külliyatına yazdığı şerhleri Latince'ye tercüme etmiştir.

Bu tercümeler sonucunda Batı'da İslâm dünyasından daha fazla tanınmaya başlayan ve etkili olan İbn Rüşd'ün o dönemde bilinen eserlerinden *Tehâfütü't-Tehâfüt* dışındaki eserlerinin çoğu, XIII. yüzyıl ortalarında Latince'ye aktarılmış bulunuyordu. *Tehâfütü't-Tehâfüt* ise ancak 1328'de Calonymos tarafından tercüme edilmiştir. Batı'nın önemli ilim ve kültür merkezleri arasında yer alan Bologna, Padua, Venedik, Paris ve İngiltere'de başlayıp gelişen İbn Rüşdcü akımlar, antitezini de beraberinde getirmiş, filozofumuzun lehinde olduğu kadar aleyhinde de bazı gelişmeler ortaya çıkmıştır. Söz gelimi XIII. yüzyılın ortalarında Paris piskoposu olan Auvergneli Guillaume, İbn Rüşd'ü tam bir hakikat savunucusu olarak görüp hayranlık duyarken, Albertus Magnus (ö. 1280) ve Aquinolu Thomas (ö. 1274) sürekli artan bu İbn Rüşd sempatisine karşı mücadeleye girişmişlerdir. İbn Rüşdcü fikirlerin Fransiskenler arasında giderek daha fazla taraftar bulması üzerine başta Duns Scotus (ö. 1380) olmak pek çok Fransisken, İbn Rüşdcülük akımını aşağılama ve etkisiz kılma çabası içine girmişlerdir. XIV yüzyıla gelindiğinde Fransa'da etkisi azalan İbn Rüşdcülüğün İngiltere'deki etkisi hâlâ sürmekteydi. İbn Rüşdcü akımların ağırlığını hissettirdiği merkezler arasında Padua özellikle dikkat çeker; çünkü 1334'te İbn Rüşd'ün eserleri üzerine Rahip Urbano tarafından yazılan şerhler 1492'de burada basılmış, İbn Rüşd'den yapılan çeviriler 1472'den itibaren sürekli olarak neşredilmiş ve nihayet 1552-1553'te bunların toplu bir baskısı da yine Padua'da yapılmıştır. Ayrıca aynı dönemde burada İbn Rüşdcülüğün yanı sıra bir de İskender Afrodîsî taraftarları ortaya çıkmış ve İbn Rüşd'ün etkisi bu bölgede XVII. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Quadri'nin de belirttiği gibi, ilim anlayışında objektif, eleştirel ve seçici bir yaklaşımı ilke edinen ve sistemli bir filozof olan İbn Rüşd'ün Avrupa Rönesansı'nın hazırlayıcısı ve müjdecisi sayılması,[37] abartılı bir değerlendirme olarak görülmemelidir. Nitekim bugün artık Avrupa Birliği de onu, Avrupa'nın fikrî mimarları arasında sayma noktasına gelmiştir.[38]

37 Quadri, *La Philosophie Arabe* s. 198; Ülken, "İbn Rüşd", s. 788.

38 İbn Rüşd'ün eserlerinin Latince ve İbraniceye çevrilmesi ve Batı'da ortaya çıkan İbn Rüşdcü akımlar hakkında geniş bilgi için bk. Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*; Hudayrî, *Eserü İbn Rüşd*; Karlığa, "İbn Rüşd", 268-272.

Bibliyografya

Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin Insan Görüşü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997

Gauthier, Leon, *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris: Universitaires de France, 1948.

Hudayrî, Zeynep Mahmûd, *Eserü İbn Rüşd fî felsefeti'l-usûri'l-vustâ*, Kahire: Dârü's-sekâfe, 1983.

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, nşr. Osman Yahyâ - İbrahim Medkûr, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1972-1985.

İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl: Felsefe ve Din İlişkisi*, nşr. ve trc. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

....., *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akāidi'l-mille*, nşr. Mahmud Kâsım, Kahire: Mektebetü'l-Ancîlû el-Mısriyye, 1964.

....., *es-Semâ'u't-tabî'î*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-ma'ârif, 1947

....., *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, nşr. M. Bouyges, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1948.

....., *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1980.

, *Telhîsü Kitâbi'n-nefs*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1950.

İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. M. Reşâd Sâlim, Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1979.

Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd", *DİA*, XX (1999), 268-272.

Kaya, Mahmut, "XVIII. Yüzyılda Grekçe'den Yapılan Tercümeler ve Es'ad Efendi'nin *Fizika* Tercümesi Üzerine Bazı Tesbitler", *Felsefe Arkivi*, 28 (1991), 183-192.

Quadri, Gofredo, *La Philosophie Arabe dans l'Europe Medievale des Origenes a Averroes*, Payot-Paris: y.y., 1947

Renan, Ernest, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, trc. Âdil Zu'aytir, Kahire: Dârü ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1957

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik, 2002.

"İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe", *İlmî Araştırmalar*, 3 (1996), 87-100.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, s.nşr. Necip Taylan - Eyüp Onart, İstanbul: Çığır Yayınları, 1982.

, *Huzur-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, haz. Sadık Albayrak, İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1974.

Ülken, Hilmi Ziya, "İbn Rüşd", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, V/2 (1988), 781-798.

İleri Okuma Önerileri

Aertsen, J. A. - Endress, G. (ed.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill, 1999.

Arıcan, Musa Kazım v.dğr. (ed.), *Doğu- Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, I-II*, Sivas: Asistan Yayıncılık, 2009.

Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Birgül, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd'de Burhan*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

Glasner, Ruth, *Averroes' Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2011.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Taylor, Richard, C., "İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefî Düşünce", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 199-219.

12

SÜHREVERDÎ VE İŞRÂKÎLİK

A. Kamil Cihan
Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Sühreverdî, çeşitli disiplinlerin sentezinin yapıldığı bir dönemde yaşamış ve felsefî bir ekolün kurucusu olmuş bir düşünürdür. Ömrünü, hakikat araştırmasıyla geçirmiş ve bu uğurda birçok sıkıntıya katlanmıştır. Dinî ilimlerle başlayan entelektüel ilgisi bir müddet sonra felsefî ilimlere kaymış, bu alanda gördüğü eksikleri kişisel deneyimlerini de hesaba katarak kendi düşüncesini oluşturma yoluna girmiştir. Durmak bilmeyen entelektüel yapısı erken bir dönemde durdurulmuş; hakikat arayışının bir yıldızı olarak tarihteki yerini almıştır.

Daha sonraki dönemde Sühreverdî'nin ortaya koyduğu İşrâkî felsefenin, İslâmî ilimler içinde tasavvufa benzetildiğine rastlanmakta ve bu durum şu şekilde açıklanmaktadır: İnsan nefsinin elde edebileceği en büyük mutluluk ve en yüksek mertebe, yetkin sıfatları ve noksandan münezzeh oluşuyla birlikte Yaratıcı'nın bilinmesidir. Bu bilgiye giden iki yol vardır: İlki nazar ve istidlâl ehlinin, diğeri de riyâzet ve mücâhede ehlinin yoludur. İlk yola girenler, bir peygamberin dinine iltizam etmiş kimseler ise onlar kelâmcılardır; etmemişlerse Meşşâîler'dir. İkinci yola girenler de riyâzetlerinde şer'a muvâfık iseler onlar müteşerri' sûfîlerdir; muvâfık değillerse onlar da İşrâkî filozoflardır. İlk yola girenlerin hedefi nazarî gücü olgunlaştırmak iken ikincilerin hedefi ameli gücü

olgunlaştırmaktır. Amelî olgunluk derecelerinin ilki, nebevî kuralları ve ilâhî yasaları uygulamak suretiyle zâhiri eğitmek; ikincisi bâtını kötü huylardan ve melekelerden arındırmak; üçüncüsü şüphelerden ârî olan kutsî sûretlerle nefsi bezemek; dördüncüsü Allah'ın cemal ve celâlini mülâhaza etmektir.[1] Anlaşılacağı üzere dinî düşünce tarzı ile felsefî düşünce tarzı arasında metodolojik açıdan bir karşılaştırma yapılmakta ve felsefî ilimlerin dinî ilimlerle olan irtibatına dikkat çekilmektedir. Bu karşılaştırmanın daha çok dinî düşünce mensuplarından geldiği de dikkat çekmektedir.

Hayatı ve Eserleri

Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî (549-587/1155-1191), bugün İran sınırlarında yer alan Zencan şehrinin yakınlarındaki Sühreverd beldesinde doğmuştur. Öğrenimini, zamanının ünlü üstatlarından tamamlamış; derunî hayatındaki açılımları sebebiyle "Ebü'l-Fütûh" ilimdeki parlak mevkiinden dolayı "Şehâbeddin" doğduğu yere nispetle "Sühreverdî", İşrâki öğretinin üstadı olduğu için "Şeyhu'l-işrâk" ve öldürüldüğü için "el-Maktûl" adlarıyla anılmıştır. Maktûl lakabı, çağdaşı olan sûfî Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî'den (ö. 632/1234) onu ayırt etmek için de kullanılmakta fakat sevenlerince "eş-Şehîd" diye anılmaktadır.

Sühreverdî'nin üstatları arasında öncelikle babasını belirtmek gerekir. Şeyh Mu'înüddin Habeş olarak anılan babası muhtemelen onun ilk hocasıdır.[2] Diğer taraftan, Fahreddin er-Râzî'nin de (ö. 606/1210) hocası olan Merâga'daki Mecdüddin el-Cîlî (ö. 584/1188) ile İsfahan'daki Zahîruddin Ahmed el-Fârisî'nin (ö. 598/1202) adları üstatları arasında kaydedilir.[3] Bu dönemlerinde Sühreverdî, Meşşâî felsefeye ve onun *bahs*[4] yöntemine büyük bir

.....

1 Şirvânî, *el-Fevâidü'l-hâkāniyye*, vr. 91[a-b]

2 İyâd Sülemî, neşrettiği *et-Tenkīhât* adlı eserin yazma nüshasının sayfalarından fotoğraflar da yayımlamıştır. Oradaki kayıtta telif sahibinin künyesi Yahyâ b. eş-Şeyh Mu'înüddin Habeş es-Sühreverdî şeklinde geçmektedir; bk. Sühreverdî, *et-Tenkīhât*, s. 33 (Sülemî'nin mukaddimesi).

3 Uluç, "Sühreverdî: Hayatı ve Eserleri", s. 17-18.

4 Sühreverdî, yöntemlerden söz ederken "bahs" ve "teellüh" terimlerini çok sık kullanmaktadır. Şehrezûrî, bahs yöntemini, burhan yolu olarak görmekte ve bahse dayalı felsefeyi, bilinmeyene ulaşmak için özel bir tertip ile terimler

önem verir ve bu düşünceyle ilgili bazı eserler de yazar. Nitekim kendisi, *Hikmetü'l-işrâk*'ta bu hususu "Bu satırların sahibi, Meşşâîler'in yöntemine çok düşkün idi, onlara büyük bir eğilimi vardı ve bu hususta çok ısrarcı idi, Rabbinin burhânını görmüş olmayaydı"[5] diyerek belirtir. Aynı eserin bir başka yerinde ise bu durumu; "Bu kitaptan önce ve yazımı esnasındaki engellerin olduğu sıralarda, sizler için, Meşşâîler'in yöntemine göre kitaplar yazdım ve oralarda onların kurallarını özetledim. Birçok kural içeren *et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşiyye* adlı özet kitap onlardan biridir. Hacminin küçüklüğüne rağmen kuralları onda özetledim. *el-Lemehât* ise ondan daha aşağı mertebededir. Bu ikisinden başka eserler de tasnif ettim. Gençlik yıllarında yazdıklarım bunlardandır"[6] şeklinde kaydeder. Bu ifadeler, Sühreverdî'nin "bir zamanlar" Meşşâî felsefeye hayli önem verdiğini göstermektedir. Ayrıca şu da önemlidir ki Sühreverdî, Meşşâî felsefeyi ve yöntemini felsefî kariyerinin ilerleyen yıllarında reddetmiş de değildir. Zira düşüncelerinin anlaşılması için Meşşâîliğin temel yöntemi olarak gösterdiği bahsin iyi bilinmesi gerektiğini, bizzat kendisi söylemektedir. "Bahsî ilimlerde usta olmayan *Hikmetü'l-işrâk*'ı anlamaya yol bulamaz. Bu kitabı (*el-Meşârî*'i), ondan (*Hikmetü'l-işrâk*'tan) önce ve *et-Telvîhât*'ı tahkik ettikten sonra okumak gerekir."[7] Yine o, *Hikmetü'l-işrâk*'ta, "Bu kitabımız, bahs ve teellüh tâlipleri içindir. Teellühle uğraşmamış bahsçinin (*bâhis*) veya teellühü talep etmeyen kimsenin bu eserden alacağı bir pay yoktur... Sadece *bahs* isteyenin, Meşşâîler'in yöntemine sarılması gerekir. Çünkü o, bu iş için güzel ve sağlam bir yoldur"[8] demektedir. Sühreverdî'ye ait bu ifadeler, Meşşâî felsefe ve yönteminin, kendi felsefî yolunun anlaşılması için gerekli olduğunu açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

.....

ve kıyasların kullanıldığı felsefî bir metot olarak tasvir etmektedir. Ona göre teellüh ise soyutlanma, keşif ve uzlette riyâzet yoludur. Yani, bedenî şeylerden yüz çevirme ve mânevî varlıklarla irtibata geçme halidir. Uzletin hakikati ise duyulur şeyleri bırakma ve hayalin/vehmin düşüncelerini bertaraf etmektir. Yoksa insanlardan uzak bir yerde hayalin ve vehmin etkin olduğu hal, uzlet değildir; bk. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, s. 17

5 Şühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 156.

6 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 10.

7 Sühreverdî, *el-Meşârî'*, s. 194.

8 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 12-13.

Sühreverdî, tahsil sürecinin ardından[9] Şirvan ve Azerbaycan illerinde bulunur. *Hikmetü'l-işrâk*'ta Derbend ve Miyanec şehirlerinde yaşadığını iddia ettiği mânevî tecrübeleri anlatır.[10] Daha sonra dönemin İbn Sînâ felsefesi uzmanlarından görülen, felsefe ve mantık alanına dair eserleri olan Fahreddin el-Mardînî ile (ö. 594/1198) Mardin'de tanışır, birçok defa onunla bir araya gelir, görüş alışverişinde bulunur ve onun iltifatına mazhar olur.[11] Sühreverdî, Anadolu'nun diğer bölgelerine de ziyaretlerde bulunur. Anadolu'da bulunduğu sıralarda onun, yöneticileriyle iyi ilişkiler kurduğu anlaşılmaktadır. Meselâ, Diyarbakır Emîri Karaarslan b. Dâvûd b. Artuk için *el-Elvâhu'l-imâdiyye* adlı eserini telif eder. Nâsıruddin Berkyaruk Şah, Niksar emîri iken ona öğrenci olur. Sühreverdî, onun için *Pertev-Nâme* adlı eserini yazar. Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan (1155-1192) ve saray çevresi de Sühreverdî'yi bir müddet Konya'da misafir eder.[12]

Sühreverdî, Konya'dan sonra Diyarbakır, Mardin, Şam ve Halep'te bulunur. Halep'teki Halvetiyye Medresesi müderrisi İftihârüddin'in derslerine katılır ve onunla yakın bir ilişki kurar. Yapılan münazaralarda büyük bir başarı gösteren Sühreverdî'nin namı yayılır, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğlu olan Halep Emîri Melik Zâhir'in dikkatini çeker, huzurunda yapılan münazaralardan sonra da onun yakın dostlarından biri olur. Sühreverdî'nin "Açık sözlü tutumu, her türlü dinleyici önünde bâtınî doktrinleri açıklamada gösterdiği tedbirsizlik, tartışmalarda bütün karşıtlarını alt etmesini sağlayan keskin zekâsı, hem bahsî felsefeye hem de tasavvufa olan hakimiyeti... özellikle ulemâ arasında pek çok düşmanlar edinmesine yol açar."[13] Anlaşıldığı kadarıyla bu durum, ulemâdan bazı kimselerin kıskançlık duygularını kamçılayıp, onun aleyhinde bulunmalarına sebep olur. Hatta bu kimseler, Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye mektuplar yazarak Sühreverdî'nin her hâlükârda öldürülmesini talep eder. Daha sonra Halep fakihleri

9 Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 56.

10 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 231. Yorumcusu Şîrâzî, Derbend'in Şirvan, Miyânec'in de Azerbaycan illerinden olduğunu kaydeder; bk. Kutbuddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, s. 512.

11 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 638-641.

12 Yörükan, *Şihâbeddin Sühreverdî*, s. 18-19.

13 Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 57

bir mazbata düzenleyerek Sühreverdî'nin katline karar verir. Melik Zâhir hükmü uygulamayınca Selâhaddin'e tekrar haber gönderilir ve Selâhaddin hükmün icrasını kesin bir dille oğlundan talep eder. Melik Zâhir tereddüt gösterse de 587/1191 senesinde hüküm icra edilir. Hükmün gerekçesi kesin olarak bilinmemekle birlikte, Sühreverdî'nin Melik Zâhir üzerindeki siyasî ve felsefî tesiri, Hz. Muhammed'den sonra da Allah'ın peygamber göndermeye gücünün yettiğini iddia etmesi, eski filozofların inançlarını aşırı derecede müdafaa etmesi, Selâhaddin'in III. Haçlı Seferi'nin çıkma ihtimali karşısında siyasî birliği temin etme ihtiyacı veya oğlunu bu tür öğretilerden koruma kaygısının buna sebep olduğu düşünülebilir. Son dönemlerde yapılan araştırmalara göre, Sühreverdî'nin öldürülmesine siyasî emellerinin sebep olduğu kanaati ağırlık kazanmaktadır.[14] Sühreverdî'nin ölüm şekline ilişkin farklı rivayetler de bulunmaktadır. Kimisi yemeden-içmeden menolunarak ölünceye kadar hapiste tutulduğunu, kimi kılıçla infaz edildiğini, kimi boğulmuş olduğunu, kimi kaleden atılıp yakıldığını nakletmektedir.[15]

Sühreverdî'nin kısa ömrüne kıyasla oldukça zengin bir telif hayatının olduğu söylenebilir. Biyo-bibliyoğrafik kaynaklardan doksan dört eseri olduğu anlaşılan Sühreverdî'nin bu eserlerinin yarısı yayımlanmış, bir kısmı çeşitli dillere çevrilmiştir. Yetmiş adet eseri bugün elimizde mevcut olup yirmi dört eseri hâlâ kayıptır.[16]

Sühreverdî'nin aynı dönemde farklı üslup ve tavırlara sahip eserler yazmış olması, eserleri arasındaki ilişkinin mahiyetini, araştırmacıları açısından sorunlu hale getirmektedir. Zira bu durum onun felsefî problemler karşısında hangi görüşte olduğunu tespitte güçlükler çıkarmaktadır. Bu güçlüğü aşmak üzere Sühreverdî uzmanları onun eserlerini çeşitli şekillerde tasnif etmişlerdir. Louis Massignon (ö. 1962), Sühreverdî'nin düşünce hayatını dikkate alarak şu tasnifi önermektedir:

a) Gençlik yıllarında yazılan eserler: *el-Elvâhu'l-imâdiyye, Heyâkilü'n-nûr* gibi.

.....

14 Kutluer, "Sühreverdî", s. 38; Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", 239.

15 Yörükan, *Şihâbuddin Sühreverdî*, s. 38.

16 Cihan, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", s. 220; Çatak, "Şihabuddin Ebu Hafs Ömer B. Muhammed Es-Sühreverdî", s. 75-79.

b) Meşşâî felsefeyi benimsediği dönemde yazdığı eserler: *et-Telvîhât, el-Lemehât, el-Mukāvemât, el-Meşâri'* gibi.

c) Eflâtuncu-İbn Sînâcı dönemde yazdığı eserler: *Hikmetü'l-işrâk, Kelimetü't-tasavvuf, Risâle fî i'tikādi'l-hükemâ'* gibi.

Sühreverdî'nin son dönem eserleri içinde gösterilen *Hikmetü'l-işrâk*'ın *Meşâri*'den önce yazılmış olması gibi, birtakım zaaflar içeren bu tasnifi benimsemeyen Henry Corbin (ö. 1978), Sühreverdî'nin eserlerini aynı gaye ile ve her biri, diğerlerine açık veya kapalı olarak atıfta bulunacak şekilde yazdığını düşünmektedir. Bu anlayışına bağlı olarak o, Sühreverdî'nin eserlerini şöyle sınıflamaktadır:

a) İşrâkî öğretiyle ilgili büyük boy kitaplar: *Hikmetü'l-işrâk, el-Meşâri', et-Telvîhât* gibi.

b) İşrâkî öğretiyle ilgili küçük boy kitaplar: *el-Elvâhu'l-imâdiyye, el-Lemehât, Heyâkilü'n-nûr* gibi.

c) Sembolik üslûpla yazılan risâleler: *Kıssatü'l-gurbeti'l-garbiyye, Safîr-i Sîmurg* gibi.

d) İçe doğuşlar ve dualardan ibaret olan risâleleler.

Seyyid Hüseyin Nasr, Corbin'in bu sınıflamasını biraz daha genişleterek Sühreverdî'nin çeviri ve şerhlerini de buna ilâve eder. İbn Sînâ'nın *Risâletü't-tayr*'ını Farsça'ya çevirisi ve Farsça *İşârât* şerhi gibi.[17]

Ebû Reyyân, Sühreverdî'nin öğretime dönük bir hedef güttüğünü düşünerek eserlerini *et-Telvîhât, el-Mukāvemât, el-Meşâri' ve Hikmetü'l-işrâk* şeklinde sıralarken[18] Emîl Ma'lûf, Sühreverdî'nin hayatını dikkate alarak onun Meşşâîlik'ten sonra İşrâkîliğe geçmiş bir filozof olmadığını ileri sürer. Ona göre Sühreverdî, gençliğinden beri tasavvufî ve felsefî eğilimi birlikte sürdürmüş biridir. Eserini yazarken kimi zaman sûfî eğilimi, kimi zaman felsefî eğilimi, kimi zaman da *Hikmetü'l-işrâk*'ta olduğu gibi her iki eğilimi birden ortaya koymuştur. Öteki eserleri, *Hikmetü'l-işrâk*'ta ortaya konan düşüncelerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya matuftur.[19]

•••••••••

17 Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 58-59.

18 Ebû Reyyân, *Usûlü'l-felsefeti'l-işrâkiyye*, s. 67

19 Ma'lûf, "Tasnîfü müellefâtihî", s. 18-19.

John Walbridge ise Sühreverdî'nin eserlerini dörde ayırarak a) Gençlik dönemi eserleri, b) Tasavvufî eserleri, (mecazî eserler), c) Meşşâîler'in ilkelerini onların metotlarına göre açıklayan eserler ve d) İşrâk felsefesi şeklinde sıralar.[20]

Sühreverdî'nin eserleri incelendiğinde onların birbirleriyle irtibatlı olduğu hemen dikkat çekmektedir. Nitekim Sühreverdî, eserlerini tekrar gözden geçirmiş, birbirleriyle olan irtibatına işaret etmiş, diğer eserlerinin *Hikmetü'l-işrâk*'ta ortaya konan düşüncelerin anlaşılmasında yardımcı olarak görmüş gibidir.[21] *el-Meşâri*'deki şu ifadeler de bunu teyit eder mahiyettedir: "Bu kitabı, *Hikmetü'l-işrâk*'tan önce ve *et-Telvîhât*'ı tahkik ettikten sonra okumak gerekir."[22]

İşrâkî Düşüncenin Kaynakları

Sühreverdî'nin güçlü bir etki bırakan düşüncesi, birçok kaynaktan beslenerek oluşmuş görünmektedir. Bir yandan Antik Mısır ve Yunan'dan kendi dönemine kadar teşekkül eden felsefî gelenek, diğer yandan kadim Fars kültürünün çeşitli biçimleri, yine içinde doğup hazır bulduğu İslâm kültürü Sühreverdî'nin önemli kaynakları arasında yer alır. Gerçekten de Sühreverdî Zerdüşt, Buda, Hz. Muhammed, Hermes, Empedokles, Eflâtun, Zünnûn-ı Mısrî, Sehl et-Tüsterî gibi isimlerden söz ederken hem kaynaklarını hem de kendi düşüncesine olan güvenini ortaya koymaktadır. Gazzâlî'nin düşünce dünyasını tanıdığı anlaşılmakla[23] birlikte işrâk felsefesi açısından ona hiçbir atıfta bulunmaması dikkat çekicidir. Sühreverdî kaynaklarına

.....

20 Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 224.

21 Bununla birlikte eserlerinde, meselâ cismin hakikati konusunda kimi çelişkilerin bulunduğu da iddia edilmektedir; bk. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 101-105.

22 Sühreverdî, *el-Meşâri'*, s. 194.

23 Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinin, nur metafiziği için bir hazırlık niteliğinde olması, onu Sühreverdî'nin kaynakları arasında görmeyi bazı araştırmacılar açısından mümkün kılmıştır. Fakat nur metafiziğinin işlendiği yerlerde veya buna ilişkin başka yerlerde Gazzâlî'ye ilişkin bir atfına rastlanmaz. Sühreverdî'nin Gazzâlî'yi yakından tanıdığını bir eserinden hareketle söyleyebiliriz. Onun usûl-i fıkha dair yazdığı *et-Tenkîhât* adlı eseri, büyük ölçüde Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sından istifade edilerek hazırlanmıştır; bk. Sühreverdî, *et-Tenkîhat* (neşredenin mukaddimesi), s. 23.

dair atıflarında bir kısmının sadece adlarını belirtir, bir kısmından da metin olarak iktibasta bulunur. Söz gelişi felsefî eserlere, Kur'an âyetlerine metin olarak atıfta bulunmakla birlikte Fars kültürüne ilişkin atıflarında buna rastlanmaz. Onun Fars kültürünün dinî, felsefî-siyasî önemli isimlerini, terimlerini kullanmasını ve düşüncelerine atıfta bulunmasını, eski Fars hikmetinin ihyâsı[24] olarak değerlendirmek isteyenler olmuşsa da amacının bu olmadığı söylenebilir. Zira, bu değerlendirme kabul edildiğinde Fars kültürüne kıyasla daha fazla atıfta bulunduğu Yunanlı bilgeleri bu tabloda nereye koyduğunu açıklamak gerçekten zor olacaktır. Diğer yandan, Sühreverdî'nin müslüman ârif ve sûfîlerin yaşantılarına dair atıfları da Fars ve Yunan kültürüne atıflarından aşağıda kalacak seviyede değildir. Esasında onun nazarında İşrâki hikmet, doğuda Câmesf, Ferşâvüşter, Büzürgmihr gibi bilgeler veya bilge krallar tarafından, batıda ise Hermes, Agathedemon, Empedokles, Pisagor ve Eflâtun gibi birçok bilge tarafından bilinen bir gerçeklik[25] olup, bu hikmetin ifadesi işaret ve sembollerle olmuştur. Bu sebeple de bu işaret ve semboller zâhiren yanlış anlaşılmaya müsait bir hale gelmiştir. Esasında bu hikmet, ehlinden ehline intikal ederken Aristoteles gibi bazı öğrenciler, bunu ifşa etmiş, kimileri bu işi genişletmiş[26] ve hikmetin mecrasının farklı konulara kaymasına yol açmıştır. Sühreverdî'ye göre felsefenin Emevîler zamanında müslümanlara geçtiği sırada da bazı hatalar olmuştur. Sağlam fikirleri ve derunî zevkleri olmadığı halde, isimleri filozoflara benzeyen kişilerin eserleri nakledilmiş, hiçbir felsefî değeri olmadığı halde bu eserdeki fikirlere değer verilmiştir.[27] Dolayısıyla, bu nakillerden hareketle bilgeler arasında ihtilâf olduğu sonucunu çıkarmak doğru olmayacaktır. Zira Sühreverdî eski ve yeni bilgeler arasında hakikatte ihtilâf olmadığını düşünür. Onlar arasında görülen ihtilâf zâhire ilişkindir. Yani kullandıkları terimlerden, konuyu açıklığa kavuşturma şeklinden veya bir fikri eleştirmede izledikleri tavırlardan ileri gelir. Onlar tevhid konusunda hemfikir olup, hepsi de akıl, nefis ve cisim âlemini kabul ettikleri gibi temel meselelerde de aralarında

24 Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 202 vd.

25 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 11.

26 Sühreverdî, *et-Telvîhât*, s. 284.

27 Sühreverdî, *el-Meşâri'*, s. 206.

anlaşmazlık yoktur.[28] Nitekim İşrâkî felsefenin Sühreverdî'den sonrasındaki en önemli ismi olan Şehrezûrî, onun bu düşüncesini şu şekilde tasvir etmektedir:

> Sühreverdî bozulan konuları ıslah etme, zamanın üstünü örttüğü şeyleri izhar etme, özet geçilenleri tafsil etme, işaret ve remizle gösterilen konuları şerhetme, kapalı ve müşkil olanları açma, ölen ve toprak altında kalan hususları diriltme, eski bilgelere karşı olumsuz tavırları giderme ve savunma işini üstlenmiştir.[29]

İşrâkî Metodoloji

Sühreverdî, tuttukları yol ve yönteme bağlı olarak bilgeleri derecelere ayırır. Bu aynı zamanda onların metotlarının değerlendirmesini içerir. Sühreverdî bu dereceleri ayrıntılı olarak ele alırken kendi konumunu da ima eder. Ona göre bilgeler *teellüh* veya *bah*steki durumuna göre derecelenir. Teellüh ve bahste derinleşmiş ilâhî bilge en üst derecede yer alır. Manevî önderlik[30] de onun hakkıdır. Onun ardından teellühte derin, bahste orta veya zayıf olan bilge gelir; onu teellühte derin fakat bahsten nasibi olmayan bilge izler. Bunu bahste derin teellühte orta veya zayıf olan bilge takip etmektedir. Bilgeleri, sırasıyla teellüh ve bahs öğrencisi, sadece teellüh öğrencisi, son basamakta da bahs öğrencisi izlemektedir. Fakat dünyada mutlaka teellüh konusunda derin bir bilge bulunur ve Sühreverdî bunun "kutup" diye adlandırılan kişi olduğunu kaydeder.[31] Sühreverdî, teellüh sahibi bilgeyi açıklarken bir örnek verir. Böyle bir bilge için beden gömlek mesabesinde olup, onu bazan giyer bazan da çıkarır; o dilediği vakit nur âlemine yükselir ve dilediği sûret içinde zâhir olur.[32] Sühreverdî için bir insan, bedeninden

.....

28 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 11.

29 Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, s. 6.

30 Bu ifadeyi ve idam gerekçelerinden birini dikkate alarak siyasî otoritenin de bu bilgeye ait olduğu iddiası da bu konudaki görüşlerden birisidir. Sühreverdî'nin siyasî hükümranlık davası güttüğünü dönemin ünlü düşünürlerinden Seyfeddin el-Âmidî'den nakledilen bazı sözler de desteklemektedir; bk. Yörükan, *Şihâbeddin Sühreverdî*, s. 28.

31 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 12.

32 Sühreverdî, *el-Meşâri'*, s. 503.

soyutlanıp, nurlar âlemine yükselme melekesi elde etmemişse bilge sayılmaz. Müslüman sûfîler ve bedenlerinden tecerrüt edenler hikmet ehlinin yolunu tuttukları için, nurun kaynağına vâsıl olmuş, teellüh sahibi bilgenin erişmiş olduğu bilgilere nâil olmuşlardır. Bunu onlara kolaylaştıran yol ve yöntem devamlı zikir, hareket ve duyu algılarını terk, zâviyede oturma, bu âleme çekecek bütün düşüncelerden arınma, sürekli ibadet, gece namazına/ibadetine devam etme ve oruçtur. Bu yolda, geceleri Kur'an okumak, nur âlemine münasip fikirleri düşünmek, hoş nağmeleri ve zeki bir vâizin sohbetini dinlemek de fayda veren şeylerdendir.[33] Şehrezûrî'nin izahına göre, teellüh veya bir başka deyişle zevk ve mistik tecrübe, düşünme olmaksızın, kıyasa bağlı bir delil tanzim etmeden veya tanım ve tasvire dayalı bir tarifte bulunmadan mânaları ve soyut varlıkları bilfiil görmektir (*mu'âyene*). Bu durum, nefsin bedenden sıyrılarak, ilâhî inâyetle birlikte bedensiz bir halde kendi varlığının ve fevkinde olan diğer soyut varlıkları müşahede etmesini mümkün kılan peş peşe gelen ilahi nurlar sayesinde gerçekleşir.[34] Bahs yolu ise bir konunun mahiyetini bulmada tanıtım (*resm*) veya tanım (*hadd*) oluşturmak yahut bir tasdike ulaşmak için kıyasa dayalı fikir yürütmek, önermeler arasında mantıksal bağlantılar kurmak suretiyle sonuca ulaşma yoludur ki bu yolun en güvenilir izahını Sühreverdî'ye göre Meşşâîler ortaya koymuştur.

Sühreverdî *bahs* ve *teellüh* yöntemlerinin birlikte bulunması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre teellüh yoluna giren kimse bahs gücünü elde etmemişse eksiktir. Aynı şekilde bir kişi bahs sahibi olup da melekûttan bir şey müşahede etmezse o da bir eksikliktir.[35] Bu itibarla bahs sahibinin, İşrâk'ın bazı ilkelerini bizzat görebilmesi[36] ve eski bilgelerin ulaşmış olduğu bilgilere ulaşabilmesi için öğretim yoluyla elde edeceği konular tükenince riyâzete başlaması gerekir.[37] Öğretime dayalı bilgilerin tahsili, bilge olmak için gereklidir ama yeterli değildir. Bu kişinin bilgelerden

33 Sühreverdî, *et-Telvîhât*, s. 113.

34 Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, s. 4-5.

35 Sühreverdî, *el-Meşâri'*, s. 361.

36 Sühreverdî, *el-Meşâri'*, s. 194.

37 Sühreverdî, *et-Telvîhât*, s. 112.

olması için ittisâl, tecerrüt ve şühûdî ilim de gereklidir.[38] Gerçek anlamda bilge olmak "nurlar ilmi"nde yetkin olmaya bağlıdır. Sühreverdî nazarında Meşşâîler arasında böyle biri yoktur, zira onlar sadece bahste derinleşmişlerdir.[39] Fakat sûfîler teellühte derinleştiği için nurlar ilminden nasiplerini almışlardır. Nitekim Sühreverdî bu kanaatini, rüyasında kendisiyle sohbet ettiğini ileri sürdüğü Aristoteles'in sözleriyle de desteklemektedir.[40]

Sühreverdî'nin, metodolojiye ilişkin bu değerlendirmesi, kelâmî yöntem ve düşüncenin onun sisteminde bir yere sahip olmadığını gösterdiği gibi riyâzet, keşif ve müşahede vb. mistik ve tasavvufî yöntemlerin Meşşâî felsefe karşısındaki üstünlüğünü de ortaya koyar. Sühreverdî'ye göre, Meşşâî felsefeyi tasavvufî ve diğer mistik yöntemlerle tamamlayan İşrâki felsefe, bütün diğer metodolojilerin üstündedir ve Sühreverdî, Eflâtun ile birlikte kendisini bu metodun en yetkin temsilcisi olarak görmektedir.

İşrâkî Felsefenin İnşası

Meşşâî yöntemin yetersizliğini ve birçok müşahede yaşadığını iddia eden Sühreverdî çeşitli yerlere yolculuklar yaptığını, birçok kişi ile tanıştığını söyleyerek zamanındaki çoğu kimsenin nur âleminden habersiz olduğunu ifade etmektedir.[41] Oysa geçmişte Hermes ve Eflâtun gibi büyük bilgeler *(hukemâ)*, Hz. Peygamber ve bedenlerinden sıyrılan kimi insanlar birçok müşahedeye sahip olmuştur.[42] Sühreverdî, sınırlı sayıda gözlem ve müşâhedeye bağlı olarak astronomi gibi gerçek bir ilmin[43] kuruluşunu örnek göstererek, kendisi de dahil olmak üzere tarih boyunca pek çok kimsenin yaşadığı mistik tecrübe ve müşahedelere bağlı olarak

38 Sühreverdî, *et-Telvîhât*, s. 121.

39 Sühreverdî, *el-Meşâri'*, s. 505.

40 Sühreverdî, *et-Telvîhât*, s. 74.

41 Sühreverdî, *el-Meşâri'*, s. 505.

42 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 255.

43 Şehrezurî, bilgiyi "hakiki" ve "örfî" şeklinde ikiye ayırır. Objesinin değişmesi imkânsız olduğu için bilgisi de değişmeyen bilgiye "hakiki bilgi", der; akıllar, nefisler ve unsurların tümellerine ilişkin bilgi gibi. "Örfî bilgi" ise objesinin değişmesiyle bilgisi değişen bilgidir, nahiv ve lugat bilgisi gibi; bk. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, s. 4.

"gerçek bir ilim" ortaya konulabileceği düşüncesinde olup böyle bir ilme "nurlar ilmi" (*ilmü'l-envâr*) adını verir. Bir ilim olması sebebiyle nurlar ilminin de kendine has konusu, ilke ve kavramları ile problem alanları bulunmaktadır. Bir ilmin gerektirdiği düşünme ve çıkarım tekniklerine bağlı olarak nurlar ilminin konuları açıklanabilir. Fakat bu konuların izahında başvurulan teknikler, her zaman "hakiki ilmin" problemlerini ispat edecek veya açıklığa kavuşturacak güçte olmayabilir. Bu, müşahedelerin hatalı olduğuna değil, henüz onları ortaya koyacak kavram ve çıkarım biçimlerinin bulunmadığına hamledilmelidir. Sühreverdî müşâhedeleriyle ulaştığı sonuçları Meşşâî felsefenin yöntemleriyle, fakat kendi kavramlarıyla açıklamayı dener. Bu sebeple, Sühreverdî'nin İşrâk düşüncesini anlamanın en kestirme yolu, müşahedelerine bağlı olarak oluşturduğu "nurlar ilmi"ni merkeze almaktır. Bu ilimde nur; varlığın, bilginin ve değerin kısaca her şeyin odağında yer almaktadır.

Nurlar İlmi

Sühreverdî nazarında her şey nura bağlı olarak anlaşılabilir ve bu sebeple öncelikle nuru açıklamak gerekmektedir. Sühreverdî apaçık (*zâhir*) olan bir şeyin tarife ihtiyaç duymayacağını belirtir. Ona göre varlıkta nurdan daha apaçık bir şey bulunmadığı için nurun tarifi olmaz. Fakat bu, nurun hiçbir niteliği olmadığı anlamına da gelmez. Onun kendine özgü bir hakikati vardır ve bu hakikate sahip olan her varlık nurdur. O halde hakikati nurluk olan; bir de hakikati nurluk olmayan varlıktan söz etmek gerekir. Bu noktada Sühreverdî, hakikatlerine göre, varlıkların (*şey*) taksimine değinir. Ona göre bir varlığın hakikati ya nurdur veya değildir. Bir varlık,

1. Şayet nur ise ya kendine veya başkasına nur olur. Bir başkasına nur olan, ona iliştiği ve onu aydınlattığı için *âriz nur* adını alır. Kendine nur olan ise başkasına muhtaç olmadığı ve kendisi kendisine açık olduğu için *soyut nur* ve saf nur adını alır.

2. Kendi hakikatinde nur olmayan bir varlık bazan bir mahalle muhtaç olmadan var olur ve bu sebeple ona cevher denir. Fakat cevher olması kendini aydınlatmaya yetmediğinden ona "karanlık cevher" (*el-cevherü'l-gâsık*) denmesi daha yerindedir ve bu, cisimden başka bir şey değildir. Hakikati nur olmayan bir şey bazan başkasına ilişik olur

ki ona da "karanlık (*zulmânî*) heyet" denir[44] ve bu, Meşşâî felsefedeki arazlara denk gelmektedir. Kısacası, var olan şeyler soyut nur, ârız nur, cisim ve zulmânî heyetten ibarettir. Meşşâîler'in "beş cevher" teorisi burada soyut nur ve cisim olmak üzere ikiye inmiş; araz teorisi de heyete dönüşmüştür. Sühreverdî'ye göre esasen Meşşâîler'in iddia ettiği gibi arazların sayısı da dokuz değildir. Arazları hareket (etki ve edilgi), izâfet (zaman, mekân, konum, sahiplik), nicelik ve nitelik olmak üzere dört kategoride toplamak mümkündür.[45]

Sühreverdî soyut nurun varlığına geçmeden önce cismi inceler. Ona göre cisim işaretle gösterilen varlıktır. Karanlıkta olan şeye işaret edilmediğinden, işaretle göstermek için onun aydınlanmış/nurlu olması şarttır. Şart ortadan kalkınca o, karanlıkta kalması için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Bu itibarla, "karanlık" denilen şey nurun yokluğundan ibarettir. Sühreverdî'nin bundan çıkardığı sonuç şudur: Hakikati nur olmayan varlık zulmette, yani karanlıktadır ve karanlıktan kurtulmak için nura muhtaçtır. Güneş gibi nuru dâimî olan cisimlerin izahını ise şöyle yapar. Onlardaki bu nur, ârız bir nurdur, bir başka ifadeyle güneşin ışığı zatî değil ârızîdir. Bu nur duyusal da olsa, her hâlükârda cismin nura olan ihtiyacını ortadan kaldırmamaktadır. Fakat bu duyusal nur da kendi özünde yeterli değildir. Şayet yeterli olsaydı güneşin cismine muhtaç olmaz, onunla kâim olmazdı. Ârızî nurun varlığı cisimden de kaynaklanmamaktadır. Zira böyle olsaydı her cisim güneş gibi nurlu ve aydınlık olurdu. Bir başka açıdan, cisim kendinden daha değerli olanı (ârızî nuru) icat edemez. Şu halde cisimlere nurlarını veren şey kendi karanlık özleri ve heyetleri olamaz. Diğer taraftan, cisimleri birbirinden farklı kılan şekil vb. özellikler de cismin kendinden kaynaklanmaz. Şayet öyle olsaydı bütün cisimler aynı şekilde olurdu. Bu da Sühreverdî'ye göre cismin var olmasında kendi özünün yeterli olmadığının bir delilidir. Cismin bir başka cismi icat ettiği de ileri sürülemez; çünkü cisim olmak bakımından hepsi eşittir; içlerinden birisi için öncelik varsayılsa bile kısır döngü ortaya çıkar. Bütün bu çıkarımlar da Sühreverdî açısından göstermektedir ki cisim ve cisimle ilgili her şey, soyut nura muhtaçtır.[46]

•••••••••

44 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 106-107

45 Sühreverdî, *et-Telvîhât*, s. 11-16.

46 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 107-110.

Soyut Nur

Sühreverdî'ye göre kendini bilen bir öz (*zat*), cisim olamaz. Zira özünü bilmede bir şey kendisine mani olmadığından özü kendisine açık demektir. Soyut nurun özü de kendine açıktır. Sühreverdî, özün öze açıklığını, İbn Sînâ'yı hatırlatacak şekilde, özün idrakiyle açıklar. Buna göre nur olan öz kendisini, kendisinin bir misali veya sûretiyle bilmez; bilakis doğrudan doğruya kendisini bilir. Çünkü bir şeyin misali/sûreti kendisiyle aynı değildir. Şayet öz, bir misalle bilinmiş olsaydı bu durumda misal öze uygun düşmediğinde öz bilinmemiş olacaktı. Diğer yandan, eğer bu misal, öze uygun düşüyorsa bu durumda öz bilinmeden misalin bilinmesi imkânsız olacaktı. Sonuç itibariyle böyle bir varlık, özünü/kendini özüne/kendine zait/eklenmiş bir vasıfla veya araçla bilmez. Öz bilinç, yani bir şeyin kendi varlığını bilmesi doğrudan ve aracısız olarak gerçekleşir. Öz bilinç dâimî olup, içeriğinde özden başka bir şey yer almaz. Bu bilinçte kendisinden habersiz olunan her şey, öze dahil olmadığı gibi onu kavrayan da olamaz. Meselâ insan özünü düşündüğünde iç organlarından habersizdir. Öz bilinç ise dâimîdir. Dâimî bilinen, habersiz olunan şeyin kendisi olamaz. Şu halde özün idraki özden başkasıyla olmaz. Daha açık bir ifadeyle insan kendini organları vasıtasıyla değil, bilakis doğrudan bilir. Soyut nurun en temel özelliği, özünü aracısız bilmesidir. Buna göre soyut nur "idrak eden/bilen" demektir. Bu, öze ilâve bir şey değil aksine özün ta kendisidir. Özün, kendine kendisiyle apaçık olmasının anlamı da budur. Başka şeyleri bilmek de buna, yani idrak eden zata tâbidir. Sühreverdî'nin bu açıklamayla geldiği nokta, soyut nurun kendi hakikatinde hem apaçık bir şey olduğu hem de zatıyla başkalarını açığa çıkaran (*müzhir*) olduğudur. Onun böyle apaçık olması hakikatinden dolayıdır. Onun nur oluşuyla apaçıklığı aynı şeydir. Sadece maddeden soyutlanmış olmak kendini idrak etmede yeterli değildir. Bu yüzden Sühreverdî, Meşşâîler'in, bir varlığın kendini idrak etmesini maddeden soyut olmasına bağlamalarını eleştirir. Ona göre maddeden soyut olmak kendini idrak etmede tek başına yeterli olsaydı Meşşâîler'in var olduğunu iddia ettikleri ilk madde de kendini idrak ederdi.[47]

•••••••••

47 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 110-116.

Nurlar Nuru

Sühreverdî fiziksel varlığın soyut nura muhtaç olduğunu, soyut nurun hakikatinin de hem kendine apaçık olmak hem de başkalarını apaçık kılmak şeklinde tarif ettikten sonra birçok soyut nurun bulunduğunu ifade ederek onlar arasında farklılık olup olmadığını incelemeye koyulur. Ona göre bütün soyut nurlar aynı hakikate sahiptir. Zira nurluk dışında bir parça bu hakikate dahil olsa o takdirde bu hakikat "nur" olamazdı. Böyle bir parçanın, hakikatin oluşumuna bir katkısı yoksa ondan bahsetmenin de anlamı yoktur. Şu halde soyut nurlar arasında hakikat farkı değil; yetkinlik/şiddet ve noksanlık/zaaf farkı söz konusu olabilir. Bu durumda bir ucu yetkinliğin zirvesinde diğer ucu da noksanlığın sonunda sıralanan soyut nurlardan söz etmek mümkündür. Diğer taraftan, soyut nur özü itibariyle bir başkasına muhtaç ise ilkece kendinden üstün birine muhtaç durumda olacaktır; bu da sonsuza kadar süremeyeceğinden, bu nurlar zinciri artık, ötesinde başka bir soyut nurun olmadığı bir nurda sonlanmak durumundadır. O nur, bütün nurların nurudur; Meşşâîler'in Zorunlu Varlık'ı ve dinlerin Tanrı'sıdır. O, her şeyi kuşatan (*muhît*), zatıyla kâim olan (*kayyûm*), mukaddes, her şeye hâkim olan (*kahhâr*) ve mutlak anlamda mustağni bir nurdur. Bu nur sayıca tektir ve yetkinliğin zirvesindedir. Bu yetkinliği paylaşan ikinci bir nur yoktur, diğer nurlar ona muhtaç olup, varlıklarını O'ndan alır. O her bir varlığın üstünde olup, O'na hükmedecek veya direnecek hiçbir şey yoktur. Her bir güç, üstünlük ve yetkinlik O'ndan gelir.[48]

Nurların Çoğalması

Sühreverdî varlıkların zirvesine Nurlar Nuru'nu yerleştirdikten sonra onun diğer varlıklarla ilişkisini açıklamaya çalışır ve bunu Meşşâîler'in de kullandığı Yeni Eflâtuncu sudûr nazariyesine başvurarak gerçekleştirir. Sudûr teorisi Hakiki Bir'den diğer varlıkların nasıl meydana geldiğini, onların ilke ve kaynaklarının ne olduğunu ortaya koymada birçok filozofun başvurduğu bir açıklama biçimidir. Sühreverdî'nin nur kavramını merkeze alarak bu teoriyi kendi sistemine daha rahat bir biçimde uyarladığı söylenebilir. Nurun aydınlatması, nurundan başka nurların meydana gelmesi, akıldan diğer akıl ve varlıkların meydana gelmesiyle mukayese edilirse İşrâkî

48 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 117-124.

felsefedeki sudûrun anlaşılması kolaylaşacaktır. Nurlar Nuru, her bakımdan ve gerçek anlamda bir olduğundan kendinden sadece bir nur çıkar. Şöyle ki, O'ndan hem nurun hem de zulmetin meydana gelmesi mümkün değildir. Zira Nurlar Nuru'ndan zulmetin meydana gelmesine sebep olacak bir yön veya eksiklik yoktur. O'ndan birden fazla nurun meydana gelmesi de mümkün değildir, zira tek bir nurdan iki veya daha fazla nurun meydana gelmesi için Nurlar Nuru'nda farklı varlığa getirme (*iktizâ*) yönlerinin olması gerekir. O, her yönden bir olunca farklı şeyleri varlığa getirmek için bir sebep bulunmaz. Ondan öncelikle zulmetin sâdır olduğu da söylenemez, çünkü zulmetten sonra nur sâdır olmaz. Oysa pek çok nurun olması bunun aksini göstermektedir. Şu halde O'ndan sadece bir nur meydana gelmiştir. İkisi de nur olmakla birlikte aralarında yetkinlik farkı vardır. Zira Nurlar Nuru hiçbir şeye muhtaç değilken O'ndan sâdır olan nur var olmak için O'na muhtaçtır. Sühreverdî Nurlar Nuru'ndan sâdır olan nura, "en yakın nur" ve "büyük nur" demektedir. Bu nur kendi özünde muhtaç iken Nurlar Nuru sayesinde müstağnî (*ganî*) olmuştur. Onun varlığa gelmesi Nurlar Nuru'ndan bir şeyin ayrılmasıyla veya bir şeyin intikaliyle olmamıştır, zira bu tür durumlar sadece cisimler için geçerlidir.[49]

Sühreverdî gökyüzündeki cisimleri, onların hareketlerini ve üzerinde hareket ettikleri feleklerin durumunu da dikkate alarak sudûr sürecini izah eder. Zira bu kadar çeşitli ve çok sayıdaki semavî cisim ile yeryüzündeki farklı varlıklar, sudûr sürecinin büyük nurdan sonra da devam ettiğini gösterir. Büyük nurdan sadece nurlar sâdır olsaydı cisimlere ulaşılmazdı. Ondan sadece cisim sâdır olsa, soyut nurların çokluğu ortada iken bunu açıklamak da mümkün olmazdı. Bu durumda ondan, bir soyut nur ve bir cisim sudûr etmiş olmalıdır. Bunun da sebebi her birinin, Nurlar Nuru sayesinde mustağni, özü itibariyle muhtaç olmasıdır. O muhtaçlığını bildiği/müşahede ettiği gibi, Nurlar Nuru'nu da bilir/müşâhede eder. Bu müşahedesi sebebiyle kendini O'na nispetle karanlık bulur. O'nu müşâhede ederken muhtaçlığının ortaya çıkması ve özünü karanlık bulmasından bir gölge hâsıl olur ki o daha büyüğü olmayan bir cisim yani en dış felektir. Nurlar Nuru sayesinde müstağnî olmasından ve onun celalini müşahede etmesinden ise başka bir soyut nur meydana gelmektedir.

• • • • • • • • •

49 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 126-129.

Bu durumda, cisim onun gölgesi, soyut nur da onun ışığıdır. Burası İşrâk felsefesinin dikkat çekici noktalarından biridir. Zira Sühreverdî nurlar arasındaki ilişkinin mahiyetini ve sonuçlarını burada tesis etmektedir. Buna göre, derece itibariyle alttaki nur ile üstteki nur arasında hicap/engel olmadığından, alttaki üsttekini müşahede eder. Üstteki nur da onu aydınlatır (*işrâk*). Alttaki nur üsttekini ihata edemez, fakat üstteki alttakine hükmeder. Alttaki üsttekine muhabbet duyarken üsttekinin alttakine hâkimiyeti (*kahr*) söz konusudur. Sühreverdî'ye göre bütünüyle varlık, bu esasa göre düzenlenmiştir. Diğer taraftan varlıkların çoğalması, Meşşâîler'in iddia ettiği gibi dokuz felek ve on akılla sınırlı değildir. Her ne kadar nurlar silsilesinin bir noktada son bulması gerekli ise de soyut nurların sayısı iki yüzden daha fazladır. Şöyle ki sabit yıldızlar feleğinde esirden oluşmuş birçok yıldız vardır. Her bir yıldızın, bir soyut nurun gölgesi olarak varlığa geldiği düşünüldüğünde yıldızların sayısı kadar soyut nurun olması gerekir. Nasıl ki nurların bir noktada son bulması gerekiyorsa, cisimlerin de bir noktada son bulması gerekir. Yani sudûr süreci sonsuz değildir. Sühreverdî yukarıdan aşağıya doğru bir sıradüzen içinde meydana gelen nurlara "kâhir/hükümran, asıl, yüksek, temel nurlar" gibi adlarla işaret eder. Bunlar dikey tabakadaki nurlardır. Meydana gelişleri de üstteki nurların, Nurlar Nuru'nun celâl ve azametini müşahedesinden hâsıl olmuştur. Nurların kendi muhtaçlığını ve eksikliğini müşahede etmelerinden de gölgeler ya da cisimler, yani felekler ve gezegenleri hâsıl olmuştur. Kısaca, nurun idrakinden nur, karanlığın idrakinden karanlık meydana gelmiştir. Meydana gelen bu nurların, muhtaçlık, müstağnîlik, sevgi ve hâkimiyet yönlerinin çeşitli şekillerdeki etkileşimlerinden ve birleşimlerinden de başka nurlar meydana gelir. Meselâ müstağnîlik yönünün güçlü ışıklarla bir araya gelmesinden veya sevgi yönünün bu ışıklarla birleşmesinden kemal ve noksan yönü birbirinden çok farklı olan başka soyut nurlar meydana gelir. Bu nurlar yatay tabakadaki nurlar olup, felekî türlerin ve yeryüzü varlıklarının ilkeleridir (*erbâb*). Sühreverdî bu durumu "eşref-i imkân" ilkesiyle açıklar. Varlık hiyerarşisinde zayıf olan gerçekleşmiş ise üstün olanın evleviyetle gerçekleşmiş olması icap eder. Yeryüzü varlıkları bireysel olarak var olmuşlarsa onların ilkelerinin de önceden bulunması gerekir ve burada tesadüfî bir durum söz konusu değildir.

Sühreverdî Nurlar Nuru'ndan hâsıl olan nurları cisimle ilişkisi olup olmadığına göre iki kısma ayırır. i) Birincisi kâhir nurlar olup,

onların cisimlerle bir ilişkisi yoktur. Onlar da kendi içinde i.1) üstün kâhir nurlar (dikey tabakada yer alan nurlar) ve i.2) formel (*sûrî*) kâhir nurlar (yatay tabakada yer alan nurlar) şeklinde ikiye ayrılır. Formel kâhir nurlar bireysel varlıkların tür ilkeleridir. Tür ilkeleri olan bu nurlar, Eflâtuncu idealara karşılık gelir. Sühreverdî dikey tabakaya Meşşâîler'in akıllarını, yatay tabakaya da Eflâtun'un idealarını yerleştirerek farklı bir varlık tablosu oluşturur.

ii) İkincisi ise cisimleri idare eden (*müdebbir*) nurlar yani nefislerdir. Onların cisimlerde bulunmaları Sühreverdî tarafından şöyle izah edilir: Bu nurlar, ilkelerinin nurluluk veya müstağnîlik yönünden; beraber bulundukları cisimler de ilkelerinin karanlık veya muhtaçlık yönünden hâsıl olmuştur. Dolayısıyla aynı ilkeden meydana gelmeleri ve beraber bulunmaları bir gerekliliktir. Elbette bu, cismin nuru kabul etme istidadıyla sınırlıdır.[50] Bu âlemdeki varlıklar arasındaki yetkinlik farkı, ilkelerinden kaynaklanmaktadır. Her varlık, muhakkak sûrette bir nurdan neşet eder. Cisim bile kâhir bir nurun karanlık yönünün bir sonucu ve ürünüdür. Bu âlemdeki düzen, nur âleminin bir yansımasıdır. Bu âlem, nurlar âleminin bir kopyasıdır, ancak nurlar âlemindeki düzen daha tam ve daha mükemmeldir. Her bir nurun muhabbet, hâkimiyet, lezzet vb. nurlu heyetleri bu âlemdeki gölgesine misk kokusu, tat vb. özellikler olarak akseder.[51] Bu âlemde taşın yere düşmesi, yağmurun yağması gibi olup biten bütün hadiseler de muhakkak sûrette ya bir nura ya da onun bir hareketine bağlıdır.[52]

Sühreverdî varlık düzeni içinde misal âleminden de söz eder. Kâhir ve müdebbir nurların yanı sıra iki cisim (*berzahayn*) âlemi daha vardır. Onlardan biri duyusal âlem, diğeri de hayalî âlem veya misal âlemidir. Misal âleminde soyut (*muallak*) durumda olan hem nurlu hem de karanlık sûretler vardır. Bu âlem, duyusal âleme oranla daha latif ve daha güzeldir. Duyusal âlemdeki iyi veya kötü fiiller oraya nurlu veya karanlık sûretler halinde yansımaktadır.[53]

.....

50 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 130-146.

51 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 159-160.

52 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 194.

53 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 232.

Komutan Nur Ya Da İnsan Nefsi

Nur metafiziğinden insanın da soyut nurun bu âleme yansıyan bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. İnsan, beden ve düşünen bir nefisten/özden meydana gelmiştir. İnsanın özellikleri dikkate alındığında ilkesinin de yetkinlik itibariyle yüksek bir nur olması gerektiği açıktır. Nitekim insandaki mizaç tam olduğundan, vericiden gelen yetkinlik yani nefis de tamdır. Sühreverdî insan türünün ilkesini, kâhir nurlardan biri olarak görür. *Rûhu'l-kuds* olarak adlandırılan bu ilke dikey tabakadaki nurlara derece bakımından en yakın bir ilkedir.

Sühreverdî, insanın bedenini idare eden nura, "komutan nur" (*nûr-ı isfehbed*) adını verir ve meydana geliş keyfiyetini şöyle açıklar: İnsanî türün ilkesi olan kâhir nurun, kendi karanlığını idrak etmesinden bir beden; nurunu idrak etmesinden de nefis meydana gelir. Bu itibarla Sühreverdî, Eflâtun'dan ayrılarak, nefsin bedenden önce mevcut olmadığını kabul eder ve bu konuda Meşşâîler'le aynı çizgide buluşur.

Sühreverdî, nefsin güçlerini nur metafiziğine bağlı olarak açıklar. Soyut nurun özelliği idrak edici/bilen olmaktır. Bu itibarla idraki sağlayan güçler, nurun özüyle ilgilidir. Bunun yanı sıra, komutan nurun hükümranlık yönünden öfkelenme gücü; muhabbet yönünden de istek gücü doğar. Yine, bu nur cismanî sûretleri müşahede edip, onları özüne uygun bir sûret olarak düşünüyorsa, bedeninde de farklı gıdaları alarak beslenenin özüne uygun hale getiren bir beslenme gücünün olması gerekir. Bir nurun başkasına ilke olması, onda üreme gücü olarak kendini gösterir. Nurun ışığını yayma özelliği büyüme gücü olarak kendini gösterir. Anlaşılacağı üzere bu güçler komutan nurun bedendeki uzantıları olup, beden de onun kalesidir. Nefsin güçlerini nur metafiziğine göre yorumlayan Sühreverdî iç duyular konusunda İbn Sînâ'dan farklı düşünür. Öncelikle, hatırlama nefsanî bir güçteki sûretlerin geri getirilmesi değildir, zira nurun özü, idrak edici olmaktan ibarettir. İdrak edici varlık kendi uzantısında saklanan şeylerden, meselâ unutma halinde olduğu gibi gafil olamaz. Şayet onlar nefisteki bir güçte hazır ise özelliği idrak edici olan nefis tarafından idrak edilirler. İnsan bir kısım sûretleri unutup, onları yeniden elde etmek için çaba sarfettiğine göre bu durumda onları bir başka yerden elde ediyor demektir. Şu halde hatırlamanın bu sûretleri muhafaza eden bir şeyle -ki, bu felekî nefistir- temas sonucu oluşması gerekir.

Esasen tahayyül ve tevehhüm de aynı gücün işlevidir. Dolayısıyla ayrıca bir vehim gücü yoktur; hayal, mütehayyile ve vehim, tek bir güçten ibarettir. Bu güç, komutan nurun bedendeki varlığının zaruri sonucudur (*lâzime*).[54]

Sühreverdî, ruh beden ilişkisinde, İbn Sînâ'nın açıklamasına benzer biçimde, bedenin ruhun sebebi olmadığını, fakat varlığa gelmesi için aracı bir role sahip olduğunu kaydeder. Zira beden, soyut nurun karanlık/muhtaçlık yönünden, komutan nur da aydınlık/işrâk yönünden meydana gelmiştir. Bundan ötürü komutan nur, aracılık rolünden dolayı bedenine karşı yakınlık duyar. Bu noktada Meşşâîler'e yakın duran Sühreverdî, tenâsüh konusunda onlardan farklı düşünür. Zira tenasühün lehine ve aleyhine olan delillere dair tartışmasını bir sonuca bağlamayan Sühreverdî'nin bu konuyla ilgili ne düşündüğü hakkında şârihler farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Meselâ Şehrezûrî üstadının tenâsühe kail olduğunu belirtirken Kutbuddin eş-Şîrâzî metinlerin zâhirinden böyle bir anlam çıksa da hakikatte onun tenasühü benimsemediğini ileri sürer.[55] Fakat İşrâkî sisteme göre, her nur önce bir bedeni sonra da o bedene uygun bir nefsi gerektirdiğinden ve yine her türün ilkesi (*rabbü'n-nev'*) tikellerden önce mevcut olduğundan tenasühün imkânından bahsedilemez. Esasında tenâsüh meselesi komutan nurun beden kalesinden ayrıldıktan sonraki haline ilişkin bir konudur. Sühreverdî'ye göre komutan nur, beden kalesindeyken kalenin meşgaleleri karşısında zafer kazanırsa nur âlemine olan sevgisi cisimlere olandan daha fazla olur; kendi nuru ve kâhir nurlara olan muhabbeti artar ve Nurlar Nuru'na yaklaşır. Dolayısıyla bu nurun, nur âlemine ittisâl melekesi kazanacağı ve bedenini terkettikten sonra da alıştığı nur âlemine çekileceği bellidir. Kalesinden ayrıldıktan sonra o, nur âleminde kurtuluşa erer. Şu halde tam kurtuluş, gayretiyle hakikatlere muttali olan, nur âlemine âşık ve karanlıklardan kendini temizleyen kişiler içindir. Bedeni terkettikten sonra Nurlar Nuru'nun, kâhir nurların ve diğer komutan nurların ışıkları bu nura yansır, o da bundan son derecede haz duyar. Bu itibarla her bir nur, bedenden ayrıldıktan sonra bireyselliğini yitirmez. Zâhitler ve orta mertebede bulanan bahtiyar nurlar ise soyut misallerin bulunduğu hayal

54 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 200-211. Ayrıca bk. Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 152-158.

55 Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 201.

âleminde kurtuluşa erer. Onlar orada diledikleri nurlu sûretleri icat etme kuvvetine sahip olur, ebedî olarak orada kalırlar. Nur âlemine yükselmeyip hayal âleminde kalmalarının sebebi, cismanî şeylere olan ilgilerinin tamamen kalkmamış olmasıdır. Bedbaht olanlar ise kazandıkları karaktere uygun olarak hayal âleminde karanlık sûretlere sahip olur. Nurlu sûretlere sahip olan nurlar onlardan haz duydukları gibi bedbahtlar da karanlık sûretlerden elem duyarlar. Sühreverdî nazarında peygamberlerin haber verdiği cismanî haşir burada, hayal âleminde, bir başka deyişle misal âleminde gerçekleşecektir.[56] Bu görüşüyle Sühreverdî, İbn Sînâ'nın, cismanî haşir konusunda kesin kanıtlama olmadığı şeklindeki görüşüne muhalefet ederek misal âlemi yoluyla bunun ispatlanabileceğini göstermektedir. Sühreverdî'nin ortaya koyduğu misal âlemi fikri, daha sonra İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından zengin biçimde işlenecektir.

Huzurî Bilgi

Sühreverdî'nin nurlar ilmi teorisi kadar huzurî bilgi teorisi de etkileri açısından önemlidir. Zira nurlar ilminin dayanağını oluşturan müşahedeler doğrudan huzurî bilgi ile ilişkilidir. Huzurî bilgi, gerçekliğin idrakinde şüphe ve tereddüde yer bırakmayacak şekilde aracısız gerçekleşen bir bilgi olarak ortaya konulur. Huzurî bilginin anlaşılmasında nefsin idrak süreçlerini incelemek bir zorunluluktur. İnsan nefsi kendine apaçık olduğu gibi başka şeyleri de apaçık kılar ve bu itibarla o soyut bir nurdur. Her bir nur hayat, yani idrak ve etkileme gücüne sahiptir. Bir nur üstteki nuru müşahede ettiği gibi alttaki nuru da aydınlatmaktadır ve aynı durum insan nefsi için de geçerlidir. O da kendinden üstteki nurları ve soyutları müşahede etmekte ve kendinden altta olan şeyleri aydınlatmaktadır. Aydınlattığı vakit arada bir engel kalmamakta ve doğrudan idrak gerçekleşmektedir. Fakat Sühreverdî açısından bu durumu açıklamak için öncelikle herhangi bir nurun, bir nuru müşahede etmesini çözümlemek gerekmektedir. Nitekim o da bilgi meselesinin kendisini çok meşgul ettiğini açıkça belirtmekte, çözümü ise nefsin kendini idrakinde bulmaktadır.

Sühreverdî'nin anlatısına göre rüyasında Aristoteles ile görüşmüş ve bilgi meselesini onun rehberliğinde çözmüştür.

56 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 216-234.

Sühreverdî'nin bu konudaki aktarımı şöyledir: Nefsin kendini bir başka güçle değil kendisiyle idrak ettiği bellidir. Zatın kendini idrak etmesi bir eser veya bir sûretle olmaz. Zira bu eser veya sûret ona uygun değilse onu idrak etmiş olmaz. Fakat ona uygun bir sûretse bu durumda o mutlak sûret değil, belli özelliklerle bireyselleşen bir sûret olur. Nefiste bulunan her sûret tümel olacağı için başkalarının onu idrak etmesine bir mani olmaz. Bu durumda o sûreti başkaları da idrak edebilir. Oysa böyle bir şey söz konusu olmayıp, zatın idrakine başkalarının katılması mümkün değildir. Bu bakımdan zatın idraki sûretle olmaz. Diğer taraftan, idrak ettiğimiz objenin, "ben" kavramı olduğu da söylenemez. Zira idrak ettiğimiz "ben" kavramı ise kavram olması itibariyle ona başkaları da katılmaktadır. Şu halde zatın kendini idrak etmesi, bir eser veya sûretle değil, zatla gerçekleşir ve zat hem akıl, hem akleden hem de akledilenin kendisi olur.[57] Bunu nurlar ilminin terimleriyle ifade edersek nur, kendine açık olduğu zaman arada bir engel olmaz; idrak eden nur, idrak edilen de nur olduğu için aralarında ayrılık yoktur. Nur, kendini sûretsiz ve aracısız bir şekilde idrak ettiği gibi diğer nurları da öylece sûretsiz olarak idrak eder. Bunun tek istisnası nurların arasına bir engel girmesi durumudur. Bu engel ise beden veya bedenî bir şey olabilir. Nur kendini hazır kıldığı oranda soyut varlıkları ve nurları idrak eder. Riyâzetin şekilleri veya sûfîlerin uyguladıkları teknikler, komutan nurun kendini nurlar için hazırlaması anlamına gelmektedir. Hazırlığın derecesi nurları idrakin derecesini belirlemektedir. Hazırlığın en önemli şekli tecerrüt, yani nefsin bedeni ve bedenî ilişkileri bırakmasıdır.[58]

Sühreverdî huzurî bilgiyi bir başka örnekle de açıklar. Meselâ, insan bir bedeni olduğunu sürekli olarak bilir. Bedenin idraki, zatta tekil bir sûretin meydana gelmesiyle değildir, zira zatta tekil sûret oluşmaz. Bu idrak, tümel vasıfları almak şeklinde de değildir, zira tasarrufta bulunduğumuz, tekil bir bedendir. Üstelik tümel sûret başkalarına da açık olur; onlar da bunu idrak eder ve idrak edilen, tekil beden olmaz. Şu halde, ister bedenimiz ister zatımız olsun, onların idraki bir sûretle gerçekleşmemektedir. Onlara dair idrakimiz, maddeden soyut bir zatta onların hazır oluşundan, yani o zatın yanında

57 Sühreverdî, *et-Telvîhât*, s. 70-71.

58 Sühreverdî, *et-Telvîhât*, s. 113.

onların bilfiil var olmalarından ibarettir. Bir başka deyişle biliş, zat için nesnenin gaybette (meselâ çok uzağında) olmayışıdır. Bu son ifade Sühreverdî açısından hem zatın hem de diğer şeylerin idrakini içine almaktadır. Şöyle ki bir obje kendini hazır hale getirmediği gibi kendini herhangi bir zat için gâip de kılmaz. Hazır oluş veya gâip oluş, izâfî birer durum olup, nefse bağlıdır. Bu itibarla, zat soyut olduğunda, kendinden gaip olmaz; bedenî hallerden tecerrüt ettiği oranda zatını ve zatından gaip olanları bilir.[59]

Huzurî bilgi, nefisle obje arasındaki özel bir hazır oluş ilişkisidir. Bu esnada nefis için daha önceden mevcut olmayan bir işrâkî izâfet hâsıl olduğu için mutabakata da ihtiyaç duyulmaz.[60] Çünkü mutabakat sûretin objeyle uygunluğunu ifade eder; halbuki huzurî bilgi, sûretsiz gerçekleştiği için mutabakata gerek yoktur. Bilgi ilişkisinde obje nasılsa öyledir. Hazır oluş ilişkisi, nefsin aktif bir şekilde idrake mani olan halleri kendisinin ortadan kaldıracağı bir bilgi ilişkisidir. Nefsin hazır oluşluğuna bir örnekle açıklık getirmeye çalışalım: Üç boyutlu resimlere biraz dikkatle bakıldığı vakit ilk bakışta görünen resim aralanır ve başka bir resim görünmeye başlar. Nurların nefis karşısında gâip olmayışı buna benzetilebilir. Ancak üç boyutlu resimlerdeki gizlenen resmi görmek, nasıl farklı bir bakış açısını gerektiriyor ise nefsin nurları müşahede etmesi için de özel bir çaba gerekmektedir.[61] Müşahede etmek için, karşılıklı bulunma (*mukâbele*) şarttır. Bu esnada özne ile nesne arasında engel olmadığında idrak de tamamlanmaktadır.[62]

Huzurî bilgi teorisi aynı zamanda Meşşâî bilgi teorisine getirilmiş bir eleştiridir. Zira huzurî bilgide obje ile doğrudan ilişki kurmak ve o objenin zatını idrak söz konusudur. Doğrudan kurulan ilişki ise başka bir delile ve tanıma ihtiyaç duymamaktadır. Her ne kadar İbn Sînâ "uçan adam" metaforu başta olmak üzere pek çok vesileyle nefsin doğrudan bilinişinden, acı ve elemin aracısız idrakinden söz etmiş olsa da Sühreverdî bu düşünceyi aşarak farklı bir bilgi teorisi geliştirmiştir.

59 Sühreverdî, *et-Telvîhât*, s. 71-72.

60 Sühreverdî, *el-Meşâri'*, s. 489.

61 Yenen, "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I: Huzuri Bilgi", s. 122.

62 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 134.

Meşşâî Felsefenin Tenkidi

Sühreverdî bir taraftan, Meşşâî felsefeyi tenkit ederek onun yetersizliğini ileri sürerken diğer taraftan İşrâki felsefenin de temellerini oluşturmaktadır. Bu itibarla, dolaylı da olsa Meşşâî felsefe eleştirisi, hem düşüncesinin anlaşılması hem de felsefî meselelerin farklı çözüm şekillerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Aşağıda Sühreverdî'nin eleştirileri birkaç örnek üzerinden ele alınacaktır.

Meşşâî felsefe mahiyeti gösteren tanımın, bir nesnenin cinsi ile yakın ayırımından meydana geldiğini ileri sürer. Cins, tazammun yoluyla tanımlanan nesnenin ortak kurucusunu, ayırım da özel kurucusunu gösterir. Bu itibarla, bir nesnenin hem ortak hem de özel zatîleri gerekli sıra ve düzene göre tanımda yer almalıdır. Ortak olsun özel olsun, zatî yüklemden birinin eksik olması, tanımlanan nesnenin mahiyetini ortadan kaldırır. Meselâ insandan varlığın olumsuzlanması manaya etki etmezken, cismin kaldırılması insanlık mahiyetinin tasavvurunu imkânsız kılmaktadır.[63] Sühreverdî ise zatî özelliklerin nesnel olarak tespitinde ittifakın sağlanamayacağını; tanımda geçen terimlerin fıtrî bilgilere dayanması ve tanımlanandan daha açık olması gerektiğini; görülüp bilinmedikçe aranılan ayırım(lar)ın kendi bağlamında nasıl bilineceğini ve bunların tanıma dahil olduğundan nasıl emin olunacağını; basitlerin tanımının olmayacağını ve tanımla tanımlanan arasında tam bir örtüşmenin gerekli olduğunu ileri sürer. Bu olumsuzluklardan ötürü tanımda duyularla bilinecek özellikler yer almalı ve bu özellikler birleştiğinde tanımlanan şeye has olmalıdır. Daha açık bir ifadeyle, bir şeyi görmeyen kimseye o şeyin hakikati sözle anlatılmaz. Meselâ filin hakikati ancak fili gören birine "Fil, bütün nitelikleri ile şu gördüğün nesnedir" şeklinde anlatılır. Sühreverdî bu tanım şekline "ismî tarif" adını vermektedir.[64]

Meşşâî düşüncede cisim, madde ve sûretten meydana gelmektedir. Bu ikisi de birer cevher olup birbirinden ayrı var olamaz. Sühreverdî cismin tek bir hakikat olarak idrak edilmesinden hareket ederek bu teoriyi eleştirir. Diğer taraftan, sûretsiz madde diye bir şey yoktur. Sûret maddede var kabul edildiğinden bir konuda bulunmuş olur ki, bu da sûretin cevher kabul edilmesiyle çelişmektedir; çünkü

63 Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 34-38.

64 Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 45-52.

cevher bir konuda bulunmaz. Bu durumda sûret, araz konumuna indirgenmiş olmaktadır. Sühreverdî nazarında cismin hakikati, ölçüden ibarettir. Her ne kadar cismin eni, boyu ve derinliği değişse de onda değişmeyen tek şey ölçüdür ki bu görüş İbn Sînâ'nın benimsemediği bir yaklaşımdır.[65]

İbn Sînâ tarafından keskin bir şekilde ifadesini bulan görüşe göre mümkün varlıkların tabiatında "varlık"ın kurucu bir unsur olmadığı sabittir. Yani bir mahiyet düşünüldüğünde onun varlığını düşünmek bir zaruret değildir. Bu itibarla varlık, mahiyetlere ilişerek onların somut gerçekliğini sağlar. Varlık sadece İlk İlke'nin mahiyetinde zorunludur. Bu itibarla onda mahiyet ve varlık ayrı olarak değil, tek bir şey olarak bulunur. Varlık ve mahiyet somut gerçeklikte iki farklı şey olmakla birlikte birbirinden ayrılmaz.[66] Sühreverdî somut gerçeklikteki varlıkların mahiyet ve varlık şeklinde iki ayrı şey olarak değil tek bir şey olarak görülmesinden hareketle bu ayırımın salt zihinsel olduğunu ileri sürer. Hatta ona göre "varlık", realitede bir şeye karşılık gelmez. Meselâ beyazlığa karşılık gelen bir realite varken varlığa karşılık gelen bir realite yoktur. Ona göre "varlık" hakiki değil aklî, dolayısıyla itibarî bir vasıftır. Zira varlığın mahiyetten ayrı olması durumunda varlığın da bir varlığı, onun da bir varlığı... olmalıdır ki bu kabul edilemez bir teselsüle yol açar.[67]

Felsefî Bir Gelenek Olarak İşrâkîlik

Sühreverdî'nin, "İşrâkiyyûn"[68] adıyla andığı dostlarının olduğu anlaşılmakla birlikte Sühreverdî'nin ölümünün ardından âkıbetleri hakkında bilgimiz yoktur. Sühreverdî'nin felsefî mirasının ise vefatından yaklaşık yetmiş yıl sonra ihya edildiğini söylemek mümkündür. Bu dönemden itibaren İşrâkî felsefenin, ya İbn Kemmûne (ö. 683/1284) ve Kutbuddin eş-Şîrâzî gibi çeşitli düşünürler tarafından Meşşâî terminolojiye çevrildiğini veya Şehrezûrî gibi kimi düşünürlerce doğrudan İşrâkî düşüncenin açıklamasının yapıldığını yahut da

65 Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 98-112; Yalın, "İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi", s. 173-174.

66 Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 172-176.

67 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 64; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 176-200.

68 Sühreverdî, *el-Meşârî'*, s. 401.

Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572) gibi düşünürlerce Sühreverdî'ye bir filozof olarak atıfların yapıldığını görüyoruz.

İlk ciddi etkinin İbn Kemmûne'de görüldüğünü söylemek mümkündür. Esasen İbn Kemmûne'nin, İşrâki düşüncenin bugünkü Irak ve İran coğrafyasına ulaşmasında en önemli rolü oynadığı söylenebilir. Sühreverdî'nin eserleriyle Halep ziyareti esnasında karşılaşmış ve bu düşüncenin Bağdat'a taşınmasında etkili olmuştur.[69] Yahudi bir çevreden gelen İbn Kemmûne 1268'de Sühreverdî'nin *et-Telvîhât* adlı eserine *et-Tenkîhât fî şerhi't-Telvîhât* adlı bir şerh yazmıştır. Orada Sühreverdî'nin diğer eserlerinden de yararlanarak metnin açıklamalarına yer vermekle birlikte yer yer Sühreverdî'yi tenkit etmiştir. Kategorilerin tasnifinde, hareket teorisinde, nuru geçirmesine göre basit cismi üçe ayırmada, eşref-i imkân ilkesinde, matematiğe ilgisizliğinde Sühreverdî'yi izlemekle birlikte onun hatabî yazılarını önemsememiş, sembolik eserlerine atıfta bulunmamış ve *Hikmetü'l-işrâk*'taki terminolojiyle fazla ilgilenmemiştir.[70] İbn Kemmûne yine, Kutbuddin eş-Şîrâzî üzerindeki tesir dolayısıyla ikinci defa İşrâkî düşüncenin anlaşılmasında anahtar bir rol oynamıştır.

İşrâkî düşüncenin anlaşılmasında en önemli katkıyı yapan düşünürlerden biri de Şemsüddin Şehrezûrî'dir. Hayatı hakkında çok az şey bilinmekle birlikte Şehrezûrî, *Hikmetü'l-işrâk* şerhi, *et-Telvîhât* şerhi, *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye, Târîhü'l-hükemâ'* ya da *Nüzhetü'l-ervâh* olarak bilinen eserleriyle tanınmıştır. Bir bölümü Osmanlı Türkçesine de çevrilen *eş-Şecere* adlı eseri, İslâm felsefesindeki akım ve düşünürler hakkındaki vukûfiyetini gösterir. Esasen filozofların biyografisine dair yazdığı *Târîh/Nüzhe* de bunun bir sonucudur. Sühreverdî'nin İşrâk düşüncesini derin bir bağlılıkla ele almada Şehrezûrî ilk sırada yer almaktadır. İrfanî bilgiyi, burhanî bilgiye üstün tutmada, mahiyetin asıl oluşu, kategoriler, nur âlemi, misal âlemi, idealar, nefsin âkıbeti konularında İşrâkî düşünceye sıkı sıkıya bağlı[71] olan Şehrezûrî'nin, İşrâkî düşüncenin anlaşılması noktasında en dikkat çekici çalışması, *Hikmetü'l-işrâk*'a yazdığı şerhtir. Şârih açıklayacağı pasajları anlam bütünlüğünü dikkate alarak paragraf halinde ele almakta ve ona göre açıklamalar yapmakta, lafzî açıklamalara yer vermeden her konunun

69 Langerman, "İbn Kammuna at Aleppo", s. 1.

70 Pattabanoğlu, *İbn Kemmune ve Felsefesi*, s. 26.

71 Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 250-251.

felsefî arka planını ortaya koymakta ve varsa İşrâkî-Meşşâî tartışmaya işaret etmektedir.

Şehrezûrî'den sonra İşrâkî düşüncenin önemli simalarından biri de Kutbuddin eş-Şîrâzî'dir. Nasîruddin et-Tûsî'nin öğrencisi, Konevî'den icâzet almış ve bir müddet Sivas Gökmedrese'de geometri ve astronomi alanında dersler vermiş olan[72] Şîrâzî, *Hikmetü'l-işrâk*'a yazdığı şerh ile İşrâki düşüncenin anlaşılmasında ve güncel felsefî dile aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır. Şerhinde, lafzî açıklamalara daha fazla yer verdiği gibi, mantık bölümünde daha dakik ve ayrıntılı açıklamalarda bulunmuş, *Hikmetü'l-işrâk*'ın nüsha farklılıklarına da işaret etmiştir.

İşrâki düşüncenin anlaşılmasında katkıda bulunan düşünürlerden biri de Celâleddin ed-Devvânî'dir (ö. 908/1502). Onun, *Şevâkilü'l-hûr* adıyla Sühreverdî'nin *Heyâkilü'n-nûr* adlı eserine yazdığı şerh hayli meşhurdur. *Heyâkil*, İşrâkî terimlerin yeni yeni görülmeye başlandığı bir eser olmakla birlikte Meşşâî felsefenin bir muhtasarı olarak görülebilir. Fakat Devvânî bu esere şerh yazarken Sühreverdî'nin diğer eserlerine de başvurmuş ve eserde özet olarak aktarılan konuları İşrâkî düşünceye göre açıklamış, kimi yerlerde de eleştirilerini açıkça ifade etmiştir. Osmanlı düşünürleri de bu esere ilgi göstermiş Şair Nev'î (ö. 1007/1599) ile İsmâil Ankaravî (ö. 1041/1631) birer çeviri-şerh yazmıştır.

İşrâkî düşüncenin etkili olduğu bir diğer düşünür, Molla Sadrâ olarak da bilinen Sadreddin eş-Şîrâzî'dir (ö. 1050/1641). İsfahan'da Mîr Dâmâd ve Fendereskî'nin yanında tahsilini tamamladıktan sonra Şîrâz'daki medreseye öğretici olarak görevlendirilen Molla Sadrâ birçok İslâm filozofunun eserine şerhler yazdığı gibi Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ına da bir ta'lîk kaleme almıştır. En önemli eseri *el-Esfârü'l-erba'a*'da esas itibarıyla İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini tek bir sistem içinde birleştirmeye çalışmış[73] ve bu düşünceyi, İmâmiyye Şiîliği'nin ilâhiyatına da tatbik etmiş,[74] böylece İran coğrafyasında günümüzde de devam eden önemli bir felsefî geleneğin oluşmasını sağlamıştır.

•••••••••

72 Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", s. 487

73 Açıkgenç, "el-Esfârü'l-erba'a", s. 375.

74 Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 243.

Modern dönemlerde İşrâkî düşünceyi ihya etme konusunda Henry Corbin'in (ö. 1978) çalışmaları önemli bir etkiye sahiptir. Ne var ki o Sühreverdî'yi eski Fars bilgeliğinin ihyacısı bir teosof olarak görmekte ve bu bakış açısı, Seyyid Hüseyin Nasr tarafından da aynı şekilde sürdürülmektedir.[75] Mehdî Amin Razavî ise onun tasavvufî/mistik yönüne yoğunlaşmakta ve Sühreverdî'yi bir şu'ûbî/İran milliyetçisi olarak yorumlamaya çalışmaktadır. Hüseyin Ziyâî ve John Walbridge gibi araştırmacılar, tasavvufî eğilimlerinden ziyade felsefî tavır ve teliflerine odaklanmakta ve onu Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi felsefenin temel sorunlarına çözüm arayan bir filozof olarak görmektedir.

75 Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 225.

Bibliyografya

Açıkgenç, Alpaslan, "el-Esfârü'l-erba'a", *DİA*, XI (1995), 374-376.

Akyol, Aygün, *Şehrezûrî Metafiziği*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Cihan, Ahmet Kamil, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Kayseri: Laçin Yayınları, 2003.

"Şihâbuddin Sühreverdî'nin Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 (2001), 211-222.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.

Çatak, Adem, "Şihabuddin Ebu Hafs Ömer B. Muhammed Es-Sühreverdî ile Şihabuddin Yahya B. Habeş Es-Sühreverdî'nin Eserlerinin Karşılaştırılması" *Gümüşhane Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2012), 63-81.

Ebû Reyyân, Muhammed Ali, *Usûlü'l-felsefeti'l-işrâkiyye*, Beyrut: Dârü'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 1969.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1987

İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, ts.

Kutluer, İlhan, "Sühreverdî, Maktul", *DİA*, XXXVIII (2010), 36-40.

Langerman, Y. Tzyi, "İbn Kammuna at Aleppo", *JRAS*, 17 (2007), 1-19.

Ma'luf, Emîl, "Tasnîfü müellefâtihî", *Kitâbü'l-Lemehât* içinde, Beyrut: Dârü'n-nehâr li'n-neşr, 1991.

Nasr, S. Hossein, *Three Muslim Sages*, New York: Caravan Boks, 1969.

Pattabanoğlu, Fatma Zehra, *İbn Kemmûne ve Felsefesi* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007

Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, nşr. Henry Corbin, Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1993.

, *Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-mutârahât (ilâhîyyat)*, nşr. Henry Corbin, Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1993.

, *Kitâbü't-Telvîhâti'l-levhiyye ve'l-arşiyye (ilâhîyyat)*, nşr. Henry Corbin, Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1993.

, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, nşr. Iyâd Sülemî, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1422/2001.

Şehrezûrî, Şemsüddin, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Hüseyin Ziyâî Türbetî, Tahran: Müessese-i Mütâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1372.

Târîhü'l-hükemâ' (Nüzhetü'l-ervâh), nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyreb, Trablus: Cem'iyyetü'd-da'veti'l-İslâmiyyeti'l-âlemiyye, 1988.

Şerbetçi, Azmi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *DİA*, XXVI (2002), 487-489.

Şîrâzî, Kutbuddin, *Şerhu Hikmeti'i-işrâk*, y.y.: y.y., 1314.

Şirvânî, Muhammed Emin, *el-Fevâidü'l-hâkâniyye*, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 600.

Uluç, Tahir, "Sühreverdî: Hayatı ve Eserleri", *İşrâk Felsefesi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2009, s. 17-22.

, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları 2012.

Walbridge, John, "Sühreverdî ve İşrâkilik", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 220-245.

Yalın, Salih, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi* (doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2008.

Yenen, Halide, "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I: Huzurî Bilgi", *Kutadgubilig*, 15 (2009), 113-134.

Yörükan, Y. Ziya, *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, haz. A. Kamil Cihan, İstanbul: İnsan Yayınları 1998.

İleri Okuma Önerileri

Doru, Nesim v.dğr. (ed.), *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, Ankara: Divan Kitap, 2015.

Doru, Nesim v.dğr. (ed.), *Şeyhü'l-işrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler*, Ankara: Divan Kitap, 2015.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık 1996.

Nasr, S. Hossein, "Suhrawardî: The Master of Illumination, Gnostic and Martyr", *Islamic Philosophy and Theology*, ed. Ian Richard Netton, London - New York: Routledge, 2007, IV, 65-80.

Okudan, Rifat, *Sühreverdî Maktûl ve İşrâkîliğin Dili*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006.

Razavi, Mahdi Amin, *Suhrawardî and the School of Illumination*, Richmond, Surrey: Curzon Press 1997.

Rizvi, Sajjad H., "A Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardî's Visionary Hierarchy of Lights", *Asian Philosophy* IX/3 (1999), 219-227.

Walbridge, John, *The Leaven of The Ancient: Suhrawardî and the Heritage of the Greeks*, Albany: State University of New York Press, 2000.

Ziai, Hossein, "Shihâb al Dîn Suhrawardî Founder of Illuminationist School", *Islamic Philosophy and Theology*, ed. Ian Richard Netton, London - New York, Routledge, 2007, IV, 57-64.

13

FAHREDDİN ER-RÂZÎ: KÜLLÎ PERSPEKTİFLER ARASINDA

Eşref Altaş
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Fahreddin er-Râzî'yi (ö. 606/1210) İbn Sînâ (ö. 428/1037) sonrası İslâm düşüncesinin pek çok noktada istikametini belirleyen isim olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Onun İslâm felsefesi açısından önemi, İbn Sînâ felsefesine yönelttiği eleştiriler dolayısıyladır ve bu eleştiriler, İslâm düşüncesinin üç ana damarı, yani kelâm, felsefe ve tasavvuf açısından farklı sonuçlar doğurmuştur. Kelâm kendi içindeki yöntem eleştirilerini ikmal ederek mantıkî kıyası kabul etmiş, tertibini ve içeriğini felsefî *mebhas*ları da (*mebâhis*) içerecek şekilde düzenleyerek kendini *küllî bir ilim* olarak tanımlamıştır. Felsefe, kelâmla birlikte medreselerde okutularak İslâm düşüncesinin merkezine yerleşmiş, bağımsız bir zümre olarak varlığını sürdüremese de özellikle İbn Sînâ'nın eserleri ve felsefesinin yeniden üretimi yoluyla tedris edilmeye devam etmiştir. Râzî'nin felsefe ve kelâm konularını *tahkîk*e imkân veren sisteminin *muhakkik*ler tarafından sonraki yüzyıllarda takip edilmiş olması, *tehâfüt* odaklı okumalar yoluyla klasik sonrası dönemde İslâm felsefesinin derin bir sessizliğe gömüldüğü, taklide düştüğü ve kendini tekrarladığı şeklindeki oryantalist iddiaları İslâm felsefesi tarihi açısından anlamsızlaştırmaktadır. Râzî'nin İslâm fırkalarına dahil ederek haklarındaki meşruiyet tartışmalarını sonlandırdığı irfan

ehli ise onun kelâmda yaptığını tasavvufa uygulayarak felsefenin imkânlarını kullanmak suretiyle tasavvufu *küllî bir disiplin* haline getirme yolunda büyük bir mesafe kat etmişlerdir.

Râzî'nin Hayatı ve Eserleri: Küllî Perspektifler Arasında Bir Yolculuk

Fahreddin er-Râzî, 25 Ramazan 544 (25 Ocak 1150) yılında Rey'de doğdu.[1] Râzî'nin bizzat zikrettiği hoca silsilesi, Rey hatibi babası Ziyâeddin Ömer'den (ö. 559/1164) başlayarak usul ilimlerinde özellikle Eş'arî, furû ilimlerde ise özellikle Şâfiî mezhebine mensup âlimlerden müteşekkildir. Râzî, her iki silsilede de Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) adına yer vermese de[2] hem babası hem Nîşâbur'daki hocası Kemâleddin es-Simnânî'nin (ö. 575/1179) Gazzâlî çizgisine mensup âlimler olduğu bilinmektedir.[3] Râzî eğitimini Rey, Nîşâbur, Merâga, Merend gibi Irak Selçukluları'nın hüküm sürdüğü Horasan ve Azerbaycan şehirlerinde tamamladı.[4] Felsefî birikiminin oluşmasında kelâm ve felsefe alanında kendi zamanının üstadı Mecdüddin el-Cîlî'nin (ö. 584/1188) büyük etkisi oldu, zira Râzî, Cîlî'den Rey'de Antik-Helenistik dönemden İslâm dünyasına intikal eden felsefî-bilimsel birikimi (*ulûmü'l-evâil*) ve İbn Sînâ felsefesini öğrendi.[5] Cîlî'nin davetiyle gittiği Merâga'da[6] ve Merend'de fıkıh tahsilinden sonra kendi kendine mantık, fizik ve metafizik üzerine çalıştı.[7] Felsefenin alt dalı durumundaki tıp ve astroloji gibi alanlarda da araştırmalar yaptı.[8]

Râzî ilmî kariyerinin başında *el-İşâre*, *er-Risâletü'l-me'âdiyye* gibi Eş'arî geleneğe sıkı sıkıya bağlı küçük kelâm kitapları yazdı. Bu eserlerini Hârizmşah Sultan Tekiş'e (slt. 569-596/1172-1200) sunduğu *es-Sırru'l-mektûm* ve *el-İhtiyârâtü'l-Alâiyye* gibi astroloji kitaplarıyla bir ilimler ansiklopedisi olan *Câmi'u'l-'ulûm* takip etti. Râzî, bazı eserlerinde hayatının ilk döneminde bütün dikkatini kelâm

1 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 252.

2 Râzî, *Tahsîl*, vr. 2[a-b]; a.mlf., *er-Riyâz*, s.174-185.

3 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, VIII, 86.

4 Griffel, "On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life", s. 315-324.

5 İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-hükemâ'*, s. 291.

6 İbnü'ş-Şa"âr, *Uhûdü'l-cümân*, VI, 107

7 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 462.

8 İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-hükemâ'*, s. 292.

tahsili ile felsefenin reddine verdiğini belirtmektedir ki[9] bu gayret ilmî planda meyvelerini kısa süre içinde vermiştir. Felsefeyi ret amacıyla *Cevâbâtü'l-mesâili'l-Buhâriyye*, *el-Beyân ve'l-burhân*, *el-Mebâhisü'l-imâdiyye* ve *Tehzîbü'd-delâil* gibi bir dizi kitap kaleme aldı. Tıp, geometri, astroloji, simya ve firâset gibi felsefenin alt dalları da dahil olmak üzere, felsefenin tetkiki ve tenkidi açısından onun en verimli olduğu dönem, Sadreddin es-Serahsî (ö. 622/1225'ten sonra), İmâdüddin Müeyyed Ay-apa ve Ebü'l-Meâlî Süheyl b. Azîz el-Müstevfî gibi Horasan bölgesi vezirlerinin teşvikleriyle[10] farklı ilim dallarına dair muhalled eserlerini yazdığı 570/1174 ile 580/1184 yılları arasındaki dönemidir.

Râzî'nin bu dönemde yazdığı *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye* ve *el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme* adlı eserleri esasen İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerine dağılmış görüşlerinin yeniden tertibi, tetkiki ve tenkidini muhtevidir. Bu eserlerin tertibi, hem felsefenin amelî ve nazarî şeklindeki temel tasnifinden hem de mütekaddimînin mütekâmil devir kelâm eserlerinin nazariyyât, ilahiyyât, nübüvvet ve sem'iyyât şeklindeki tertibinden farklıdır. Bununla birlikte Râzî sonrası düşünürlerin aynı metinlerde hem felsefe ve hem kelâmın meselelerini tartışabilmelerine imkân vermiştir. Râzî'nin *Muhassal*'da filozoflara atfettiği varlık anlayışına dayanan bu tertip, *el-Mebâhis* ve *el-Mülahhas* esas alınarak bir tablo halinde şöyle gösterilebilir:

el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye* ve *el-Mülahhas			
Mantık ve Nazar Bahisleri* *(*el-Mülahhas* ve *Muhassal*'da)	**Birinci Kitap: Genel Kavramlar** (*el-Umûru'l-âmme*) Varlık-yokluk-mahiyet Birlik-çokluk Zorunluluk-imkân-imkânsızlık Kıdem ve hudûs	**İkinci Kitap: Cevher ve Arazların Hükümleri** **Birinci Cümle: Arazların Ahkâmı** 1. Fen: Nicelik: Sonlu, sonsuz, çizgi, satıh ve cisim, mekânın gerçekliği, yönler, merkez, muhit. 2. Fen: Nitelik: Duyular, duygular. 3. Fen: Nisbet Kategorileri: İzafet, durum, nerede, ne zaman, sahiplik, etki ve edilgi. 4. Fen: İlletler ve mâlûlleri: Fâil, maddî, sûrî, gâî sebepler. 5. Fen: Hareket ve zaman **İkinci Cümle: Cevher** 1. Fen: Cisimler: Basit ve bileşik cisimlerdeki etkileşimler, unsurlar, oluşlar. 2. Fen: Nefis 3. Fen: Akıl (Soyut Cevherler)	**Üçüncü Kitap: İlâhiyyât** Allah'ın Zâtı Allah'ın Sıfatları Allah'ın Fiilleri Nübüvvet İmâmet ve meâd* *(*Muhassal*'da)

9 Râzî, *İ'tikādât*, s. 91; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât: Mantık*, I, 2.

10 Eşkiverî, *Mahbûbü'l-kulûb*, II, 415.

Râzî sonrası nazar-istidlâl ehlinin araştırma meselelerini içeren bu tertibiyle *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye;* Nasîruddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü'l-i'tikād*, Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metâli'u'l-envâr*, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâli'u'l-envâr*, Semerkandî'nin (ö. XIII. yüzyılın sonu) *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* isimli eserleri gibi Şiî, Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerine mensup birçok müellifin eserleri yanında müteahhir dönem kelâmının ana eserleri durumundaki Cürcânî'nin (816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makāsıd*'ının konu tertibi, usul ve meseleler açısından takip ettiği klasik eseri haline gelmiştir.

Râzî, felsefî eserlerini telif ettiği dönemde tıp konusunda *Şerhu'l-Kānûn*'u; mantık metinleri *el-Âyâtü'l-beyyinât* ve *el-Mantıku'l-kebîr*'den sonra, İbn Sînâ eleştirilerinin zirveye ulaştığı *Şerhu'l-İşârât*'ı yazmıştır. Doğu'da İslâm düşüncesinin İbn Sînâ felsefesi ve özellikle *el-İşârât* şerhleri üzerinden devam etmesinde *Şerhu'l-İşârât*'ın payı, başka bir metinle kıyaslanmayacak kadar büyüktür. Râzî yine bu dönemde fıkıh usulüne dair *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh* ile kelâmî delilleri sorgulayan *Nihâyetü'l-ukūl* ve *Muhassal* adlı eserlerini yazdı.

Râzî orta yaşlarından itibaren hâmi arayışları için Hârizm ve Mâverâünnehir bölgelerine yolculuklar yaptı. Daha sonra Gurlu Emîr Bahâeddin Sâm b. Muhammed'in (slt. 588/1192-602/1206) himayesinde Bâmiyân'da, 596/1199 yılından itibaren Sultan Gıyâseddin Muhammed'in (slt. 558/1163-599/1203) himayesinde Herat'ta ikamet etti. Sultan Şehâbeddin (Muizzüddin Muhammed) (slt. 599-602) ile birlikte Hint beldelerine yapılan seferlere katıldı. 603/1206'dan ölümüne kadar Hârizmşah Sultanı Alâeddin Muhammed b. Tekiş'in (slt. 596-1117/1200-1220) himâyesinde Hârizm ülkesinde Gürgenç'te ve Herat'ta yaşayan Râzî[11] 1 Şevval 606/29 Mart 1210 Pazartesi Herat'ta vefat etti.[12]

Râzî hayatının son döneminde kazâ ve kader, yaratılış ve diriliş gibi belirli konulara münhasır birçok risâle kaleme aldıysa da bu dönemde onun bütün dikkatinin ahlâkî konulara ve Kur'ân'ı tefsir etmeye yöneldiği söylenebilir. Hayatının son on beş yılını verdiği şaheseri *et-Tefsîrü'l-kebîr*'le paralel onlarca kitap ortaya çıktı. Hem

11 Griffel, "On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life", tür. yer.

12 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 466.

kendi düşünce gelişimini ifade eden hem İslâm kelâm ve düşünce tarihi için önemli veriler sunan *Münâzarât fî bilâdi Mâverâinnehr*, *Münâzarât ma'a'n- Nasârâ*, *Tahsîlü'l-hakk*, *er-Riyâzü'l-mûnika*, *İ'tikādâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfi'î* gibi eserler yazdı. *Esrârü't-tenzîl*'i İslâm'ın inanç, ibadet ve ahlâk konularını içeren bir eser olarak tasarladıysa da bitiremedi. *Me'âlim*'i de benzer bir içeriği kelâm ve fıkha uygulamak üzere kaleme aldı. *el-Erba'în* ve *el-Hamsûn* gibi eserlerle kelâmı öğretilebilir bir forma sokmaya çalışan Râzî, *el-Berâhînü'l-bahâiyye*, *el-Letâifü'l-gıyâsiyye* gibi bazı eserlerini Gurlu sultanlar için Farsça olarak yayınladı. *en-Nefs ve'r-rûh*, *Aksâmü'l-lezzât*, *İsbâtü'n-nefs* ve başka bazı küçük risâlelerinde aklî nefsin metafiziğine yoğunlaşan Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât şerhu esmâillâhi teâlâ ve's-sıfât* ve *Esâsü't-takdîs* gibi Allah'ın isim ve sıfatlarını ele alan eserlerini ya hükümdarlara ithaf etti ya da onlardan gelen siparişler üzerine kaleme aldı. Bu eserlerden biri de Râzî'nin, girişinde öğretilerine tamamıyla muhalif olduğunu belirttiği İbn Sînâ'nın *Uyûnü'l-hikme* adlı eserine yazdığı şerhtir. Onun en önemli eserlerinden biri kuşkusuz, felsefî meseleleri de içeren ve müteahhir dönem kelâmının müşahhas hale geldiği *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*'dir.

Râzî, çağındaki dinî-felsefî *nazar* ya da dinî-felsefî *riyâzet* yöntemlerini kullanan küllî perspektiflerin dördüyle de doğrudan temas etti. Mensup olduğu Eş'arî ve Şâfiî mezhepleri dışında çağındaki diğer mezheplerin müntesipleriyle münazaralarda bulundu. Buhara ve Sermerkant'ta Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi Mâtürîdî-Hanefî âlimlerle, Hârizm'de Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) Mu'tezilî-Hanefî öğrencileriyle,[13] Herat'ta Kerrâmî âlim İbnü'l-Kudve'yle fıkhî ve kelâmî konularda münazaralarda bulundu.[14] Rey'de Mahmûd el-Hımmısî (ö. 585/1189) gibi Şiî-İsnâaşerî âlimlerle imâmet konusunda tartıştı.[15] Haşevîler'le tartışmaları neticesinde iftiraya uğradı,[16] derslerini takip eden Şiî-Bâtınî Alamut fedaileri tarafından tehdit edildi.[17] İrfanî-Ekberî geleneğin kurucusu İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), büyük sûfî Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 602/1234) ve daha başka sûfîlerle

13 Râzî, *Münâzarât*, tür. yer.

14 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 262.

15 Râzî, *et-Tefsîr*, VIII, 89-90; a.mlf., *er-Riyâz*, s. 403 vd.

16 Safedî, *el-Vâfî*, IV, 176.

17 Reşîdüddin Fazlullah, *Câmi'u't-tevârîh*, s. 170-173.

mektuplaştı.[18] Necmeddin el-Kübrâ'nın (ö. 618/1221) tasavvufa intisabını sağlayan sûfî Baba Ferec ile Tebrîz'de,[19] Necmeddin el-Kübrâ ile Hârizm'de *nazar* ve *keşf* yöntemlerinin hakikate ulaştırmadaki rollerine dair sohbetler etti.[20] Türk illerine ve Hint ülkelerine seyahat edip diğer din müntesiplerinin tanrı inançlarını gözlemledi,[21] yahudi ve hıristiyan din adamlarıyla münazaralarda bulundu.[22]

Râzî'nin hayatının müteahhir dönem İslâm düşünce tarihinde hakikate ulaştırdığı düşünülen yolların kesişim noktasında geçtiği söylenebilir. O, kelâm kadar felsefe de tahsil etmiş olsa da, felsefe eğitiminin kaynakları hakkında ketum davranmasıyla dikkat çekmektedir. Bununla birlikte felsefî birikiminin oluşmasında Cîlî'nin etkili olduğu söylenebilir.[23] Râzî gibi İşrâkî felsefenin pîri Şehâbeddin es-Sühreverdî de (ö. 587/1191) Merâga'da Cîlî'den ders almıştı. Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) rivayetine göre Râzî ve Sühreverdî birbirlerinin ilmî istidatları hakkında fikir yürütebilecek kadar tanışıyorlardı.[24] Râzî, İbn Sînâcı tedrisat geleneğinin de bir müntesibiydi; bu geleneğin temel metni *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı İbn Sînâ takipçisi Şerefeddin el-Mes'ûdî'den (ö. 585/1189 ile 590/1194 arası) okumuş ve Kutbuddin el-Mısrî (ö. 618/1221) gibi bazı öğrencilerine de okutmuştu.[25] Râzî'nin *el-Mebâhis*, *el-Mülahhas* ve *Şerhu'l-İşârât* gibi eserleri, daha kırk yaşına varmadan, daha sonra kendisiyle Mâverâünnehir'de münazaralarda bulunduğu Ferîd el-Gîlânî (ö. ykl. 590/1194) gibi âlimler tarafından tetkik edilip öğrencilerine okutulmak suretiyle felsefî tedrisatın bir parçası haline getirildi.[26] Kutbuddin el-Mısrî ve Şemsüddin Hüsrevşâhî (ö. 652/1254) gibi öğrencileri onun vefatından sonra İbn Sînâ metinlerini okuttular.[27] Râzî, Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265), Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277) ve

18 Kaplan, "Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", s. 323.

19 Âl-i Dâvûd, "İmam Fahr-i Râzî der Tebrîz", s. 50-57

20 Pürcevâdî, "Râbıtâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", s. 29-80.

21 Râzî, *et-Tefsîr*, XVIII, 11; a.mlf., *el-Metâlib*, VII, 389-391.

22 Râzî, *et-Tefsîr*, VIII, 86 vd.

23 İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-hükemâ'*, s. 291.

24 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, s. 381.

25 Safedî, *el-Vâfî*, II, 101.

26 Râzî, *Münâzarât*, s. 60.

27 İbnü'l-İbrî, *Târîh*, s. 445; Safedî, *el-Vâfî*, II, 101.

Nasîruddin et-Tûsî gibi İbn Sînâcı düşünürlerin de hoca silsilelerinde yer almaktadır.[28]

Râzî'nin Yöntem Eleştirileri ve Küllî Yöntemlerin Tasnifi

İbn Sînâ burhân yöntemine sahip metafiziği, var olması bakımından varlığı ve en genel eklentilerini (*levâhık*) konu edinen, bilimlere ilkelerini veren, en uzak sebepleri inceleyen küllî ilim olarak tasvir ederken,"var olmak bakımından varlık" hakkında konuşmaları açısından cedel ve safsata ile metafizik arasında bir ortaklık bulunduğunu belirtir. Fakat ona göre metafizik, zan ifade eden meşhur öncülleri kullanan cedelden kesinlik bakımından, mugâlataya dayanan ve hakikat peşinde olmayan safsatadan ise amacı bakımından ayrılmaktadır.[29]

İbn Sînâ'nın vefatından sonra yaklaşık iki yüzyıl içinde kelâm ve tasavvuf da tıpkı İbn Sînâ'nın metafiziği gibi varolmak bakımından varlığı konu edindiklerini ve hakikati amaçladıklarını belirtmişlerdir. Kelâm ve tasavvufun metafizik gibi küllî bir ilim oldukları iddiasında İbn Sînâ felsefesinin *el-İşârât*'taki perspektifi ile Gazzâlî'nin büyük etkisinin olduğu söylenebilir. Bu süreçte müteahhir dönemin kurucu otoritelerinden biri (*el-imâm*) olarak Râzî'nin işlevi ise iki yönlüdür; i) Var olmak bakımından varlığı araştıran küllî ilimlerin üzerinde yürüyeceği bir yol olarak küllî bir ilmin konu ve meselelerini tertip ederek standart bir araştırma alanı belirlemek, ii) Bu ilimlerin yöntemlerini tasnif etmek suretiyle meşruiyetlerini ifade etmek. Yukarıda geçtiği üzere konu ve meselelerin tertibinde *el-Mebâhis*, yöntemlerin tasnifi ve dolayısıyla küllî ilimlerin hakikate ulaşma yolunda meşruiyetlerinin tespitinde ise *el-Metâlib* önemli bir fonksiyon icra etmiştir. *el-Metâlib*'deki küllî ilimlerin yöntemlerinin temelde ikiye indirgenebileceği tespiti, sonraki *muhakkiklere*, İslâm düşüncesinin bütün ana damarlarını kuşatan tasnifler yapma imkânı vermiştir.[30] Meselâ Cürcânî, *el-İşârât*'ın "Makâmâtü'l-ârifîn" bölümünün şerhine atıf yaparak Râzî'nin yöntemler tasnifinden ve bu yöntemlerin ulaşmak istedikleri "nâtık nefsin amelî

28 İbnü'l-İbrî, *Târîh*, s. 445; Arıcı, *Necmeddin el-Kâtibî*, s. 23; Safedî, *el-Vâfî*, II, 101.

29 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 11-14.

30 Râzî, *el-Metâlib*, I, 53.

ve nazarî istikmâli" şeklindeki gaye fikrinden hareketle, Allah'ın kemal sıfatlarını ve fiillerini, *mebde'* ve *me'âd* itibariyle bilmenin en büyük saadet olduğunu, bunun ise iki yoldan gerçekleşeceğini belirtmektedir: i) Nazar ve istidlâl, ii) Riyâzet ve mücâhede. Birinci yöntemi benimseyenler aynı zamanda bir peygamberin yolunu izliyorlarsa Cürcânî'ye göre "kelâmcı", izlemiyorlarsa "Meşşâî filozof"tur. İkinci yol olan riyâzet ve mücâhedenin ise İslâm'ın öngördüğü sınırlar dâhilinde olması durumunda bunu gerçekleştiren "şeriatı izleyen (*müteşerri'*) sûfî", riyâzet ve mücâhede yöntemini İslâm'la sınırlandırmayan ise "İşrâkî filozof"tur.[31] Cürcânî'ye uzanan bu formülasyonun nasıl gerçekleştiğini anlamak için Râzî'nin bu meseleyi nasıl ele aldığına biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

Genellikle kelâmın "mütekaddimîn" ve "müteahhirîn" şeklinde iki ana döneme ayırılmasında, Gazzâlî dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Bu ayırım noktasının tespitinde ise nazar ve istidlâlin değişimine dair değerlendirmeler öne çıkmaktadır. Zira nazar ve istidlâlin *temsili* esas alan yöntemleri, Cüveynî (ö. 478/1085) ve onun öğrencisi Gazzâlî gibi bizzat mütekellimler tarafından eleştirilmiştir. Cüveynî, gâibin şâhide kıyasının kâdir-i mutlak bir Tanrı tasavvuruna ulaştırmadaki yetersizliğini dile getirmiş,[32] Gazzâlî ise orta terimde ifade edilen illeti araştırmadan gâibin şâhide kıyası şeklindeki benzerlik ilkesine (*mümâselet*) dayanarak yapılan kelâmî-fıkhî kıyasla (*temsil* ya da *analoji*) kesin kanıtlamanın mümkün olmadığını, kelâmî kıyasın içerik açısından da meşhur önermelere dayanması nedeniyle bu tür bir kıyastan zarurî ve yakînî bilgilerin elde edilemeyeceğini ifade etmiştir.[33] Mütekaddim dönem kelâmının içeriğinden ziyade yöntemine yönelik eleştirileri Gazzâlî'yi, bir yandan mevcut kelâmın yöntem noktasındaki yetersizliğini aşmak için mantığı dinî ilimlerin yöntemi haline getirmeye, diğer yandan da "hak yolu"nu muhafaza için filozoflarla ve diğer bid'atçı akımlarla epistemolojik yapısı mantıkla güçlendirilmiş bu yeni kelâmı kullanarak etkin bir şekilde mücadele etmeye yöneltmiştir.[34]

•••••••••

31 Cürcânî, *Hâşiye*, s. 12-13.

32 Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası", s. 1-23; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 129-130.

33 Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık", s. 306 vd.

34 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 74.

Râzî, "burhanî deliller"i ikame ettiğini belirttiği kelâmî eseri *Nihâyetü'l-ukûl*'de Cüveynî ve Gazzâlî'nin yaptığı gibi nazar ve istidlâlin bazı delillerine yönelik eleştirileri sürdürmüştür.[35] Râzî "Zayıf Yolların Tezyîfi" başlığıyla kelâmcıların kullandığı dört delili tenkit etmektedir. Bunlardan birincisi, "Delilin geçersizliği delillendirilenin (*medlûl*) geçersizliğini gerektirir" şeklinde ifade edilen, hakkında delil bulunmayan şeyin olumsuzlanması gerektiğidir. Zira Râzî'ye göre ezelde Allah'ın varlığına delil olan şeyler yoktu ve eğer bu kural kabul edilseydi delilin yokluğunda Allah'ın da yokluğuna ya da onun hâdis olduğuna hükmetmek gerekecekti.[36] İkinci delil ise gâibin şâhide kıyasıdır. Buna göre aslın hükmünün fer'e nakledilmesi için ortak illetin tespitinde *et-tard ve'l-aks* ile *es-sebr ve't-taksîm* yolları kullanılmaktadır ki bunların ikisi de eksik akıl yürütme yollarıdır. Temelde bir temsil (analoji) olan bu delilin tenkidini gerektiren hususlardan biri, Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) "Allah'ın zatının diğer zatlardan ancak zorunluluk, kudretlilik, hayatiyet, bilgelik gibi hallerle ayrıldığı"nı iddia etmesidir. Oysa Râzî'ye göre, Allah sadece kendine özgü halleriyle değil, hakikatinin zatına mahsus varlığından dolayı bütün diğer mahlûklardan farklıdır. Bunun için gâibin şâhide kıyasında hükmün bir mahiyet için geçerli olması, aynı hükmün ontolojik olarak farklı olan başka bir mahiyet için de geçerli olmasını gerektirmemektedir.[37] Eleştirilen üçüncü delil ise *ilzâm*dır. İlzâm, Eş'arîler'in amellerin yaratılması ve kulun güç yetirmesi (*istitâ'at*), Allah'ın bilgi ile âlim ve kudret ile kâdir olması konusundaki akıl yürütmeleri örneklerinde olduğu gibi ya *kıyâsü'l-aks* ya da *kıyâsü't-tard* şeklinde gerçekleşmektedir. Bu delilin zayıflığı, aslın illetinin tam olarak tespit edilemeyip sadece hasımlar arasındaki ortak kabule dayanmasıdır. Dördüncü delil aklî konularda kesin bilgiye ulaşmak için naklî deliller kullanmaktır[38] ki artık Râzî ile birlikte kelâmda aklî meselelerde naklî delillere dayanmanın kesin bilgi sağlamadığı tartışmasız olarak kabul edilmiştir.[39]

.....

35 Shihadeh, "From al-Ghazâlî to al-Râzî", s. 141-179.

36 Râzî, *Me'âlim*, s. 58-59.

37 Râzî, *el-Erba'în*, I, 138; a.mlf., *Muhassal*, s. 154.

38 Râzî, *Nihâye*, vr. 7[b]-15[a]; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 194 vd.

39 Râzî, *Me'âlim*, s. 9; a. mlf., *Muhassal*, s. 51-52.

Delillere yönelik eleştiri, genelde kelâmda, özel olarak da Râzî'nin düşüncesinde mantığın kıyas formuna giden yolu da açmıştır. Nitekim onun nazar yöntemi; temsil, gâibin şâhide kıyası ve ilzâmı değil, bunların yerine mantığın öncüllerden tertip edilmiş, formu bakımından tutarlı ve maddesi bakımından doğru, sonucunu zorunlu olarak gerektiren kıyaslarından oluşmaktadır. Râzî kıyasların form ve maddesine gönderme yaparak nazarın dört şeye yani i) madde ve formuna göre tertip edilen öncüllerin bilgisine, ii) öncüllerin tertibinin doğru olduğu bilgisine, iii) istenen şeyin bu öncüllerden ve tertibinden zorunlu olarak çıkacağı bilgisine ve iv) sonucun doğruluğunun bilgisine dayandığını belirtir. Buna göre sonuçta, formu ve maddesi bakımından doğru tertip ya da telif edilmiş bir nazardan meydana gelen bilgi zorunludur.[40]

Râzî de hayatının ilk döneminden itibaren -Gazzâlî gibi- mantık üzerine müstakil çalışmalar kaleme almıştır. Bu durum İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre hem müteahhir dönem kelâmının bir hususiyetidir; hem de mantığın dönüşümünün bir başlangıcıdır. Râzî'nin mantık çalışmaları İbn Sînâ'nın metinlerine dayanır, fakat mantığın kabulü Râzî'yi aynı zamanda mantığın metafizik cephesiyle de karşı karşıya getirmiştir. Râzî'nin bilginin tanımına ve imkânına yönelik görüşleri, tasavvur ve tasdik konusunda farklı tasnifleri, metafizik karakterleri sebebiyle kategorilerin İbn Sînâ'yı takiben reddi, illiyete dayanan metafizik karakteri sebebiyle tam tanıma yönelik eleştirileri, kelâmın verili içeriği itibara alındığından kıyasın maddesi hakkında incelemelerini kısa tutması ile burhanî kıyasın mukaddimelerine yönelik bazı eleştirileri bu bakımdan anlamlıdır. Râzî'nin mantıkla ilgili eserleri incelendiğinde artık onun, kelâmının delillerinin yegâne formunu belirleyen kıyasların şekli üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğunu, ancak kelâmın verili içeriği sebebiyle kıyasların maddesinin uzun uzadıya işlenmesine itiraz ettiğini ve kıyasların burhânî öncülleri hakkındaki şüphelerini de yeri geldiğinde açıkça belirttiğini görürüz.

Mantıkta bilinmeyenlerin bilinenlerden çıkarılması şeklindeki nazar sürecinin teselsüle mâruz kalmadan bir noktada nihayet bulması açısından varlık ve birlik gibi bazı kavramların (*tasavvur*) ve "Bütün parçadan büyüktür" gibi bazı yargıların (*tasdîk*) ispata ihtiyacı yoktur. Bunlar aklın kendiliğinde apaçık olan bedîhî bilgiler olup zorunludurlar.

• • • • • • • • •

40 Râzî, *Nihâye*, vr. 20[b]; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I,125.

İster tasavvur ister tasdik olsun bütün bilgiler teselsüle düşülmeksizin ancak bedîhî tasavvur ve tasdiklere dayanırlar. Fakat bilginin tanımına ve tasavvur-tasdik şeklindeki ayırımına ilişkin Râzî'nin fikirleri, mantığı bir yöntem olarak kullanan *ehl-i nazar*ın (kelâm geleneği ve Meşşâî felsefe) tasavvur ve tasdik anlayışlarından farklıdır. Bir mahiyetin zatî özellikleriyle tanımlanmasının kısır döngü oluşturduğu, arazî özellikleriyle tanımlanmasının da ancak tanıtımını verdiği düşüncesi, bir başka açıdan bilginin kendisiyle tanımlanmasının da başka şeylerle tanımlanmasının da kısırdöngü olduğu düşüncesi Râzî'yi bilginin tam anlamıyla tasavvurunun zorunlu olduğu fikrine götürmüştür. Buna göre ya başlangıçta zorunlu olduklarından ya da başlangıçta zorunlu olan bilgilere dayandıklarından bütün bilgiler zorunludur. Benzer bir akıl yürütmeyi Râzî, Eflâtun'un *Menon* diyalogunun ayırımlarını kullanarak tasavvurlar için de yapar. Bir tasavvur, i) Bütünüyle bilindiği için talep edilemez, zira zaten bilinmektedir; dolayısıyla "elde etmek" (*tahsîl*) imkânsızdır-; ii) Bütünüyle bilinmiyorsa talep edilmez, zira mutlak bilinmeyeni talep etmek mümkün değildir; bir tasavvurun iki yönü varsa bilinen yönü (i) şıkkı gereği, bilinmeyen yönü (ii) şıkkı gereği talep edilemez ve dahası bilinen ile bilinmeyen yönün "iki zıttın birlikteliğinin imkânsızlığı" sebebiyle bir tasavvurda meydana gelmesi de düşünülemez. Sonradan elde edilmiş (*mükteseb*) tasavvurların imkânına yöneltilmiş bu itirazın esasında tam tanıma yöneltilmiş bir itiraz olduğu dikkate alınmalıdır. Nitekim Râzî'nin tümel kavramları bazı eserlerinde anlaşma ve konuşmada "umumî isimler" olarak tanımlaması onun, mütekaddim dönemin, mânaların umumî isimler olduğu ve fertleri içine alan ve başkalarını dışarıda bırakan *hasr* ve *temyîz* olduğu anlayışıyla paraleldir. Nitekim Râzî, erken dönem mantık eserlerinden *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ta faslın, cinsin kurucusu ve illeti oluğu şeklindeki illiyet fikrine dayanan tam tanımın imkânsızlığına işaret etmek üzere dört ihtimali değerlendirir: i) Bir mahiyetin kendisiyle tanımlanması kısır döngüdür. Bir başka açıdan bir mahiyetin kendisinin, kendisinden önce bilinmesi gibi bir durum sebebiyle böyle bir tanım mümkün değildir. ii) Bir mahiyetin kendisine dahil olan bütün parçaları ile tanım (*hadd-i tâmm*) bu parçaların toplamı demek olan mahiyetle tanımdır. Bu yukarıda da belirtildiği gibi bir şeyin kendisiyle tanımlanmasıdır ki,o da kısır döngüdür. Bu mahiyete dahil olan parçaların bir kısmı ile tanım (*hadd-i nâkıs*), mahiyetin tamamını vermeyeceğinden bu da tanım olmayacaktır.

iii) Bir mahiyet kendisinin dışındaki parçalarla tanımlanırsa (*resm-i nâkıs*) -ki bunlar başka mahiyetlerin de iştirak ettiği lâzımlardır- hâricî sıfatların mahiyetin tanımını vermesi söz konusu olmaz. (iv) Bir mahiyet, içinde ve dışında olanlarla tanımlanırsa (*resm-i tâmm*) ikinci ve üçüncü şıklarda geçen sebeplerle bu tanım da mümkün değildir.[41] Râzî son üç itirazın geçersiz olmasının tek yolunun, mahiyetin tanımından maksadın "ismin, genel olarak (*icmâl*) delâlet ettiği şeyin ayrıntılandırılmasıdır (*tafsîl*)" şeklinde olmasıyla mümkün olacağını belirtir.[42] Râzî'nin sonradan elde edilmiş tasavvurlar ve tam tanıma yönelik eleştirileriyle varlığın bedîhîliği konusundaki farklı tutumu aslında onun tasdik tanımıyla yakından ilgilidir. Nitekim Ebherî, Kazvînî ve Tûsî gibi Râzî sonrası müteahhir dönemin muhakkik düşünürleri, Râzî'nin konu ve yüklemin tasavvurları, bunlar arasındaki nispetin tasavvuru ve hükmün toplamından (*mecmû'*) meydana gelen *tasdik* tanımının, onu birçok konuda nasıl mugâlata yapmak zorunda bıraktığını ayrıntılarıyla ortaya koymuşlardır. Muhakkik kelâmcılar Râzî'nin, bilginin zorunluluğu gibi bazı görüşlerinden döndüğünü belirtse de Râzî'nin kronolojik açıdan farklı dönemlerde kaleme alınmış eserlerinde onun bu görüşünü bulmak mümkündür.

Râzî'nin kategoriler, cüz'î ilimlere dair burhanda ele alınan kısımlar, kıyasın maddesinin ayrıntılı bir şekilde işlenmesi gibi kendi amacı için zait gördüğü kısımları mantığın dışında tutması ve kıyasların formuna yoğunlaşması, kelâmın küllî ilim olarak tasarlanmasında mantığın yöntem fonksiyonu görmesini daha da kolaylaştırmıştır. Nitekim Gazzâlî tarafından mantık ve metafizik de dahil edilerek varlık hakkında konuşan küllî bir ilim olarak tasarlanan kelâmın,[43] tamamıyla cüz'î dini ilimlerin ilkelerini veren ve "varlık ve eklentilerini nazar yöntemiyle araştıran küllî ilim (*el-ilmü'l-külliyyü'n-nâzırü fi'l-mevcûd ve levâhıkihâ*)"[44] olarak ortaya çıkması Râzî tarafından felsefenin yardımıyla gerçekleştirilmiştir. Her ne kadar nazar yöntemine dair mantıkî bahisler *en-Nihâye*, *el-Mülahhas* ve *Muhassal*'ın girişinde daha sonra ortaya konulmuş olsa da- *el-Mebâhis*, Meşşâî felsefesinin ve kelâmın meselelerini tahkik eden, müteahhir dönem kelâmının tertip,

41 Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 123; a.mlf., *Mantıku'l-Mülahhas*, s. 101 vd.

42 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, I, 93.

43 Gazzalî, *el-Mustasfâ*, I, 5-6.

44 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 82.

usul ve meselelerini belirleyen bir eserdir ve "felsefîleşmiş kelâm"ın ya da daha doğru bir ifadeyle "küllî bir ilim olarak kelâm"ın âdeta mücessem halidir. Artık Râzî'nin eserleri ve özellikle de *el-Mebâhis* sonrasında *kelâm*, İbn Sînâ felsefesinin fonksiyonunu üstlenmiş, cüz'î dinî ilimlere ilkelerini veren, varlık ve eklentileri hakkında araştırma yapan (*el-umûrü'l-âmme*), fizikî âlemî felsefî kategorilerin araz kısmına göre inceleyen, cevher başlığıyla cisim, nefis ve aklı ele alan, teolojiden (*ilâhiyyât-ı hâssa*), nübüvvetten/sem'iyyâttan bahseden *küllî bir ilim*dir.

Kelâmın felsefenin meselelerini de içeren bir küllî ilim haline gelmesiyle felsefe ile kelâm -yine Râzî'nin çağında tasavvuf ile İşrâkî felsefe- var olması bakımından varlık hakkında konuşmak noktasında konu, hakikate ulaşmayı amaç edinmek bakımından gaye birlikteliğine kavuşmuştur. Bu konu ve gaye birlikteliği, müteahhir dönemde hem geleneksel anlamdaki filozof ve kelâmcı zümre ayırımlarının muğlâklaşmasına hem de İslâm düşüncesinin yöntem bakımından tasnifine götürmüştür.[45] Gazzâlî hakikati araştıran zümreleri kelâmcılar, filozoflar ve sûfîler olarak sayarken,[46] Râzî yöntemleri öne çıkararak daha temel bir ayırıma ulaşmaktadır. Bu ayırıma göre "mukaddes marifetler"in basiret sahiplerine açılması bakımından, yani metafizik bilgiye ulaşmakta kullandıkları yöntem (*tarîk*) bakımından insanlar iki türlüdür: i) Ashâb-ı nazar ve istidlâl, ii) Ashâb-ı riyâzet ve mücâhade.[47]

Râzî'ye göre nazarî bakımdan isbat-ı vâcib, filozofların imkân, kelâmcıların hudûs yollarından ya da hem imkân hem hudûs yollarından biriyle yapılabilir. Böylece Râzî'nin nazarın iki tarzını (kelâmî ve Meşşâî gelenek) tevârüs ettiği ve kelâmı felsefeyle aynı düzeyde kurguladığı dikkat çekmektedir. Râzî'nin, ashâb-ı riyâzet ve mücâhedeyi ilk defa müstakil olarak hem müslüman gruplar/mezhepler arasında zikretmesi; hem de varlığı araştırmak ve hakikate ulaşmak bakımından küllî ilim ehlinden sayması, tasavvuf tarihi bakımından da bir dönüm noktasıdır. Râzî, riyâzet ve mücâhede yolunun verdiği *zevk*in üstünlüğüne dikkat çekmekle birlikte, sonuca ulaşmada ancak nazar ve istidlâlle desteklendiğinde mugâlatalardan emin olacağını belirterek âdeta nazar-istidlâl ile riyâzet-mücâhede yollarının telifini önermektedir ki bu telifi gerçekleştirmiş felsefî-irfanî okullar, Râzî'nin

45 Türker, "Tehâfüt Tartışmaları", s. 206.

46 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 69.

47 Râzî, *el-Metâlib*, I, 53.

önerdiği yolun tutarlı ve yeterli olduğunu, ancak mugâlatalardan emin olduğunu düşünerek peşinden gittiği "nazar ve istidlâl" yolunun hem tutarsız hem yetersiz olduğunu ifade edecektir. Böylece Râzî'nin ehl-i tasavvuf ve onların riyâzet ve mücâhede yöntemi hakkındaki hüsn-i şehâdetine karşın irfanî-sûfî literatürde Râzî atıfları genellikle olumsuzdur. Ancak sûfî literatürde Râzî'nin hayatının son evresinde kelâmdan pişman olduğu, marifetullah üzerine münazaralarında aciz duruma düştüğüne, marifete giden yolda son eşikte takılıp kaldığına, müşahede yönteminin ulaştığı mertebeyi ilimle anlamakta zorlandığına dair menâkıb, Râzî'nin şahsında nazar ve istidlâl yöntemine yönelik tenkitler olarak okunmalıdır[48]

Yukarıda ifade edilen küllî ilimlerin konu ve gaye birlikteliği, Râzî örneğinde hem kelâmın hem felsefenin meselelerinin aynı literatürde tartışılması, kavramlarının, konularının ve meselelerinin aynı tertip içinde işlenmesi, "muhakkikler dönemi"ni yani *tahkîk* kavramını öne çıkarmıştır. Böylece felsefe ve kelâm geleneğini tevârüs etmiş olan Râzî ve onun takipçisi muhakkik ulemâ kavramları, kavramların geleneklere göre farklı anlamlarını, ihtilaf edilen meseleleri, meselelerin dayandığı delilleri ve sonuçlarını bütün yönleriyle incelemişlerdir.[49] Râzî'nin *el-Mebâhis* ve *el-Metâlib* adlı eserleri bunun en erken örnekleri arasında yer almaktadır. Müteahhir dönem literatürün yazım tarzı haline gelen *tahkîk* konusunda Râzî'nin düşünceleri dikkat çekicidir. Râzî, Ehl-i sünnet'ten uzaklaşıp filozofların görüşlerine meylettiği eleştirilerine karşı, çalışmalarının iki ana hedefinin dinin asıllarının açıklanmasıyla filozofların ve diğer muhaliflerin şüphelerinin iptali olduğunu,[50] ancak bu yöndeki çabalarının kelâm ve felsefe üzerine yapılmış önceki çalışmalardan da farklılaştığını ifade etmektedir. Buna göre Râzî, İbn Sînâ ve Meşşâîler'i kastederek kendi yönteminin büyük filozofların görüşlerini her yönüyle onaylamak şeklinde olmayacağını; felsefeye reddiye yazan Gazzâlî ve Şehristânî gibi kelâmcıları kastederek, kendi yönteminin filozofların görüşlerine her yönüyle karşı çıkmak şeklinde de olmayacağını, orta bir yolla sorunların çözümüne uygun olan görüşleri seçeceğini ve bu yöntemin kendinden

48 İbnü'l-Arabî, *Resâil*, II/150; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, s.133.

49 Türker, "Tehâfüt Tartışmaları", s. 207

50 Râzî, *İ'tikâdât*, s. 91-92.

önce hiç uygulanmadığını belirtmektedir.[51] Nitekim onun birçok eserinde nazar yönteminin klasik naifliğinden kurtularak mantıkla nasıl güçlendirildiğini ve kendisinden sonraki Mâverâünnehir-Horasan bölgesi âlimlerinin isimlendirildiği şekliyle nasıl *tahkîk*e dönüşüp uygulandığını anlatan ifadeleri vardır. Râzî, hakikate ister mütekaddim olsun ister müteahhir, ulemâ, hükemâ ve mütekellimûna mensup muhakkik âlimlerin hikmet ve şeriat arasını (*el-cem' beyne'l-hikmeti ve'ş-şerî'a*), diğer ifadeyle nebevî hikmet ile felsefî kanunlar arasını (*el-cem' beyne'l-hikmeti'n-nebeviyye ve'l-kavânîni'l-felsefiyye*) birleştirmeleriyle ulaşılacağını düşünmektedir.[52] Nitekim Râzî sonrasında kelâm literatüründe geçmiş eserler üzerinde titizlikle inceleme yapılması, eserlere şerhler ve hâşiyeler yazılması, ta'lîkât (notlar) eklenmesi, özetler oluşturulması ve eserlerin yeniden düzenlenmesi (*tehzîb*) şeklindeki ilmî faaliyetleri yürüten âlimlere *müdekkikûn* ya da *muhakkikûn* adı verilmiştir. Râzî ile başlayan dönemde kelâmın içeriğinin mantıkla istidlâle göre yapılandırılması, tartışmalarda cedel ve münazara ilminin kullanılması ve kelâm eserlerinin münazara ilminin kurallarına göre telifi de *tahkîk*le ilgilidir.[53] Râzî'nin eserlerinde ise tahkîk yöntemi, semantik olarak birbirine bağlanabilecek geniş bir kavramlar ağı ile tasvir edilir. Eserlerinin ismini ve metodolojik özelliklerini açıklayan bölümlerde geçen bu kavramlara göre tahkîkin temeli, kendisinin "zamanın ve mekânların farklılaşması, şeriat ve dinlerin değişmesiyle değişmeyen yakînî amaçlar (*el-metâlibu'l-yakîniyye*) ve hakiki bilgiler (*el-ulûmü'l-hakîkiyye*)" şeklinde ifade ettiği insanın amacının ve hakikatin evrenselliğidir.[54] Ulvî amaçlar ve hakiki bilgiler, *Muhassal*'ın tam isminde geçtiği üzere farklı dinlere ve milletlere ait önceki (*mütekaddimîn*) ve sonraki (*müteahhirîn*) bilginler (*ulemâ*), kelâmcılar (*mütekellimîn*) ve filozoflar (*hükemâ*) tarafından öteden beri bir gelenek içinde aranmakta, tevarüs edilmekte ve nakledilmektedir.[55] Hakikate tâlip olan kişi bir görüşün kesin delilleri ortaya konulduktan sonra onu kabul etmeli, doğru kabul edilen (*ma'rûf*) bir görüşün doğru olmadığına dair deliller (*delîl*, *hüccet*, *burhân*) ortaya konulduğunda

51 Râzî, *el-Mebâhis*, I, 88-89.

52 Râzî, *el-Erba'în*, II, 71-72; Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 13.

53 Görgün, "Fahreddin er-Râzî Ekolü", s. 51, Topaloğlu, *Kelâm*, s. 34.

54 Râzî, *Şerhu'l-İşârât: Mantık*, I, 1.

55 Râzî, *Muhassal*, s. 15.

da bu görüşe rağbet etmemelidir. Araştırılması gereken problemleri (*metâlib*) ve meseleleri bütün incelikleriyle araştırmak (*tahkîk-tedkîk*), doğru olanları güçlendirmek (*ihkâm*), yanlış olarak ilân etmek (*nakz*), kişinin kendisinin doğruluğuna henüz karar veremediği durumları belirtmek (*şükûk*), muarızın delillerini şüpheler olarak sıralamak (*şübühât*), itirazlar (*i'tirâz*) ileri sürmek, sorular (*es'ile*) sormak ve bunların çözümlerinin (*hall*) olup olmadığını, cevaplarının (*ecvibe*) verilip verilemeyeceğini araştırmak bu yöntemin ayrıntılarının nasıl işlediğini anlatır. Felsefî gelenekten ulaşan eserler (*zübürü'l-evvelîn*) söz konusu olduğunda ise mutlak kabul ve mutlak ret yerine gerekçeleri incelenerek orta yol (*vasat*) tutulmalıdır. Orta yol, Râzî'nin ifadesinde, kendisine ulaşan kavramlar (*kelimât*) ve görüşleri (*makâlât*) anlatmak (*takrîr*), kapalı ve sorunlu noktaları (*müşkil*, *nükte*, *esrâr*) yorumlamak (*te'vîl*) ve gereğinden fazla olanları kısaltmak (*icmâl*, *telhîs*) suretiyle öz olanı bulmaya (*zübde*) çaba göstermektir (*ictihâd*). Yoksa kendi tasviriyle, çağında bazılarının kör yarasa gibi taklitçi (*mukallid*), bazılarının da her şeyi reddeden (*mu'teriz*, *muhâlif*) bir tutuma gitmeleri değildir. Bu bakımdan Râzî hakikatin tecellisi için gelenekle irtibat kurarken yaygın olarak bilinen fikirlere muhalif olan ve bilginlerin çoğunun görüşlerini çürüten deliller ileri sürebileceğini belirtmektedir. Bu yöntem sayesinde Râzî kendi eserlerinin öncekilerin eserlerinden düzen (*tertîb*), doğru görüşleri seçme (*telfîk*), başlıklandırma (*tebvîb*: *ebvâb*, *füsûl*), ifade ve konu güzelliğine sahip olma ve eserleri yeniden düzenleme (*tehzîb*) nedeniyle şekil bakımından; küllî asılları (*el-usûlü'l-külliyye*), gerçek kuralları (*el-kavâ'idü'l-hakîkiyye*), ilmî incelikleri (*en-nüketül-ilmiyye*), hikemî sırları (*el-esrârü'l-hikemiyye*), araştırmaya yönelten soruları (*el-es'iletü'l-müteveccihe*) ve apaçık cevapları (*el-ecvibetü'l-vâzıha*) muhtevi olması sebebiyle de içerik bakımından ayrıldığını ifade etmektedir.[56]

Râzî'nin kelâmın zayıf delillerine ve mantığın metafizik veçhesine yönelik eleştirileri ile başlayan süreç, mantık ve varlık hakkındaki araştırmaların da kelâma eklenmesi sonucunu doğurmuştur. Râzî ile inşasını tamamlayan müteahhir dönem kelâmı, mütekaddim dönemde olduğu gibi sadece kelâmî mezheplerin görüşlerini tartışmak yerine

56 Râzî, *el-Mebâhis*, I, 88-89; a.mlf., *Nihâye*, vr. 2[a]; a.mlf., *Mantıku'l-Mülahhas*, s. 3-4; a.mlf., *Muhassal*, s. 15; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât: Mantık*, I, 1.

filozofların da görüşlerini içeren şekliyle felsefe ve tasavvufu da etkileyen bir sistem ortaya koymuştur. Felsefe, İbn Sînâ ile kelâmî görüşleri de dikkate alarak meseleleri tartışırken, Râzî'nin eserleriyle birlikte kelâm da felsefeyi dikkate alarak kelâmî meseleleri tartışmaya başlamıştır. Bunun sonucunda mütekaddim dönemdeki mütekellim ve filozof şeklindeki kesin ayırımlar ve tedrisat geleneği, hem felsefe hem de kelâmı mündemiç bir tedrisat geleneğine dönüşmüş, müteahhir dönem âlimleri hem felsefî hem kelâmî geleneği tevarüs etmişlerdir. Râzî'nin hakikatin evrenselliğine gönderme yaparak vurguladığı üzere, bir görüşün doğruluğu hangi geleneğe ait olursa olsun *tahkîk* ile tebellür etmeye başlamıştır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarının felsefî bahisleri içermesi de bu dönemdeki filozoflarının aynı zamanda birer mütekellim olması da bununla ilgilidir. Bu nedenle genellikle "taklit dönemi" adıyla mahkûm edilerek İslâm felsefesi tarihinin dışına itilen Râzî ve sonrası dönem, esasen bir *tahkîk* ve *muhakkikler* dönemi olarak İslâm felsefesi tarihinin de doğal bir devamıdır.

Râzî'nin İbn Sînâ Eleştirileri: Küllî İlimler Olarak Kelâm ve Felsefenin Karşılaşma Alanları

İbn Sînâ felsefesi, ölümünden sonra öğrencileri vasıtasıyla özellikle Doğu İslâm dünyasında hızla yayılmış ve eserleri müslüman bilginlerin felsefî alandaki çalışmalarının ana metinlerini oluşturmuş, kelâm ve tasavvuf gibi diğer küllî disiplinlerin de kendisiyle diyalojik sürece girdiği bir açıklama gücüne ve yaygınlığa kavuşmuştur. Bununla birlikte İbn Sînâ felsefesinin zorunlu varlık, nübüvvetin mahiyeti ve ispatı, ölüm sonrası hayat, ahlâkî arınma, rüyaların yorumları gibi dinî/kelâmî konulara ilgisi, birçok eleştirinin de kendisine yönelmesine neden olmuştur. Onun felsefesinin felsefî açıdan eleştirisi Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. ykl. 547/1152), İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve Abdüllatîf el-Bağdâdî (ö. 629/1231) tarafından yapılmış, özellikle Ebü'l-Berekât'ın eleştirilerini içeren *el-Mu'teber*, Râzî'nin özellikle fizik konularında ve sudûr eleştirilerinde sık başvurduğu kaynaklardan biri olmuştur. Diğer yandan Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *Musâra'atü'l-felâsife* ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn* ve *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl* adlı eserleri dinî/kelâmî açıdan yapılmış eleştirileri içermektedir.[57]

57 Gutas, "Arap Felsefesinin Altın Çağı", s. 142-143.

Kelâmî açıdan eleştiri yöneltenlerin başında ise Tûsî'nin tanımıyla "şerh değil cerh"[58] şeklinde şöhret kazanan *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu Uyûni'l-hikme* adlı eserleri ile Râzî gelmektedir. Râzî kendisinden önce Gazzâlî, Sâvî (ö. 540/1145), Ebü'l-Berekât, Şehristânî ve Ferîd el-Gîlânî gibi birçok müellifin İbn Sînâ tenkitlerini kendi eserlerinde cem etmeyi başarmıştır. Bu eleştiriler çoğunlukla iddia edildiği üzere İslâm felsefesini ortadan kaldıran, derin bir sessizliğe gömen, durgunluğa iten bir etki göstermemiştir. Müspet anlamda bir felsefî sisteme dönüşmemiş ve birçok sahte problem üretmiş olsa da Râzî'nin eleştirilerinin doğurduğu entelektüel hareketlilik, İbn Sînâ felsefesinin İslâm düşünce geleneğinde hem merkezîleşmesini sağlamış, hem de kendisinden sonra Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1640) cevherî hareket anlayışı gibi yeni teorilerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Her ne kadar Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü ve onun devamı niteliğindeki çalışmalar, esasen İslâm düşüncesinin müteahhir dönemdeki gelişimini takip edememekten ya da bilinçli bir şekilde göz ardı etmekten mütevellit günümüzde daha yaygın bilinip zikredilse de, XIII. ve XIV yüzyıllarda Râzî'nin eserleri üzerine yapılan şerh, muhâkemât, telhîs ve hâşiye tarzındaki çalışmalar, müteahhir dönem İbn Sînâ felsefesi çalışmalarının ana eksenini oluşturmuştur.[59]

Râzî, *el-Metâlib*'de -hangi yöntemi kullanırsa kullansın- insanın üç açıdan metafizik hakikatlerin düğümünü çözmek istediğini belirtir. Bunlardan birincisi geçmişte *mebde'* bakımından varlığın ilk ilkesine (*el-mebdeü'l-evvel*), sıfatlarına, fiillerine yani varlığın O'ndan nasıl ortaya çıktığına dair insanın neyi bilebileceği meselesidir. İkincisi ise en yüksek saadete ulaşmak amacıyla içinde bulunduğu anda neye inanıp hangi eylemleri yapabileceği meselesidir. Üçüncüsü ise gelecekteki *me'âd* bakımındandır ve me'âdın ruhanî mi cismanî mi olacağı, saadet ve şekâvet açısından insanın neyi ümit edebileceği meselesidir.[60] Râzî'nin İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerinin yer aldığı eserleri, temelde bu konuların İbn Sînâ felsefesiyle karşılaştırmalı bir değerlendirmesidir. Mebde' sorunu bağlamında İlk Sebeb'in varlığı, sıfatları ve fiilleri konusu, yani *ilâhiyyât-ı hâssa* (özel teoloji) alanı, İslâm dünyasındaki kelâmî, felsefî ve sûfî bütün küllî perspektiflerin

58 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 162.

59 Gutas, "Arap Felsefesinin Altın Çağı", s. 133, 144-149.

60 Râzî, *el-Metâlib*, I, 60 vd.

de ana tartışma ve ayrışma konularını oluşturur. Felsefe ve kelâm ilişkileri bakımından merkezî konumu göz önüne alındığında zat-sıfat-fiil ilişkileri, Râzî'nin düşüncesini örneklendirmek, incelemek ve küllî ilmî geleneklerle irtibatını anlamak bakımından merkezîdir. Râzî'nin üzerinde en fazla durduğu bu meseleler şu şekilde yeniden formüle edilebilir:

a) Tanrı'nın varlığı ile mahiyeti aynı mıdır, yoksa varlığı mahiyetine eklenmiş midir? Bu mesele, aynı zamanda İbn Sînâ'nın "Hakk'ın mahiyeti, onun varlığıdır" şeklinde ifadesini bulan metafizik kaidesinin eleştirisini içermektedir.

b) Tanrı'nın sıfatları selbî olarak mı yorumlanmalıdır? Yoksa sıfatlar, zata eklenmiş midir? Bu mesele, her yönden bir olması sebebiyle her türlü sıfatın O'na ancak selbî olarak yüklenebileceğini; ilâhî inâyeti ve fiilî ezelî bilgisi nedeniyle varlığın O'ndan zorunlu olarak sudûr ettiği görüşünün eleştirisine tekabül etmektedir

c) Tanrı'nın fiili zâtına mukârin midir? Yoksa iradesine bağlı olarak fiil öncesinde bir yokluk var mıdır? Bu aynı zamanda her yaratılanın imkân ve madde ile öncelenmesi gerektiği ile "Birden ancak bir çıkar" kaidesinin eleştirisine karşılık gelmektedir.

Bu üç mesele, Zorunlu Varlık'ın varlığı ile mahiyeti arasında ayırım yapılamayacağı, O'na nispet edilen her türlü sıfatın ancak selbî olarak nispet edilebileceği ve nihayet fiilî olarak âlemin sudûrunun O'nun varlığına mukârin olduğuna dair İbn Sînâ'nın görüşlerinin bir yansıması olarak görülebilir. Bununla birlikte özellikle ilk iki problem, mütekaddim dönemde mezheplerin, son konu ise müteahhir dönemde kelâm ve felsefenin temel ayırım noktalarıdır. Zira kelâmda ister mütekaddim ister müteahhir olsun yoktan yaratma, irade sıfatına sahip fâil-i muhtâr ve kâdir-i mutlak bir Allah ile âlem arasındaki doğrudan ve sürekli irtibat vazgeçilmez esaslardır. Bu konular Râzî'nin hem mütekaddim dönem kelâmı ile ortak noktalarının, hem de felsefe ve diğer küllî geleneklerden ayrıldığı noktaların tespitinde dikkate değer veriler barındırmaktadır.

Zorunlu Varlık'ın Varlığı ve Mahiyeti

Klasik kelâm geleneğinde varlık-yokluk üzerinden tartışılan varlık-mahiyet ilişkileri, küllî kavramların kabulü ile birlikte Râzî

tarafından kelâm geleneğinde geriye doğru yeniden inşa edilmiştir. Buna göre i) Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), zorunlu ve mümkün varlıkta varlık mahiyet ayırımı yapmamışlardır. Çünkü onlara göre her şeyin varlığı, kendi hakikatinin de aynısı olduğundan varlık, lafzen müşterek bir isimdir, sıfatlar ise bir şeyin varlığının kendisi olmayıp ona eklenmiştir. ii) Râzî'ye göre anlamsal ortaklığa sahip (mânevî müşterek) olan varlık kavramı, varlıklara eşit derecede (*mütevâtı'*) yüklenir. iii) Filozoflar ise varlığın, hakikatleri bakımından farklı varlıklara anlamsal ortaklıkla fakat öncelik, kuvvetlilik ve şiddetlilik gibi derece farklarıyla (*müşekkek*) yüklendiğini belirtirler. İbn Sînâ felsefesinde anlamsal ortaklığa sahip varlık kavramının hakikatleri farklı olan (*mütebâyin*) varlıklara *teşkîkî* olarak yüklendiği düşüncesine karşılık, iv) sûfî-İşrâkî ve aşkın hikmet okulunun anlamsal ortaklığa sahip varlık kavramının aynı hakikatin farklı mertebelerine (*merâtib*) *teşkîkî* olarak yüklendiği görüşü, Râzî eleştirilerinde bir yansıması olmaması sebebiyle burada göz ardı edilebilir. Bu durumda farklı geleneklere göre varlık kavramının dilsel düzeydeki farklı tanımlarının; varlığın bedâheti, varlık-mahiyet ilişkileriyle zorunlu varlık ve mümkün varlıkta varlığın mahiyete zâit olup olmadığı konularıyla da ilgisi vardır.

İbn Sînâ ve Râzî varlığın, en genel olması sebebiyle tanımlanamaz ve fakat tasavvur edilen ilk kavram olduğu konusunda aynı düşünceye sahiptirler.[61] Varlık-mahiyet ilişkileri ise mümkün varlıklar ve zorunlu varlık için ayrı ayrı ele alınmıştır. Varlığı da yokluğu da düşünülebilen mümkün varlıklarda mahiyetin varlıktan ayrı olduğu ve varlığın mümkün varlıkların mahiyetine ârız olduğu konusunda İbn Sînâ ve Râzî'nin düşünceleri arasında bir farklılık yoktur.[62] Ancak Râzî'nin aksine İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ta varlık ve mahiyetin aynı olduğunu, onun varlığının mahiyetine eklenmediğini, onun varlığının mahiyeti, mahiyetinin de varlığı olduğunu düşünmektedir. Râzî, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığı ve mahiyetiyle ilgili düşüncelerini şöyle açıklar:

> İbn Sînâ O'nun mahiyetinin varlığının aynısı olduğunu ve varlığın bütün varlıklar arasında ortak bir isimlendirme olduğunu iddia etmektedir. Yine O'nun mümkünlerden ancak selbî bir kayıtla ayrıldığını, onun

.....

61 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 11, 27-34; Râzî, *el-Mebâhis*, I, 97-98.

62 Râzî, *el-Erba'în*, I, 146-147

varlığının hiçbir mahiyete ârız olmadığını, diğer varlıkların ise [mahiyetlerine] ârız olduğunu iddia etmektedir.[63]

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ta (*vâcibü'l-vücûd*) varlık ve mahiyetin aynılığına yönelik düşüncelerinin Râzî tarafından yapılan bu tasviri, onun eleştirilerinin yöneldiği temel noktaları da göstermektedir. Bu metinde tasvirini bulan İbn Sînâ düşüncesine göre, Zorunlu Varlık'ın varlığı dışında bir mahiyeti yoktur ve bu, O'nun sebebinin olmaması ve birliği ile ilgilidir. Mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayırımının yapılması ise mümkünlerin ontolojik gerçekliklerinden (*vücûd*) farklı olarak bir de kavramsal gerçekliklerinin (*mahiyet*) olduğunu ifade etmek içindir. Mahiyet ontolojik gerçekliğe sahip tek tek tikellerin akledilir özünü oluşturmaktadır. Bir mahiyetin varlığa gelmesi, bir sebebi gerektirir ve bu durumda varlık ve mahiyet ayırımı yapılabilen her mevcut nedenlidir (*ma'lûl*). Eğer Zorunlu Varlık'ın varlığından ayrı bir mahiyeti olsaydı, O'nun mahiyetine varlık veren bir sebep olması ve dolayısıyla O'nun da nedenli olması gerekirdi. Oysa O'nun *inniyyeti* (varlığı) mahiyetinin aynısıdır, yani varlığı dışında bir mahiyeti yoktur. Mahiyet sahibi olan mümkünlere varlık O'ndan taşmaktadır. Zorunlu Varlık, yokluk ve diğer vasıfların kendisinden olumsuzlanması şartıyla "mücerret varlık"tır, O'nun varlığında hiçbir fazlalık söz konusu değildir.[64]

İbn Sînâ'nın "Zorunlu Varlık'ın zorunlu varlık olmak dışında bir mahiyeti yoktur" şeklinde ifade edebileceğimiz bu görüşü, Râzî'nin konuyla ilgili hemen bütün eserlerinde üzerinde durup eleştirdiği bir konudur. Râzî ilk kelâmî eseri *el-İşâre*'de, Eş'arî'nin varlığın varlıklara lafzî ortaklık yoluyla söylendiğinden hareketle hiçbir varlıkta varlık-mahiyet ayırımı yapılamayacağını ilişkin görüşüne katılırken,[65] Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayırımı yapılamayacağı ile ilgili İbn Sînâ eleştirilerini onlarca madde halinde farklı kitaplarında sıralamıştır.[66] Bu eleştirilerden temel birkaç tanesi, felsefî ve kelâmî gelenek açısından karşılaştırmayı mümkün kılması açısından kendilerine yöneltilen eleştirilerle birlikte kısaca aşağıdaki gibi tasvir edilebilir.

.....

63 Râzî, *Muhassal*, s. 154.

64 İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 88-92.

65 Râzî, *el-İşâre*, s. 76.

66 Bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, s. 394 vd.

Varlık, mümkün ve Zorunlu Varlık'ta aynı anlama (*mânevî müşterek*) sahip olduğundan i) İbn Sînâ'nın mümkün varlıklar için iddia ettiği üzere varlık mahiyete eklenmiş ise hem Zorunlu Varlık'ta hem mümkün varlıklarda eklenmiştir. ii) Yine Zorunlu Varlık'ta varlık mahiyete ârız olmuyorsa, aynı anlama gelmesi sebebiyle mümkünlere de ârız olmaması gerekir ki bu İbn Sînâ'nın da kabul ettiği üzere, bütün mümkün varlıkların zorunlu olması anlamına gelir. iii) "Varlık mahiyete ne ârızdır ne de ârız değildir" şeklindeki bir hüküm ise üçüncü bir sebebi gerektirir. Böylece Zorunlu Varlık başka bir sebebe muhtaç olur. Çünkü varlığın mahiyete ârız olması ya da olmamasına hükmedilmediği zaman bu, onun varlık haline de yokluk haline de müsait bir imkân olacağından Zorunlu Varlık, zorunlu varlık olmaktan çıkar. Râzî'nin bir başka eleştirisi de şudur: İbn Sînâ türsel tabiatın herhangi bir ferdi için doğru olanın, türün diğer fertleri için de doğru olduğunu kabul eder. Çünkü türün tek bir tabiatı vardır, tek türün lâzımları da değişiklik göstermez. Buna göre mümkün varlıklarda mahiyete ihtiyaç duyan bir araz olarak varlık, hangi değişimle ve nasıl oluyor da Zorunlu Varlık için mahiyete ihtiyaç duymuyor?[67] Râzî'nin her iki eleştirisinin temel dayanağı, varlık kavramının söylendiği bütün fertlerinde ortak bir anlama sahip tümel bir kavram olduğu ve İbn Sînâ'nın da bu düşünceye sahip olduğu bilgisine dayanmaktadır. İbn Sînâ felsefesi açısından ise durum farklıdır. İbn Sînâ varlık kavramının *mânevî müşterek* olduğunu söylemektedir, ancak o bundan daha fazla olarak varlık kavramının *müşekkek* olduğunu da kabul etmektedir. Buna göre Râzî'nin temel yanılgısı, *teşkîk* ile söylenen varlık kavramını *mütevâtî'* yüklemesi kabul ederek yüklendiği bütün fertlere eşit derecede delâlet eden bir cins gibi düşünmesidir. Oysa anlamsal ortaklığı barındırmakla birlikte zorunlu ve mümkün varlıklara dereceli şekilde yüklenen varlık, bu sebeple bir cins olarak değerlendirilemeyeceği için ve varlıkların mahiyetlerinin bir kurucu unsuru olmadığı için varlığın mahiyete ârız olması, Râzî'nin eleştirilerinde olduğu gibi Zorunlu Varlık'ta ve mümkün varlıklarda aynı şekilde gerçekleşmek zorunda değildir.[68]

•••••••••

67 Râzî, *el-Metâlib*, I, 295-296; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, s. 306-307; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, III, 117; a.mlf., *el-Erba'în*, I, 144-145; a.mlf., *el-Mebâhis*, I, 121-122; a.mlf., *el-Mülahhas*, vr. 46[a-b]

68 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 30-31; a.mlf., *Telhîs*, s. 69; İbn Mübârekşah, *Şerh alâ Hikmeti'l-ayn*, s. 6.

Râzî'nin benzer bir düşünceden hareketle oluşturduğu başka eleştirileri de vardır. Bunlardan biri, varlık ve mahiyetin bilinebilirliği üzerine kuruludur. İbn Sînâ beşerî aklın Zorunlu Varlık'ın hakikatini idrak edemeyeceğini, oysa varlığın ilksel tasavvurla bilindiğini söylemektedir. Bu, O'nun bilinmeyen hakikatinin, bilinen varlığından başka olduğuna hükmetmektir. Eğer varlık ve mahiyet O'nun için aynı şey ise bilinme ve bilinmeme zıtlığı nasıl izah edilecektir? Râzî, İbn Sînâ'ya ait dört öncülü şöyle ortaya koyar: "Varlık, bedihî olarak bilinir / Tanrı, mücerret varlıktır / Tanrı'nın varlıktan başka bir mahiyeti yoktur / Tanrı'nın hakikati bilinemez." Râzî bu noktada şunu sorar: Nasıl oluyor da İbn Sînâ'ya göre biz varlıktan başka bir mahiyeti olmayan Tanrı'nın varlığını *a priori* olarak biliyoruz, ama varlıktan başka bir mahiyeti olmayan Tanrı'nın hakikatini bilmiyoruz? Râzî'ye göre bu durumda İbn Sînâ, ya Tanrı'nın varlık ve mahiyetinin aynı olduğu düşüncesinden, ya Tanrı'nın hakikatinin beşer tarafından bilinemeyeceği iddiasından ya da varlığın bedihî olarak bilindiği fikrinden vazgeçmek zorundadır.[69]

Râzî'nin kendi görüşünü de ortaya koyması bakımından diğer önemli bir eleştirisi, Zorunlu Varlık'ın illet olmasıyla mahiyeti olmayan salt varlığın dış dünyada varlık kazanmasının ve kavranmasının imkânsızlığı ile ilgilidir. Buna göre mahiyeti varlık olan bir Zorunlu Varlık'ın bilinmesi ve başka varlıklardan hüviyetiyle ayrılıp taayyün etmesi mümkün olmadığı gibi, mahiyeti olmayan ve selbî kayıtlarla birlikte salt mücerret olan varlığın, sırf selbî kayıtlarla kayıtlanmış olmak bakımından mümkün varlıkların illeti olması da imkânsızdır. Mahiyeti olmayan bir varlık, dış dünyada diğer varlıklardan farklılaşamaz ve bireysel olarak varlık kazanamaz. Gazzâlî'nin de belirttiği üzere[70] aklın bir şeyin dış dünyada var olduğuna hükmedebilmesi için bir mahiyet ve bir hakikat farzetmesi gerekir. Varlık, hem Zorunlu hem mümkün varlıkta aynı anlamda olduğuna göre, nasıl oluyor da Zorunlu Varlık kendi dışındakilere muhtaç olmaması bakımından kuvvette en üst noktaya ulaşıyor? Diğer yandan da nasıl oluyor da mümkünler dış

69 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 259-260, 306-307; a.mlf., *el-Erbâ'în*, I, 146-147; a.mlf., *el-Mebâhis*, I, 124; a.mlf., *el-Metâlib*, I, 301-302; a.mlf., *el-Mülahhas*, vr. 46ª.

70 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 190-192.

dünyada ve zihinde mahiyete muhtaç olmak bakımından zayıflığın ve muhtaçlığın zirvesine ulaşabiliyor?[71]

Râzî, Zorunlu Varlık'ın varlığının mahiyetine eklendiğini düşünmektedir. Mahiyetin asaletini savunan bir mütekellim olarak Râzî'ye göre Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin illet, varlığının ise mâlûl olması, onun mahiyetinin varlığından önce olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim İbn Sînâ da mümkün mahiyetlerin illet, varlıklarının ise mâlûl olmasına rağmen mahiyetin varlıktan önce gelmesi gerekmediğini ifade etmiştir. İbn Sînâ'nın, "Şayet mahiyet kendi varlığının illeti olsaydı kendi varlığını öncelemesi gerekirdi. Çünkü illet malûle varlığıyla önceldir" şeklindeki mukaddimesinde illetin varlığı sebebiyle malûle öncelliği ifadesi, illetin ancak varlığından sonra mâlûlde tesir edeceği anlayışından kaynaklanıyor ise bu, ispat edilmesi gerekeni delil diye sunmaktır (*musâdere ale'l-matlûb*). Ona göre mahiyetin önce gelen bir başka varlığı olmaksızın, Tanrı'nın varlığına tesir edici sebep sadece yine O'nun kendi mahiyetidir. Nitekim illetin mâlûle varlık olarak önceliğini savunan İbn Sînâ, mümkünlerin mahiyetlerinin varlıklarını herhangi bir varlıksal önceleme olmaksızın kabul ettiklerini söylemektedir. Aynı şey niçin, fâil illet olan Tanrı için de söz konusu olmasın? Diğer yandan İbn Sînâ, bazan bir şeyin mahiyetinin sıfatlarından bir sıfatın sebebi olmasının câiz olduğunu söylemektedir. İllet olan bu mahiyetin varlık olarak sıfatın önüne geçirilmesi câiz değildir. Aksi halde illet, mahiyetin sadece kendisi değil, var olan bir mahiyet olurdu. Fakat illetin mahiyet olduğu kabul edilmektedir ve dolayısıyla İbn Sînâ'nın "Mahiyet, sıfatlarından bir sıfatın sebebi olabilir" sözü, sebebin sonucu öncelemesinin varlık bakımından olması gerekmediğini göstermektedir.[72]

İbn Sînâcı felsefî geleneğin Râzî'ye karşı savunmasını üstlenen Tûsî ise Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerinin temelinde, onun mahiyetin varlığından önce en başından beri dış dünyada bir tür varlığa sahip olduğu, daha sonra varlığın ikinci aşamada bu mahiyete gelip eklendiği anlayışının olduğunu ifade eder. Ona göre yanlışlığın bir başka kaynağı da Râzî'nin varlığın mahiyete ârız olmasını, beyazın varlığa araz olmasıyla karıştırmış olmasıdır. Burada varlığın mahiyete ârız olması

71 Râzî, *el-Metâlib*, I, 301-303.

72 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 308; a.mlf., *el-Erbâ'în*, I, 148.

ile beyazın mahiyete ârız olması arasında fark vardır; zira herhangi bir varlık, beyaz kendisine yüklenmeksizin de var olabilir. İbn Sînâ'ya göre metafiziksel düzlemde varlığın mahiyete eklenen bir araz olması, varlığın imkânını ifade ederken, mantık düzleminde mahiyetin bir bileşeni ya da parçası değildir, yani tanımın dışındadır. Bu sebeple mantıkta varlık, konu olarak belirtilen bir mahiyetin karşısındadır ve sadece teknik anlamda bir arazdır.[73]

Zorunlu Varlık'ta Zat-Sıfat İlişkisi

Eş'arîler'e göre zatî olumlu sıfatlar, mânalar olarak Allah'ın zatına eklenmiştir, onun zatıyla kâimdir ve onun kıdemiyle kadîmdirler. Sıfatlar, zatın "ayn"ı değildirler. Böylece insan, gücü nispetinde onun zatının aynı olmayan sıfatlarla marifetullaha ulaşabilir. Fakat zâttan ayrı kadim varlıklar olarak taayyün etmiş olmadıklarından, sıfatlar zatın gayrı da değildirler.[74]

İbn Sînâ'ya göre varlığı ve mahiyeti aynı olduğundan, Zorunlu Varlık'ın cinsi, faslı, türü, eşi, benzeri ve ortağı yoktur. Bu sebeple O'nun zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*), ilk varlık (*el-mevcûdü'l-evvel*), ilk prensip (*el-mebdeü'l-evvel*), ilk sebep (*el-illetü'l-ûlâ*), salt iyilik (*el-hayrü'l-mahz*), akıl, akleden (*âkil*) ve akledilen (*ma'kûl*), aşk, âşık ve mâşuk gibi isimlerle isimlendirilmesi, O'nda çokluk gerektirmeyecek tarzda selbîdir. O'na atfedilen isimler, O'nun zatında bir ikilik gerektirmediği gibi farklı yönlerden bir niteleme de değildir. O aynı zat olarak akıl, âkil ve ma'kûldur ki, âlim, hâkim, hakk ve hayy oluşu da bu şekildedir.[75] Râzî, "filozoflar"ın zat-sıfat ayırımının niçin yapılamayacağına ilişkin görüşlerini şu şekilde anlatır:

> O'nun zatına hulûl etmiş sıfatlar olsa, bu sıfatlar kendileriyle zorunlu iseler, Zorunlu Varlık birden fazla olur. (O'nun zatına hulûl etmiş sıfatlar) eğer kendileriyle mümkün iseler, o zaman da Zorunlu Varlık sebebiyle zorunlu olurlar. Dolayısıyla onun zatı hem onun fâili hem de onun kabul edeni olur. Bu ise imkânsızdır. Çünkü tek bir fert, hem fâil hem de kabul eden olmaz.[76] Eğer bir sıfatı olsa bu sıfat zata ihtiyaç duyacağından mümkün nitelikte olur. Mümkün için bir etkin (*fâ'il*)

.....

73 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 34; a.mlf., *Telhîs*, s. 155.

74 Râzî, *er-Riyâz*, s. 173.

75 İbn Sînâ, *Tevhidin Hakikati*, s. 311-313; a.mlf., *en-Necât*, s. 280-283.

76 Râzî, *Lübâbu'l-İşârât*, s. 147; a.mlf., *Muhassal*, s. 182. a.mlf., *Me'âlim*, s. 49.

lâzımdır. Bu etkin zatın kendisidir. Onu kabul eden de zattır. Bir şeyin ise aynı anda hem etkin hem de kabul eden olması muhaldir.[77]

Buna karşın Râzî aynı ferdin hem fâil hem de kabul eden olmasının imkânsızlığından dolayı, sıfatların Allah için olumsuzlanmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre üçün tek ve dördün çift olmasının etkin ve kabul eden olması, söz konusu mahiyetlerden başka bir şey değildir. Allah'ın var olduğu bilgisinden sonra onun âlim ve kâdir olduğuna dair başka delillere ihtiyaç vardır. Bu da O'nun varlığı ile sıfatın başka olduğunu ve sıfatın onun üzerine zâit olduğunu ifade etmektedir. Ancak kudret ve ilim diye isimlendirilen özel nispet ve izâfetlerin kendiliklerinden taayyün etmiş varlıklar olmadıkları kesindir. Kendiliğinden var olan zorunlu zat bulunmadığı sürece, bunlar varlıkları imkânsız olan sıfat kavramlardır. Bu durumda sıfatlar başkasına muhtaçtırlar; kendileri bakımından mümkündürler ve bir fâile ihtiyaç duyarlar. Allah'ın zatından başka fâil olmadığına göre, Allah bu özel nispet ve izafetleri gerekli kılmaktadır. O'nun zatının başından beri sıfatları diğer bir deyişle hakikî ve izafî sıfatları gerektirmesi aklın kabul edeceği bir durumdur.[78]

İbn Sînâ'ya göre irade ve kudret gibi zata zâit bir sıfat yoktur; Tanrı zatıyla bilendir (*el-âlim bi'z-zât*). O'nun zamana bağlı olmayan fiilî bilgisi, zorunlu olarak varlığın kendinden sudûr etmesini gerektirdiğinden, insandaki anlamıyla bir irade ve kudret sıfatından da söz edilemez. Bu sebeple ilâhî bilgi, irade, kudret ve fiil birbirinden ayrı değildir. O'nun iradesi, kudreti ve ilmi, gerçekte aynı olup kendisinden sudûr edenleri var eden fiilinden başka bir şey değildir. Tanrı'nın kâdir, mürîd, âlim, hay gibi isimleri "başkasından dolayı değil, kendisi sebebiyle/kendisi için"dir. Sıfatların bu şekilde yorumlanması, O'nun bir ve Zorunlu Varlık olduğu, O'nda hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, O'nun iç ya da dış sebebinin olmadığı, bu sebeple de sıfatların zatına zâit olmadığı anlamındadır.[79]

Râzî ise sıfatları dışta bırakan bu tür bir zat anlayışının Tanrı'nın cüz'îleri bilmediği, âlemin ezelîliği ve Tanrı'nın fiillerinde muhtâr olmayıp zatı gereği zorunlu olarak yarattığı sonucunu doğuracağını

77 Râzî, *Muhassal*, 182; a.mlf., *Me'âlim*, s. 49.

78 Râzî, *Muhassal*, 181, a.mlf., *Me'âlim*, s. 49-50.

79 İbn Sînâ, *Tevhidin Hakikati*, s. 311-313; a.mlf., *en-Necât*, s. 280-283.

belirtir. Konu ilim sıfatı özelinde incelenecek olursa, İbn Sînâ, Tanrı'nın âlim olmasını, mücerret bir varlık olarak zatının bilgisine ve her şeyin ilkesi olmasına dayandırmaktadır. Buna göre Tanrı zâtını bilmektedir; zatını bilen her varlık, zatının gerektirdiği yakın lâzımlarını da bilir. Onun gerektirdiği birinci şeyi bilen, onun gerektirdiği ikinci şeyi de bilir ve böylece hiyerarşik bir şekilde ona bağlı olan bütün lâzımlar bilinmiş olur. Özetle "Tanrı zatını bilir" ve "Tanrı'nın *zât-ı mahsûsasını* bilmesi, kendisinden sudûr eden diğer şeyleri de onların ilkesi olması bakımından bilmesini gerektirir" [80] Râzî'ye göre sudûra ve illeti bilmenin mâlûlü bilmek olduğu şeklindeki Meşşâî illet anlayışına dayanan bu anlayış, kadim illetin varlığı anında varlığın da kadim olarak meydana geleceğini, bu sebeple de Tanrı'nın iradesini ve kudretini dışta bırakıp O'nu zatıyla zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zât*) kabul ettiği için reddedilmelidir.[81] Diğer taraftan İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın varlığında bir değişimin imkânsızlığı nedeniyle bütün cüz'îleri tümel tarzda bildiği şeklindeki anlayışına karşı Râzî, ilmin tanımının İbn Sînâ'daki problemlerini göstermek suretiyle ve değişimin Tanrı'nın zatında değil, sırf bir izâfet olan ilimde meydana geleceğini kabul ederek reddetmektedir. Ancak Râzî, problemi Gazzâlî'de olduğu gibi Allah'ın cüz'îleri bilmediği şeklinde değil, İbn Sînâ'da olduğu gibi Zorunlu Varlık'ın değişime konu olmaması şeklinde vazetmiş, dolayısıyla eleştirilerini Gazzâlî'de olduğu gibi bir iman-küfür meselesi olarak değil, ilmin tanımı ve Tanrı'nın bilmesi üzerine yoğunlaştırarak üretken bir diyalogu esas almıştır.[82]

Tanrı'nın âlemin yaratılışında tesir ettiği, filozoflar ve kelâmcılar tarafından ortak kabul edilmektedir. Bu tesirin iradeye bağlı olarak gerçekleşmesi Allah'ın fâil-i muhtâr olduğu anlamına gelirken, bu tesirin zatı gereği zorunlu olarak gerçekleşmesi ise O'nun zatıyla zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zât*) olduğu anlamına gelmektedir. Râzî'nin örneğiyle, insanın dilediği bir şeyi yapması ve dilemediği bir şeyi de yapmaması onun *muhtâr* olduğunun göstergesi iken, ateşin sıcaklıktaki tesiri, kendi zatının bir gereği olup, onun iradesine bağlı değildir. Râzî, Allah'ın iradesiyle fâil olduğunu belirterek onun fâil-i muhtâr olduğunu savunurken, Tanrı'nın zatıyla zorunlu olarak yarattığı şeklindeki İbn

80 Râzî, *el-Metâlib*, III, 119; İbn Sînâ, *İşâretler*, s. 165.

81 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 428; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, III, 121-122.

82 Râzî, *el-Metâlib*, III, 151; a.mlf., *el-Mebâhis*, II, 498-499.

Sînâ düşüncesini filozoflar hariç, bütün din ve mezheplerin Allah'ın iradesine bağlı olarak yaptığı ve yapmadığı şeklindeki inançlarına aykırı olmakla niteler.[83]

İrade sıfatı bakımından meselenin bir başka yönü âlemin kadim mi hâdis mi olduğu tartışmasıyla ilgilidir. Zira İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın birliğine vurgu çerçevesinde Zorunlu Varlık zatıyla zorunlu varlıktır, bütün sıfatlarında ve ilk durumlarında zorunludur.[84] İrade ile yapılan fiiller belli bir amaca ve kemale yönelik olduğundan O'nun hakkında insandaki anlamıyla bir irade reddedilmelidir.[85] Filozofların bu anlayışları Râzî tarafından hemen bütün eserlerinde genelde filozofların ve özelde de İbn Sînâ'nın Tanrı'nın mürîd olduğunu inkâr ettikleri şeklinde sunulmaktadır.[86] Çünkü ona göre bu anlayış, âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr ettiğine ve âlemin kıdemine hükmetmeyi gerektirir. Oysa Râzî'ye göre, Allah kesin olarak irade sıfatı ile muttasıftır, çünkü sonradan olanlar daha önce ve daha sonra var olmaları mümkün olduğu halde belirli bir vakitte ortaya çıkmışlardır. Bu belirlenmiş vakitte ortaya çıkmalarını (*tahsîs*) sağlayan bir belirleyici vardır. Bu zamansal belirleme ise kudretten farklıdır, çünkü kudret bir şeyin meydana getirilmesinde bir sebeptir, zamanın değişmesiyle değişmez ve vakitlerle ilgili bir sıfat değildir. İrade, ilim sıfatından da farklıdır, zira bilgi bilinene bağlıdır. Diğer yandan hayat, sem', basar ve kelâm sıfatları da bir belirleme (*ta'yîn* ve *tahsîs*) özelliği taşımazlar. O halde belirleme için başka bir sıfat gerekir ki, bu da irade sıfatıdır. Bu anlamda *muhassıs* ve *müessir* kavramları birbirinden farklı anlamlara sahiptir. Belirleyici (*muhassıs*) olmak irade sıfatıyla ilgili iken, yaratan (*müessir*) olmak ise kudret sıfatıyla ilgilidir.[87]

Tahsîs, ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla bağlantılı olarak kelâmcılarla filozoflar arasındaki ana farklılık noktalarından biridir. *Tahsîs*, kelâmcılar tarafından Allah'ın âlemi başka bir zamanda ve başka türlü yaratması mümkünken, belirlenmiş bir zamanda ve belirlenmiş bir şekilde yarattığını, mümkün bütün alternatifler içerisinden birini

• • • • • • • • •

83 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, III, 125; a.mlf., *el-Metâlib*, III, 77

84 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 361.

85 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 365-367

86 Râzî, *el-Erba'în*, I, 211; a.mlf., *Muhassal*, 161; a.mlf., *el-Mülahhas*, 181b; a.mlf., *el-Mebâhis*, II, 508.

87 Râzî, *Me'âlim*, s. 45.

tercih ettiğini ifade etmektedir. Buna göre var olan âlem, mümkün âlemlerden biri olarak sonsuz zaman ve mekânlar içerisinden belirlenmiş bir zamanda ve mekânda *tahsîs* ve *tercih* edilmiştir. Âlemin zorunluluk olarak varlığa gelişi, filozoflar tarafından başka bir düzen içerisinde olması imkânsız olarak en mükemmel bir nizam üzere varlıkların *tertibini* zorunlu kılan *ilâhî inâyet* ile açıklanırken; yine âlemin cevâzı ya da imkânı kelâmcılar tarafından Allah'ın bildiği nizam üzere varlıkların *tahsîs*ini gerektiren *ezelî irade* ile açıklanmaktadır.[88]

Netice olarak hayat, ilim, irade, kudret, kelâm, sem' ve basar gibi mastar formundaki mânevî sıfatları kabul eden Râzî, sıfatların Tanrı'ya nispetinin ancak olumsuz yorumlanmaları kaydıyla mümkün olabileceği şeklindeki İbn Sînâ öğretisini reddetmektedir.

Zorunlu Varlık'ta Zat-Fiil İlişkisi

Kelâmcılarla filozoflar arasındaki ana tartışma konularından biri, Tanrı'nın, varlığıyla zorunlu kılan bir varlık olması kabulü bakımından zatına mukârin olarak sudûr eden (zamansal olarak) kadim bir âlem tasavvuruyla Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretiyle yarattığı hâdis bir âlem tasavvurudur. Öyle ki İbn Sînâ'nın metinlerinde "Âlem kadimdir" hükmü lafzen geçememekle birlikte Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç noktadan biri de âlemin kıdemidir.[89]

Âlemin yaratılışı konusunda kelâmcılara göre mümkünleri illete muhtaç kılan hudûs, İbn Sînâ'ya göre ise mümkünü illete muhtaç kılan imkândır. Râzî'ye göre,İbn Sînâ'nın konuyla ilgili perspektifi "âlemin, Tanrı'nın devamlılığı ile varlığının devamlı ve ezelî olduğunu açıklamak"tır. Diğer yandan filozoflar âlemin hudûsunun reddini, fiillerini kasıt ve irade ile yapan bir fâilin fiili olamayacağına dayandırmaktadırlar. Ezelî olan âlem ise mûcibe dayanır, kâdir-i muhtâr bir fâile değil. En mükemmel âlem olarak başka türlüsü düşünülemeyen şu andaki âlem, kelâmcıların, "Dilerse yapar, dilemezse yapmaz" şeklindeki telakkilerinin tersine onun dileyip yaptığını dilemeyip yamadığını göstermektedir. Kelâmî açıdan konuyla ilgili sorun şudur: Şayet âlem filozofların düşündüğü gibi ezelî ise, ezelî olanın fâil ve sâni' olana muhtaç olmasının imkânsız

88 Râzî, *el-Mülahhas*, vr. 181[b]-182[a]; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 12, 14, 43.
89 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 88-92.

olması kuralı gereği, âlemin fâil ve sâni' olan Tanrı'ya ihtiyacının olmaması gerekir.

Râzî'ye göre ise filozoflarla kelâmcılar arasındaki kıdem-hudûs probleminin başlangıç noktası kıdem ya da hudûs değil, Tanrı'nın mûcib ya da muhtâr olduğu kabulünün bir yansımasıdır. Buna göre filozoflar ve mütekellimler, beraberce onu mûcib kabul etselerdi âlemin kıdemine, muhtâr olarak kabul etselerdi âlemin hudûsuna hükmederlerdi. Kısaca Râzî'ye göre kelâmcılar mûcib bir illeti kabul etmediklerinden ezelî bir mâlûlü reddetmekte; filozoflar ise onun muhtâr olduğunu kabul etmediklerinden hudûsu reddetmektedirler.[90] Fakat Tûsî ve sonraki muhakkikler, bunu lafzî ihtilâf şeklinde nitelemekle bütün süreçlerin Râzî tarafından tersyüz edildiğini söylemektedirler. Çünkü Râzî kelâmcıların hudûsu fâil-i muhtâr bir tanrı anlayışından hareketle savunduklarını zannetmektedir. Oysa Tûsî'ye göre gerçekte kelâmcılar âlemin hudûsu konusundaki tezlerini ortaya koyduktan sonra onun bir muhdise muhtaç olduğunu ve üçüncü aşamada da bu muhdisin hür irade sahibi olması gerektiğini ifade etmişlerdir (Râzî'ye göre kelâmcılar: kâdir-i muhtâr → âlemin hudûsu; Tûsî'ye göre ise âlemin hudûsu → muhdis → kâdir-i muhtâr). Râzî'nin İbn Sînâ ile ilgili dayandığı temeller de yanlıştır. İlk olarak filozoflar, varlığıyla zorunlu kılan Tanrı'nın doğal bir cismin tabiatının gerektirdiği tarzda olması gibi muhtâr olmadığını değil, sadece onun iradesinin bizim anladığımız anlamda bir ihtiyâr olmadığını, onun ihtiyârının zatında bir çokluk gerektirmeyen tarzda olduğunu belirtmektedirler. Diğer yandan; İbn Sînâ'nın hareket noktası, âlemin kıdemi değil, Tanrı'nın fâilliğinin ezelî oluşudur. Filozoflar ezelî olanın muhtâr fâilin fiili olmasını imkânsız görmemişlerdir, aksine filozoflara göre i) Ezelî fiil, ancak fâilliğinde mükemmel ve ezelî olan bir fâilden sudûr edebilir. ii) Fâilliğinde mükemmel ve ezelî olan İlk İlke, fâilliğinde mükemmel ve ezelî olduğundan, varlık verme fiilinin ezelî olmaması mümkün değildir; O'nun fiili olan âlem zamansal olarak ezelîdir. iii) Ezelî bir fiil olan âlem, fâilliğinde mükemmel ve ezelî olan fâile dayanır (Râzî'ye göre filozoflar: kıdem → Tanrı'nın fâilliğinin ezelîliği; Tûsî'ye göre ise: Tanrı'nın fâilliğinin ezelî oluşu → kıdem).[91] Buna göre filozoflar açısından âlemin ezelîliği, Tanrı'nın ontolojik kıdemi gibi ontolojik

90 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 335.

91 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 69-71.

bir önceliği değil, Tanrı'nın ezelî fiili olduğu anlamına gelmektedir. O'nun fiili ezelî ve mükemmel olduğuna göre, O'nun fiili olan âlemin de O'nun fiili olarak ezelîlik arzettiğini söylemek gerekir. Çünkü varlık veren Tanrı, sürekli ve ezelî ise varlık verilen âlem de sürekli ve ezelîdir. Bu âlemin ontolojik anlamda bir kıdeme sahip olduğu anlamına gelmemektedir.[92]

Râzî'nin *el-Metâlib*'de âlemin kıdemi ile ilgili kelâmcıların ve filozofların görüşlerini değerlendirerek bir tür antinomi fikrine ulaşması, onun filozoflarla kelâmcılar arasındaki ihtilafın, kavramların farklı tanımlanmasına dayandığına inanmasıyla ilgilidir. Râzî, âlemin yaratılışı konusunda fikir yürütmenin zorluğuna dikkat çekmekte ve Gazzâlî'nin âlemin yaratılması fikrinden hareketle filozofları tekfir eden düşüncesine[93] karşı çıkan İbn Rüşd'le[94] benzer bir noktayı vurgulamaktadır. Ona göre kelâmcıların, "Âlem, maddesi ve sûretiyle bütünüyle muhdestir" şeklindeki iddialarının Kur'an ya da Tevrat, gibi ilâhî bir kitaba dayanılarak açıkça ispatı mümkün değildir, peygamberlerin de suskun kaldığı bir konunun çözümü insan idraki için gerçekten zordur. Âlemin yoktan yaratıldığı düşüncesi filozofların ezelî âlem düşüncesi gibi Kur'an'ın belli bir yorumuna dayanmaktadır. Bu sebeple hem kelâmcıların kâdir-i muhtâra dayanan âlemin hudûsu ile ilgili düşünceleri ve hem de filozofların Tanrı'nın ezelî fiiline dayanan ezelî âlem düşüncesi dinî açıdan aynı derecede meşrû ve aklen aynı derecede savunulabilir ve geçerlidir.[95] Bununla birlikte Tanrı'nın zatına mukârin olarak onun fiilinin ortaya çıkışının ifadesi olan sudûr teorisi, Râzî'nin istisnasız konuyla ilgili bütün eserlerinde şiddetle eleştirildiğinden Râzî'nin fiillerin zâta mukârin olmadığına inandığını belirtmemiz gerekir.

92 Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 104-105.

93 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 83-84.

94 İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 87-88.

95 Râzî, *el-Metâlib*, IV, 29; İskenderoğlu, *Fakhr al-Dîn al-Râzî*, s. 69-73; 122-124.

Bibliyografya

Âl-i Dâvûd, Seyyid Ali, "İmam Fahr-i Râzî der Tebrîz", *Ma'ârif*, 58 (1382), 50-57

Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Arıcı, Müstakim, *Necmeddin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Haşiyetü's-Seyyid 'alâ Şerhi'l-Metâli'*, İstanbul: Dârü't-tıbâ'ati'l-âmire, 1277

Şerhu'l-Mevâkıf, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1417/1997

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazim ed-Dîb, Kahire: Dârü'l-ensâr, 1400.

Durusoy, Ali, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar*, XIII/3-4 (2000), 303-320.

Eşkiverî, Kutbuddin, *Mahbûbü'l-kulûb: el-Makâlatü's-sânî*, nşr. İbrâhim ed-Dîbâcî - Hâmid Sıdkî, Tahran: Defter-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 1382 hş.

Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemîl Salîbâ - Kâmil Iyâd, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1967

....., *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I-II, Bulak: el-Matbaâtü'l-Emîriyye, 1322-1324.

, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1980.

Görgün, Tahsin, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007), 49-78.

Griffel, Frank, "On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life and the Patronage He Recevied", *Journal of Islamic Studies*, XVIII/3 (2007), 313-344.

Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, s. 133-152.

İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, ts.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü Sâdır, 1968.

İbn Mübârekşah, *Şerh alâ Hikmeti'l-ayn*, Kazan: Şerif Can - Hasan Can Matbaası, 1319/1901.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, trc. Kemal Işık - Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1992.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy v.dğr., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1985.

, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I-II*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004-2005.

Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 307-323.

İbnü'l-Arabî, *Resâilü İbn el-Arabî: İbn'i Arabî'nin Risâleleri*, trc. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan, ts.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâke, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

İbnü'l-İbrî, *Târihu muhtasari'd-düvel*, nşr. el-Eb Antûn Sâlihânî el-Yesû'î, Beyrut: Dârü'r-râdi'l-Lübnânî, 1994.

İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-hükemâ'*, nşr. Julius Lippert, Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

İbnü'ş-Şa"âr, *Ukûdü'l-cümân fi ferâidi şu'arâi hâze'z-zamân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi nr. 2327'den tıpkıbasım, nşr. Fuad Sezgin, Frankfurt: Ma'hedu Târîhi'l-ulûmi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1990.

İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Leiden: Brill, 2002.

Kaplan, Hayri, "Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf*, VI/14 (2005), 285-330.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık 2002.

, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Pürcevâdî, Nasrullah, "Râbıtâ-i Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", *Ma'ârif*, III/1 (1365), 29-80.

Râzî, Fahreddin, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, nşr. Muhtâr Ceblî, Beyrut: Dârü Sâdır, 1996 (İbn Ebi'l-Hadîd'in *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*'ıyla birlikte).

..... , *el-İşâre fî ilmi'l-kelâm*, nşr. Hâni Muhammed Hâmid Muhammed, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2007

..... , *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1938.

..... , *Kitâbü'l-erba'în fî usûli'd-dîn*, nşr Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.

..... , *Lübâbü'l-İşârât*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.

, *Mantıku'l-Mülahhas*, nşr. Ahad Ferâmerz Karamelekî-Âdîne Asgarînejâd, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 2003.

, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, Kahire: Matba'atül-Hüseyniyye el-Mısriyye, 1323.

, *el-Mebâhisu'l-meşrıkiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.

, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987

..... , *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.

..... , *el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1730.

, *Münâzarâtü Fahriddin er-Râzî fî bilâdi Mâverâinnehr*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1984.

, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 596.

, *er-Riyâzü'l-mûnika fî arâi ehli'l-ilm*, nşr. Es'ad Cum'a, Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmi'î, 2004.

....., *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, İstanbul: Dârü't-tıbâ'ati'l-âmire, 1290.

, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005.

..... , *Şerhu Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415.

Tahsîlü'l-hakk fi'l-kelâm, Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 1407/2.

..... , *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981.

Reşîdüddin Fazlullâh, *Câmi'u't-tevârîh*, haz. İhsan Yârşâtır, Tahran: Büngâh-ı Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1977

Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâûd - Türkî Mustafa, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000.

Shihadeh, Ayman, "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), 141-179.

Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1964.

Şehrezûrî, *Târîhu'l-hükemâ: Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*, nşr. Abdülkerim Ebû Şüveyrib, Trablus: Cemiyyetü'd-da'veti'l-İslâmiyye el-âlemiyye, 1988.

Şehristânî, *Kitâbü Nihâyeti'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934.

Taşköprüzâde, Ahmed Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*, nşr. K. Kâmil Bekrî - Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, ts.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1993.

Tûsî, Nasîruddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1960.

, *Telhîsu'l-Muhassal*, Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.

Türker, Ömer, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), 1-23.

"Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?" *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa) -Bildiriler-*, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011, s. 203-210.

İleri Okuma Önerileri

Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Arıcı, Mustakim, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, İstanbul: Klasik, 2015.

Görgün, Tahsin, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007), 49-78.

İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Leiden: Brill, 2002.

Jaffer, Tariq, *Râzî: Master of Qur'ânic Interpretation and Theological Reasoning*, New York: Oxford University Press, 2015.

Setia, Adi, "The Theologico-Scientific Research Program of the Mutakallimûn: Intellectual Historical Context and Contemporary

Concerns with Special Reference to Fakhr al-Dîn al-Râzî", *Islam & Science*, III/2 (2005), 127-151.

Shihadeh, Ayman, "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), 141-179.

....., *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî*, Leiden: Brill, 2006.

Türker, Ömer – Osman Demir (ed.), *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Zerkân, Muhammed Sâlih, *Fahruddin er-Râzî ve arâuhü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, Kahire: Dârü'l-fikr, 1383/1963.

14

NASÎRUDDİN ET-TÛSÎ: İBN SÎNÂCILIĞIN KELÂMLA SENTEZİ

Agil Şirinov
Bakü Devlet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

İbn Sînâ (ö. 428/1037) düşüncesi İslâm felsefe geleneğinde merkezî bir konuma sahiptir. İbn Sînâ sonrasında yaşamış olan düşünürlerin eserleri dikkatle incelendiğinde, gerek onu eleştirenler, gerekse savunanlar kendi sistemlerini oluştururken mutlaka İbn Sînâ düşüncesini dikkate alma zorunluluğu içinde olmuşlardır. Bu durum İbn Sînâ çizgisinde kabul edilen Behmenyâr (ö. 458/1066), İbn Zeyle (ö. 440/1048), Levkerî (ö. ykl. 517/1123), Sâvî (ö. ykl. 540/1145), Âmidî (ö. 631/1233), Kemâleddin el-Mevsılî (ö. 639/1241), Hûnecî (ö. 646/1248), Ebherî (ö. ykl. 663/1265), Nasîruddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Ekmeleddin en-Nahcuvânî (ö. ykl. 701/1302) gibi müelliflerin eserleriyle beraber Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Necmeddin en-Nahcuvânî (ö. 650/1253'ten önce) gibi İbn Sînâ karşıtı düşünürlerin çalışmaları için de geçerlidir. Bu açıdan sadece felsefe açısından değil, kelâmın müteahhir devrini anlamak için de İbn Sînâ vazgeçilmez bir isimdir. Zira bu dönemde yazılmış olan kelâm eserlerinin özellikle varlığa dair genel kavramları inceleyen "umûr-ı âmme" bölümlerinde tartışılan konuların temel çerçevesi İbn Sînâ tarafından çizilmiştir. Bu bağlamda Dimitri Gutas'ın vurguladığı gibi İbn Sînâ "kendisinden önceki bütün

eğilimlerin doruk noktasını temsil eden, kendisinden sonra gelen her şeyin kaynağı durumundaki" bir filozoftur. İbn Sînâ'nın Meşşâî gelenek dışındaki düşünce gelenekleri açısından da ilgi odağı haline gelmesinin temel sebebi ise onun "nübüvvetin mahiyeti, ölüm sonrası hayat (*me'âd*) ve benzeri, İslâm toplumunun bütün entelektüel ilgilerini kendi felsefî sistemine dahil ederek bu sistemin kavramlarıyla söz konusu meseleleri" ele alması olmalıdır.[1]

İbn Sînâ geleneğinin özellikle Gazzâlî'nin eleştirileriyle birlikte müteahhir dönemin başlarında bir sarsıntı geçirdiği söylenebilir. Fahreddin er-Râzî, eş-Şeyhü'r-reîs'in eserlerini şerhederek bu geleneğe bir canlılık kazandırdıysa da onun çalışmaları daha çok eleştiri niteliği taşımaktaydı. Bu anlamda Râzî'nin eserleri İbn Sînâ düşüncesinin yeniden canlandırılmasından ziyade onun kelâm geleneği ile örtüşmeyen yönlerinin bertaraf edilmesine hizmet etmekteydi. İbn Sînâ'nın düşünce sisteminin müteahhir dönemde ihyası ise Nasîruddin et-Tûsî sayesinde mümkün olmuştur. Tûsî'den önce Âmidî gibi düşünürler de İbn Sînâ düşüncesini özellikle Râzî'ye karşı savunmuşlarsa da bunlar, İslâm düşüncesinde Tûsî'nin çalışmaları kadar etkili olmamıştır.

Tûsî'nin Entelektüel Biyografisi

Horasan'ın çok önemli ilim merkezlerinden biri olan Tûs'ta doğan Nasîruddin et-Tûsî ilk eğitimini naklî ilimlerde babası Muhammed b. Hasan (ö. VI./XII. yüzyıl), aklî ilimlerde ise dayısı Fâzıl Baba Efdal el-Kâşî'den (ö. VI./XII. yüzyıl) aldı. Daha sonra Nîşâbur'da Muînüddin Sâlim b. Bedrân el-Mâzinî el-Mısrî'den (ö. 619/1222'den sonra)[2] fıkıh, Ferîdüddin Dâmâd'dan (ö. VI./XII. yüzyıl) ise felsefe okudu.[3] Bu sonuncu âlimin onun felsefeye meyletmesinde rolünün büyük olduğu anlaşılmaktadır. Tûsî onun yanında İbn Sînâ'nın eserlerini, özellikle de *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı okudu. Tûsî'nin Dâmâd'ın da dahil olduğu aklî ilimlerdeki hocalar silsilesi şöyledir:

.....

1 Gutas, "İbn Sînâ Mirası", s. 134, 138-139.

2 Bu âlim İmâmiyye'nin önemli fakihlerinden olan İbn İdrîs el-Hillî'nin öğrencilerindendir; bk. *Mu'cemu tabakâti'l-mütekellimîn*, II, 381-382.

3 Tûsî çeşitli eserlerinde bu âlimi "üstâdım" diye yâd eder; meselâ bk. Tûsî, *Rabtü'l-hâdis bi'l-kadîm*, s. 483.

Ferîdüddin Dâmâd diye bilinen Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed b. Haydar Ferîmûdî Nîşâbûrî[4] → Ebû Ali Sadreddin Muhammed b. Hârisân es-Serahsî (ö. 545/1150) → Efdalüddin Gîlânî (ö. VI./XII. yüzyıl) → Ebü'l-Abbas Fazl b. Muhammed Levkerî (ö. ykl. 517/1123) → Behmenyâr b. Merzübân el-Âzerbaycânî (ö. 458/1066) → İbn Sînâ (ö. 428/1037).

Naklî ilimlerdeki hocalar silsilesi ise şöyledir:

Babası Muhammed b. Hasan → Fazlullah b. Ali b. Abdillah el-Hasenî er-Râvendî (ö. VI./XII. yüzyıl) → Seyyid (Şerîf) el-Murtazâ (ö. 436/1044) → Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067).[5]

Tûsî'nin hocaları yukarıda adı geçenlerle sınırlı değildir. Özellikle Kutbuddin el-Mısrî olarak bilinen İbrâhim b. Ali b. Muhammed es-Sülemî (ö. 618/1221) ve Kemâleddin el-Mevsılî diye tanınan Ebü'l-Feth Mûsâ b. Ebi'l-Fazl Yûnus b. Muhammed b. Mün'a b. Mâlik eş-Şâfiî (ö. 639/1241) Tûsî'nin aklî ilimlerde en önemli üstatları arasındadırlar.[6]

Nasîruddin et-Tûsî'nin düşünce hayatını üç merhaleye ayırmak mümkündür. Eğitim evresi olan birinci merhale onun, başta babası olmak üzere Şiî-İmâmî âlimlerden ve Ferîdüddin Dâmâd gibi İbn Sînâ ekolüne mensup düşünürlerden ders aldığı merhaledir. Hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar onun İmâmî bir ailede doğduğu hakkında ittifak halindedirler. İlk tahsilini, başta babası ve dayısı olmak üzere bu mezhebe mensup âlimlerden aldığı da bilinmektedir. Onun hayatıyla ilgili en tartışmalı noktalardan birisi, İsmâilîler'in kalelerinde yaşarken bu fırkaya intisap edip etmediğidir. Zira Tûsî, ilme ve ilim adamlarına büyük değer verdiği nakledilen Kûhistan bölgesinin İsmâilî hâkimi Nâsıruddin Muhteşem'in (ö. 655/1257) daveti üzerine belli bir süre Kûhistan ve Alamut gibi İsmâilîler'in idaresinde olan bölgelerde yaşamıştır.[7] Gerçekten de ilk başlarda

4 Bu âlim Fahreddin er-Râzî'nin de öğrencisi olmuştur. Bazı müellifler Dâmâd'ı meşhur sûfî Ferîddüddin Attâr'la karıştırarak Tûsî'nin onun öğrencisi olduğunu yazmaktadırlar; bk. Süleyman, *Nasîruddin et-Tûsî*, s. 42-44.

5 Eşkiverî, *Mahbûbü'l-kulûb*, II, 415; Hânsârî, *Ravzâtu'l-cennât*, VI, 414.

6 Tünükâbünî, *Kısasü'l-ulemâ'*, s. 381; Razavî, *Ahvâl ve Âsâr*, s. 167-169.

7 Tûsî'nin Kûhistan'a gidiş tarihi üzerinde araştırmacılar arasında fikir birliği bulunmamaktadır. Ancak bunun Nîşâbur'un 619/1222 yılında Moğollar tarafından işgalinin akabinde gerçekleştiği bilinmektedir; bk. Razavî, *Ahvâl ve Asâr*, s. 9; A'sem, *el-Feylesûf Nasîruddin et-Tûsî*, s. 31.

o, Muhteşem'in kendisine destek olmasıyla Kûhistan'da bilimsel faaliyetlerini yürütmek için uygun bir ortam da bulmuştur. Özellikle felsefî ve müspet bilimler alanında en değerli eserlerinin birçoğunu burada kaleme almıştır. Bunlar içerisinde felsefeyle ilgili *Şerhu'l-İşârât*, *Ahlâk-ı Nâsırî* ve geometri alanında en önemli teliflerinden biri olan *Tahrîrü'l-Mecistî* gibi eserler bulunmaktadır.[8]

Özellikle bazı İmâmî kaynaklar Tûsî'nin bu zaman diliminde de İmâmî olarak kaldığını, ancak takiyye yaptığını, şartlar gereğince kendi inancını gizlediğini, bazıları ise İsmâilîler'in onu zorla kendi kalelerine götürdüklerini ileri sürmektedirler.[9] Ancak bu son iddianın tamamıyla doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira tarihî kaynaklar açısından Tûsî'nin Kûhistan'a zorla götürüldüğünün iddia edilmesi zor gözükmektedir. Ayrıca bu dönemde yazdığı eserlerine, özellikle de *Seyr ü Sülûk* adlı eserine bakıldığında onun belli bir dönem zarfında samimi olarak İsmâilîliği benimsediği anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin *el-Munkız*'daki üslûbuna benzer bir üslûpla Farsça yazılan bu eserde Tûsî kendi hayat serüvenini anlatır, ancak Gazzâlî'den farklı olarak tasavvufta değil, İsmâilîlik'te karar kılar. Ne var ki bu dönemin sonlarına doğru, özellikle Alamut'ta onun İsmâilî görüşlerden soğuduğunu ve onların yanından ayrılmak istediğini o dönemde yazmış olduğu *Şerhu'l-İşârât*'taki kendi sözlerinden anlamaktayız. Tûsî şerhin sonunda bu eseri çok zor bir dönemde yazdığını belirterek içinde bulunduğu durumu cehennem ateşine benzetmekte, kendisini bu durumdan kurtarması için Allah'a dua etmektedir.[10] Bu durumun, Hülâgû'nun Alamut'u ele geçirip Tûsî'yi himayesine almasına kadar devam ettiği söylenebilir. Tûsî Alamut'tan kurtulduktan sonra İsmâilîliği terkettiğini ve eski mezhebi olan İmâmiyye'ye döndüğünü ilân etmiştir. İsmâilî dönemde yazdığı bazı eserleri de yeniden ele alarak mezkûr fırkanın görüşleri paralelinde yazdığı bölümleri çıkarmıştır. Bunun en bâriz örneği *Ahlâk-ı Nâsırî*'dir. Tûsî bu eserin, İsmâilî öğeler içeren mukaddimesini çıkararak yerine yenisini yazmıştır.

İsmâilî kalelerinin Moğollar tarafından ele geçirilmesinden sonra Tûsî, Moğol Hanı Hülâgû'nun nezdinde saygınlık kazanmış ve bu

8 Razavî, *Ahvâl ve Âsâr*, s. 345-351.

9 Bahrânî, *Lü'lüetü'l-bahreyn*, s. 250.

10 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 453.

dönemde özellikle müspet bilimlerdeki faaliyetlerini yürütmek için maddî imkânlar bulmuştur. O, Hülâgû'yu ikna ederek Azerbaycan'ın Merâga şehrinde İslâm coğrafyasında o döneme kadar yapılmış en büyük rasathanenin[11] inşası için maddî kaynak temin etmiş ve rasathanenin yapımı 657/1259 yılında sona ermiştir.[12] Tûsî o dönemde İslâm dünyasındaki en önemli bilim adamlarını, özellikle de müspet bilimlerde uzmanlığı bulunanları rasathaneye davet ederek onların çalışmaları için gerekli desteği sağlamıştır. Başta Bağdat'ın Moğollar'ca yağmalanması sırasında kurtarmış olduğu eserler olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden kitapları getirterek rasathanede -sayısı kaynaklarda dört yüz bin gibi abartılı bir rakamla ifade edilen- muazzam bir kütüphane kurmuştur.[13] Rasathane sadece astronomi değil, genel olarak aklî ve naklî ilimlerde çalışmalarını yürüten âlimlere kapılarını açmıştı. Kutbuddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) ve Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277) gibi felsefe, kelâm ve mantık, Müeyyidüddin el-Urzî ed-Dımaşkî (ö. 664/1265) gibi geometri ve astronomi, Fahreddin el-Merâgî (ö. 667/1268) ve Ebü'l-Feth Muhyiddin Yahyâ b. Muhammed b. Ebi'ş-Şükr el-Mağribî el-Kurtubî (ö. 682/1283) gibi matematik, Fahreddin el-Ahlâtî (ö. VII./XIII. yüzyıl) gibi tıp alanında uzman olan dönemin önemli âlimleri[14] Moğollar'ın her tarafı kasıp kavurduğu bir dönemde bu rasathanede bilimsel faaliyetlerini rahat bir şekilde yürütmüşlerdir. Rasathanede Çin'den gelen Fau Mun Ji (veya Fu Meng-chi) adlı bir astronomun bile çalıştığı belirtilmektedir.[15] Tûsî, bazısı kendi öğrencileri olan bu âlimlerin yardımıyla astronomi kataloglarını içeren ve astronomide en önemli eseri olan *Zîc-i İlhânî*'yi kaleme almış, ancak ölümü dolayısıyla eser yarım kalmıştır. Tûsî dönemine kadar var olan kataloglar içerisinde en gelişmişi olan bu çalışma, başta Çin olmak üzere bütün Asya'da şöhret bulmuştur.[16] *Zîc-i İlhânî* kataloglarında, farklı takvimler üzerinde durulmuş, çeşitli

11 Ballay, "The Astronomical Manuscripts of Nasîr Al-dîn Tûsî", s. 389-390.

12 İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdîsu'l-câmi'a*, s. 245; Reşîdüddin Fazlullâh, *Câmi'u't-tevârîh*, II, 718.

13 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, I, 112; Aynî, *İkdü'l-cümân*, II, 125.

14 Eşkiverî, *Mahbûbü'l-kulûb*, II, 418. Rasathanedeki âlimlerin tam listesi için bk. Memmedbeyli, *Muhammed Nasîreddin Tusi*, s. 59.

15 Ballay, "The Astronomical Manuscripts of Nasîr Al-dîn Tûsî", s. 390; Mason, *A History of the Sciences*, s. 102.

16 Siddiqi, "Nasîr al-Din Tusi" , I, 565.

yıldızların ve o dönemde var olan 256 şehrin koordinatları verilmiştir.[17] Merâga Rasathanesi'nde kullanılan astronomi aletlerinin birçoğu bizzat Tûsî'nin kendisi tarafından icat edilmiştir.[18] Bu aletlerden en önemlisi bugün kullanılan *teodolit* aletinin daha basit bir numunesi olan, semt ve irtifa tayininde kullanılan *turquet* veya *torquetum* diye bilinen alettir.[19] Ayrıca Tûsî burada azimut kadranını da uygulamıştır.[20] Tûsî *Zîc-i İlhânî*'de Batlamyus'un (ö. 165) yer merkezli sistemini eleştirerek onun yanlışlarını göstermiş, yer merkezli başka bir sistemin tasarımını vermiştir. Bu sistem, Kopernik (ö. 1543) sistemine giden yolu açmıştır. Bütün bunlar, Tûsî'nin astronomi alanında sadece teoride değil pratikte de başarılı olduğunu göstermektedir.

Tûsî geometri alanında da birçok önemli eser yazmıştır. Bunların içerisinde en meşhuru Öklid'in (ö. m.ö. IV yüzyıl) *Elementler* adlı eseri üzerine yazdığı *Tahrîru Uklîdîs*'tir. Bu eser asırlarca alanında en önemli eserlerden biri olarak kabul edilmiştir. Tûsî, Öklid'in beşinci postulatı olan "koşutlar postulatı"nı yeterince tatmin edici bulmamış ve onun ifadesi yerine başka bir ifade kullanmayı tercih etmiştir. "Tûsî postulatı" olarak tanınan bu ifade şu şekildedir: "Bir D doğrusu üzerinde aynı yönde olmak üzere sıra ile işaretlenmiş P1, P2, P3, noktalarından D ile aynı düzlemde bulunan diğer bir D doğrusuna dik olarak indirilen doğru parçalarının uzunlukları düzenli bir biçimde küçülür veya büyür." Tûsî bu postulatı kanıtlamada başarılı olamamışsa da postulatının ne olduğunun açıklığa kavuşmasına ve Öklid dışı geometrilerin ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur.[21]

Tûsî, İslâm dünyasında trigonometriyle ilgili ilk müstakil çalışma olan *Şeklü'l-Kattâ* adlı eserini yazarak bu ilmin gelişmesine de önemli katkılarda bulunmuştur. Onun bu eseri sayesinde trigonometri

17 Memmedbeyli, *Muhammed Nasîreddin Tûsî*, s. 74-75. Merâga Rasathanesi hakkında bk. Sayılı, "Hoca Nasîr-ı Tusi", s. 1-12.

18 Merâga Rasathanesi'nde kullanılan astronomi aletleriyle ilgili orada bizzat faaliyette bulunan bilim adamlarından olan Müeyyidüddin el-Urzî ed-Dimaşkī bir risâle telif etmiştir; bk. Urzi, *Risâle fi keyfiyyeti'l-ersâd.*

19 Dilgan, *Büyük Türk Âlimi Nasîreddin Tûsî*, s. 9. Bazı araştırmacılar bu aletin Tûsî'den önce Câbir b. Eflah (Geber) tarafından bulunduğunu belirtmektedirler; bk. King, *The History of Telescope*, s. 10.

20 King, *The History of Telescope*, s. 10.

21 Al-Daffa - Stroyls, "Nasîr al-Din al-Tûsî's Attempt", s. 1-41.

astronomiden ayrılmış ve matematiğin bir dalı olarak görülmeye ve değerlendirilmeye başlanmıştır.[22] Cebir alanında da önemli katkıları olan Tûsî,[23] altı trigonometrik fonksiyonu kullanmış, düzlemsel ve küresel üçgenlerin çözümleriyle uğraşmıştır. Ayrıca, bir çember içinde yuvarlanan başka bir çember üzerindeki noktanın geometrik yerine ilişkin verdiği sonuç üç yüz yıl sonra Gerolamo Cardano (ö. 1576) ve Kopernik gibi bilginler tarafından kullanılmıştır.[24]

Yukarıda da belirtildiği üzere Tûsî düşünce hayatının son evresinde özellikle İbn Sînâ felsefesinin izlerini taşıyan felsefî kelâmla ilgili önemli eserler telif etmiştir. O, Fahreddin er-Râzî ile sistematik bir hüviyete bürünen felsefî kelâm geleneğinin temsilcilerinden biri olup aynı zamanda İmâmiyye bağlamında felsefî kelâmın kurucusu da sayılabilir. Onun bu alanda yazdığı en önemli eseri olan *Tecrîdü'l-i'tikâd* müteahhir dönem kelâmının en önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Meşşâî felsefe, özellikle de İbn Sînâ düşüncesiyle kelâmın mezci girişimleri Gazzâlî ve Râzî ile başlamışsa da onların bu faaliyetleri kendi içinde felsefeye karşı bir tepkiyi barındırıyordu ve filozoflara cevap verme amacını taşımaktaydı. Fakat Tûsî'de mezkûr geleneğe karşı tepkisel bir tavırdan bahsedilemeyeceği gibi, özellikle *Tecrîd*'de felsefî ve kelâmî konuların tam bir mezce tâbi tutulduğunu söylemek mümkündür. Zehebî (ö. 748/1348), *Târîhu Tâciddin el-Fezârî*'den hareketle Tûsî'nin şu sözünü aktarmaktadır: "Muhakkikler, kelâm ilminin faydasının az oluşu üzerinde birleşmişlerdir. Bu alanda faydası en az olan eserler Fahreddin er-Râzî'nin kitaplarıdır. Bu kitaplar içerisinde en karışık (*mahlût*) olanı ise *el-Muhassal*'dır."[25] Bu ifadeler aslında Tûsî'nin Râzî'nin felsefî kelâm projesini benimsemediğini göstermektedir. Kendisinin de bu alanda eser verdiğini dikkate alırsak, onun felsefî konuların kelâm kitaplarına girmesinden rahatsız olduğu söylenemez. O zaman Râzî'nin eserlerinde Tûsî'yi rahatsız eden neydi? Kanaatimizce Tûsî'yi rahatsız eden şey Râzî'nin üslûbudur. Zira Râzî'nin felsefî kelâm alanında yazmış olduğu eserlere, özellikle de *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*, *el-Metâlibü'l-âliye* ve *el-Muhassal*'a baktığımızda ikili bir yapıyla karşılaşmaktayız. Söz konusu eserlerde bir tarafta kelâmcıların,

22 Gencan - Dizer, "Nasir el-din el-Tûsî", s. 1-4.

23 Ronan, *Bilim Tarihi*, s. 251.

24 Dönmez, *Matematiğin Öyküsü ve Serüveni*, s. 194.

25 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, s. 115.

diğer tarafta ise filozofların görüşleri birbirine alternatif fikirler olarak sunulmakta, Râzî, adı geçen eserlerinden ilk ikisinde daha çok tasvirî bir anlatıma başvurmakta, *el-Muhassal*'da ise açıkça kelâmî gelenekten yana tavır almaktadır. Râzî'nin bu üslûbundan rahatsız olan Tûsî öncelikle *Tecrîd*'i yazarak. felsefî kelâm alanında Râzî'nin eserlerine bir alternatif sundu; daha sonra ise *Telhîsü'l-Muhassal*'ı (*Nakdü'l-Muhassal* olarak da bilinir) yazarak Râzî'yi eleştirdi. Eleştiri için Râzî'nin, diğer eserlerini değil de *el-Muhassal*'ı seçmesinin sebebi, bu eserde onun kendi görüşlerini açıkça ortaya koymuş olmasıdır. Gerçekten de *Tecrîd*'in üslûbuna bakıldığında onda Râzî'nin eserlerinde olduğu gibi ikili bir yapı görülmez. Bu eserde, felsefî konular, tabiri câizse kelâmî konularla içiçe geçmiş bir durumdadır. Ayrıca Tûsî burada, Râzî'nin *el-Muhassal*'da yaptığı gibi "kelâmcılara göre", "filozoflara göre" gibi başlıklar kullanmaz; bazan kelâmî gelenek bazan da Meşşâî gelenekten yana tavır alır. Konuları anlatırken de cedelî bir üslûp kullanmayarak polemikten uzak bir yaklaşım sergilemeye gayret eder. Bununla birlikte, "âlemin kadîm değil, hâdis oluşu" ve "Tanrı'nın fâil-i muhtâr oluşu" gibi kelâmın "olmazsa olmazlarından" da vazgeçmez. Bütün bunlardan hareketle Tûsî'nin kelâm alanındaki bu gayretlerini "burhan üzerine inşa edilmiş felsefî kelâm projesi" şeklinde nitelemek mümkündür.

Kelâmla Meşşâî felsefeyi tam anlamıyla ilk mezcedenin Tûsî olduğuna dikkat çeken ilk isim Taşköprüzâde olmuştur. O, *Miftâhu's-sa'âde*'de felsefî ilimlerle ilgili kitapları incelemenin şartları üzerinde dururken şöyle demektedir:

> İkinci şart, onların [filozofların] sözleriyle İslâm âlimlerinin sözlerini mezcetmemektir. İyi olanla reddedilmesi gerekenler arasında ayırım yapma kudretine sahip olmadıklarından müslümanlar bu yönden büyük bir zarara uğramışlardır. Bazan kelâm kitaplarında onları [filozofların görüşlerini] aktararak doğruluklarını delillendirmektedirler. Nasîruddin et-Tûsî ve onun taraftarlarından önce böyle bir mezc yoktu. İmam Gazzâlî ve İmam Râzî gibi seleften olan âlimler kelâm kitaplarını felsefeyle mezcetmişlerdi. Ancak onlar bunu -eserlerinde gördüğün gibi- reddetmek için yapmışlardı; zira bunda bir beis yoktur. Aksine bu, müslümanlara yardım etmek ve onların akîdelerini korumak içindi.[26]

Taşköprüzâde'nin büyük bir üzüntüyle kaleme aldığı bu satırlar bir ölçüde gerçeği de yansıtmaktadır. Zira felsefeyle kelâmı mezc

26 Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 28.

girişimleri Gazzâlî ve Râzî'yle başlasa da, daha önce de belirtildiği üzere, bu girişimler kendi içlerinde bir tepkisellik barındırıyordu. Özellikle Râzî söz konusu olduğunda, felsefeyle iştigal etmesine ve kelâm eserlerine felsefî konuları katmasına rağmen, Meşşâî felsefeye karşı bir tavra pek çok eserinde rastlanmaktadır. Bu anlamda Râzî'nin kelâm namına felsefe yaptığını ileri sürmek mümkündür. Aslında bunu biraz tavzih ederek onun Eş'arî kelâmı adına felsefeyle uğraştığını, mezkûr kelâm ekolünün görüşleriyle örtüşmeyen konularda felsefeye ağır eleştirilerde bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakat Tûsî'ye gelince durum farklılaşmaktadır; kendisi de Meşşâî geleneğin bir mümessili olduğu için onun, adı geçen geleneğe karşı köklü bir tepkisinden bahsedilemez. Hatta bundan hareketle Abdülemîr el-A'sem gibi müellifler onun da, "Felsefe namına kelâm yaptığını" iddia etmektedirler ki Tûsî'nin kelâmî eserlerine, özellikle de *Tecrîd* ve *Fusûl*'e baktığımızda bu yargının da tam anlamıyla doğru olmadığını görürüz. Zira Tûsî birçok noktada Meşşâî geleneğin görüşlerini savunsa da yukarıda da belirttiğimiz gibi özellikle kelâm açısından tâviz verilmesi zor olan konularda mezkûr ekolün görüşlerini tenkit etmekte ve kelâmî duruşu savunmaktadır. Dolayısıyla onun ne tam olarak felsefe adına kelâm yaptığını ne de kelâm adına felsefe yaptığını söylemek mümkündür. Tûsî'nin kelâm alanında yukarıda üzerinde durduğumuz girişimi kendisinden sonra büyük yankı bulmuştur. Bunu, bu alandaki en önemli eser olan *Tecrîdü'l-i'tikād* üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerin sayısı doğrulamaktadır. Zira gerek Sünnî gerekse Şiî gelenekte mezkûr eser üzerine iki yüzden fazla şerh, hâşiye ve ta'lîk yazılmıştır.

Tûsî'nin İslâm düşüncesinde sadece felsefî kelâmın kurucularından biri olarak sunulması hiç şüphesiz onun düşünce hayatını tam anlamda aksettirmez. Zira yukarıda da üzerinde durduğumuz üzere o aynı zamanda İbn Sînâ düşüncesinin müteahhir dönemde en önemli canlandırıcılarından biri olmuştur. Çocukluğundan itibaren en çok ilgi duyduğu alanların felsefe ve kelâm olduğunu bizzat belirten[27] Tûsî'nin felsefeye olan iştiyakı, hayatının bütün merhalelerinde devam etmiştir. Zira o, hem İsmâilîler'in kalesindeyken hem de ondan sonra bu alanda eserler yazmış, özellikle İbn Sînâ'nın görüşlerinin yanlış anlaşılmaması için gayret göstermiştir. *Şerhu'l-İşârât* ve *Musâri'u'l-*

27 Tûsî, *Seyr ü Sülûk*, s. 4-5.

Musâri' gibi eserleri onun eş-Şeyhü'r-reîs'in görüşlerini meramına uygun olarak açıklama kaygısını yansıtmaktadır. O, bu eserlerde Fahreddin er-Râzî ve Şehristânî'yi, İbn Sînâ'nın kastını yanlış anlamakla itham etmekte, onları değişik yönlerden tenkite tâbi tutarak Şeyh'in savunuculuğunu yapmaktadır.[28]

Tûsî'nin İbn Sînâ çizgisinde yazdığı en önemli çalışması hiç şüphesiz *Şerhu'l-İşârât*'tır. Bu eser İbn Sînâ'nın mantık, fizik ve metafiziğe dair görüşlerini açıkladığı son büyük felsefî ansiklopedisi olan *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eseri üzerine yazılan bir şerhtir. Tûsî, İsmâilîler'in kalesindeyken yazdığı bu şerhi 644/1246 yılının Safer/Haziran-Temmuz ayında bitirmiştir. Tûsî şerhin başında İbn Sînâ ve eserini övgüyle andıktan sonra Fahreddin er-Râzî'nin de *el-İşârât ve't-tenbîhât*'a şerh yazarak onu açıklamaya çalıştığını ancak İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmede itidal çizgisini aştığını, bundan dolayı bazılarının, onun şerhini "şerh" değil "cerh" olarak adlandırdığını söylemektedir. Halbuki Tûsî'ye göre şerh yazanların, şerhettikleri metnin müellifinin meramını açıklamak için elinden gelen çabayı göstermesi gerekmektedir Şayet şârih metinde doğru yöne hamledemeyeceği bir şeye rast gelirse o zaman ancak adalet ve insaf sınırları içerisinde tembihte bulunabilir. Tûsî, kendisinin şerhte bu ölçülere uyarak İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta ortaya koymak istediği amacını açıklayacağını belirtmektedir. O, ayrıca şerhte başta Râzî'nin şerhi olmakla birçok kitaptan yararlanarak Râzî'nin doğru olmayan itirazlarına cevap vereceğini söylemektedir.[29] Gerçekten de onun, şerhinde koymuş olduğu bu şarta özenle riayet ettiği, hatta İbn Sînâ'nın katılmadığı görüşlerinde bile, eserin mukaddimesinde koymuş olduğu şartı hatırlatarak filozofu tenkit etmek yerine onun kastını anlatmaya çalıştığı görülmektedir.[30]

Tûsî'nin İbn Sînâ savunusu yaptığı bir diğer eseri *Musâri'u'l-Musâri*'dir. Bu eser, Şehristânî'nin, varlık, isbât-ı vâcib, tevhid, sudûr, Tanrı'nın bilgisi ve nübüvvetin ispatı gibi konularda İbn Sînâ'ya karşı

• • • • • • • • •

28 Tûsî'nin İbn Sînâcılığı hakkında bk. Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, s. 33-40; Mişkât, "Himâyet-i Hâce Nasîr", s. 251-270.

29 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 75-77

30 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 331. *Şerhu'l-İşârât* üzerine başta Hillî ve Kutbuddin er-Râzî olmak üzere birçok müellif tarafından hâşiye ve ta'lîkât yazılmıştır. Bu hâşiye ve ta'lîkâtlar hakkında bk. Razavî, *Ahvâl ve Âsâr*, s. 435-436.

eleştirilerini ihtiva eden *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eserine bir reddiyedir. Tûsî, eserin mukaddimesinde boş zamanlarında aklî ilimlerle uğraşan âlimlerin eserlerini okuduğunu, bu okumaların birinde Şehristânî'nin mezkûr kitabına rastladığını, ancak eseri okuduğunda onun, bilgin insanların yapmayacağı yanlışlıklarla dolu olduğunu gördüğünü, bunun üzerine de ona bir reddiye yazma kararı aldığını belirtmektedir.[31] Tûsî eserde Şehristânî'nin görüşlerini bir bir ele alarak çürütmeye çalışmaktadır.

Bu eserler dışında başta mantık ve ahlâkla ilgili felsefe kapsamında değerlendirilebilecek birçok eseri olan Tûsî'nin[32] İbn Sînâcılığı söz konusu olduğunda bir hususun vurgulanması önemlidir: Tûsî, bütün görüşlerinde İbn Sînâ'yı takip eden Meşşâî bir düşünür olarak ele alınmamalıdır.[33] Özellikle *Şerhu'l-İşârât*'a bakarak Tûsî'nin tamamen İbn Sînâcı çizgide olduğu yargısına varmak yanlıştır, zira, *Şerhu'l-İşârât* Tûsî'nin kendi düşünce sistemini açıkladığı bir eser olmayıp katılmadığı konularda tenkide tâbi tutmadan İbn Sînâ'nın görüşlerini açıkladığı bir eserdir. Bunu, bizzat eserin başında kendisi vurgulamakta ve şerh boyunca da buna titizlikle uymaktadır. Hatta öyle ki tamamen karşı olduğu bir konuda bile eserin başında şerhte İbn Sînâ'ya itirazda bulunmayacağına dair koyduğu şartı hatırlatmakta ve tenkitten kaçınmaktadır.[34] Tûsî'nin İslâm düşünce gelenekleri arasında tartışma konusu olan önemli meselelerdeki görüşlerini belirlemek için başvurulacak en mühim çalışmaları *Tecrîd* ve *Fusûl* gibi kelâmî eserleridir. Zira bu eserlerde Tûsî ne *Şerhu'l-İşârât*'taki gibi şârih, ne de *Musâri'u'l-musâri'* ve *Telhîsü'l-Muhassal*'da olduğu gibi münekkit konumundadır. Mezkûr iki eserde o, çeşitli konularda kendi görüşlerini açıkça ortaya koyarak savunmaktadır. Bundan hareketle mezkûr iki eseri, özellikle de *Tecrîd*'i, Tûsî düşüncesinde merkezî konumda olan eserler olarak addetmemiz mümkündür. Bu eserlere bakıldığında ise onun, başta sudûr teorisi ve Tanrı'nın "zatı itibariyle

31 Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 3-7

32 Tûsî'nin kelâm ve felsefe alanında yazmış olduğu eserlerin tamamı, ayrıca eserlerinin tam listesi ile ilgili bk. Şirinov, *Nasîruddin et-Tûsî'de Varlık ve Uluhiyyet*, s. 37-58, 237-247

33 Tûsî'nin İbn Sînâ'dan farklı düşündüğü felsefî konularla ilgili bk. Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, 40-43.

34 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 331.

zorunlu kılıcı" (*mûcib bi'z-zât*) oluşu gibi konular olmak üzere birçok meselede Meşşâî gelenekten ayrıldığı görülür.

Tûsî ömrünün sonuna kadar Merâga'daki faaliyetlerini sürdürmüş, başta felsefe, kelâm, astronomi, trigonometri gibi bilim dalları olmak üzere aklî ve naklî ilimler alanında birçok eser yazmıştır. 672/1274 yılının Zilhicce/ Haziran/Temmuz ayında Bağdat'a yaptığı bir seferde vefat etmiştir. Tûsî, İslâm düşüncesinde ün yapmış olan birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bunların arasında Kutbuddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), Necmeddin el-Kâtibî (ö. 740/1339) ve İbn Meysem el-Bahrânî (ö. 699/1299) gibi önemli âlimler bulunmaktadır.

Tûsî'nin Düşünce Dünyası

Tûsî'nin düşünce sistemi Meşşâî ve kelâmî geleneklerin izlerini yoğun bir şekilde taşımaktadır. Varlık anlayışında Meşşâî felsefenin problem olarak gördüğü konuları çözüme kavuşturmaya çalışan Tûsî, bunu yaparken, bazan İbn Sînâ geleneğinden, bazan da mütekaddim dönem kelâm geleneğinden yana tavır almaktadır.

Varlığı tanımlanamaz kabul ederek[35] hem İbn Sînâ ekolü hem de kelâmcıların büyük bölümüyle aynı görüşü paylaşan Tûsî, varlık-mahiyet ilişkisinde Meşşâî felsefeden yana tavır almaktadır. Özellikle onun varlık (*vücûd*)-mahiyet ayırımı konusunda İbn Sînâ'nın görüşlerini tavzih ederek ona karşı ileri sürülmüş eleştirileri bertaraf etmeye çalıştığı görülmektedir.

Varlık-Mahiyet

İslâm düşüncesinde Tanrı'nın varlığının delillendirilmesi gibi önemli meselelere kaynaklık eden merkezî konulardan biri olan varlık-mahiyet ayırımını ilk olarak ortaya koyarak ontolojik bir problem haline getirenin Fârâbî (ö. 339/950) olduğu kabul edilmektedir.[36] Wisnovsky'ye göre aslında varlık-mahiyet tartışmaları Mu'tezile ile karşıtlarının şey'iyyet-vücud (varlık) ilişkisiyle ilgili tartışmalarından doğmuştur. "Şey"in varlıktan daha geniş bir anlam ifade ettiğini ileri süren Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre bu kavram hem mevcudu

35 Tûsî, *Tecrîd*, s. 105.

36 Hamzaîyân, "Hâce Nasîr", s. 62.

hem de ma'dûmu içine alır. Buna karşılık başta Ehl-i sünnet olmak üzere bu görüşe karşı çıkanlar mezkûr iki kavramın aynı anlamı ifade ettiğini savunmuşlardır. Fârâbî *Kitâbü'l-Hurûf*'ta Mu'tezile'ye muvafık kalarak "şey"in en üst cins olduğunu vurgulamıştır. Fakat Fârâbî dilsel kaidelerden hareketle varlığın şeyin sahip olmadığı bir fonksiyonu bulunduğunu belirtir. Buna göre "Zeyd âdil bir insandır" cümlesini "Zeyd âdil bir insan olarak vardır" (*Zeyd mevcûdün âdilen*) şeklinde ifade edebildiğimiz halde "Zeyd adil bir insan olarak şeydir" (*Zeyd şey'ün âdilen*) şeklinde ifade edemeyiz. Bu tartışmalar daha sonra İbn Sina tarafından varlık ve mahiyet (aslında şeyin mahiyeti) şeklinde tartışılmıştır.[37] Wisnovsky'nin görüşleri tartışmaya açık olmakla birlikte bize göre Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi Meşşâîlik'teki varlık-mahiyet tartışmalarının temel esin kaynağı Aristoteles olmalıdır. Zira Aristoteles, "Bir şeyin ne olduğu başka bir şey, var olması başka bir şeydir" diyerek varlık ve mahiyete ayrı ayrı atıfta bulunmuştur.[38] Fakat Aristoteles'in sonuç itibariyle nesnelerde böyle bir ayırıma gidilemeyeceği görüşünü benimsediğini bizzat kendi eseri olan *Metafizik*'ten öğrenmekteyiz. Ona göre her varlığın ne olduğunu bilmek onun mahiyetini bilmektir.[39] Bu bağlamda Aristoteles'in probleme menfi yönden ilham kaynağı olduğunu vurgulayan Hüseyin Atay haklı gözükmektedir.[40]

Kendisine aidiyeti şüpheli olan *Fusûsü'l-hikem*'de[41] ve *et-Ta'lîkât*'ta[42] Fârâbî mümkün varlıklarda vücûdun mahiyetten ayrı olduğunu savunmuştur. Ona göre Tanrı dışındaki varlıklarda vücûd mahiyetin oluşturucu unsurlarından (*mukavvim*) değil, gereklerindendir (*lâzım*). Şayet mümkün varlıklarda varlık mahiyetin aynı olsaydı o zaman, bir şeyin ne olduğunu tasavvur ettiğimizde, onun var olduğunu

37 Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek", s. 118-120.

38 Rahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", s. 194.

39 Aristoteles, *Metafizik*, s. 325.

40 Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 68.

41 Kaya, "Şukûk alâ *'Uyûn*", s. 30, 33, 38.

42 Bu eserin Fârâbî'ye aidiyetinin şüpheli olduğunu savunan Damien Janos gibi araştırmacıların yanında onun filozofa isnadında hiçbir şüphenin olmadığını ileri süren Ca'fer Âl-i Yâsîn gibi müellifler de bulunmaktadır; bk. Janos, *Method, Structure, and Development*, s. 383-393; Âl-i Yâsîn, "Hüviyyetü't-*Ta'lîkât*" s. 109-110.

da tasavvur etmemiz gerekirdi. Fârâbî'ye göre bu ayırım mümkün varlıklar için geçerlidir ve zorunlu varlık olan Tanrı'da ise böyle bir ayırım söz konusu olamaz. Zira O'nun "inniyyet"i (varlığı) dışında bir mahiyeti bulunmamaktadır.[43] İbn Sînâ da mümkün varlıklarda vücûdun mahiyetten ayrı olduğunu, "inniyyet" dışında bir hakikati bulunmayan Zorunlu Varlık'ta ise böyle bir ayırımın söz konusu olmadığını savunmuştur.[44]

İslâm düşüncesinde vücûd-mahiyet ilişkisi bağlamında ortaya konan görüşleri üç noktada toplamak mümkündür: i) Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) ve Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) savunduğu görüşe göre hem Zorunlu Varlık'ta (*vâcibü'l-vücûd*) hem de mümkün varlıklarda varlıkla mahiyet aynıdır[45] ve Cüveynî'nin (ö. 478/1085) görüşü de bu yöndedir.[46] ii) Mu'tezile ve Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğu tarafından savunulan görüşe göre hem Zorunlu Varlık'ta hem de mümkün varlıkta varlık mahiyetten ayrıdır.[47] iii) Temelde Meşşâî filozofların ve bazı mütekellimlerin savunduğu üçüncü görüşe göre, mümkün varlıklarda vücûd mahiyetten ayrıdır, fakat Zorunlu Varlık'ta böyle bir ayırım söz konusu olmayıp varlıkla mahiyet aynıdır.[48] İmam Mâtürîdî'nin görüşünün de bu yönde olduğu anlaşılmaktadır.[49]

Yukarıdaki görüşler içerisinden üçüncüsünü savunan Tûsî, Tanrı dışındaki varlıklarda varlığın mâhiyet üzerine zâit olduğunu çeşitli yollardan delillendirmeye çalışmaktadır. Bu delillerden birine göre varlık mahiyetten ayrı olmazsa o zaman mahiyetler birleşir veya cüz'leri konusunda herhangi bir sınırlama yapılamaz.[50] İlk bakışta

•••••••••

43 Fârâbî (?), *et-Ta'lîkât*, s. 12; a.mlf. (?), *Fusûsü'l-hikem*, s. 66.

44 İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât*, s. 224. Bu konuda ayrıca bk. Kaya, "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", s. 453-459.

45 İsfahânî ve Bâbertî bu görüşü sadece Eş'arî ve ona tâbi olanların savunduğunu söyleseler de (İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 5[a]; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 5[a]), Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin de bu görüşü savunduğu, kaynaklarda nakledilmektedir; bk. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 35.

46 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 31; a.mlf., *eş-Şâmil*, s. 27

47 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 35.

48 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 35.

49 Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, I, 209-211.

50 Tûsî, *Tecrîd*, s. 106.

muğlak gibi görünen bu delillendirmede Tûsî'nın anlatmak istediği şey şudur: Bütün var olanların (*mevcûdât*) müşterek olarak paylaştığı vücûd, ya mahiyetin aynısı ya onun bir cüz'ü veya onun dışında bir şeydir. Birinci durum imkân dışıdır, çünkü bu takdirde varlığın müşterek olması hasebiyle mâhiyetlerin birleşmeleri (*ittihâd*) ve dolayısıyla da bütün var olanların hepsinin aynı nesneler olması gerekirdi. Varlığın mahiyetin bir cüz'ü olması da imkânsızdır, zira böyle bir şey mevzu bahis olursa mâhiyet sonsuz sayıda cüz'lerden oluşurdu.[51] Çünkü varlık mahiyetin bir cüz'ü olursa, var olan bir şeyin yok olana dayanmasının imkânsızlığı dolayısıyla zaruri olarak mahiyetin diğer cüz'lerinin de mevcut olması gerekirdi. Böyle olunca da vücûdun mahiyetin diğer cüz'lerinin de cüz'ü olması gerekli olurdu. Bu da sonuçta mahiyetin sınırsız ve hatta sonsuz sayıda cüz'lerden oluşması anlamına gelmektedir.[52]

Dikkat edilirse Tûsî'nin birinci akıl yürütmesi *vücûd* mefhûmunun var olanlar (*mevcûdât*) arasında ortak (*müşterek*) olduğu kabulüne dayanmaktadır. Fakat Bâbertî'nin de haklı olarak söylediği gibi, bu istidlâl varlık ve mahiyetin ayniyetini savunanlar açısından geçerli değildir, çünkü onlara göre vücûd mevcutlar arasında müşterek bir anlam değildir, müştereklik sadece lafızdadır.[53] Dolayısıyla onlara göre mahiyet ve varlığın ayniyeti mahiyetlerin birleşmesine yol açmaz. Tûsî böyle bir karşı çıkışın olacağını var sayarak varlık-mahiyet ayırımından önce varlığın müştereklik üzerinde durarak onu delillendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, zihin bir şeyin varlığını kabul ettiği halde onun özellikleri konusunda kuşku duyabilir. Bu kuşkuya rağmen onun var olmasına dair inancı yine de kalmakta devam eder. Tûsî'nin talebesi Hillî bunu şöyle bir örnekle anlatır: Biz bir eseri müşahede ettiğimiz zaman onun müessiri bulunduğuna dair hükümde bulunuruz. Bu müessirin önce mümkün olduğuna hükmedip daha sonra bundan vazgeçerek onun *vâcib* (zorunlu) olduğuna karar veririz. Müessirin özelliklerine

.....

51 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 35-6; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, II, 17-18.

52 Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, I, 149.

53 Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 5[a]; Cürcânî, filozofların, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî dışındaki Mu'tezilîler'in ve Eş'arîler'in büyük çoğunluğunun varlığın bütün var olanlarda müşterek olduğu görüşünü benimsediklerini belirtmektedir; bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 112.

yönelik mezkûr kabullerimizin değişmesine karşılık onun varlığına dair kabulümüz değişmez. Bu durum varlığın var olanlar arasında ortak olduğunun kanıtıdır.[54]

Vücûd mefhumunun mevcutlar arasında müşterek olduğu gerek kelâmcılar, gerekse filozoflar arasında genel kabul gören bir görüş olmakla beraber Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin bu görüşü kabul etmedikleri nakledilmektedir. Onlara göre vücûd varlıklar arasında anlam değil, sadece isim olarak müşterektir. Bu bağlamda zorunlu varlıkla mümkün varlıkların vücûdu arasında sadece isim müşterekliği vardır.[55] Tûsî'nin, varlığın mahiyetten ayrı oluşunu kanıtlamak için ileri sürdüğü yukarıdaki delile şöyle bir itirazda bulunulmuştur: Bu delil, vücûdun bütün mahiyetlerde, kendilerinden ayrı ve zâit oluşunu kanıtlamaktadır. Halbuki vücûdun, bazı mahiyetlerin aynısı, bazılarının cüz'ü, diğer bazılarının ise üzerine zâit olması ihtimal dışı değildir. Ali Kuşçu bu itirazı doğru bulmayarak vücûdun bir mahiyete ârız olması, onun bir cüz'ü veya aynısı olması durumunda bütün mahiyetlerde böyle olması gerektiğini savunmaktadır.[56]

Varlığın mahiyetten ayrı olduğunun diğer bir kanıtı, bu iki kavramın aklen birbirinden ayrı olmalarıdır. Meselâ insan herhangi bir şeyin mahiyetini düşünüp onun zihnî veya aynî varlığından şüphe edebilir ki bu durumda düşünülen (*ma'kûl*), şüphe edilenden (*meşkûk*) farklı bir şey olmaktadır. Mümkün varlığın dış dünyada zaruri olarak tahakkuk ettiğini biliyoruz. İmkân ise bir ziyadelik söz konusu olduğunda tahakkuk eder. Vücûdla mahiyetin farklı oluşunun başka bir delili de şudur: Biz varlığı mahiyete hamlediyor ve "Mahiyet vardır" diyoruz. Bu hamletmeyle daha önce olmayan bir şey elde ediyoruz. Halbuki mâhiyetle varlık aynı olsalardı o zaman böyle bir şey elde edemezdik. Çünkü bizim "Mahiyet vardır" önermemiz "Mahiyet mahiyettir" anlamına gelirdi ki, burada önceden olmayan bir şeyin ortaya çıkması söz konusu olmazdı. Varlığı mahiyetle ilişkilendirmemizde delile gerek duymamız bile bu iki mefhumun farklı olduğunun kanıtıdır. Çünkü delil, mevzu ve yüklemin (*mahmûl*) birbirinden farklı olmasına ihtiyaç duyar.[57]

• • • • • • • • •

54 Tûsî, *Tecrîd*, s. 106; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 33-34.

55 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 260.

56 Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, II, 20.

57 Tûsî, *Tecrîd*, s. 106; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 7-9.

Mümkün varlıklardan farklı olarak Zorunlu Varlık'ta varlık ve mahiyet ayırımı söz konusu değildir ve O'nun varlığının dışında bir hakikati bulunmamaktadır.[58] Tûsî'ye göre şayet Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayırımı söz konusu olsaydı o zaman her şeyin biri mahiyet, diğeri varlık olmak üzere iki kaynağı olurdu ki bunlarda tek bir kaynağa ihtiyaç duyarlardı. Başka bir kaynağa ihtiyacı olan ise her şeyin kaynağı olamaz. Dolayısıyla Tanrı'da böyle bir ayırımdan söz edemeyiz.[59] Tûsî, varlığın bütün var olanlara yüklem olan tek bir mefhum olmasından hareketle mahiyet üzerine zâit olması gerektiğine dair özellikle Konevî tarafından yapılan itirazları bertaraf etmek için varlığın *müşekkek* oluşu üzerinde durmaktadır.[60] Müşekkeklik, bir şeyin, yüklem olduğu fertlerde eşit bir şekilde bulunmamasıdır. Tûsî'ye göre tek bir anlamı olan küllî lafızlar ikiye ayrılmaktadır: *Mütevâtı'* diye isimlendirilen birinci kısım, cüz'îlerde eşit bir şekilde bulunmaktadır; buna "insan" mefhumunun Zeyd ve Amr'da eşit şekilde bulunmasını örnek gösterebiliriz. İkinci kısım lafızlarsa cüz'îlerde eşit bir şekilde bulunmaz, aksine bazılarında daha önce veya sonra, bazılarında ise daha şiddetli veya daha çok bulunurlar. Buna "beyazlık"ın kar ve fildişinde, "mevcûd"un ise cevher ve arazda bulunmasını örnek gösterebiliriz ki bunlara *müşekkek* lafızlar denir. Bu tür mefhumların gereklerinin tek (*vâhid*) olması gerekmez, bilakis farklı olmaları icâb eder. Varlık mefhumu da böyledir, zira o, öncelik-sonralık, şiddet-zaaf, çokluk-azlık bakımından ilgili olduğu varlıklarda farklılık arzeder. Bu anlamda meselâ, Zorunlu Varlık'ın varlığı ile zorunlu olmayanların varlığı hem öncelik hem de şiddet bakımından farklıdırlar. Zorunlu Varlık'ın varlığı mümkün varlığınkinden önce olduğu gibi, güç bakımından da öncelikli olan O'dur.[61]

.....

58 Tûsî Tanrı hakkında konuşurken *zat* ve *hakikat* lafızlarının kullanıldığını, mâhiyetin ise mecazi olarak O'na atfedilebileceğini söylemektedir; bk. Tûsî, *Musâri'u'l-musâri'*, s. 83.

59 Tûsî, *Ecvibetü mesâili Sadriddin el-Konevî*, s. 222.

60 Konevî, *Yazışmalar*, s. 53-4; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 211.

61 Tûsî, *Ecvibetü mesâili Sadriddin el-Konevî*, s. 223.

Öyle görünüyor ki, *tevâtu'* ve *teşkîk* kavramları varlık-mâhiyet ayırımında kilit kavramlardır.[62] Varlığı mahiyetten ayrı kabul edenler onun müşekkekliğinden, aksini düşünenler ise mütevâtı' oluşundan hareket etmişlerdir. Tûsî'nin bu probleme değinirken hep bu kavramlardan bahsetmesinin sebebi de budur. Ona göre, bu konudaki yanlış anlamaların sebebi de mezkûr iki kavram arasında ayırım yapmamaya dayanmaktadır. Tûsî bu bağlamda İbn Sînâ'ya eleştirilerde bulunan Fahreddin er-Râzî'nin[63] hatasının da, varlığı *mütevâtı'* olarak kabul etmesinden kaynaklandığını vurgulamaktadır[64] kiTûsî'nin *teşkîk* konusunda İbn Sînâ geleneğini takip ettiği anlaşılmaktadır.[65]

Tûsî varlık-mahiyet ayırımında yanlış anlamalara yol açabileceği sebebiyle bir şeyin üzerinde özenle durmaktadır: Bu ayırım sadece tasavvur düzeyinde olan bir ayırımdır. Zihin dışında böyle bir ayırım asla söz konusu değildir. Dış dünyada mahiyet ve vücûd denilen ayrı ayrı ontik gerçeklikler söz konusu değildir.[66] Varlığın aynî ve zihnî olarak ikiye ayrılması da Tûsî'nin sisteminde önemli yer işgal etmektedir. Murtazâ Mutahharî "zihnî varlık" başlıklı bir bahsin felsefe ve kelâm kitaplarına ilk defa Tûsî aracılığıyla girdiğini söylerse de[67] tespit ettiğimiz kadarıyla bu doğru değildir. Zira gerek İbn Sînâ[68]

.....

62 Bu kavramlar hakkında bk. Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, s. 9; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, s. 27-28.

63 Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 246.

64 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 44-45.

65 İbn Sînâ, et-*Ta'lîkât*, s. 73; Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 281. Varlığın çeşitli var olanlarda *teşkîk* yoluyla gerçekleşen tek bir hakikat olduğu görüşünün İslâm öncesi Fârisî-Pehlevî filozoflarına ait olduğu kabul edilmektedir; bk. Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, s. 22-26. Tûsî ise *teşkîk* anlayışının eski Yunan düşüncesinde de var olduğunu söylemektedir; bk. Tûsî, *Musâri'u'l-musâri'*, s. 57-60.

66 Tûsî, *Ecvibetü'l-mesâili'r-rûmiyye*, s. 1; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, III, s. 50. Ayrıca bk. Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 117 Molla Sadrâ bunu "zevc-i terkîbî" şeklinde ifade etmektedir. Yani dış dünyada var olanlar mahiyet ve varlığın terkibinden ibarettir; bk. Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, s. 11.

67 Mutahharî, *Felsefe Dersleri-1*, s. 348.

68 İbn Sînâ'nın zihnî varlığın çeşitleri ile ilgili görüşleri için bk. Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 36-60; a.mlf., *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Yaratma*, s. 10-13.

gerekse Fahreddin er-Râzî gibi düşünürlerin kitaplarında zihnî varlık başlıklı bahisler bulunmaktadır.[69]

Tûsî varlığın, zihnî ve hâricî (*aynî*) olmak üzere iki çeşidi olduğunu kabul eder. Aynî varlığın hakikati konusunda İslâm düşüncesinde bir görüş birliği bulunmaktadır. Bundan dolayı Tûsî esas tartışma konusu olan zihnî varlık alanı üzerinde durmakta ve onu ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre zihnî varlığın kabul edilmemesi hakiki önermelerin[70] geçersiz kılınması anlamına gelmektedir.[71] Zira, biz dış dünyada var olmayanlar üzerine olumlu yargılarda bulunabiliyoruz. Bu takdirde sıfatın tahakkuku bu sıfatla vasıflananın da tahakkukunu gerektirmektedir. Hakkında yargıda bulunduğumuz şey, dış dünyada sabit olmadığı için onun zihinde sabit olması gerekmektedir.[72] Meselâ cıvadan bir nehir veya yakuttan bir dağ tasavvur edebilir ve onlar hakkında olumlu yargıda bulunabiliriz. Hakkında olumlu yargıda bulunulanın bir şekilde sabit olması gerekmektedir.[73]

Zihnî varlığı kabul etmeyenler kendi görüşlerini savunma bağlamında bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Bunlardan Tûsî'nin de üzerinde durduğu en yaygın eleştiri şöyledir: Zihnî varlığın kabul edilmesi durumunda zihnin sıcaklık-soğukluk, beyazlık-siyahlık ve benzeri bir birine zıt niteliklerle nitelenmesi gerekir. Ayrıca meselâ gökleri veya bir dağı düşündüğümüzde onların, dış dünyada var oldukları şekliyle zihnimizde ortaya çıkması lâzım gelir ki bu da imkânsızdır.[74] Tûsî bu itirazlara, zihnî varlığın mahiyet itibariyle aynî/hâricî varlıktan birçok gerekleri bakımından farklı olduğunu

.....

69 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*, I, 130-132; Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 10-13; a.mlf., *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 36-53.

70 Tûsî'nin "hakikî" lafzıyla neyi kastettiği *Tecrid* şârihleri arasında tartışma konusu olmuştur. Bazılarının, onun "hakikî"den kastının, mevzuu dış dünyada var olmayan küllî-hakikî önermeler olduğunu savunmalarına karşın diğer bazıları bununla, mevzuu dış dünyada olsun veya olmasın bütün hakiki önermelerin kastedildiğini savunmuşlardır; bk. Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, I, 28.

71 Tûsî, *Tecrîd*, s. 107

72 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 39; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 6[a].

73 Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, I, 45-46.

74 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 40; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 7[a]; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 6[a]; Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, I, s. 210.

ve zihindeki varlığın bir sûretten ibaret olduğunu vurgulayarak cevap vermektedir.[75] Buna göre biz bir şeyi düşündüğümüzde zihinde ortaya çıkan bizzat o şeyin kendisi, hüviyeti değil sûretidir. Sûret ve hüviyet arasındaki ilişki şöyle açıklanabilir: Bir şeyin sûreti dış dünyada bulununca onun hüviyeti olur. Aynı şekilde hüviyet müşahhas arazlardan soyutlanınca sûret olur. Yoksa aklî sûretler ve hüviyet arasında bir aynîlikten söz edilemez.[76] Ayrıca zihnî varlığın küllî ve cevher olmasına karşın hâricî varlık cüz'î ve arazdır.

Felsefî gelenekte bilginin "nesnenin sûretinin zihinde husûlü" olarak tanımlanmasıyla zihnî varlığın "sûret" olarak adlandırılması arasında benzerlik bulunmaktadır. Tûsî de bundan hareketle zihnî sûretleri "bilgiler" olarak isimlendirmektedir.[77] Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ ile başlayıp daha sonra diğer Meşşâî düşünürler ve müteahhir dönem kelâmcılarınca daha da açık hale getirilen "zihnî varlık" anlayışı, mahiyetlere ve küllî kavramlara bir alan oluşturmak kaygısından kaynaklanmaktadır. Bu anlayışla onlar aynı zamanda mantığı da meşru zemine oturtmak istemişlerdir.

Varlığı dış dünyada varlık-zihinde varlık olarak iki ayıran Tûsî, aklın varlığa yüklediği itibarlar konusunda da İbn Sînâ düşüncesini takip etmektedir. Ona göre insan aklı, gerek yüklem olarak gerekse konuyla yüklem arasında bağlaç olarak varlığı ele alması durumunda[78]

75 Tûsî, *Tecrîd*, s. 107

76 Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, I, 201. Ali Kuşçu bu cevabı yetersiz bulmaktadır. Ona göre bu cevap sadece zihnin dış dünyada var olan sıcaklık, soğukluk ve benzeri sıfatlarla vasıflandığı durumlar için geçerli olup tek olma, çift olma gibi dış dünyada varlığından söz edemeyeceğimiz sıfatlarla nitelenmede geçerli değildir. Kuşçu bu konuda kendi alternatif cevabını sunar. Ona göre zihnî varlığı kabul etmeyenlerin hatası "husûl" ile "kıyâm" arasında fark gözetmemelerinden kaynaklanmaktadır. Bir şeyin zihinde husûlü zihnin onunla nitelenmesini gerekli kılmaz. Meselâ, bir şeyin bir mekânda husûlü o mekânın onunla nitelenmesini gerektirmez. Nitelenme sadece o şeyin mekânla kâim olması durumunda söz konusu olur. Bu bağlamda soğukluk, sıcaklık, tek ya da çift olma ve benzerleri zihinde "hâsıl" olurlar, onunla "kâim" olmazlar; bk. Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, I, 31-32. Lâhicî ise Kuşçu'nun itirazlarını ve cevaplarını doğru bulmamaktadır; bk. Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, I, s. 212-215.

77 Tûsî, *Şerhu mes'eleti'l-ilm*, s. 91.

78 Birincisi, "İnsan vardır" örneğinde olduğu gibi varlığın bizzat yüklem

üç nitelik tespit eder: *vücûb*, *imkân* ve *imtinâ'*. Bütün bilinenler mutlaka bu üç nitelikten birine sahiptirler. Bunların varlıkları veya yoklukları zorunludur, ya da var olma ve yok olma imkânları eşittir. Birinciyle nitelenene vâcib (veya *vâcibü'l-husûl*), ikinciye mümkün (veya *mümkinü'l-husûl*), üçüncüye ise mümteni' (veya *mümteni'u'l-husûl*) denmektedir.[79] Mezkûr üç nitelik kendiliğinde (*nefsü'l-emr*) ele alındığında *madde*, akıldaki durumları dikkate alındığında (yani aklen yüklemi konuya nispet ederken tasavvur edilen şey dikkate alındığında) *cihet* adını almaktadır.[80] Maddeyle cihet arasında önemli bir fark bulunmaktadır; madde zorunluluk ifade ederken cihet mümkündür.[81]

Tûsî, İbn Sînâ ile mutabık kalarak, *vücûb*, *imkân* ve *imtinâ'*ın tıpkı varlık gibi mantıken tanımlanamayacağını söylemektedir. Buna göre, bu üç kavramın tanımlanması kısırdöngüye (*devr*) yol açacağı için imkânsızdır. Zira tanımlanmaya çalışıldığı takdirde bu kavramların birbirlerine muhtaç olmaları kaçınılmazdır. Vâcibin "yokluğu imkânsız olan" veya "yokluğu mümkün olmayan", mümkinin "varlığı da yokluğu da gerekli olmayan" veya "varlığı da yokluğu da imkânsız olmayan", mümteni'in ise "varlığı imkânsız olan" veya "yokluğu gerekli olan" şeklinde tanımlanması buna örnek gösterilebilir.[82] Bu tarifler, tarif edilen kavramların cins ve faslını belirtmediği için hakiki değil, sadece zihni uyarmaya yarayan lafzî tarifleridir.

Vücûb, *imkân* ve *imtinâ'*ın dış dünyada bir gerçekliği var mıdır? Özellikle imkân bağlamında bu soruya İslâm düşüncesinde verilmiş olan cevaplar farklılık arzetmektedir. Tûsî'ye göre bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Ona göre bu nitelikler dış dünyada sabit olmayıp

olmasıdır. Mantıkta buna "hel-i basîta" denir. İkincisi ise "İnsan canlı olarak vardır" örneğindeki gibi varlığın konuyla yüklem arasında bağlaç olmasıdır. Buna da mantık literatüründe "hel-i mürekkebe" denir; bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, I, 457

79 Tûsî, *Risâle-i cebr ve kader*, s. 11; a.mlf., *Tecrîd*, s. 111.

80 Bu ayırımı ilk defa Aristoteles'in yaptığı anlaşılmaktadır; bk. Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber*, I, 84.

81 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 228; *Ta'dîlu'l-mi'yâr*, s. 168; a.mlf., *Tecrîd*, s. 111.

82 Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 68; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 10[a]; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, II, 70-71.

itibarî kavramlardır.[83] Aklın varlığı mahiyete nispeti sırasında ortaya çıkan *vücûb*, *imkân* ve *imtinâ*'ın dış dünyada herhangi bir gerçekliği bulunmamaktadır.[84] Bâbertî, İslâm filozoflarının bu üç kavramın ontik durumlar olduğunu kabul etmelerine karşın kelâmcıların bunu reddettiğini, Tûsî'nin de bu görüşüyle mütekellimlerden yana tavır aldığını vurgulamaktadır.[85] Vücûb ve imkânın ontik kavramlar olduğu görüşünün felsefe geleneğinde dayanakları bulunmakla birlikte imtinâ'ın ontik bir kavram olduğu anlayışının bu gelenekte yeri bulunmamaktadır ve bu konuda Bâbertî'nin yorumu hatalı görünmektedir.

Tûsî mezkûr üç kavramın itibârî oluşuyla ilgili birkaç delil üzerinde durmaktadır. Bu delillerden birine göre bu kavramların üçü de yok olanın (*ma'dûm*) kendileriyle nitelenebileceği kavramlardır.[86] Zira varlığı imkânsız olan yok (*el-ma'dûmü'l-mümteni'*) hem varlığı imkânsız olan (*mümteni'ü'l-vücûd*) hem de yokluğu vâcib olandır (*vâcibü'l-adem*). Aynı şekilde mümkün yok, varlığı ve yokluğu mümkün olandır. Bu kavramların ontik olmaları durumunda yok olan bir şeyin (*ma'dûm*) var olanla (*mevcûd*) nitelenmesi durumu ortaya çıkacaktır ki bu imkânsız bir şeydir. Dolayısıyla üç kavramın da dış dünyada gerçekliği bulunmayan kavramlar olması gerekmektedir.[87]

İmkânın Mahiyeti

Zikredilen üç kavramdan İslâm düşüncesinde hakkında en çok tartışma yapılanı hiç şüphesiz imkândır. İmkânın sübûtî bir kavram olup olmadığı konusu, âlemin ezelîliği gibi kelâm ve felsefe gelenekleri arasında ciddi tartışmalara sebep olan konularla doğrudan irtibatta bulunması hasebiyle, üzerinde titizlikle durulan bir konu olmuştur.[88]

83 Tûsî,*Tecrîd*, s. 112; *Şerhu'l-İşârât*, III, 60.

84 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 73.

85 Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 15[b]

86 Tûsî, *Tecrîd*, s. 112.

87 Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, II, 81-82. Aynı delili Teftâzânî de kullanmaktadır; bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, I, 473.

88 Hillî'ye göre iki türlü imkândan bahsetmemiz mümkündür. Birincisi mahiyete nispetle ele alınan imkândır ki bunun sübûtî bir kavram olmadığı konusunda ittifak bulunmaktadır. İkinci imkân ise varlığa nispetle ele alınan imkândır. Buna *isti'dâdî imkân* (*el-imkânü'l-isti'dâdî*) denmektedir. Sübûtî olup

Genellikle Meşşâî filozoflar, özellikle de İbn Sînâ'ya atfolunan görüşe göre imkân sübûtî bir özelliktir.[89] Tûsî de *Ecvibetü mesâili'r-rûmiyye* adlı risâlesinde imkânın var olduğunu savunmaktadır. Ona göre imkân mevcut olup nitelik (*keyf*) türünden bir arazdır.[90] Ancak *Tecrîd*'de bu görüşü kabul etmeyerek imkânın mevcut olmadığını ileri sürmektedir. Mezkûr risâlenin hangi tarihte yazıldığına dair bir bilgiye ulaşamadığımızdan Tûsî'nin bu konudaki son kanaatini tespit etme imkânına şimdilik sahip değiliz.

İmkânın mevcut olduğunu savunan anlayışa göre şayet imkân sübûtî bir kavram olmasaydı o zaman, yokların ayrıştırılabilir özelliğe sahip olmayışları dolayısıyla imkânın nefyi ile (*nefyü'l-imkân*), olumsuz imkân (*el-imkânü'l-menfî*) arasında bir fark kalmazdı.[91] Tûsî bu istidlâli kabul etmez, zira daha önce de belirttiğimiz üzere, ona göre yokluklar ayrıştırılabilirler. Dolayısıyla bunu delil getirerek imkânın sübûtî bir nitelik olduğunu ileri sürmek doğru değildir.[92]

Yukarıda da belirtildiği üzere özellikle Hillî ve Îcî gibi bazı müteahhirûn dönemi kelâmcıları, imkânın dış dünyada mevcut olan varlıksal bir anlam olduğuyla ilgili görüşü İbn Sînâ'ya atfetmişlerdir.[93] Öyle anlaşılıyor ki onlar *eş-Şifâ*'nın *İlâhiyyât* bölümündeki şu pasajdan hareketle İbn Sînâ'nın mezkûr görüşü savunduğunu ileri sürmüşlerdir:

.....

olmadığı tartışılan da bu imkândır; bk. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 74. Tûsî de yukarıda adı geçen risâlede ve *Telhîs*'te (s. 387) bu imkânın mevcut olduğunu savunmaktadır.

89 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 75; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 128. Meşşâî filozofların imkânla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 75-129.

90 Tûsî, *Ecvibetü mesâili'r-rûmiyye*, s. 6.

91 Râzî bu delilin, imkânın varlıksal bir kavram oluşunu iddia edenlerin tutundukları en önemli delil olduğunu belirtmektedir; bk. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*, I, 211.

92 Tûsî, *Tecrîd*, s. 112; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, II, s. 88.

93 Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, I, 112, a.mlf., *Keşfü'l-murâd* , s. 75; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 128. Molla Sadrâ ise bu görüşün bazı kelâm kitaplarında serdedildiğini söylemektedir; bk. Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a*, I, 162. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla gerek mütekaddimûn gerekse de müteahhirûn kelâmcılarından imkânın sübûtîliğini iddia eden herhangi bir âlim bulunmamaktadır.

> Her hâdis, hâdis olmadan önce kendinde ya var olması mümkündür veya imkânsızdır. Varlığı imkânsız olan, var olamaz. Varlığı mümkün olan ise varlığının imkânınca öncelenmiştir ve o varlığı mümkün olandır. Bu durumda onun varlığının imkânı ya ma'dûm bir anlam veya mevcut bir anlam olmalıdır. Ma'dûm bir anlam olması imkânsızdır, aksi halde varlığının imkânı onu önceleyemezdi. Öyleyse o, mevcut bir anlamdır.[94]

Lâhicî, bu pasajdan İbn Sînâ'nın imkânı dış dünyada gerçekliği bulunan kavram olarak kabul ettiği anlamının çıkarılamayacağını savunmaktadır. Ona göre İbn Sînâ imkânın ontik bir anlam olduğunu belirtirken zihnin bu anlamı dış dünyadan hareketle soyutladığını belirtmek istemiştir. Zira bir şeyin dış dünyada soyutlanacağı bir kaynağı olmazsa onun kendiliğinde (*nefsü'l-emr*) var olması imkânsız olur. O, İbn Sînâ'nın, imkânın ontik bir anlam olduğuyla ilgili görüşünü bu bağlamda değerlendirmek gerektiğini vurgulayarak Îcî'nin bu noktayı anlamadan İbn Sînâ'ya mezkûr görüşü atfettiğini ileri sürmektedir.[95] Lâhicî'nin bu konuda hocası Mollâ Sadrâ'nın etkisinde kaldığını söylemek mümkündür. Sâdrâ'ya göre de filozoflar "İmkân sübûtîdir" derken onun dış dünyada tahakkuk eden varlıklardan olduğunu kastetmemişlerdir. Onlar bununla, imkânın yok (*adem*) olmayıp, aynî ve zihnî mahiyetlere yüklenen aklî yüklemlerden olduğunu vurgulamak istemişlerdir.[96] İbn Sînâ'nın "Küllî anlamın zihin dışında bir varlığı bulunmamaktadır"[97] sözü Molla Sadrâ ve Lâhicî'yi doğrulamaktadır. Zira, bu kural gereği küllî bir kavram olan imkânın da zihin dışında var olmaması gerekmektedir. Ancak bununla birlikte yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere İbn Sînâ açıkça imkânın ontik bir anlam olduğunu vurgulamaktadır. Öyle görülüyor ki İbn Sînâ, dış dünyada tahakkuk eden bir anlam değil de sırf yokluk (*adem-i mahz*) anlamında bir kavram olmadığını vurgulamak için imkâna mevcut bir anlam demiştir. Aslında bu anlamdaki bir sübûta Tûsî'nin de bir itirazı bulunmamaktadır. Zira ona göre de *vücûb*, *imkân* ve *imtinâ'* kavramları,

94 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I, 163.

95 Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, I, 346; Teftâzânî ve Ali Kuşçu gibi müellifler Hillî ve Îcî'den farklı olarak mezkûr görüş üzerinde dururken İbn Sînâ'nın adını anmamaktadırlar; bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, I, 480; Ali Kuşçu *Şerhu't-Tecrîd*, II , 88.

96 Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a*, I, 162.

97 İbn Sînâ, *Ta'lîkāt*, s. 72.

tasavvur edilenlerin dış dünyadaki varlıklara isnadında akılda ortaya çıkan zihnî durumlardır; dolayısıyla hariçte değil, zihinde var olan kavramlardır. Fakat bu durumlar ne dış dünyada tahakkuk edenlerin illetidir, ne dış dünyadakiler onların illetidir, çünkü bu kavramlar dış dünyada mevcut değillerdir.[98]

Tûsî'nin imkânın sübûtî bir kavram olmadığını temellendirme şekline gelince, ona göre imkânı sübûtî bir kavram olarak ele aldığımız takdirde her bir mümkün varlığın varlığının imkânından önce gelmesi gerekir.[99] Bunu şu şekilde açıklamak mümkündür: Mümkün varlığın imkânla nitelenmesi zatı gereğidir. Halbuki varlıkla nitelenmesi zatı gereği değil, hâricî bir sebeptendir. Zatı gereği olan şeyin ise başkası gereği olandan önce gelmesi aklî bir zorunluluktur. Dolayısıyla mümkün varlıkta imkân, varlıktan öncedir. İmkân ontik bir şey olduğu taktirde kendisiyle nitelenenin yani mümkünün varlığından sonra gelmesi gerekecektir ki bu imkânsızdır.[100]

Tûsî'nin vücûb ve imkânın sübûtî bir nitelik olmayışıyla ilgili görüşü kendisinden önceki düşünürlerden Sühreverdî'nin görüşleriyle mutabakat arzederken, Râzî'nin görüşleriyle kısmen örtüşmektedir. Zira, Râzî, imkânı sübûtî olmayan bir nitelik olarak kabul etse de[101] Tûsî'den farklı olarak vücûbun sübûtî bir özellik olduğunu belirtmektedir.[102] Tûsî sonrası kelâmcılardan Şemsüddin el-İsfahânî ve Hillî gibi âlimler bu konuda Râzî'yi değil, Tûsî'yi takip ederek hem vücûb hem de imkânın sübûtî kavramlar olmadığını savunmuşlardır.[103]

Peki, var olanları vâcib ve mümkin olmak üzere ikiye ayıran Tûsî'ye göre vâcib (zorunlu) varlıkla mümkün varlıklar, yani bir başka ifadeyle Tanrı'yla âlem arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Özellikle *Tecrîd* ve *Fusûl* gibi kelâm eserlerine baktığımızda filozofun bu konuda İbn Sînâ'yı takip etmediği görülmektedir. Onun, İbn Sînâ

98 Tûsî, *Telhîs*, s. 94; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, III, 60.

99 Tûsî, *Tecrîd*, s. 112.

100 Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, I , 341.

101 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*, I, 212.

102 Râzî, *Mebâhisü'l-meşrıkiyye* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de bu görüşü savunmakla birlikte *Me'âlimu usûli'd-dîn*'de aksini savunmaktadır; bk. Râzî, *Me'âlim*, s. 25.

103 Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, I, 90-95; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, I, 473-480; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 112-131.

düşünce sisteminde önemli yer tutan "akıllar teorisi" karşısındaki tavrını buna örnek göstermek mümkündür. Tûsî *Tecrîd*'de bu teoriye karşı müteredditdavranmakta *Fusûl*'de ise onu açıkça eleştirmektedir. Onun *Fusûl*'deki istidlâline göre sudûrun kabul edilmesi alemde var olan herhangi iki varlıktan birinin diğerinin vasıtalı veya vasıtasız illeti olmasını gerektirir, çünkü sudûr bütün varlıkların tek bir silsilede olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durumda illet ve malûl olma bakımından bütün varlıkların, dolaylı veya dolaysız olarak birbirlerinden müstağni olmadıkları bir sistem ile karşı karşıya kalmaktayız. Halbuki duyulur âlemde böyle bir şey söz konusu değildir. Ayrıca Tûsî'ye göre Tanrı'dan çıkan ilk akıldaki çokluk ya vücûdî veya ademî bir durumdur. Vücûdî olması durumunda iki şık mümkündür: Birincisi, bu çokluğun Tanrı'dan sudûr etmesidir ki o zaman bunların Bir'den sudûr etmeleri gerekir. İkincisi, onların Tanrı dışında bir şeyden sudûr etmeleridir ki, o zaman da Zorunlu Varlık'ın tek olmaması icab eder. Ademî bir durum olması halinde ise, var olmayan bu çokluğun var olanlara etkisinin kabul edilmesi gerekir ki bu da imkânsızdır. Bu şıkların imkânsızlığını ortaya koymakla Tûsî, sudûr nazariyesinin doğru olmadığı neticesine ulaşmaktadır.[104] *Fusûl*'deki bu tutumuna rağmen *Tecrîd*'de bu konuda müteredditdavranması, ayrıca *Risâle fi isbâti'l-akli'l-mufârık* risâlesinde mezkûr teoriyi savunması[105] Tûsî'nin bu konuda tam bir kanaate varmadığını göstermektedir. Sadreddin Konevî ile yazışmalarında konunun zorluğunu vurgulamasını,[106] ayrıca Râzî'nin öğrencilerinden olan Şemsüddin Hüsrevşâhî'ye (ö. 652/1254) gönderdiği mektubu da dikkate aldığımızda onun akıllar teorisi hakkında tam bir karara varmadığını söyleyebiliriz. Zira bu mektupta o, "tek bir illetten çokluğun çıkması" sorununu çözemediğini belirterek Hüsrevşâhî'den bu konudaki görüşlerini kendisiyle paylaşmasını rica etmektedir.[107]

•••••••••

104 Tûsî, *Fusûl*, s. 65; a.mlf., *el-Edilletü'l-celiyye*, s. 67-72; Süyûrî, *el-Envârü'l-celâliyye*, s. 81-82.

105 Tûsî, *Risâle fi isbâti'l-akli'l-mufârık*, s. 479-481; a.mlf., *Risâle fî isbâti nefsi'l-emr*, vr. 35^{b}-36^{a}.

106 Tûsî, *Ecvibetü mesâili Sadriddin el-Konevî*, s. 230-232.

107 Tûsî, *Mesâilü Nasîriddin et-Tûsî*, s. 268. Hüsrevşâhî tarafından cevaplanmadığı anlaşılan bu mektuba daha sonra Mollâ Sadrâ cevap yazmıştır; bk. Molla Sadrâ, *Ecvibetü'l-mesâili'n-Nasîriyye*, s. 171-177

Tanrı Tasavvuru

Tûsî Meşşâî felsefeyle İslâm kelâmı arasında tartışmalı konulardan biri olan Tanrı telakkisi konusunda da "mûcib bi'z-zât" Tanrı anlayışı yerine "kâdir-i muhtâr" Tanrı anlayışından yana tavır almaktadır. Ona göre hâdis olan âlemin müessiri ya "zatı gereği gerektirici/zorunlu kılıcı" veya "kâdir-i muhtâr" olmak durumundadır. Müessirin zatı gereği gerektirici olması imkânsızdır, çünkü mûcib bir müessirin eserinin kendisinden sonra gelmesi düşünülemez. Bu durum ise ya âlemin kıdemini -ki bu imkânsızdır- veya müessirin sonradan olmasını gerektirir. Teselsüle neden olacağından ikinci şık da imkânsızdır. Bütün bunlar bize âlemin yaratıcısının kendi fiillerinde ihtiyâr sahibi olan bir varlık (*kâdir-i muhtâr*) olduğunu göstermektedir.[108] Ancak Tûsî Tanrı'nın kâdir-i muhtâr olduğunu kelâmcıların delillerini temel alarak delillendirirken Râzî'den farklı olarak[109] İbn Sînâ ve diğer Meşşâî filozofların Tanrı'nın kâdir olmadığını ileri sürdüklerini de iddia etmez. O, "kâdir-i muhtâr" Tanrı anlayışını İbn Sînâ'nın ve diğer Meşşâî filozofların tamamen reddetmediğini vurgulamaktadır. Tûsî'ye göre "*Kâdir*, fiilin kendisinden hem sâdır olması ve hem de olmaması doğru olandır" Kudret sıfatına irade sıfatı eklenince kâdir (var etme veya etmeme yönünde) iki taraftan birisini seçer. Filozoflar bu anlayışı reddetmez ve Tanrı'nın bu anlamda kâdir olduğunu kabul ederler. Ayrıca Tûsî filozofların -mütekellimlerden farklı şekilde yorumlasalar da -"Tanrı'nın muhtâr olduğu" anlayışını da kabul ettiklerini söylemektedir. Onlara göre kendi irâdesiyle fiil yapan her fâil *muhtâr*dır.[110] Bu konuda kelâmcılarla filozoflar arasındaki temel fark, bu iki sıfatın bir arada bulunması halinde fiilin sâdır olmasının mümkün mü zorunlu mu oluşu noktasındadır. *Mûcib* Tanrı anlayışına sahip olduklarından fiilin Tanrı'dan sâdır olmasını zorunlu gören filozoflara karşın kelâmcılar bunun zorunlu değil mümkün olduğunu savunmuşlardır.[111] Ayrıca yukarıdaki anlayışlarının bir gereği olarak filozoflar âlemin kadim oluşu görüşünü benimsemişlerdir. Kelâmcılar ise fiilin bu sıfatların bir arada

108 Tûsî, *Tecrîd*, s. 191, Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 393-394.

109 Râzî, *el-Muhassal*, s. 164.

110 Tûsî, *Kavâ'idü'l-akāid*, s. 445; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, III, 98.

111 Tûsî, *Kavâ'idü'l-akāid*, s. 445.

bulunuşundan sonra ortaya çıktığını savunarak âlemin sonradan olduğu ve yoktan yaratıldığı görüşünü benimsemişlerdir.[112]

Tûsî "Tanrı'dan başka kadim yoktur"[113] diyerek âlemin kıdemi konusunda da kelâmî görüşe meyl etmekle birlikte "Gerçek kıdem ve hudûsta zaman dikkate alınmaz"[114] ifadesini kullanarak zatî kıdem ve hudûsun esas olduğunu vurgulamakta ve bir anlamda kelâmla İbn Sînâ felsefesinin arasını bulmaya çalışmaktadır ki, İbn Sînâ da zat bakımından âlemin hâdis olduğunu kabul etmektedir.

İslâm filozoflarıyla kelâmcılar arasındaki önemli tartışma konularından biri de Tanrı'nın zamanî cüz'îlere dair bilgisidir. Bazı kelâm eserlerinde filozoflara, özellikle de İbn Sînâ'ya atfolunan görüşe göre Tanrı'nın bilgisi zamanî cüz'îlere taalluk etmez. Bu da İbn Sînâ ve diğer Meşşâîler'e göre "Tanrı cüzîleri bilmez" şeklinde yaygın bir kanaatin oluşmasına sebep olmuştur. Peki hakikaten İbn Sînâ böyle bir iddiada bulunmuş mudur? Tûsî, *Fusûl*'de bu konuda İbn Sînâ'yı eleştirse de konuyu genişçe ele aldığı *Şerhu mes'eleti'l-ilm* adlı risâlesinde Şeyh'in böyle bir iddiasının bulunmadığını belirterek bu yanlış kanaatin Meşşâî filozofun görüşlerini anlamamaktan kaynaklandığını ileri sürmektedir. O, Şeyh'in asıl kastetmek istediği hususu şöyle açıklamaktadır: Nesneler arttıklarında ya hakikatlerine göre artarlar veya bir hakikatte birleşmekle birlikte artarlar. Hakikati aynı olanların parçaları ya bir arada bulunur veya bulunmazlar. Birinciler sadece zamanla veya zamanda, ikinciler ise mekânla veya mekânda bulunurlar. Zamanî ve mekânî olmayan bunlara taallluk etmez; zira akıl böyle bir isnadı kabullenemez. Meselâ, "İnsan olması açısından insan ne zaman ve nerede var oldu?" denmez. Aynı şekilde "Beşin, onun yarısı olması hangi zamanda ve hangi bölgede oldu?" da denmez. Ancak bunlar

.....

112 Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s. 269-270; Tûsî *Kavâ'idü'l-akāid*'de şöyle söylemektedir: Kelâmcıların "Kâdir'in yaratması yönündeki bütün sebepler ortaya çıkınca O'ndan fiilin sâdır olması zorunlu mudur?" sorusuna çeşitli cevaplar vermişlerdir. Onların bir kısımı -Tûsî bu âlimleri muhakkıklar diye adlandırmaktadır- bunun zorunlu olduğunu, ancak bu zorunluluğun fiili yapanın mûcib olmasını gerektirmediğini ileri sürmüşlerdir. Diğer bir kısım kelâmcılar ise Tanrı'nın fiillerinde herhangi bir zorunluluktan bahsedilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir (s. 445-446).

113 Tûsî, *Tecrîd*, s. 120.

114 Tûsî, *Tecrîd*, s. 115.

fert olarak ortaya çıktıklarında bir taalluktan bahsedebiliriz. Bütün bunlar, bir hakikatte birleşen nesneler için olduğu kadar hakikatleri değişik olanlar için de geçerlidir.

Tûsî bu açıklamalardan sonra zamanî ve mekânî olan nesnelerdeki değişikliklerin nasıl idrak edileceği üzerinde durmaktadır. Ona göre bunları idrak eden varlık, şayet kendisi de zamân ve mekâna bağlıysa o zaman idrak esnasında mutlaka dış ve iç duyular gibi aletlere ihtiyaç duyar. Böylece o, ortaya çıkan değişiklikleri zamanında idrak eder, onların var veya yok olduklarına, hangi yönde kendisinden ne kadar uzak bulunduklarına hükmeder. Zamanî ve mekânî olmayan idrak ediciye gelince, onun idraki küllî olup her şeyi kapsar. O, sonradan olan herhangi bir varlığın ne zaman var olduğunu, kendisinden sonra ve önce olanlarla arasında ne kadar bir süre bulunduğunu bilir. Ancak o, zaman ve mekâna bağlı bulunan idrak ediciden farklı olarak geçmişte var olanın şu anda var olmadığına dair yargıda bulunmaz. Buna karşılık o, belirli bir zamanda var olanın, kendisinden önce ve sonraki zamanlarda olmayacağını, bir şeyin hangi mekânda bulunduğunu, onunla diğerleri arasındaki mekâna dayalı nispeti ve aralarındaki uzaklığı varlığa mutabık olma yönüyle bilmektedir. Ancak o, bir şeyin şu anda veya şurada var veya yok, hâzır veya gâib olduğuna hükmetmez. Çünkü zamanî ve mekânî bir varlık olmadığı için bütün zaman ve mekânların ona nispeti aynıdır. İşte Tanrı'nın bütün varlıklara dair bilgisi böyle bir bilgidir. Bu, kısaca cüz'î olanların küllî şekilde bilinmesi şeklinde ifade edilmiştir. Tûsî bunu şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Kitap listesi okuyan bir okuyucu düşünelim. O, listeyi okurken doğal olarak, peş peşe gelen harflere bakarak ve onları takip ederek okuyacaktır. Ancak bir de listeyi dürülmüş olarak elinde bulunduran birini düşünelim. Onun bütün harflere olan nispeti aynı olacaktır. Ayrıca liste elinde olduğu için listedeki hiçbir şey onun bilgisinin dışında kalmayacaktır. İşte böyle bir idrak ediciden ister küllî, isterse de cüz'î, hiçbir şey gizli kalmaz ve onun bilgisi hangi şekilde olursa olsun eşyayı kuşatır. Zira Tanrı da, "O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır" (el-En'âm 6/59) buyurarak bilgisinin her şeyi kuşattığını belirtmektedir. Geçmişte var olmuş olan, şu anda var olan ve gelecekte var olacak her şey, hangi şekilde var olacaklarsa olsunlar Tanrı'nın bilgisi onları kuşatır. Tûsî Kur'an'da geçen "*el-kitâbü'l-mübîn*"in (açıklayıcı kitap) anlamının da

bu olduğunu ileri sürmektedir. Tûsî'ye göre Tanrı'nın cüzî olan şeyleri küllî şekilde bildiğinin ileri sürülmesi tenzih gereğidir. Zira nasıl ki "Tanrı tadılabilir, koklanabilir ve dokunulabilir şeyleri bilir, ancak O, tadan koklayan ve dokunan değildir" dediğimizde O'nu tenzih etmiş oluruz, aynı şekilde onun cüz'îleri küllî yolla bildiğini söylediğimizde de âlete dayalı bir idraki ondan nefyetmiş oluruz.[115] Tûsî, Konevî ve Beyârî ile mektuplaşmalarında, *Şerhu'l-İşârât*'ta ve *Şerhu mes'eleti'l-ilm*'dekine benzer görüşler serdetmektedir. Ona göre Tanrı'nın cüz'îleri bilmediği görüşünü Meşşâî filozoflara atfedenler onların ne dediğini anlamadan böyle bir ithamda bulunmuşlardır. Zira filozoflar illete dair bilginin mâlûlle ilgili bilgiyi gerektirdiği ilkesini kabul ettiklerine göre Tanrı'nın cüz'îleri bilmediğini iddia edemezler.[116]

Tûsî'nin yukarıdaki izahlarından anlaşıldığı üzere İslâm filozoflarına, özellikle de İbn Sînâ'ya yöneltilen Tanrı'nın cüz'îleri bilmediğini iddia ettiği suçlaması doğru değildir. Zira onlar, Tanrı'nın bilgisiyle diğer canlıların bilgisi arasında bir fark bulunduğuna dikkat çekerek O'nun cüz'îlere dair bilgisinin bizim bilgimiz gibi olması durumunda âlete ihtiyaç duyacağını, bunun ise imkânsız bir durum olduğunu vurgulamışlardır. Bundan dolayı da Tanrı'nın cüz'îleri bildiğini ancak bu bilginin cüz'î değil küllî yolla gerçekleşen bir bilgi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu Molla Sadrâ'nın da vurguladığı gibi tek defaya mahsus bir bilgi olup[117] var olacak her şeyi öncelemiştir. İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki açıklamaları Tûsî'nin filozofların, özellikle de İbn Sînâ'nın kastını doğru anladığını göstermektedir. Nitekim İbn Sînâ şöyle demektedir:

> Cüz'î şeyler bazan, kendisiyle özelleştiği ferdin türünün ilkesine sebepleriyle bağıntılı olmalarının gerekmesi bakımından küllî şeylerin akledilmesi gibi akledilir. Tıpkı cüz'î ay tutulması gibi. Zira onun vuku bulması, bazan cüzî sebeplerin yerine getirilmesi sebebiyle ve aklın onu tıpkı küllîleri akletmesi şeklinde akledip kuşatmasıyla akledilir. İşte bu da "Şimdi veya daha önce ya da daha sonra vâki oldu" diye hükmedilen zamânî cüzî algıdan başkadır. Dahası meselâ onun, "Cüz'î ay tutulması,

.....

115 Tûsî, *Şerhu mes'eleti'l-ilm*, s. 97-100.

116 Tûsî, *Ecvibetü mesâili Sadriddin el-Konevî*, s. 232-233; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, III, 335-338; a.mlf., *Ecvibetü mesâili Fahriddin Muhammed b. Abdillah Beyârî*, s. 44-46.

117 Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a*, III, 447

> ay şu vakitte her hangi bir cüz'î ve şunun mukabilinde herhangi bir cüz'î olduğu halde meydana geldiği sırada âriz olur" şeklinde akledilmesi gibi. Sonra belki bu tutulma vâki olmuştur ve de her ne kadar el-Evvel için ilk tarzda akledilir olsa da O'nun nezdinde "Vâki olmuştur veya olmamıştır" şeklinde bir kuşatma değildir. Çünkü bu, başka bir cüz'î algıdır ki algılananın sonradan meydana gelmesiyle beraber sonradan meydana gelir ve onun yitip gitmesiyle de yitip gider. Ve her ne kadar el-Evvel bütün cüz'î olanı bilse de o, bütün mutlak zamanda sabittir ve şöyle akleden bir akledicidir: "Ay şu veya bu yer arasındayken, sınırlanmış zamanın iki halinin ilki olan belirlenmiş bir vakitte belirlenmiş bir tutulma olur." Onun bu akletmesi, tutulmanın oluşundan önce onunla beraber ve ondan sonra sabit olan bir durumdur.[118]

Sonuç olarak Tûsî'nin düşünce sisteminin kendi bünyesinde İbn Sînâ düşüncesi ve kelâm geleneğinin başarılı bir şekilde uzlaştırıldığı bir sentez hüviyetini haiz olduğunu belirtmek mümkündür. Onun özellikle İslâm dünyasındaki ilmî faaliyetlerin yok olmaya yüz tutttuğu Moğol işgali sonrası dönemde bu alandaki faaliyetlerinin İslâm dünyasındaki bilimsel etkinliklerin yeniden canlanmasındaki katkısı kayda değerdir. Zira Tûsî önderliğinde Merâga'da kurulan rasathane o dönemde hem aklî hem de naklî ilimler alanında ciddi faaliyetlerin yürütüldüğü bir akademi hüviyetini haiz olmuş, burada yetişen bilim adamları daha sonra İslâm dünyasının çeşitli yerlerindeki felsefî ve bilimsel etkinlikleri hızlandıran bir katalizör rolünü üstlenmişlerdir.

118 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 166-167; ayrıca bk. a.mlf., *et-Ta'lîkât*, s. 27-28.

Bibliyografya

Âl-i Yâsîn, Ca'fer, "Hüviyyetü't-*Ta'lîkât*", Fârâbî, *et-Ta'lîkât* içinde, nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1412, s. 109-110.

Âmidî, Seyfeddin, *Ebkârü'l-efkâr*, nşr. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâikü'l-kavmiyye, 2002.

Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

A'sem, Abdülemîr, *el-Feylesûf Nasîruddin et-Tûsî; Müessisu'l-menheci'l-felsefî fî ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî*, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1980.

Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Yaratma*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

....., *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Gelişim Yayınları, 1983.

Aynî, Bedreddin, *İkdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân: Asru selâtîni'l-memâlik*, nşr. Muhammed Muhammed Emîn, Kahire: ez-Zehrâ li'l-i'lâmi'l-Arabî, 1408/1988.

Bâbertî, Ekmeleddin, *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2160.

Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *Kitâbü'l-Mu'teber*, İsfahan: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İsfahan, 1379.

Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed, *Lü'lüetü'l-bahreyn fi'l-icâzât ve terâcimi ricâli'l-hadîs*, nşr. Muhammed Saîd Bahrülulûm, Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1986.

Ballay, Ute, "The Astronomical Manuscripts of Nasîr Al-din Tusi", *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies*, XXXVII/3 (1990), 389-392.

Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Tahsîl*, nşr. Murtazâ Mutahharî, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1375 hş.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd*, nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd, Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, 1422/2002.

....., *eş-Şâmil*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/1999.

Al-Daffa, Ali A. - John Stroyls, "Nasîr al-Dîn al-Tûsî's Attempt to Prove the Parallel Postulate of Euclid", *Journal of Central Asia*, IV/1 (1981), 1-41.

Demirkol, Murat, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, Ankara: Fecr Yayınları, 2012.

Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Dilgan, Hamit, *Büyük Türk Âlimi Nasîreddin Tûsî*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, 1968.

Dönmez, Ali, *Matematiğin Öyküsü ve Serüveni "Dünya Matematik Tarihi Ansiklopedisi": Matematik Sözlüğü*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2002.

Eşkiverî, Kutbuddin, *Mahbûbü'l-kulûb: el-Makâletü'l-ûlâ*, nşr. Hâmid Sıdkī - İbrâhim ed-Dîbâcî, Tahran: Defter-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 1420/1999.

Fârâbî (?), *Fusûsü'l-hikem, es-Semeretü'l-merziyye fî ba'zi'r-risâlâti'l-Fârâbiyye* içinde, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden: Brill, 1890, s. 66-82.

....., (?), *et-Ta'lîkāt*, nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Tahran: İntişarat-ı Hikmet, 1412.

Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik, 2005.

Gencan, Nejat Tahir - Muammer Dizer, "Nasir el-din el-Tûsî", *Muhtasar fî ilmi't-tencîm ve ma'rifeti't-takvîm: Risâle-i Sîfasl* içinde, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi, 1984 (http://www.onsayfa.com/forum/matematik-geometri/6964-tarihte-trigonometri.html [19 Temmuz 2007]).

Gutas, Dmitri, "İbn Sînâ Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, s. 133-152.

Hakîmî, Muhammed Rızâ, *İslâm Bilim Tarihi*, trc. Hüseyin Arslan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Hamzaîyân, Azîm, "Hâce Nasîr der Miyân-i Mütekellimân ve Feylesûfân", *Keyhân-i Endîşe*, 62 (1374 hş.), s. 60-64.

Hânsârî, Muhammed Bâkır, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ' ve's-sâdât*, nşr. Esedullah İsmâiliyyân, Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, 1392 hş.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar, *el-Cevherü'n-nadîd fî şerhi mantıki't-Tecrîd*, nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1426.

, *Keşfü'l-murâd*, nşr. Hasan Hasanzâde Âmulî, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1425.

....., *Nihâyetü'l-merâm*, nşr. Fâzıl el-İrfân, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419.

İbn Meymûn (Maimonides), *Delâletü'l-hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1974.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. ve trc. Ali Durusoy v.dğr., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

....., *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I*, nşr. ve trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

....., *Mantıku'l-meşrıkiyyîn*, Kum: Âyetullâh el-Uzmâ el-Mar'aşî, 1405.

....., *et-Ta'lîkât*, Kum: Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1421.

İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a*, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-hadîs, 1407/1987

İsfahânî, Şemsüddin, *Şerhu't-Tecrîd*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3022.

Janos, Damien, *Method, Structure, and Development in Al-Farabi's Cosmology*, Leiden: Brill, 2012.

Kaya, M. Cüneyt, "Şukûk alâ *'Uyûn*: *'Uyûnü'l-mesâil*'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), 29-67

Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi, İstanbul: Klasik, 2011.

Kaya, Mahmut, "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984, s. 453-459.

King, Henry C., *The History of Telescope*, New York: Courier Dover Publications, 2003.

Konevî, Sadreddin, *Sadreddin Konevî ve Nasîreddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Koç, Turan, "Gazali'ye Göre Allah'ın Bilgisi", *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1992), 123-140.

Kuşçu, Ali, *Şerhu't-Tecrîd* (Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* içinde), İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Lâhicî, Abdürrezzâk, *Şevâriku'l-ilhâm*, nşr. Ekber Esed Alizâde, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1425.

Mason, Stephen M., *A History of the Sciences*, New York: The Macmillan Co., 1962.

Memmedbeyli, Habibullah, *Muhammed Nasîreddin Tûsî*, Bakü: Gənclik, 1980.

Mişkât, Seyyid Muhammed, "Himâyet-i Hâce Nasîr ez Felsefe-i İbn Sînâ", *Yâdnâme-i Hâce Nasîruddin Tûsî*, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1336 hş., s. 251-270.

Molla Sadrâ, *Ecvibetü'l-mesâili'n-Nasîriyye*, *Mecmûa-i Resâil-i Sadri'l-Müteellihîn* içinde, nşr. Hâmid Nâcî İsfahânî, Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1375 hş., s. 161-177

, *el-Esfârü'l-erba'a*, nşr. Maksud Muhammedî, Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı İslâmî-yi Sadra, 1381 hş.

, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, nşr. Henry Corbin, Tahran: Encümen-i İranşinâsî-yi Fransa der Tahran, 1982.

Mu'cemü tabakâti'l-mütekellimîn, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1424.

Mutahharî, Murtazâ, *Felsefe Dersleri-1*, trc. Ahmet Çelik, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997

Nesefî, Ebü'l-Mu'în, *Tebsiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Rahman, Fazlur, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", trc. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, X/2 (2010), 193-208.

Razavî, Muhammed Takî Müderris, *Ahvâl ve Âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, Tahran: İntişârât-ı Esâmir, 1383 hş.

Râzî, Fahreddin, *Lübâbü'l-İşârât*, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1339 hş.

, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnanî, 1992.

, *el-Mebâhisu'l-meşrıkiyye*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1410/1990.

Reşîdüddin Fazlullâh, *Câmi'u't-tevârîh*, nşr. Behmen Kerîmî, Tahran: İntişârât-ı İkbâl, 1362 hş.

Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, trc. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara: TÜBİTAK, 2003.

Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962.

Sayılı, Aydın, "Hoca Nasîr-ı Tusi ve Rasadhane-i Meraga (Nasîr-ud-Din-i Tusi ve Meraga Rasathanesi)", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 14/1-2 (1956), 1-13.

Siddiqi, Bakhtiyar Husain, "Nasîr al-Din Tusi", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Karachi: Royal Book Co., 1983, s. 564-580.

Süleyman, Abbâs, *Nasîruddin et-Tûsî: Kâtibu kal'ati Alamut*, İskenderiyye: Dârü'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 1995.

Süyûrî, *el-Envârü'l-celâliyye fî şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye*, nşr. Ali Hacciâbâdî - Abbas Celâlî Niyâ, Meşhed: Âsitân-ı Kudsî-i Razavî, 1420/1999.

Şirinov, Agil, *Nasîruddin et-Tûsî'de Varlık ve Uluhiyyet*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Tabâtabâî, S. M. Hüseyin, *Bidâyetü'l-hikme*, Kum: Müssesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1428.

Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*, nşr. Kâmil Bekrî - Abdülvâhid Ebü'n-Nûr, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, 1968.

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1989.

Tünükâbünî, Mirzâ Muhammed, *Kısasü'l-ulemâ'*, y.y.: İntişârât-ı İlmî, 1396 hş.

Tûsî, Nasîruddin, *Ecvibetü mesâili Fahriddin Muhammed b. Abdillâh Beyârî*, *Ecvibetü'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mutâlaât-ı Ferhengî, 1383 hş., s. 41-46.

, *Ecvibetü mesâili Sadriddin el-Konevî*, *Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Pijûhişgah-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1383 hş., s. 173-264.

....., *Ecvibetü mesâili'r-rûmiyye*, *Ecvibetü'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1383 hş., s. 1-6.

, *el-Edilletü'l-celiyye fi şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye*, nşr. Abdullah Nimet, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnanî, 1986.

Kavâ'idü'l-akāid, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1405/1985.

, *Mesâilü Nasîriddin et-Tûsî an Şemsiddin el-Husrevşâhî*, *Ecvibetü'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1383 hş., s. 265-266.

, *Musâri'u'l-musâri'*, nşr. Şeyh Hasan el-Mu'izzî, Kum: Ayetullah el-Uzmâ el-Mar'aşî, 1405.

....., *Rabtü'l-hâdis bi'l-kadîm*, *Telhîsü'l-Muhassal* içinde, Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1405/1985, s. 482-484.

....., *Risâle fî isbâti nefsi'l-emr*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8038.

, *Risâle fî isbâti'l-akli'l-mufârık*, *Telhîsü'l-Muhassal* içinde, Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1405/1985, s. 479-481.

....., *Risâle-i Cebr ve Kader*, *Mecmû'a-i Resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî* içinde, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1335 hş., s. 8-27

, *Seyr ü Sülûk*, nşr. Seyyid Celâl Hüseynî Bedehşânî, London: I. B. Tauris, 1998.

, *Şerhu'l-İşârât*, nşr. Kerîm Feyzî, Kum: Matbûât-ı Dînî, 1383 hş.

, *Şerhu mes'eleti'l-ilm*, *Ecvibetü'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1373 hş., s. 71-108.

Ta'dîlü'l-mi'yâr fî nakdi tenzîli'l-efkâr, *Mantık ve mebâhisu'l-elfâz: Mecmu'a-i Mütûn ve Makâlât-ı Tahkîkî* içinde, nşr. Mehdî Muhakkık, Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1353 hş., s. 137-248.

Tecrîdü'l-i'tikâd, nşr. Muhammed Cevâd Hüseynî Celâlî, Kum: Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1407/1986.

Tecrîdu'l-mantık, Beyrut: Müessesetü'l-âlemi li'l-matbû'ât, 1408/1988.

Telhîsu'l-Muhassal, Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1405/1985.

Urzî, Müeyyidüddin, *Risaletün fi keyfiyyeti'l-ersâd*, nşr. ve trc. Sevim Tekeli, *Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 8 (1970), 1-169.

Wisnovsky, Robert, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 103-149.

Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm sene 671-680*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1999/1419.

İleri Okuma Önerileri

A'sem, Abdülemir, *el-Feylesûf Nasîruddin et-Tûsî: Müessisu'l-menheci'l-felsefî fi ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî*, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1980.

Demirkol, Murat, *Tusi'nin İbn Sînâ Savunması*, Ankara: Fecr Yayınları, 2012.

Gafarov, Anar, *Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Kuşlu, Harun, *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı*, İstanbul: Klasik, 2017.

Süleyman, Abbâs, *Nasîruddin et-Tûsî: Kâtibu kal'ati Alamut*, İskenderiye: Dârü'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 1995.

Şirinov, Agil, *Nasîruddin et-Tûsî'de Varlık ve Uluhiyyet*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

15

İBNÜ'L-ARABÎ VE SADREDDİN KONEVÎ: İLİMLERİN TEDÂHÜL DEVRİNDE TASAVVUF VE FELSEFE

Ekrem Demirli
İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Tasavvuf İslâm toplumunda I. asrın sonlarından itibaren *tuhaf* kıyafetli münzevi bireylerin çeşitli bölgelerde görünmesiyle yaygınlaşmaya başlamış nefsin *tasfiye* ve *tezkiye* edilmesini gaye edinmiş bir hareketin adıydı.[1] Bu hareket başlangıçta sistematik bir ilim şeklinde gelişmemiş olsa bile, zamanla İslâm toplumunun sosyal yapısından bilimlere kadar geniş bir alanı içine alacak eleştirel bir söylemle tanınmıştı. Eleştiri evvelemirde hakikatin mahiyeti ve ona nasıl ulaşılacağıyla ilgiliyken kısa zamanda İslâm toplumunda şeriat-hakikat, zâhir-bâtın, kabuk-öz, şekil-mâna veya müntesipleri üzerinden de avam-havas diye bir takım ayırımlar kendini gösterdi. Bunun ardından İslâm toplumunda münzevi insanlara ve onların yaşadıklarına dair ilk tartışmalar başlamış, ardından geniş bir literatüre dönüşecek eserler yazılmaya başlanmıştı. Bu süreç daha sonra tasavvufu kendi müstakil alanı ve literatürü olan bir ilim şeklinde din ilimleri alanına dahil etmiş olsa bile, esas itibariyle özündeki ameli bilgiye önceleyen eleştirel söylem varlığını hep sürdürmüş, tasavvufun ilimle ilişkisi sorunu günümüze kadar tartışılmıştır.

.....

1 Tasavvufun din ilimleri arasına girme süreci hakkında bk. Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 35 vd.

Bu itibarla çağdaş araştırmalar dahi sûf-tasavvuf kelimelerinin anlamı üzerinde pek çok görüş ileri sürmüş olsa bile, geçmişte ve günümüzde tasavvufun mahiyeti üzerinde kesin bir kanaate varılamamıştır. Bu hususta çağdaş araştırmalarda bir belirsizliğin bulunması tabii görülebilir; ancak şaşırtıcı olan, tasavvuf meselesini bir "ilim" sorunu olarak ele alan ilk klasiklerin yazarlarının bu hususta ciddi görüş ayrılıklarına düşmüş olmasıdır. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ekolünü takip eden Sünnî tasavvufun ilk yazarları bile bu kelimelerin hangi anlama geldiği hakkında açık bir kanaate varmış değillerdi.

Tasavvuf belli başlı birkaç devreden geçerek İbnü'l-Arabî ile metafizik formunu kazanmıştır: Birincisi sûfîlerin bireysel veya küçük gruplar halinde dağlarda, sahillerde ve vahalarda münzevi halde yaşadıkları zâhitlik devridir. Zâhitlik devri sûfîler tarafından tasavvufun bir devri kabul edilmekle birlikte bu devirdeki hareketlerle tasavvufun irtibatını izah etmek kolay değildir. Bununla birlikte ortaya çıkan literatür ile devrin zâhit imamlarının sûfîlerce "imam" kabul edildiği de vâkıadır. Bu devirde çoğunlukla "kitâbü'z-zühd" başlıklı hadis derlemeleriyle karşılaşmaktayız. Hadisler dünya hayatının değersizliğini, amel ve iman ilişkisini, güzel ahlâkı tavsiye eden hadislerdi. Bunların en önemlilerinden birisi olan Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) *Kitâbü'z-Zühd*'ü tasavvuf ile zühd literatürü arasında irtibatın nasıl kurulabileceğini görmek için önemli bir örnektir. Hadislerin tevekkül, sabır, riyâzet, mücâhede vb. isimler altında tasnif edilmesi, daha sonra tasavvuf eserlerinde hal ve makamların ana çerçevesini belirlemiş olmalıdır. Bu yönüyle söz konusu devir, tasavvuf için "referans" asrı sayılmıştır.

Bununla birlikte hareket içinde birtakım tartışmaların ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu tartışmaların kaynakları, tasavvufun dinî ilimlerle uzlaştırılma ve onların arasına katılma süreci demek olan "Sünnî tasavvuf" ürünü olan eserlerdir. Bu eserlerde atıf yapılan çeşitli ihtilâflar, zâhitliğin sınırları, özgürlük ve irade tartışmaları, evlilik, toplumsal hayatta bulunmak ile zâhitlik ilişkisi, ticaret, çalışmak, fakirlik ve zenginlik, sabrın ve tevekkülün mahiyeti gibi hususlarla ilgiliydi. Bu konularda müslümanlar arasında ortaya çıkan tartışmalarda tam bir tanım bulunamadığını görmekteyiz. Bunun en önemli iki sebebi

zikredilebilir: Birincisi, ilk devirdeki "imamlar" ilim adamı olan kişiler değillerdi. Bu durum, zühd ve inziva ağırlıklı hareketleri bir eleştiri ve tavırdan bilgi ve düşünceye çeviremedi. Gerçi zahitlerin böyle amaçları yoktu, fakat bu eleştirel söylem zamanla kendi aşırılıklarını beraberinde getirdi ve İslâm toplumunda ciddi tartışmaları ortaya çıkardı. Bu yönüyle ilk hareketlerdeki insanların "meslekten" ilim ehli olmayışları sûfîler ile öteki ilim mensupları arasında her zaman çözülmemiş bir sorun olarak kaldı. İkinci önemli mesele zâhitlik devresinde dış âmillerin zâhit zümrelerin içerisine sızmasıyla ilgiliydi. Bu durum ilk zâhitlik temayüllerindeki aşırılıkların kaynağı olmalıdır. Böylece tartışmalar İslâm'da zahitliğin sınırı, özgürlük, tevekkül vb. konular üzerinde odaklanmıştı.

Her hâlükârda tasavvufun "isimsiz devresinden" geride kalan büyük soru şuydu: Hakikat nedir ve insan hakikate nasıl ulaşır? Şeriatın hakikat karşısındaki yeri nedir? Bu sorunu tevekkül ve amel çelişkisiyle ele alırsak, bu durumda ortaya çıkan büyük mesele özgürlük ve irade tartışmalarıydı. İlk zâhitler arasında hastalandığında tedavi olmayı reddeden, başkasından yardım talebini tevekküle aykırı sayan, her türlü cemiyet ilişkisinden soyutlanmayı gerekli görenler ağırlıktaydı. Bütün bunlar İslâm toplumunda ciddi tartışmalara yol açtı. Cüneyd-i Bağdâdî'nin öncülüğünde teşekkül eden tasavvuf hareketi, esas itibariyle, şeriat-hakikat ilişkileri sorunu üzerinden İslâm'da ahlâk ve mânevî hayatın sınırlarını çizmeyi hedeflemişti.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir cümlesi tasavvufun İslâm toplumu ve bilimleri içindeki gidişatını önemli ölçüde belirledi. "Bizim bu ilmimiz Kur'an ve Sünnet ile sınırlıdır" sözü, tasavvufu tarif etmek ve çevresindeki sınırları çizmek maksadı taşırken aynı zamanda tasavvufun din ilimleri arasına girme sürecinin de kapısını açmıştı. Buradan hareketle *şâhid* kavramı çıkartıldı. *Şâhid* tasavvuf içinde ortaya çıkan her türlü düşüncenin âyet ve hadisten "şahidini" bulmak demek iken bu tavır, tasavvufu "nas yorumculuğuna" dönüştürmek demekti. Bundan sonra tasavvufta kavramlar tanımlanmaya başlamış, bilgiyle ilgili kavramlar belirlenmiş, bunların arasındaki farklar tartışılmaya başlanmıştır. Cüneyd'in talebeleri ve takipçileri olan sûfîler, bu ilkeyi takip etmiş, fakat onlar bunu daha kısıtlayıcı bir şekilde ele alarak tasavvufu Ehl-i sünnet ilim anlayışı içine yerleştirmek istemişlerdi. Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin

(ö. ykl. 465/1072) yapmak istediği buydu. Bu noktada Serrâc'ın çabası önemli bir örnek olarak incelenmeyi hak etmektedir.

Serrâc tasavvufu din ilimleri arasına yerleştirmek için önce kelâm, fıkıh ve hadis gibi din ilimlerinin işlevlerini ele aldı. Fıkıh yükümlülük ve ibadetlerle, akîde itikadî hükümlerle, hadis ise isnatla ilgilenen bir ilimdir. Tasavvuf gelince tek bir disipline veya herhangi hale veya kavrama irca edilemeyecek kadar geniş olsa bile, onun da bir alanı vardır ve bu alanda sûfîler ilimlerini dinî naslardan *istinbât* ederler. Tasavvufun din ilimleri sahasında teşkil ettiği alan takvâ, ihlâs, nefsin terbiyesi gibi konulara odaklanan ahlâk alanıdır. Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi yazarlar bu sayede tasavvufu din ilimlerinden birisi haline getirmeye çalışmışlardır. Artık tasavvuf *fıkh-ı bâtın* haline gelerek ahlâk alanını temsil etmektedir. Buna mukabil fıkıh hükümleri ve itikadî hükümlerde ise Ehl-i sünnet'in fakih ve kelâmcılarının görüşlerine bağlıdır. Kelâbâzî'nin *et-Te'arruf*'u bu maksatla yazılmış, eserde sûfîlerin itikadî görüşlerinin Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşlerine uygun oldukları savunulmuştur. Hücvîrî ise tasavvuf tarihini okullara ayırmış, onların temel düşüncelerini tespit ederek tasavvufu Ehl-i sünnet kelâm ve fıkıh geleneğine bağlamıştı. Kuşeyrî teknik anlamıyla tam bir tasavvuf klasiği sayabileceğimiz *Risâle*'siyle tabakat, haller ve makamlar, âdab bahislerinde tasavvufu bir geleneğe ve Ehl-i sünnet ilimlerine dahil eden sürece katkı sağlamıştı.

Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) intikal eden tasavvuf mirası buydu: Bu miras, yöntemini belirginleştirmiş, bilgi-eylem üzerindeki tartışmalarla insanın hakikate bilginin yanında ahlâkî kemalle ulaşabileceğini esas kabul etmiş, bilginin eyleme dönüşmesini savunurken "amel" neticesinde yeni bir bilgi (marifet) ortaya çıkabileceğini savunmuş, dinin maksadının kişinin "fenâ" haline ulaşmasıyla ahlâkın yetkinleşmesi olduğunu iddia etmişti. Öte yandan bu tasavvuf, Bâtınîlik ve sofistlik gibi bilgi ve akıl eleştirilerinde biçimsel olarak kendisine benzeyen akımlardan kendini ayrıştırarak, Sünnî ilimler arasına yerleşmiş, bu sayede ibâhî akımlara karşı kendini muhafaza edebilmişti. Bu iki akımdan ayrılmak önemliydi, çünkü sofistlikten ayrışmakla -Hücvîrî'nin tespitiyle- tasavvuf kendini ilimler arasına yerleştirmiş iken Bâtınîlik'ten ayrışmakla da Sünnî topluma ve ilimlerine dahil olabilmişti. Bu hususlardaki görüşlerinde tasavvuf, ismini zikrettiğimiz yazarlar maharetiyle yerini Ehl-i sünnet'in itikadî ve amelî görüşleri

olarak belirlemişti. Ancak tasavvuf ile Bâtınîlik arasında görünüşte bile olsa büyük benzerlikler bulunması önemli bir problem olarak durmaktaydı ki bu benzerliğin en önemli kaynağını Hz. Ali taraftarlığı ve Ehl-i beyt sevgisi oluşturmaktaydı. İlk tasavvuf yazarları tasavvufu Ehl-i sünnet'in akîde ve amel mezheplerine bağlarken kendilerini Ehl-i beyt'ten değil, fakat Bâtınîlik'ten uzaklaştırmak istemişlerdi. Ehl-i beyt muhabbeti bu sürecin ardından da işlenmiş, fakat bilhassa tarikatların yaygınlaşmasıyla bu tavır daha güçlenmişti. Bir diğer benzerlik noktası ise Bâtınîlik ile tasavvufun "objektif" bilgi imkânlarına yönelik eleştirileridir. Sûfîler bu süreç içinde eleştirilerini belirginleştirerek "imam" fikrini savunmadıklarını göstermiş oldular. Sûfîlerin Bâtınîlik ile ilişkilerindeki tavrını doğru anlayanların başında Gazzâlî gelmektedir. Gazzâlî'nin Bâtınîliğe yönelttiği eleştiriler, tasavvufun Bâtınîlik'ten ve dolayısıyla ibâhîlikten ayrı olarak değerlendirilmesine imkân sağlamış ve böylece Gazzâlî sayesinde tasavvufun "Sünnîleşmesi" süreci zirvesine ulaşmıştır.[2]

XIII. Yüzyılda Tasavvuf Düşüncesi: Metafizik ve Tasavvuf

Gazzâlî'nin "kurtarıcı" saydığı tasavvuf düşüncesinde İslâm toplumunun değişim süreçlerinin izlerini üzerinde taşıyacak şekilde önemli değişimler yaşandı. Bu değişimin dâhilî ve hâricî âmilleri üzerinde akademik çalışmalar yapılmamış olmakla birlikte Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sonrasında İslâm düşüncesini etkileyen âmillerin tasavvufun gelişimini doğrudan etkilediği düşünülebilir. Bu dönemdeki değişim iki merhalede ele alınabilir: Birincisi, büyük tarikatlar teşekkül etmiş, tasavvuf Kâdirîlik, Rifâîlik, Bedevîlik gibi tarikatlar aracılığıyla İslâm toplumuna yayılmaya başlamıştı. Bunu medreselerin yaygınlaşma süreciyle paralel değerlendirdiğimizde tasavvufun gelişim sürecini dönemin sosyal ve siyasal gelişme süreçleriyle irtibatlandırabiliriz. İkinci merhale ise düşünce alanında ortaya çıkan değişimdir. Bu değişim İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî ve onların talebeleri ve takipçileriyle gerçekleşmiştir.

Yeni döneminde tasavvuf düşüncesinin en önemli ve etkili ismi olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî Endülüslü bir ailenin çocuğu olarak

2 Tasavvufun doğuşundan Gazzâlî'ye uzanan süreçte geçirdiği dönüşümler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Demirli, "Gazzâlî ve Tasavvuf", s. 253-291.

1165 senesinde doğmuştur. Biyografisi hakkında bizzat kendisinin verdiği bilgilere bakılırsa, erken bir yaşta din ilimleri tedrisinden geçmiş, zamanın eğitim anlayışına uygun olarak fıkıh, kelâm, tefsir, kıraat vb. din ilimlerini okumuştu. Ailesinin içinde tasavvuf tarihinde tanınmış kişilerin mevcudiyeti İbnü'l-Arabî'yi tasavvufa âşina kılmıştır. Bunun bir neticesi olarak erken yaşta tasavvufa katılmış, dinî bilgilerini bu defa tasavvufî terbiye ile ikmal etme yoluna girmişti. Tasavvufî devresi hakkında en yaygın bilinen hususlardan birisi İbn Rüşd ile görüşmelerini anlattığı bir hikâyedir. İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde geçtiğine göre, babasının dostu olan büyük filozof İbn Rüşd kendisiyle görüşmek ve halvetten yeni çıkmış olan genç İbnü'l-Arabî'nin ahvalini öğrenmek istemişti. Bu talep üzerine bir araya geldiklerinde İbn Rüşd'ün kendisine "Evet mi?" dediğini, kendisinin de bu soruya "Evet" diye karşılık verdiğini, ardından gülümseyen İbn Rüşd'e "Hayır" dediğini aktarır. Sonra da "Bu 'evet' ile 'hayır' arasında boyunlar başlarından kopar, ruhlar bedenlerini terkeder" diye ekler. Esas itibarıyla burada belirtilen düşünceler İbnü'l-Arabî'nin genel düşünceleriyle tam olarak uyumlu görünür. Bu yönüyle hikâyeyi İbnü'l-Arabî'nin genel tasavvuru içinde bir yere yerleştirmek ve felsefe-tasavvuf ilişkisi olarak görmek mümkün olduğu gibi İbn Rüşd'ün akıl-vahiy ilişkileri hakkındaki görüşünün bir eleştirisi saymak da mümkündür. İbnü'l-Arabî bu döneminde birkaç defa Endülüs'ten ayrılır. En sonunda yaklaşık otuzlu yaşlarında Endülüs'ten bütünüyle ayrılır ve Afrika üzerinden Mısır, Hicaz ve Şam'a geçer. Bu döneminde İbnü'l-Arabî, tanınmasını sağlayacak olan eserlerini yazmaya başlar. Bunların en önemlileri arasında tartışmasız bir şekilde bütün tasavvuf tarihinin en önemli kitabı olan *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ile *Fusûsü'l-hikem* vardır. İbnü'l-Arabî bütün olarak İslâm düşüncesinin sorunlarını bu eserlerinde ele almış ve bu iki kitap tasavvuf tarihinin gidişatını temelden değişmiştir. Bunların yanı sıra ahlâk ve siyaset meselelerini ele aldığı ve Aristoteles'e izâfe edilen *Sırru'l-esrâr*'ı örnek alarak yazdığı *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*, *et-Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye*, *Ankâ'-ı Mugrib*, *Muhâdaratü'l-ebrâr* gibi eserleri vardır. Bazı araştırmacılar eserlerinin irili ufaklı beş yüz civarında olduğunu söylemişlerdir. İbnü'l-Arabî 1240 yılında geride büyük bir entelektüel miras bırakarak vefat etmiş, Şam'da Kāsiyûn dağının eteklerinde defnedilmiştir.

İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf tarihinde en etkili ikinci isim Sadreddin Konevî'dir. Konevî 1207 yılı civarında Malatya'da

doğmuştur. Babası Mecdüddin İshak'ın Konya ile Abbâsî halifeliği arasında elçilik yaptığı ve geniş bir çevreye sahip olduğu, kaynaklarda zikredilir. Konevî'nin genç yaşlarında İbnü'l-Arabî ile tanıştığı, onun görüşlerinden derinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Eserlerinde verdiği bilgilere göre Malatya'dan sonra Konya'ya gitmiş, Mısır, Hicaz, Şam gibi İslâm beldelerinde bulunmuştur. 1274 senesinde ise vefat etmiş, Konya'da defnedilmiştir. Bazı kaynaklarda İbnü'l-Arabî'nin üvey oğlu olduğu zikredilmektedir. Rivayetlere göre İbnü'l-Arabî, Mecdüddin'in vefatından sonra Konevî'nin dul kalan annesiyle evlenerek Konevî'nin hem hocası hem de üvey babası olmuştur. Konevî eserlerinde İbnü'l-Arabî'yi sıkça zikreder, bununla birlikte İbnü'l-Arabî eserlerinde ondan hiç söz etmemiştir. Konevî'nin eserleri İbnü'l-Arabî'ye göre daha kapalı ve muğlak bir üslûba sahiptir. Bunun temel sebebi, Konevî'nin eserlerinin bütünüyle metafizik bahisler hakkında olmasıdır. Bu eserler arasında en önemlileri *Miftâhu'l-gayb* ile *İ'câzü'l-beyân* adlı Fâtiha tefsiridir. Birinci eserinde Konevî metafizik ilmini mevzu, mesele ve mebâdîsi bakımından ele alır. Bu eser üzerinde yazılmış pek çok şerh, eserin *Fusûsü'l-hikem* ile birlikte etkisini sürdürmesini sağlamıştır. *İ'câzü'l-beyân* ise Konevî'nin görüşlerinde merkezî yer tutan varlık ve Kur'an ilişkisini açıklayan bir eserdir. Öte yandan bu eserin girişi tam anlamıyla bir Meşşâî felsefe ve akıl kritiğidir. Nasîruddin et-Tûsî ile mektuplaşmalarından oluşan *el-Mürâselât* ise Meşşâî felsefe üzerinde türüne çok az rastlanabilecek bir diyalog türüdür.

İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte tasavvuf yeni bir döneme ulaşmıştır. Bu dönem modern çalışmalarda doğru bir şekilde tanımlanmış olmasa bile, bunu "metafizik dönem" diye isimlendirmek mümkündür. Bu süreçte tasavvuf, İslâm ilimlerinin etkisi altındaki varlığından kurtularak bir metafizik olmaya doğru evrilmiş, "vahdet-i vücûd" diye isimlendirilen ana fikir ekseninde ortaya koyduğu fikirlerle İslâm düşüncesinin gidişatına tesir etmiştir. Dikkate değer hususlardan biri, bizzat İbnü'l-Arabî'nin bu değişim süreci hakkındaki bilincidir. İbnü'l-Arabî eşine az rastlanacak bir şekilde kendi devrini önceki devirlerle karşılaştırarak bütün insanlığın geçirdiği evreleri dikkate alan bir tarih ve toplum yorumu geliştirmiştir. Bu tarih yorumu, sadece İslâm ümmetiyle önceki ümmetler arasındaki değişimi değil, İslâm ümmetinin dâhilî süreçlerini de değerlendirmeyi hedeflemiştir. İbnü'l-Arabî bu yaklaşımıyla iki şey yapmıştır: Birincisi İslâm ümmetinin sahip olduğu bilgilerin insanlık mirası içindeki değeri üzerinde

durarak tarihin İslâm ümmetine doğru tekâmülüne dikkatleri çekmiştir. Bu yaklaşım, İslâm'ın evrenselliğiyle birlikte Hz. Peygamber'in son peygamber olmasının istilzam ettiği bir yaklaşımdır. Sorunun ikinci yönü ise İslâm ümmetinin dâhilî sürecini açıklama hedefi taşımaktadır. İbnü'l-Arabî İslâm ümmetinin tarihini yaşadığı döneme doğru bir olgunlaşma süreci olarak görerek daha önce tasavvuf tarihinde hiç görmediğimiz yeni bir şey yapmaktadır: Artık üzerinde konuşulması gereken şey tasavvuf veya İslâm ilimlerinden birisine özgü sorunlar değil, bütün İslâm ilimlerinin kendisine doğru geliştiği bir anlayış olmalıdır. Bu tarih yorumu olmaksızın İbnü'l-Arabî devrinin ilim anlayışını ele almak anlamsız kalacağı gibi sorunu sadece tasavvufla sınırlı görmek de daha işin başında yanıltıcı olacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin tarih anlayışını iki merhalede değerlendirmek gerekir: Birincisi tarihin Hz. Peygamber'e kadarki sürecidir. Bu süreç içinde tarih bir tekamül fikriyle Hz. Peygamber'e ve onun ümmetine ulaşır. Sonradan gelen peygamber ve ümmeti önceki milletlerin ilimlerine ve daha fazlasına sahiptir. İkinci aşama da Hz. Peygamber döneminin kendi içinde geçirdiği aşamalardır. İbnü'l-Arabî bu sürecin kendi içerisinde bir tekâmüle gittiğini söyler. Bunu ise ümmetin tarihini bir geceye benzeterek, onu üçe ayırarak yapar. Gecenin ilk üçte biri ile ikinci üçte biri İbnü'l-Arabî öncesine tekabül ederken, son üçte birlik dönemi İbnü'l-Arabî'nin dönemidir. Bu süreçte tekâmül eden şey "marifetler"dir ve sonraki nesillerde ortaya çıkan bilgiler nicelik olarak ilk nesillerinkinden daha fazladır. Ancak nesiller arasındaki farkları bir üstünlük ilişkisi olarak saptamak, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini yeterince açıklamaz. Bu ilişki, nesillerin belirli bir özellikle diğer nesilden üstün olmasıdır. İlk nesiller amel bakımından üstünken sonraki nesiller ise bilgi ve marifette üstündür. Gerçekte bu tahlil, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışını olduğu kadar, ilk dönem sûfî müelliflerin tasavvuf tarihi anlayışını da doğru bir şekilde yansıtır. Çünkü ilk tasavvuf tarihçileri de tasavvufun gelişim süreçlerini amelden bilgiye doğru bir temayül şeklinde dile getirmişler, fakat İbnü'l-Arabî'den farklı olarak ikinci dönemi genellikle daha aşağı saymışlardı.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri kendi dönemlerini "marifet dönemi" veya "olgunluk dönemi" saymışlardı. Olgunluk döneminin kendisinden sonraki döneme bakışının en uygun örneği Konevî'nin görüşleridir. Konevî çeşitli eserlerinde karamsar düşünceler dile getirir. Bu tavır

"olgunluk dönemi"nin geleceğe yönelik doğal bir değerlendirmesidir. Olgunluk dönemi nebîlik ve nebîliğin sonu, velayet ve velâyetin sonu görüşüyle doğrudan bağlantılıdır. Nebîliğin bir bitimi olduğu kadar veliliğin de bir bitimi ve son temsilcisi vardır. Buradaki ana düşünce, kemale ve olgunluğa eren bir şeyde mutlaka bir gerilemenin gerçekleşeceğidir. Bu sebeple *hâtem* (son) ve *hatm* (bitme) kavramları İbnü'l-Arabî ile birlikte Konevî ve takipçilerinde önemli yer tutar.

İbnü'l-Arabî'nin *hatmü'l-velâye* (veliliğin sonu) teorisi genel velâyet ve nübüvvet teorisinin en önemli yönlerindendir.[3] Esas itibariyle bu konudaki görüşleri de ilâhî isimler teorisinin bir yansımasıdır. Konevî'nin "Metafizikte mebâdî ilâhî isimlerdir"[4] düşüncesini hatırlarsak, bu düşüncede bütün konuların ilâhî isimlerle ilgili olacağı da ortaya çıkacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler eşyanın dayandığı hakikatlerden ibarettir; yani var olan her şey bir isme dayanarak var olmaktadır. Bir başka ifadeyle her şey ilâhî bir ismin tecellisidir.[5] Bu bağlamda bir şeyin varlıktaki yerini ve buna bağlı olarak değerini anlayabilmek için onun hangi isme dayandığını görmek gerekir. Söz gelişi velâyet Allah'ın "el-Velî" ismine dayanmaktadır.[6] Kul için velâyet, bu isimle bir ilişki şeklinde başlayarak, daha sonra ahlâklanma şeklinde ortaya çıkar ve en sonunda kul bu ilâhî isimle özdeşleşir ve "velî" adını alır. İbnü'l-Arabî bu sebeple velâyetin her kul ile Allah arasındaki bağlardan biri olduğunu söyler. Bu bağ öncelikle peygamberler ile Allah arasındadır ve nebîlik bu zemine dayanır. Nebîler "Allah'a yakın velîlerdir."

Konevî daha sonra belirli bir iyimserliği dile getirmiş olsa bile İbnü'l-Arabî ile kemale eren marifet anlayışının son yetkin temsilcinin kendisi olduğunu düşünmektedir. Bu açıklamaları bir araya getirdiğimizde olgunluk döneminin kendisinden sonraya karamsar baktığını gözlemleriz. Bu karamsarlığın sebepleri arasında özellikle Konevî'nin tanık olduğu Moğol istilâsı sayılabilir. Buna İslâm dünyasında yaşanan başka sorunlar da eklenebilir, ancak esas sebep, sûfîlerin kendi dönemlerini yerleştirdikleri tarihsel bağlamdır. Gerek İbnü'l-Arabî

3 Teori hakkında bk. Dâvûd-ı Kayserî, *Risâle fî ilmi't-tasavvuf*, s. 132.

4 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 8.

5 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V, 262 vd.

6 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 204; VI, 161; Dâvûd-ı Kayserî, *Risâle fî ilmi't-tasavvuf*, s. 123.

gerekse Konevî kendi dönemlerini marifetlerin zirveye ulaştığı bir dönem saymış, bunu da kıyamet vaktinin yaklaşmasıyla ilişkilendirmişlerdi. İbnü'l-Arabî bu dönemi "gecenin son üçte birlik bölümü" olarak görmüştü: Muhammed ümmetinin dönemini bir gece olarak var saydığımızda, gecenin son üçte birlik bölümü İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin dönemine tekabül etmişti. Marifetin zirveye ulaşması aynı zamanda sonun yaklaştığı hakkında da bir delildir. Konevî "olgunluk dönemine" ulaşıldığı hakkında kesin bir kanaate sahiptir. Konevî'nin ifadesiyle "ağacın meyveye durduğu dönem" yaşanmaktadır. Artık aynı kemalin ve olgunluğun bir daha yinelenmesi mümkün değildir, çünkü gaye gerçekleşmiştir ve gayenin gerçekleşmesi zorunlu olarak gayeye araç olan şeyin, yani âlemin de ortadan kalkması demektir. Böylelikle Konevî'nin karamsarlığının temel sebebi bu varlık anlayışı gibi görünmektedir.

Konevî *Fâtiha Tefsiri*'nde Mehdî'den ve kıyamet vaktinin yaklaşmasından söz eder.[7] Bu karamsarlık *el-Fükûk*'ta da geçmektedir. Bu karamsarlığın *el-Fükûk*'ta belirtilmesi başka bir yönden önemlidir, çünkü bu kitap olgunluk döneminin en önemli kitabı *Fusûsü'l-hikem* üzerine yazılmış bir şerhtir. Bu yönüyle *el-Fükûk*'taki açıklamalar[8] *Fusûsu'l-hikem* gözüyle geleceğe bakış sayılabilir. Konevî iki müşahedesinden söz eder. Birincisi onun karamsarlığını artırır; bu müşahede gelecekle ilgili bir rüyadır ve bu rüyada Konevî "çadırın dürülmesi" şeklinde özetlediği birtakım hadiseler görür. Bu artık bilgilere ilgi gösterilmeyeceği anlamına gelir. Rüyanın bir bölümü Konevî'yi üzer, ancak ikinci bölümünde veya başka bir rüyada ise "kısmen de olsa" bir süreklilikten söz eder. Bu ise Konevî'yi az da olsa sevindirir. Konevî artık marifetin kısmen sürebileceğine inanmıştır. Bunu ise "Nesilden nesle bu ilmi aktaracak olanlar vardır" şeklinde dile getirir. "Şârihler dönemi" diyebileceğimiz dönemin kurucusu ve başlatıcısı "karamsar" Konevî olmuştur.

Tasavvufun İsim Arayışı

İbnü'l-Arabî ve ekolünün kendi dönemlerini marifet ve bilginin olgunluk yüzyılı saydığını belirttik. Bunu hangi açılardan değerlendi-

7 Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 445 vd.

8 Konevî, *Fusûsü'l-hikem'in Sırları*, s. 13.

rebiliriz? İbnü'l-Arabî tasavvufun iç gelişmeleriyle açıklanabilecek bir süreç hakkında görüş belirtmemiştir. Dolayısıyla burada söz konusu olan tek başına tasavvufun olgunluk dönemi değildir. Kendisi bir sûfî olsa bile İbnü'l-Arabî gerçekte bütün ilimlerin gelişim süreçlerinden ve bir gayeye doğru gidişlerinden söz eder. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin tespitine İslâm ilimlerindeki genel gelişim süreçleri ışığında bakmak gerekir.

İbn Haldûn tarih ve ilim *Mukaddime*'de İslâm ilimlerinin gidişatını ele alırken bilimlerin doğuşundan ve geçirdikleri aşamalardan söz eder. Kelâm ile tasavvuf hakkındaki değerlendirmeleri konumuzla ilgilidir. İbn Haldûn'un her iki bilime yaklaşımı benzerlikler göstermektedir. Kelâm ona göre dinin naslarını anlamak, inanç ilkelerini inançsızlara karşı savunmak amacıyla ortaya çıkan bir ilimdir. İlk kelâmcılar bu gaye ekseninde görüşlerini dile getirmiş, bilimlerini oluşturmuşlardır. İbn Haldûn'un tespiti daha çok Eş'arî ve Cüveynî gibi kelâmcıların temsil ettiği ve "mütekaddimîn kelamı" denilen dönemle ilgilidir. Ardından kelâm ilminin ikinci dönemi üzerindeki görüşlerini belirtirken kelâmcıların felsefecilerle ilişkilerinin kelâmı ana gayesinden uzaklaştırmasına dikkat çeker. Bilimler bu süreçte aslî kimliklerini kaybederler ki bunun tipik bir örneği kelâmdır. İbn Haldûn'a göre yeni dönemin temsilcisi ve aslında "suçlusu" Fahreddin er-Râzî'dir. Bu yaklaşım tasavvufa da tatbik edilebilir, ancak tasavvuf söz konusu olunca İbn Haldûn sorunun başka bir yönüne dikkat çeker: Ona göre kelâmın felsefeyle ilişkisiyle ortaya çıkan "bozulma" tasavvufta başta velâyet-nübüvvet teorileri olmak üzere Bâtınîlik'le ilişkisinde ortaya çıkmıştır. İbn Haldûn'a göre felsefenin kelâmı getirdiği noktaya tasavvufu düşüren Bâtınîler idi: Sûfîler -ona göre- İran ve Irak'ın çeşitli bölgelerinde Bâtınîler'le karışmış, onların imam teorileri başta olmak üzere çeşitli görüşlerinden etkilenmişti ve neticede bir bozulma ortaya çıkmıştı. Bu sayede tasavvuf, velâyet vb. bahislerine dalmış, imamet teorisiyle ilgili konuları ele almaya başlamıştır.[9]

İbn Haldûn'un *velâyet* kavramı merkezli eleştirileri gerçeği tam olarak yansıtmasa da yeni dönem tasavvufunun farklı geleneklerden miras alınan bir birikime dayandığı açıktır. Bu bakımdan kelâmdakine benzer bir sürecin tasavvuf tarihinde yaşandığı göz ardı edilemez. Ancak bu tedâhülü başka bir şekilde yorumlamak da mümkündür.

.....

9 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 605 vd.

Bunun için İbnü'l-Arabî'de daha açık bir şekilde tanık olduğumuz, bir düşünürün kaynaklarıyla ilişkisi sorununa eğilmek gerekir. İbnü'l-Arabî kendisini ikmal edici ve bütünleştirici bir düşünür saymaktadır. Tıpkı metafizik ilminin tikel-özel ilimlerden yardım alması gibi farklı kaynaklardan yararlandığını, bilimlerin eksikliklerini tamamlayarak hepsini belirli bir ana fikir ekseninde yorumladığını düşünür. İbnü'l-Arabî'nin tavrını Gazzâlî veya başka bir düşünürle karşılaştırsak şu söylenebilir: İbnü'l-Arabî miras aldığı birikimi, ekseninde yorumlayabileceği açık ve seçik bir ana fikre sahipti. Bu ana fikir hiç kuşkusuz *vahdet-i vücûd* diye terimleştirilen ve Tanrı-âlem ilişkilerini yorumlayan kapsamlı bir düşünceydi. Böyle bir teori İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine başka düşünürlerde tanık olmadığımız ölçüde bir açılım kazandırmış, birbiriyle çatışan ekolleri ve düşünceleri bir noktada toplayabilme imkânı vermiştir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'yle birlikte ortaya çıkan tasavvuf anlayışı İbn Haldûn için bir bozulma olsa bile İbnü'l-Arabî ve takipçileri bilinçli bir şekilde tasavvuf düşüncesini işlemişlerdi. Bu noktada onlar, "Sünnî tasavvuf" diye isimlendirdiğimiz süreçteki tasavvuf anlayışı kadar ilk zâhitlik devresindeki imamlara da atıf yaparak tasavvufun bütünlüğünü tesis etmek istemişlerdi. Bu yaklaşım "tutarlılık" anlayışının ortaya konulması için önemlidir, zira mensupları arasında tutarlılık bulunmayan bir disiplinin bilim olmasından ve yönteminin de doğru olmasından söz edemeyiz. Bu sebeple İbnü'l-Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ilk dönem tasavvufunun en önemli konularından birisi olan haller ve makamları ele almış, haller ve makamlar üzerinden değişim-sabitlik sorunu ekseninde tasavvufî düşüncedeki sürekliliği göstermek istemiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin temel iddiası, tasavvufun ilimler arasında merkezîliğiydi. Tasavvuf ilmi -ki bu noktada isim eski dönemdeki önemini yitirmiş görünür- ilimlerin merkezinde durarak yeni bir varlık ve bilgi anlayışını ifade edecekti. Artık sûfîler kendilerini *muhakkik*, ilimlerini *hakikat ilmi* veya Konevî'nin tercihiyle *ilm-i ilâhî* (metafizik), yöntemi ise *tahkîk* olarak belirginleştireceklerdi. Bu anlamda tasavvuf tarihinde yeni bir dönemin ortaya çıktığı âşikârdır. Bu dönemin en önemli tezahürlerinden birisi ilk sûfîlerdeki Ehl-i sünnet itikâdî ve amelî mezheplerine olan bağlılığın anlamını yitirmiş olmasıydı. İbnü'l-Arabî için artık kelâm ve felsefe gibi nazarî gelenekler eleştirilerek yeni bir metafizik anlayışı ortaya konulduğunu söylemek mümkündür.

Tasavvufun Yeniden Tarifi: Metafiziği Anlamak

İbnü'l-Arabî ile birlikte ortaya çıkan tasavvuf anlayışını doğru bir şekilde anlamak için onun bu anlayışını, iki geleneğe yönelik bir eleştiriyle ortaya koyduğunu hatırlamak gerekir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî devri İslâm nazarî geleneklerinin bir eleştirisi şeklinde başlamış, özellikle kelâm ve felsefe, dolaylı olarak da din ilimleri eleştirilmiştir. Bu tavır İbnü'l-Arabî'de fıkıh ve kelâm eleştirisi olarak ortaya çıkmışken Konevî'de daha çok kelâm ve felsefe eleştirisi şeklinde görünmüştü. Bu sebeple dönemi, yeni bir ilim anlayışının ortaya çıktığı bir dönem şeklinde görebiliriz. İbnü'l-Arabî fıkıh-kelâm geleneğini eleştirirken esas itibariyle te'vil meselesine ve dinî meselelerde sınırsız bir şekilde kullanılan kıyastan kaynaklanan sorunlara odaklanmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre kelâmcılar te'vil meselesini abartarak dinî nasların anlaşılmasını güçleştirmişlerdir. Her şeyden önce te'vil ile Tanrı-âlem irtibatını anlaşılmaz hale getirmişlerdir. Bu noktada dikkat çektiği mesele, dinî naslarda insan-Tanrı irtibatını izah eden nasların te'viliyle bu irtibatın ortadan kaldırılmasıdır. Üstelik bu te'vilde başarılı da olamamışlardır. Çünkü kelâmcılar Tanrı ile âlem-insan arasındaki irtibatı "cisimsel" bir ilişki olmaktan tenzih edip mânevî bir ilişkiye dönüştürmek isterken sürekli çelişkiye düşmüşlerdi. Konevî kelâmı eleştirirken tasavvufu metafizikçilere yaklaştırır. Ona göre muhakkik sûfîler ile kelâmcılar arasında görüş birliğinden söz etmek neredeyse imkânsız iken muhakkik filozoflar ile sûfîler arasında görüş birliğinden söz edilebilecek pek çok konu vardır. Bu tavrı daha iyi anlayabilmek için benzer eleştirileri dile getirmiş olan Gazzâlî ile İbnü'l-Arabî-Konevî çizgisini karşılaştırmak gerekir.

Gazzâlî'nin din ilimleri hakkındaki eleştirisinden en çok bilineni *ihyâü ulûmi'd-dîn* kavramı altında toplanan din ilimlerine yönelik eleştirisiyle *el-Munkız mine'd-dalâl*'deki fırkalar eleştirisidir. Felsefe hakkındaki eleştiri metafizikçi filozofların tutarsızlıklarına dayanmıştı. Metafizikçiler tikel ilimlerdeki başarılarıyla herkesi ikna ederken aradaki bağı göstermeksizin metafizikte aynı kesinliği iddia etmiş olmakla aslında tutarsızlık sergilemişlerdi. Çünkü tikel ilimlerle (özellikle fizik bilimler) metafizik arasındaki bağı izah etmek mümkün değildir. Buna mukabil kelâm Gazzâlî için yetersiz bir ilimdi. Hiç kuşkusuz bir ilme "yetersiz" demek önemli bir eleştiri kabul edilebilir. Gazzâlî'nin kelâm hakkındaki değerlendirmeleri daha sonra İbnü'l-Arabî tarafından

tekrarlanmış, "Her şehre bir kelâmcı kâfi" cümlesi kullanılmıştır.[10] Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'de kelâm eleştirisi daha bariz bir şekilde görünür. Bunu kendi metinleri yanında özellikle Konevî'de de görmekteyiz. Meseleyi daha anlaşılır kılmak için Konevî'nin Nasîruddin et-Tûsî ile mektuplaşmalarında geçen bir cümleyi aktarabiliriz. Konevî, Tûsî'ye yazdığı mektubunda bütün akılcı muhakkiklerin Allah'ın zatının bilinemeyeceği hususunda görüş birliği içinde olduğuna dikkat çekmiştir. Tûsî cevabında bu ifadenin tutarlı olamayacağını, çünkü kelâmcıların bu konuda filozof ve sûfîlerden ayrı düştüğünü ileri sürünce Konevî şu cevabı verir: "Biz 'ittifak' derken sûfîler ile filozoflar arasındaki ittifaktan söz ederiz, yoksa kelâmcılar ile aramızda zaten bir ittifak yoktu."[11] Bu cümle daha sonra vahdet-i vücûd üzerinden olmak üzere tasavvufa yöneltilmiş eleştirileri anlamak bakımından kayda değerdir. Çünkü burada tasavvuf, yeni bir devre girdiğine şahitlik edecek şekilde kelâm ve buna bağlı olarak fıkıh geleneğiyle eskiden teessüs etmiş irtibatını kopartmıştır. Sorunun boyutlarını üç sûfîde bâriz bir şekilde görmekteyiz. Bunlardan birincisi İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî sûfîlerin -ki kastettiği daha çok kendisi gibi olan sûfîlerdir- sözleriyle filozofların sözleri arasındaki benzeşmenin yol açtığı bir yanlış değerlendirmeye dikkat çekerek, her ikisinin bilgilerini aynı kaynaktan aldıkları hükmünü vermemek gerektiğini söyler. Konevî'nin de aynı sorunu ele aldığını görmekteyiz. Konevî "akılcı" veya "ehl-i nazar" ile sûfîler arasındaki benzerlikleri bir sorun olarak tartışır. Buna bir de ilm-i ilâhînin (metafizik) belirli kurallarla sınırlanıp sınırlanamayacağı meselesini ekler. Bu da Konevî'nin düşüncesinde önemli bir konudur, çünkü Konevî'nin yaptığı tam olarak budur. Konevî'ye göre metafizik, konusu ve işlevi sebebiyle, kaideleri tespit edilmesi zorunlu olan bir ilimdir. Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) de aynı soruna değinir ve sûfîleri ehl-i nazardan ayrıştıran farkın nazarî tartışmalardaki maksadı olduğunu belirtir. "Sûfîler her meseleyi Allah'a yaklaşmak için vesile olarak ele alır"[12] şeklinde özetleyebileceğimiz bu fark, nazarî disiplinler için ortak bir maksada işaret etse bile Kayserî açısından farkı belirtir. Her halükarda sûfîler için felsefe (özel olarak metafizik) artık ortak bir disiplindir ve sûfîler kendilerini filozoflardan nasıl ayrıştıracaklarını bir sorun olarak tartışmışlardır.

•••••••••

10 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 91.

11 Konevî, *Yazışmalar*, s. 189.

12 Dâvûd-ı Kayserî, *Risâle fî ilmi't-tasavvuf*, s. 110.

İbnü'l-Arabî'nin metafizik eleştirisi esas itibarıyla epistemolojiktir. İbnü'l-Arabî'nin "ehl-i nazar" dediği filozoflar metafizikte salt aklı kullanarak hakikati özellikle de Tanrı hakkındaki bilgimizi eksik bırakmışlardır. Bu itibarla Tanrı ve dolayısıyla eşya hakkındaki nihaî bilgi ancak Tanrı'nın kendisinden gelebilir. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin metafiziği dinî bilgiyle uzlaştırmak istediği noktadır. Fakat burada İbnü'l-Arabî meselâ İbn Rüşd gibi hareket etmez; onun tavrı daha çok kelâmcılara yakın görülebilir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri nihaî bilgiye ulaşmada nübüvveti, vahyi vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olarak görmüş, tasavvufî bilgiyi ise bu vahyin takip edilmesi olarak nitelemişlerdi. Bu durumda metafizikçi-akılcı ile sûfî arasındaki fark, vahyi takip eden ile aklı takip eden arasındaki farktır.

İbnü'l-Arabî'nin felsefe eleştirisinde üzerinde durduğu önemli meselelerden birisi Tanrı hakkındaki bilgimizdir. Tanrı hakkındaki bilgimizin nihaî kaynağı vahiy olmalıdır. Vahyi önceleyen ise akıl ve "selim fıtrat" diye isimlendirdiği ve tam olarak anlaşılması güç olan, insanın bozulmamış tabiatıdır. Ona göre vahiy bizdeki başka bilgi kaynakları hakkında hüküm veren ve onları doğrulayan veya yanlışlayan bir hakem mesabesindedir. Vahyin haklarında doğru veya yanlış diye hüküm verdiği bilgilerimizi teşbih ve tenzih hükmü şeklinde iki şekilde tasnif mümkündür. Aklımız Tanrı'yı tenzih ederken hayal gücümüz onu sürekli teşbih eder. Bu ayırım filozof ile sıradan insanın Tanrı tasavvurlarının bir uzlaştırılması şeklinde görülebilir. Fakat İbnü'l-Arabî bu tasnifi yaparken aklın tikel bir güç oluşundan hareket ederek sorunu esaslı bir eleştiriye dönüştürür. Akıl ve tenzih gerçeğin bir kısmını bize verirken hayal-teşbih gerçeğin öteki kısmına işaret edebilir. Mutlak hakikat iki gücün birden hareket etmesiyle idrak edilebilir. Bu durumda insanın bilgisi bir paradoksa ulaşır. İbnü'l-Arabî bu paradoksu *tenzih ve teşbih hükmünü birleştirmek (el-cem' beyne't-tenzîh ve't-teşbîh)* şeklinde ifade etmiştir.[13] Tenzih ve teşbih meselesi İbnü'l-Arabî'nin pek çok konudaki görüşlerinin ortaya konulduğu temel bir bilgi meselesidir. Özellikle kelâmcı gelenek olmak üzere din ilimlerine yönelik temel eleştiri tenzihçilik ve bu kapsamda çeşitli âyetlerin sürekli te'vil edilmesiyle ilgilidir. İbnü'l-Arabî'ye göre kelâmcılar, insanbiçimci bir Tanrı anlayışı yerine te'vil yoluyla daha soyut bir Tanrı anlayışı yerleştirdiklerinde

13 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 65.

meseleyi çözmüş olduklarını zannetmişlerdir. Aslında yaptıkları şey sadece *mücessime* gibi bazı katı geleneklere göre daha soyut bir Tanrı fikri geliştirmekten ibarettir. Onların sahip olduğu Tanrı anlayışı da sınırlayıcı bir Tanrı anlayışıdır. İbnü'l-Arabî bunu "Tenzih bir teşbih ve sınırlamadır"[14] şeklinde dile getirmiştir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri buradan hareketle vahyi metafizikte vazgeçilmez bir bilgi imkânı kabul ederek metafizik düşüncenin yönünü değiştirmek istemişlerdir. Ancak bunun için Konevî'nin metafiziği bir ilim olarak yeniden yorumlaması gerekecektir.

Tasavvufun Yeniden İnşası: Metafizikte Mevzu, Mesele ve Mebâdî

Konevî metafiziği *marifetullah*, *ilm-i rabbânî*, *ilm-i ilâhî*, bazan *ilm-i hakâik*, bazan *tahkîk* veya *ilm-i tahkîk*, sahiplerini ise *muhakkik*-ler, *ehlullah*, *efrâd*, *kâmil veli*ler vb. şekillerde isimlendirir.[15] Her bir isimlendirmenin sebepleri ve gerekçeleri vardır: Öncelikle *marifetullah* ile *ilm-i ilâhî*yi eş anlamlı saymak mümkündür. Burada isimlendirme bilginin öznesi değil, konusu ve hedefi bakımdan yapılmış bir isimlendirme olmaktadır. Başka bir ifadeyle *ilm-i ilâhî*, Tanrı'yı ve ilâhî olanı bilmek demektir ki ilk ifadede bu daha da açıktır. Onun *ilm-i hakâik* diye isimlendirilmesi İbn Sînâ'nın metafiziği *doğal ve matematiksel varlığın ilk sebepleri*, *sebeplerin sebebi*, *mebde'lerin mebdeinin ilmi* isimlendirmesiyle uyumludur. Buna şunu da ekleyebiliriz: "Bir şeyin hakikati" tabiri, sûfîler bakımından tek tek şeylerin Tanrı'nın ezelî ilminde sübût halinde bulundukları durumu ifade eder. Başka bir ifadeyle bir şeyi bilmek, gerçekte ve en nihai olarak ilâhî ilimde bulunuş halini bilmek olduğu gibi metafiziğin esas ve temel görevi de şeylerin Tanrı'nın ilmindeki bulunuşları hakkında bilgi vermek olmalıdır.

Konevî metafiziğin bir ilim olduğundan, onun kendine özgü kaide ve esaslarının bulunduğundan söz eder. Metafizik bir ilim ise onun mevzusu olmalıdır. Sûfîlerin metafiziğin mevzusu hakkındaki görüşlerini anlayabilmek için filozofların görüşlerini hatırlamak yerindedir. İbn Sînâ için metafiziğin konusu "varlık" idi. Konevî

14 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 64 (açıklamalar için bk. s. 304 vd.).

15 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9 vd.; Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 94.

bir ifadesinde metafiziğin konusunun *Hakk'ın varlığı* olduğunu belirtir. Metafiziğin konusunun varlık olması Konevî'ye göre bazı ilim adamlarının görüşüdür. Burada metafiziğin veya *felsefe-i ûlânın* konusunu "varlık oluşu bakımından varlık" diye saptayan İbn Sînâ'ya atıf yaptığı bellidir. Konevî'nin "Metafiziğin konusunun Hakk'ın varlığı" oluşuna dair ifadesi İbn Sînâ'nın görüşüyle çelişir görünmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ'ya göre metafiziğin maksadı Konevî'ye göre metafiziğin konusudur (*mevzû'*). Bu düşünce İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı hakkındaki düşüncelerinin esasını teşkil etmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre herkes bir üst ilke anlamında belirli bir tanrının varlığını kabul etmiştir. Bu yönüyle ateizmden söz etmemiz mümkün değildir. Fakat kabul edilmiş olan tanrı, kişiden kişiye değişebilecek özelliklere sahip bir tanrıdır. Bu özellikleri tahlil ederken aslında İbnü'l-Arabî'nin kastettiği şeyin Tanrı'dan ziyade "ilâhlık" veya "ulûhiyyet" olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle her insan "ilâhlık" fikrine sahip bir halde doğar ve doğuştan gelen bu bedîhî inanç onun bütün davranışlarının zeminini teşkil eder. Her insan fıtraten kabul ettiği şeye bazan tabiat, bazan zaman, felek, illet vb. bir isim verir. Bazan onu somut bir nesneye çevirir, bazen belirsiz bir ilke şeklinde bırakır. Bütün bu isimlendirmeler insanların Tanrı hakkındaki inançlarına işaret eder. Bu yönüyle varlığı, bir üst ilkeye atıfla açıklamayan insan yoktur. İbnü'l-Arabî burada *fıtrat* tabirine atıf yapar: İnsan böyle bir ilkeyi fıtraten kabul eder. Artık İbnü'l-Arabî için Tanrı'nın varlığının ispatlanması diye bir sorun yoktur. Buna mukabil onun üzerinde durduğu esas sorun, Tanrı-âlem irtibatıdır. İbnü'l-Arabî Tanrı-âlem irtibatının ulûhiyyet kavramıyla ilgili olduğu kadar dinin insanlardan talep ettiği şey olan tevhidin de uluhiyet meselesi olduğuna dikkat çeker. O zaman İbnü'l-Arabî'nin çözmek istediği sorun, Tanrı'nın varlığı değil, ulûhiyyet, yani bir yandan zat ve sıfatlar, öte yandan sıfatlar ve âlem ilişkisidir. Bu ise metafizikte "deizm" diye isimlendirebileceğimiz ve Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada selbî hükümleri söyleyen inanışlarla mücadele etmek demektir. Vâkıa İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ana düşüncelerini teşkil eden vahdet-i vücûd, Tanrı-âlem irtibatını izah etmek, ulûhiyyeti ve Allah'ın birliğini savunmak için Tanrı'nın niteliklerini reddeden kesimlerle mücadeleyi esas almıştı. Bu yönüyle vahdet-i vücûdu bir deizm reddiyesi olarak yorumlamak, dönemin metafizik anlayışını doğru değerlendirirken zorunludur.

Konevî'ye göre metafizikte meseleler (*mesâil*) "ana isimler sayesinde ortaya çıkan hususlar, mertebeler, her kısmın hükümlerinin tafsillerinin kendileriyle olan ilişkisi ve bunun yeri; bu nispet ve eserler ile ortaya çıkan vasıflar, özellikler, fer'î isimler gibi şeylerdir."[16] Burada belirttiği şeylerin ise temelde iki ana konuya irca edilebileceğini söyler: Bunlar, bir yandan Tanrı'nın âlem ile irtibatı, öte yandan âlemin Tanrı ile irtibatıdır. Konevî âlemin iki açıdan, Tanrı'nın ise bir açıdan âlemle ve âlem içindeki varlıklarla irtibatlı olduğunu düşünür. Meseleye âlem açısından baktığımızda ise her iki irtibat da metafiziğin sorunudur. Bu yönüyle Konevî, metafiziği, *âlemin varlıklarına yayılan tecellîyi bilmek* diye isimlendirir. Buradaki isimlendirme metafiziğin meselesinden hareketle yapılmış bir isimlendirmedir. İbnü'l-Arabî ise *şekilci* âlimlerin Hak ile her varlık arasındaki bu yönü bilemeyişlerine dikkat çeker. Konevî şöyle demektedir:

> İnsan için gerçekleşen her ilmin ya Hak ile veya Hak'tan başkasıyla ilgili olduğu bilinmelidir. İlim Hak ile ilgili olursa, bu, ya âlemin Hak ile irtibatı açısından O'nu bilmektir veya Hakk'ın âlem ile irtibatı açısından O'nu bilmektir; söz konusu irtibat, ilâhın me'lûh ile me'lûhun ilâh ile irtibatıdır.[17]

Âlemin Tanrı ile bu irtibat tarzı *özel yön* (*vech-i hâs*) diye isimlendirilir ve her bir varlığın Tanrı ile doğrudan irtibatından ibarettir. Daha geneli ise bütün âlemin ve içindekilerin bir silsile vâsıtasıyla Tanrı'dan meydana gelmesidir. Başka bir ifadeyle, çokluğun mutlak birlikten varlığını kazanması, bunun ardından ise kendi aslı ve kaynağıyla hem varlık ve hem de bilgi düzeyinde irtibatını sürdürmesidir. Konevî'ye göre bu da, metafiziğin meselesidir. Ona göre muhakkiklerin bilgisi iki alanla sınırlıdır: Birincisi, bir şeyin Tanrı ile doğrudan irtibatı anlamındaki, o şeydeki özel irtibat yönünü bilmek; ikincisi vasıtalar yoluyla o şeyin Tanrı ile irtibatını bilmektir. Her hâlükârda metafizik öncelikle eşyanın ve varlıkların isimler ve sıfatları yoluyla Tanrı'ya bağlanmasının; meseleye Tanrı açısından baktığımızda ise Tanrı'nın isim ve sıfatlarının âlemde tecelli ve tezahür edişinin bilgisini vermektedir.

.....

16 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9 vd.

17 Konevi, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10.

Metafizikte ilkeleri (*mebâdî*) araştırmak bizi *ilâhî isimler* meselesine götürmektedir. Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağı ilâhî isimler ve bu isimlere dair bilgimizdir. Tanrı'yı bilmek, isimleri bilmektir; her varlık sonsuz sayıdaki bir isim yoluyla Tanrı'ya bağlanır ve O'nun hakkında bilgi edinir. Konevî metafiziğin ilkelerinin *ilâhî isimler* olduğunu şöyle dile getirir: "Bu ilmin ilkeleri ise Hakk'ın varlığının lâzımı olan hakikatlerin esaslarıdır. Bunlar, *zat isimleri* diye isimlendirilirler."[18] Tanrı *isimler* vasıtasıyla âlemle irtibatlı olduğu gibi âlem tarafından bilinmesini de bu isimler vasıtasıyla mümkün kılmıştır. Konevî'nin dikkat çektiği bir husus, Tanrı'nın âlemden müstağnîliği ve mutlaklığının O'nun kendi isim ve sıfatlarından mutlak ve müstağnî olacağı anlamına geldiğidir. Mukaddes Zat hakkında asıl olan, sıfatlardan soyutlanmak ve münezzehliktir; bunun sebebi, O'nun sıfatlarla sınırlanmaktan mutlaklığı ve âlemden müstağnîliğidir. Tanrı bilgisinden söz etmek, Tanrı'nın isim ve sıfatlarından söz etmek demektir. Bu itibarla Konevî, isimleri *gaybın anahtarları* diye isimlendirmektedir.[19] Tanrı sayısız ismin ve sıfatın sahibidir. Konevî isimleri öncelikle zat isimleri, sıfat isimleri ve fiil isimleri diye üçe taksim eder. Zat isimleri, Hakk'ın varlığının lâzımı olan isimlerdir. Bu isimlerin bir kısmının hükmü ve tesiri âlemde ortaya çıktığı gibi, bir kısmı ise Tanrı'nın, bilgisini sadece kendisine sakladığı isimlerdir. Bunların bilgisine bazan Tanrı'nın seçtiği kullar da ulaşabilir. İkinci tür isimler, sıfat isimleridir; bunun ardından ise fiil isimleri gelir. Üçüncü kısım ise "el-Hâlık" "er-Rezzâk" gibi fiile delâlet eden isimlerdir.

İbnü'l-Arabî'den Konevî'ye uzanan süreç açısından metafiziğin diğer ilimlerle ilişkisini çeşitli yönlerden ele almak mümkündür: Metafizik bütün ilimlerden üstündür ve bu onun konusundan kaynaklanmaktadır. Her ilmin derecesi ve değeri, o ilmin konusuyla belirlendiğine göre, konusu Tanrı veya sırf varlık olan metafizik en üstün ilimdir. Ancak üstünlüğünün yanı sıra metafiziğin diğer ilimler için *kuşatıcı* ve *şâmil* bir üst ilim olduğu da belirtilmelidir. Konevî bunu metafiziğin *konusu açısından ilimleri ihatâsı* şeklinde açıklamaktadır. Zira bütün ilimler, doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı ile ilgili olduklarına göre metafizik de bütün ilimlerle ilişkilidir. Bu bağlamda Konevî'nin üzerinde durduğu başka bir husus ise Tanrı'yı bilmenin neticede

18 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

19 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

her şeyi bilmeyi temin etmesidir. Tanrı hakkında bilgi edinen kimse, bu bilgiyle eşyanın mutlak bilgisine ulaşır. Meseleye eşyayı bilmek açısından baktığımızda ise Konevî'ye göre kâmil bilgi, Tanrı'nın bilgisine ulaştıran bilgidir. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi isim-mazhar ilişkisiyle izah edilebilir. Tanrı hakkındaki bilginin kaynağını teşkil eden isimler ve sıfatlar yoluyla Tanrı bilgisine ulaşan kimse, zorunlu olarak bu ismin veya sıfatın mazharı ve tecelligâhı olan varlık hakkında da bilgi edinmiştir. İkincisi ise şudur: Görülür âlemdeki her bir varlık ve olgu, zorunlu olarak ilâhî bir asla ve hakikate dayanır. Bir insan sülûk süreciyle ilâhî mertebedeki hakikatler hakkında bilgi sahibi olduğunda, bu bilgi aynı zamanda kevnî hakikatlerin bilgisini de içerir. Konevî bu fikrini daha da ileri götürerek Tanrı hakkında bilgisi olmayan hiç kimsenin eşya hakkında da gerçek bir bilgi sahibi olamayacağını belirtir. Konevî'nin bu tavrının felsefî ifadesi ise *illeti bilmenin mâlûlün bilgisini ifade ettiği* şeklinde özetlenebilir: İlk Sebep olan Tanrı hakkındaki bilgi, zorunlu olarak netice ve mâlûller hakkındaki bilgiyi istilzam edecektir.

İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Metafizik Sorunları

Varlık ve Mahiyet Tartışmaları ve A'yân-ı Sâbite

Sûfîlerin varlık anlayışı, merkezinde Tanrı'nın yer aldığı geniş bir Tanrı-âlem yorumu olarak şekillenmiştir. Bu yorum, bir yandan âleme dayalı olarak -ki geniş anlamda âlem, dar anlamda ise nefsi bilmekle Tanrı'yı bilmek ilişkisi şeklinde ifade edilir- Tanrı hakkında bilgi edinmemizi mümkün kılacak bir sebeplilik ilişkisi çerçevesinde âlemin Tanrı'ya dayanması ve yaratılış sorununu açıklamayı içermektedir. Başka bir yönden ise o, Tanrı'nın âlemle ve insanla ilişkisinin hangi çerçevede ve nasıl sürdüğünü açıklayan bir yorum bulma teşebbüsünde kendisini yoğun bir şekilde göstermektedir. Başka bir ifadeyle sorun, önce âlemin nasıl ve niçin var olduğunu açıklarken, buna bağlı olarak Tanrı'nın âlemle ilişkisinin nasıl gerçekleştiğini saptamaya dönüktür. Bu tasavvur "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" önermesinden hareket etmektedir. "Varlık olmak bakımından varlık" ifadesi sûfîlerin filozoflardan tevarüs edip yeniden yorumladıkları birtakım düşüncelerin özetlendiği bir kalıptan ibarettir. Bu bağlamda varlık konusunda bilinmesi gereken başka bir husus, kelimenin herhangi bir şekilde zıddı bulunan kavramlardan olmayışıdır.

Varlığın bilinemeyişinin esas sebebi de budur. Varlık, yokluğun zıddı değildir ve gerçekte yokluk diye bir şey de yoktur. Yokluk, sadece Varlık'ın taayyün ettiği ve kendini gösterdiği bir imkândır. Bu nokta, sûfîlerin varlığın hayır ve yetkinlik olduğu fikrinden hareketle âlemdeki kötülük olgusunu aşmadaki yaklaşımlarının esasını oluşturur. Varlığın yokluğun zıddı olmayışı ve yokluğun bir gerçeklik olarak kabul edilmeyişi, varlığın yetkinlik ve mutlak iyilik olmasını izah eder. "Varlık olmak bakımından varlık" Tanrı ise o zaman Tanrı herhangi bir şekilde kötülüğün bulaşmadığı ve her türlü eksiklik ve kötülükten münezzeh olan Mutlak İyi'dir. Bu yaklaşım, sûfîlerin bütün âleme yönelik iyimser ve olumlu tavırlarını açıklamada dayandıkları ilk ilkedir.

İbnü'l-Arabî-Konevî geleneğinde varlığın mahiyetle ilişkisi iki durumda ele alınmıştır. Birincisi Tanrı'da varlık-mahiyet ilişkisidir. İkincisi ise mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ilişkisidir. Sûfîlerin bu soruna ilişkin tavırlarında şöyle bir sorun gözlenir: Sûfîler, Tanrı'nın zatından, sıfatlarından ve isimlerinden ayrıntılarıyla söz eder. Bunlar, belirli bir anlatım tarzına sahip, kendisine özgü terminolojisi olan konulardır. Meselâ zat-sıfatlar ilişkisi, sıfatların kadimliği sorunu, Tanrı'nın isimleri ve bu isimlerin kim tarafından ve nasıl tespit edileceği gibi kelâmcıların ve felsefecilerin bir şekilde tartışageldikleri konular, sûfîler tarafından sürekli ele alınmıştır. Daha önce metafiziğin konu, mesele ve ilkelerinden söz edilirken Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağının ilâhî isimler olduğu belirtilmişti. Sûfîler bir yandan bu gibi kavramlarla Tanrı tasavvurunu açıklamaya çalışmış ve bu kavramlar ekseninde ortaya çıkmış tartışmalara katılmıştı. Buna karşın, özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî ile birlikte yeni bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. O da, zat ve sıfatlar ilişkileri ekseninde oluşan Tanrı tasavvurunu, Mutlak Varlık ve bu varlığın taayyün ve tecellileri şeklinde ele almaktı. Tanrı'da mahiyet-varlık ilişkisi, Tanrı'da zat ve niteliklerin ilişkisi sorununun bir parçası gibi görüldü. Bu defa şöyle bir sorun ortaya çıktı: Bir yandan sûfîler kelâm geleneğinden tevârüs edilmiş sorunlara ve terminolojiye sahip iken aynı alanda bu defa felsefeden tevârüs ettikleri zengin bir kavramsal dünyayla yüz yüze gelmişlerdi. Bu durum, bir yandan zengin bir terminoloji ortaya çıkartmışken, öte yandan tasavvuf metinlerini anlamadaki temel güçlüklerden birisi de farklı kökenlerden gelmiş kavram ve konular arasındaki tedahüller olmuştu.

Burada üzerinde duracağımız husus varlığın mahiyetle ilişkisidir. Bu meseleyi iki aşamada ele almak gerekir: Birincisi Tanrı'da mahiyet-varlık ilişkisidir. İkincisi ise mümkünlerde mahiyet ve varlık ilişkisidir. Tanrı söz konusu olduğunda zihinsel olarak bir varlık ve bir mahiyetten söz edebiliriz. Mahiyet *Tanrı'nın zatı*, *hakikati*, *künh-i zâtı*, *hüviyeti* gibi terimlerle ifade edilebilir. Tanrı'nın varlığı ile mahiyeti veya hakikati arasında nasıl bir ilişki vardır? Konevî bu problemi incelerken iki noktadan hareket eder: Birincisi Tanrı'nın basit ve bir oluşuna hiçbir şekilde zarar vermeyen bir izah getirmek; ikincisi Tanrı'nın başka herhangi bir şeye bağlı veya muhtaç olduğu vehmine sebep olmamak. Öyleyse Tanrı hakkında varlık ve mahiyeti ve bunların birbirleriyle ilişkisini ele alırken, bir taraftan Tanrı'nın basitlik ve tekliği ispatlanırken, buna bağlı olarak Tanrı'nın kendine yeten ve hiçbir şeye muhtaç olmayan varlık oluşunun tespiti gerekir. Başka bir ifadeyle sorunun çözümü zorunlu varlık kavramının tahliline dayanmak durumundaydı.

Tanrı'da varlık ile ilgili bilinmesi gereken ilk şey, varlığın Tanrı'nın mahiyetine zâit bir şey olmadığıdır. Çünkü varlığın Tanrı'nın mahiyeti üzerinde zâit bir şey olduğunun düşünülmesi, Tanrı'da bir varlık ve bir de mahiyet bulunduğu anlamına gelir. Bu durumda Tanrı mahiyet ve varlıktan *bileşik* bir varlık olurdu. Halbuki Tanrı hakkındaki en açık hükmümüz, O'nun *basit* ve *tek* olduğuydu. Tanrı hakkında hiçbir anlamda bileşiklik düşünülemeyeceği için varlığın Tanrı'nın hakikati üzerine zâit olması imkânsızdır. Tanrı'nın varlığının hakikatine zâit olduğunu kabul ettiğimizde, bu varlığın nereden kazanıldığı sorunuyla karşılaşırdık. Bu varlık, ya kendiliğinde vardır veya varlığı başka bir şeye bağlıdır. Kendiliğinden var ise Tanrı'nın yanında ikinci bir kadim olması gerekir ki böyle bir şey imkânsızdır, çünkü Tanrı birdir. Ya da bu varlık başka bir şeyden kazanılmış veya Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu ise ya Tanrı'nın varlığının başka bir şeye dayanması veya hâdis bir şeyle ilgili olması sonucunu ortaya çıkartmaktadır. Her iki durum da, Tanrı söz konusu olduğunda imkânsızdır ve bunlar *zorunlu varlık* fikriyle çelişir. Meselenin başka bir yönü, *birlik-çokluk* sorunu etrafında odaklaşmaktadır. Varlık ile hakikat ayrı ise Tanrı'da bir hakikat ve bir de varlık bulunması gerekir. Halbuki Tanrı mutlak anlamda bir ve basittir. Öyleyse Tanrı'da varlık veya hakikat diyebileceğimiz şey, bir ve aynıdır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın sırf varlık olması hakkında İslâm filozoflarının görüşleriyle aynı kapsamda

değerlendirilebilir. Ancak mesele bu noktada çözülmüş değildir. Zira sûfîler şöyle bir yaklaşım geliştirmişlerdir: Tanrı varlık ise ve O'nda varlıktan başka bir mahiyet yok ise o zaman varlığını bildiğimizde -ki aklın Tanrı hakkındaki bilgisi O'nu sırf varlık olarak bilmekten ibarettir- Tanrı'yı bilmiş oluruz. Halbuki Tanrı hakkındaki bilgimizin sınırlı olduğunu biliyoruz. Varlığın bir yönünü bilip başka bir açıdan bilmememiz söz konusu olamaz. Çünkü varlık bir ve basittir. Onun bir yönden bilinip başka bir yönden bilinmeyişi ise varlığın bileşik bir kavram olması anlamına gelir. Meselenin çözümü, Mutlak Varlık'ı olumlu bir ifade olarak değil, selbî bir ifade ve tanımlama olarak yorumlamaktan geçmektedir. Mutlak Varlık ya da Bir, sadece bir ifade ve anlatmayı mümkün kılma anlamında varlıktır. Bu anlamda Varlık veya Bir, olumlu bir niteleme değil, selbî bir nitelemedir. Konevî'nin ifade ettiği gibi selb bilgi ifade etmez.[20] Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) şöyle demektedir: "Biz Hakk'a varlık derken *zihne yakınlaştıran* bir ibareyi kastetmekteyiz."[21]

Acaba *mutlak varlık* Tanrı'nın bir ismi veya sıfatı sayılabilir mi?[22] Böyle ise isimlerin ve sıfatların Tanrı'nın bildirimiyle belirlendiğini savunanlar Tanrı'nın öyle bir ismi veya sıfatı olmadığını ileri sürebilir, çünkü rivayetlerde böyle bir isim geçmez. *Fusûsü'l-hikem* şârihi Müeyyidüddin el-Cendî (ö. ykl. 691/1292), ilâhî isimlerin sadece Tanrı tarafından belirlenebileceğine dikkat çeker. Nablusî de böyle bir probleme dikkat çeker ve sûfîlerin "el-Vücûd" lafzını Allah'a bir isim olarak vermediklerini belirtir. Sûfîler bu ifadeyi sadece zihne yakınlaştıran bir ibare olarak kullanır. Konevî şöyle demektedir: "Varlık dememiz, anlatmak içindir. Yoksa o, Hak için gerçek bir isim değildir." Sûfîler, Nablusî'nin de ifade ettiği gibi, Vücûd'u Tanrı'nın bir ismi saymaz. Bununla beraber Tanrı'nın bazı isimleriyle ilgili yorumlarda bu isimlerle *el-Vücûd*'un içeriği arasındaki benzerlikler üzerinde durulur. Başka bir ifadeyle Tanrı *el-Vücûd* diye bir isminden söz etmese bile, başka isimleri hakkında verdiği bilgilerin zorunlu neticesi olarak O'nun *el-Vücûd* olduğu sonucunu çıkartırız. Bu yönüyle Konevî *el-Vücûd*'u Tanrı'nın pek çok ismiyle anlatılan ve açıklanan daha geniş bir isim

.....

20 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 101.

21 Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 30; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 21.

22 Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 23.

gibi görür. Bu bağlamda Tanrı'nın isimlerinden birisi *el-Vâcid* ismidir.[23] Konevî bunu "istediğini var eden" diye tanımlar. *el-Vücûd* ismine anlamca yakın isimlerin başında *el-Hay* ve *el-Kayyûm* gelir. Bir şeyin hayat sahibi olmasıyla onun var olması arasında zorunlu bir ilişki vardır. İkinci isim ise cevher-araz kavramlarını çağrıştıran "el-Kayyûm" ismidir.

Tanrı'da mahiyet varlık ilişkisini ele aldıktan sonra mümkün varlıkta mahiyet-varlık ve mümkün mahiyet hakkındaki görüşleri ele almamız gerekmektedir. Bu noktada sorunun iki aşamalı olduğunu belirtmeliyiz. Her şeyden önce mümkün varlıkta varlık ve mahiyetin ayrı şeyler olduğu ve mümkün için varlığın başkasından kazanıldığı, bizzat imkân kavramının tanımından çıkmaktadır. İmkân, bilindiği gibi, var olması ve yok olma imkânı eşit şey için kullanılır. Kavramın anlamını, en iyi şekilde, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin başlangıç cümlesinde dile getirilen "Eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah'a hamdolsun"[24] ifadesi açıklar. Üzerinde durulması gereken ikinci temel konu ise mahiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı sorunudur. Mahiyet ile hakikat aynı anlamda kullanılır. Bununla birlikte sûfîler için doğru kavram, *ayn*dır. Konevî, sûfîlerin *ayn* dediği şeyin filozoflar ve kelâmcıların *mahiyet* veya *ma'lûm-ma'dûm* diye isimlendirdikleri şey olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla *hakikat* veya *mahiyet* veya *ma'lûm-ma'dûm* diye isimlendirilen şey, *ayn* olmalıdır.[25] Bir şeyin hakikati, o şeyin Tanrı'nın bilgisindeki halidir. Konevî, Tûsî ile mektuplaşmalarında *mümkün mahiyetler* konusunu ele alır ve şöyle sorar: Mümkün mahiyetler yaratılmış mıdır, yaratılmamış mıdır?

Konevî aklın mümkün mahiyetler hakkındaki bilgisini ve nihaî hükmünü tahlil ederek çeşitli ihtimalleri değerlendirir: Akıl mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu iddia edebilir. Mahiyetler yaratılmamış olmakla birlikte herhangi bir varlık sahibi değillerdir. Aksini farzetsek, mahiyetler, varlığının zorunluluğu ve varlığının kendisinden olmasında Vâcibü'l-vücûd (zorunlu varlık) ile eşit olurdu. Halbuki onlar, mümkünlerin mahiyetleridir. Bir şeyin mümkün olması demek, onun varlığını başkasından elde etmesini gerektiren imkân ve ihtiyaç özelliğine sahip olması demektir. Mümkün mahiyetler, yaratılmamış iken bir çeşit varlıkları var ise bu durum onların zatî

23 Konevî, *Esma-i Hüsna Şerhi*, s. 182 vd.

24 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 15.

25 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23.

özelliklerinden (imkân ve ihtiyaç) kurtulmaları anlamına gelir. Hakikatlerde değişme ve başkalaşmanın olmadığı, sûfî-muhakkiklerin görüş birliğine vardıkları bir kaidedir. Öyleyse mümkün mahiyetler hakkında verilecek hüküm, onların zatî özelliklerinden farklı ve kendilerini bu özellikten çıkartan bir hüküm olmamalıdır.

Yaratılmamışken mümkün mahiyetlerin herhangi bir anlamda varlığa sahip olduğunu farzetsek, bu durumda mümkünlerin Tanrı'dan kazandıkları varlık ile sahip oldukları varlık arasındaki ilişkiyi ayırt etmek gerekir. Aynı iseler, Konevî'nin sıklıkla temas ettiği ve imkânsız diye nitelediği *totoloji*[26] meydana gelir ve Tanrı'dan gelen varlığın anlamı kalmaz.[27] Farklı iki varlık olduklarını kabul etsek, bu da imkânsızdır. Çünkü bütün mümkünler arasında müşterek ve tek varlık bulunduğu kabul edilmiştir. Mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olduğu kabulünden ise başka bir sonuç daha çıkar: Bütün mümkünlerin zorunluluk halinden imkân hâline, ezelî ve zatî müstağnilik hâlinden yaratılmışlık makamına intikal ettiklerini kabul etmek. Bu durumda mümkünlerin varlık kazanırken kemalden eksikliğe doğru gittiklerini kabul etmemiz gerekir. Buraya kadar mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu kabul ettiğimizde ortaya çıkacak ihtimalleri ve çelişkileri gördük. Mümkün mahiyetlerin yaratılmış olduğunu kabul etmek aklı çelişkiye düşmekten koruyabilir mi? Böyle bir durumda Hakk'ın sonsuz yoklukların kaynağı ve her birisinin diğerinden farklılaşmasının sebebi olması gerekir. Bunun anlamı Hakk'ın eserinin neticesi, olmayan bir şeyde olmayan bir durum olması demektir. Çünkü var olmayan şeyler, yokluk halinde birbirlerinden farklılaşmalarının sebebi olamaz.

Tanrı'da *vücûd-mahiyet* ilişkisinde olduğu gibi burada da Konevî'nin gayesi, salt akılla mümkün mahiyetler hakkında kesin hükme ulaşmanın imkânsızlığını kanıtlamaktır. Konevî mümkün mahiyetler üzerinde akıl tarafından verilecek cevapların her zaman çeşitli açılardan çürütülebileceğini düşünür.[28] Bu konuda *zevk* yoluyla elde edilen bilgi ise akılla çelişmektedir. Zira bu bilgide mümkün mahiyetlerle ilgili iki şey saptanır. Birincisi mahiyetlerin yaratılmamış olmasıdır. Mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olması, mümkünün

26 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 14.

27 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14 vd.

28 Konevî, *Yazışmalar*, s. 182.

tanımıyla çelişen bir hükümdür. *Mümkün,* varlığında başka bir şeye muhtaç olan ve varlığı kendisinden olmayan demektir. Bu konuda ileri sürülebilecek itirazları Konevî dile getirmişti. İkincisi, mahiyetlerin bir çeşit varlığının bulunmasıdır. Bu ise iki varlık farzetmenin problemlerine yol açmaktadır. Konevî aklın bu alanda kesin bir hüküm veremeyeceğini belirttikten sonra kendi görüşünü dile getirir:

> Mahiyetler, yaratılmamıştır ve bir çeşit varlığa sahiptirler. Keşif sahipleri doğru düşünce mensupları, bazılarınca (filozoflar) *mümkün mahiyetler* diye isimlendirilen âlemin hakikatlerinin yaratılmamış olduğunda görüş birliğine varmıştır. Hakikatler, sûretlerinin Hakk'ın ezelî-zatî ilminde taayyün etmesi itibariyle *mec'ûl* (yaratılmış) diye nitelenemez.[29]

Mahiyetlerin *bir çeşit* varlığı (*sübût*) vardır; aksini kabul ettiğimizde, Tanrı'nın ilminin o şeye ilişmesini ve onda tesir edişini açıklamak mümkün değildir. Çünkü iki şey arasında bir *ortaklık* ve *münasebet* olmadan bir şey diğerine etki edemez. Mahiyetlerin bir çeşit varlığı olduğunu kabul edersek, onların yaratılmış olduğunu kabul edemeyiz. Zira varlıkta esas olan kemalin gerçekleşmesidir. Zaten yetkin bir şeyin yaratılması yetkinliğin kendisiyle çelişir. Ayrıca bu durumda mahiyetlerin iki çeşit varlığının bulunduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Bu ise ya totolojidir veya bu iki varlık arasındaki farkı açıklayamayacağımız bir çelişkiyle karşı karşıya geliriz. O halde şu hükmü kabul etmek zorunludur: Mümkün mahiyetlerin kadim Tanrı'nın ilminde bir çeşit varlıkları vardır, dolayısıyla onlar yaratılmamıştır.[30]

Mümkünlerin mahiyetlerinin yaratılmamış olması, Konevî'nin âlemdeki ve varlıklar arasındaki farklılıkları izah ederken başvurduğu temel olgudur. Mümkünler arasındaki farklar, onların yaratılmamış istidatlarından kaynaklanır. Mademki Tanrı'dan çıkan şey sadece *varlık tecellisi*dir ve varlık bütün mümkünler arasında eşittir, bu durumda farklılığın kaynağının varlık olması tasavvur edilemez; farklılığı meydana getiren ve bu varlığı çoğaltan şey, yaratılmamış istidatlar ve mahiyetlerdir. Konevî bunu "İmkân mertebesi, sınırlılıklarıyla ve farklı istidatlarıyla, mutlak ve zâti varlık ile Haktan taşan Tek Varlık'ı çoğaltır"[31] diye dile

29 Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 95.

30 Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 24; a.mlf. *Yazışmalar*, s. 185; a.mlf., *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 vd.

31 Konevî, *Fusûsü'l-hikem'in Sırları*, s. 147

getirir. Mümkünde görülen eksikliklerin kaynağı da bizzat mümkünler ve onların yaratılmamış mahiyetleridir.

O halde mümkünde varlık ve mahiyetin ayrı olması ve mümkünün varlığını Zorunlu Varlık'tan kazanması temel ilkedir. Bu ilkenin istilzam ettiği başka bir sonuç ise mahiyetlerin yaratılmamış olmasıdır. Bu sorun, özellikle vahdet-i vücûd anlayışındaki en temel konudur. Vahdet-i vücûd,[32] *vücûd*un birliğiyle istidatlar, kabiliyetler, hakikatler gibi pek çok isimle anlatılan mümkünlerin hakikatlerinin çokluğu arasındaki mütekabiliyete dayanır. İbnü'l-Arabî "Tanrı vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" demek suretiyle Varlık'ın birliğine işaret ederken, "Hakikatler vardı, onlarla beraber başka bir şey yoktu [ki kastedilen dış varlıktır]" demek suretiyle de ilâhî ilimde sabit hakikatlerinin yaratılmamışlığına işaret etmektedir.[33]

Tanrı-Âlem İrtibatı ve Yaratılış Teorisi: Vesileci Sudûr

İbnü'l-Arabî-Konevî çizgisinin yaratılış teorisi "varlık olmak bakımından varlık" deyiminden hareketle açıklanabilir. Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi açıklayan yaratılış teorisi pek çok konuyla irtibatlıdır. Bunların başında yaratmada bir gayelilik bulunup bulunmadığı sorunu gelmektedir. Sûfîler yaratılışın bir irade ve gayeyle gerçekleştiğini belirtirler. Bu gaye Tanrı'nın bilinmek ve kendi niteliklerini görmek için âlemi yaratması şeklinde dile getirilir. İbnü'l-Arabî *Fusûsü'l-hikem*'de konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alarak Tanrı bakımından âlemin anlamı üzerinde durmuş, sebep-sebepli ilişkisini sebep ya da kendi terminolojisiyle me'lûh karşısında ilah yönünden ele almıştı. Tanrı bilinmek istemiş, kendisini ve niteliklerini bilebileceği bir ayna konumundaki âlemi yaratmıştır.[34] Âlemin Tanrı'nın gayesinin gerçekleşmesinin aracı olması, Tanrı ile âlem arasında bir görelilik ilişkisi oluşması demektir. Bu durumda âlem, Tanrı'nın kemallerini yansıtan ve Tanrı'nın bilinmesini sağlayan yegâne imkândır. İbnü'l-Arabî ve Konevî, Tanrı ile âlem arasındaki bu ilişkiyi bir *görelilik* ilişkisi olarak yorumlamıştır. İlâh-me'lûh, râzık-merzûk, kâdir-makdûr, âlim-ma'lûm gibi terim çiftleri bu görelilik ilişkisini anlatmaktadır. İbnü'l-Arabî, bu ilişkiden hareketle, söz gelişi "İlâhsız me'lûh,

32 Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 583.

33 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 175.

34 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 25 (şerh, s. 265 vd.).

me'lûhsuz ilâh olmaz" ya da "Güç yetirilen olmaksızın kâdir olmaz" gibi ifadeler kullanır.[35] Meselenin bilgi teorisiyle ilgili yönünü bir yana bırakırsak, bütün bu ifadeler, yaratılışı bir gayeyle açıklamanın istilzam ettiği sonuçlardır. Bu nokta sûfîlerin yaratılış teorilerini anlamamız bakımından son derece önemlidir.

Sûfîler yaratılışı anlatmak için pek çok terim ve kelimeyi kullanmıştır. Bu durum onların yaratma teorilerini tek bir kavrama veya düşünceye irca etmeyi güçleştirir. Söz gelişi sûfîler, *zuhûr*, *izhâr* gibi terimleri kullandıkları gibi kelâmcıların kullandığı anlamdan farklı bir şekilde yorumlasalar bile *ihtirâ*, *halk*, *ibdâ*, *inşâ* ya da filozofların kullandığı anlamıyla *sudûr*, *ismâr-semere*,[36] *hurûc*, *îcâd* gibi pek çok terimi de kullanırlar. Bununla birlikte, onların düşüncelerini anlatan en iyi kelimelerden birisinin *zuhûr-izhâr* olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki kelimeyi anlamlı ve işlevsel kılan ise yaratmayı "varlık vermek" şeklinde yorumlamaktır. Bu yönüyle sûfîler, yaratılış sürecini daha sonra Tanrı-âlem arasındaki bilgi ilişkisinin zemini olacak şekilde düşünmüşlerdir. Mutlak Varlık'tan sadece varlık çıkacağı için, O'nun yaratması ancak "varlık vermek" şeklinde olabilir. Yaratmayı varlık vermek şeklinde nitelemek, daha sonra ele alacağımız ve sûfîler bakımından esas sorunu teşkil eden iki hususa değinmeyi istilzam eder: Birincisi, neye varlık verildiğidir. Bu konu bizi "mahiyetler ve onların ezeliliği" sorununa götürmektedir. Mahiyetler ezeliyse -ki sûfîler için bu noktada hiçbir tereddüt yoktur-, yokluk ve yoktan yaratma anlamsızdır. Bu da, yaratmayı "varlık vermek" şeklinde yorumlamanın istilzam ettiği ikinci sonuçtur. Öyleyse yaratmak "varlık vermek" demektir ve varlık ancak bir şekilde "sabit" olan şeyliğe verilebilir. "Yaratma" kelimesinin yerine "zuhur" veya "izhar" tabirini kullandığımız nokta burasıdır. Bir ya da Mutlak Varlık, bilgisinde "sabit" halde bulunan şeyliklere ya da ezelî mahiyetlere varlık vermekte ve onları dışta *izhâr* etmekte, onlar da bu sayede dışta zuhur etmektedir.

Sûfîler İslâm filozoflarından Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin bir süreklilik ilişkisini olduğu fikriyle birlikte bu düşünceyi açıklayan geniş bir kavramsal yapı tevarüs etmişti. Bunların başında, *sudûr* ve onunla ilgili kavramlar gelir. Konevî'ye göre yaratılışı bir tür sudûr fikriyle açıklamak pek çok bakımdan zorunludur. Bunların başında sudûrun

35 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 23 vd.

36 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14.

yaratma ilkesiyle yaratılan arasındaki benzerliği sürdüren bir imkân sağlaması zikredilebilir. Sûfîler bakımından yaratma konusundaki en önemli hedef, bu benzerliğin tesis edilmesidir. Tanrı âlem veya âlem içindeki şeyler arasındaki benzerlik ilişkileri, özellikle büyük âlem-küçük âlem ilişkilerini açıklarken sûfîlerin sürekli döndüğü bir hususdur. Fer' ve sonucun asla göre ortaya çıktığı ve onun tarafından belirlendiği ilkesi, sûfîlerin yaratılış teorilerinde işlenir. Bunun anlamı âlemin Tanrı'dan ilk çıkışını anlatan yaratılışın aynı zamanda âlemin içindeki her tikel yaratma ve türeyişin bir modeli ve örneği olmasıdır. Bu yönüyle yaratılışı ele almak, sadece âlemin başlangıçta Tanrı tarafından meydana getirilişini değil, yanı sıra âlemdeki her türlü çoğalmanın ve sûfîlerin ifadesiyle *intâc* eyleminin genel örneğini incelemek demektir. Sûfîlere göre şu husus kesindir: İlâhî âlemdeki yaratılış eylemiyle anlamlar dünyasında öncüllerden hareket ederek bir sonuç çıkartma veya doğal dünyadaki üreme ve çoğalmanın tarzı, benzer bir ilişkiler ağıyla gerçekleşir. Bunu en genel anlamıyla *sudûr*, başka bir ifadeyle bir şeyden çıkma şeklinde yorumlayabiliriz. Bu yorumla ilâhî âlemdeki yaratmayla öncüllerden hareketle bir sonuç çıkartmak veya doğal dünyadaki üremeler, sûfîlere göre yaratma eylemini açıklayan farklı tarzlardır. Böylece bizim, tümdengelim yöntemiyle anlamlar dünyasını (kıyas) veya doğal dünyayı ilâhî âlemden anlayabileceğimiz gibi tümevarımsal olarak bu iki alandaki *intâc* eyleminin mahiyetinden de genel yaratılışı anlamamız mümkün, hatta zorunludur. Âlemin bir *işaret* ve *alem* olması, gerçekte bu demektir. Sonuçlar ve nedenliler, bir asıl ve sebebe göre gerçekleşir. Sûfîlerin buradan çıkarttığı en önemli sonuç, belirli bir süreçle ortaya çıkan ürün veya yeni bilgi veyahut da yaratılan şeyin sebepte içkin olarak bulunmasıdır.

Sûfîlerin üzerinde durduğu başka bir konu ise yaratma eyleminin unsurlarıdır. Sûfîlerin Tanrı'da sıfatların varlığını buradan hareketle temellendirmekte ve buna yaratılış teorilerinde önemli bir yer vermektedirler. Anlamlar dünyasında tek bir öncülden sonuç çıkmayacağı gibi veya doğal düzlemde tek bir ilkeden -söz gelişi babalık- bir ürün çıkmayacağı gibi, sadece zattan söz ederek yaratmayı açıklayamayız. Yaratmayı açıklamak, zat ile birlikte -birinci öncülle birlikte ikinci öncül konumundaki- niteliklerin varlığını kabul etmeyi zorunlu kılar. İbnü'l-Arabî buradan hareketle *ferdiyet-i selâse* diye isimlendirdiği bir kavram geliştirmiştir. Sûfîlerin filozoflardan tevarüs ettikleri başka bir düşünce, yaratıcı ilkeyle yaratılan arasındaki ilişkinin

bir gereği olarak "olabilecek âlemlerin en iyisi" fikridir. Bunun sûfîlere göre anlamı, mükemmel Tanrı'dan mükemmel ve iyi bir âlemin ortaya çıkmasıdır. İbnü'l-Arabî bu düşünceyi Gazzâlî'yle ilişkilendirerek ele alsa bile düşüncesini açıklamak için kullandığı varlık, varlığın iyiliği, yokluk, kötülük ve mükemmel varlık fikri gibi genel argümanlar, İslâm filozoflarının kavramlarıdır. Sudûr fikrinin en önemli unsurlarından birisi, Mutlak Bir'den çıkan feyiz ve akışın onun mükemmelliğinin bir sonucu olmasıydı. Bir, kendisinden kaynaklanan bir zorunlulukla kendisini bilmiş, bu bilmenin sonucunda ise kendisinden İlk Akıl meydana gelmiştir. Bu feyzin kesintisizliği düşüncesi de sûfîlerin İslâm filozoflarıyla hemfikir oldukları bir konudur. Sûfîler, sudûr ilkesini daha sonra göreceğimiz gibi, esasta Tanrı ile âlem arasındaki benzerliği temellendirmek için kullanmıştı. Bunun yanı sıra, üzerinde durdukları başka bir husus, Bir'in sürekli bir feyizle âlemi var etmesidir. Ancak sûfîler, bu durumu sudûr sisteminin özünü oluşturan nedensellik zincirini kırmak için kullanmıştır. Başka bir ifadeyle sûfîler, Tanrı'dan sürekli çıkan bu feyzin âlemin varlığını sürdürmesinin yegâne yolu olduğunu düşünür. Bir an için feyzin kesildiğini var saysak, âlem anında yok olurdu. Bunun anlamı, âlemin bir defa var olduktan sonra varlığını sürdürmesinin söz konusu olamayacağı, daima kendisini var edene bağımlı kalacağıdır. Bu durum, sûfîlerin sudûrun içeriğini kelâmcıların determinist olmayan düşünceleriyle doldurdukları anlamına gelir. Sûfîler sudûr fikrini kabul etmekle beraber, sudûrun en önemli unsuru olan ve gerçekte onu anlamlı kılan düşünceyi reddederek, nedenselliği vesileciliğe çevirmişti. Bu durumda sudûrun kavramsal ve sistematik yapısı benimsenmekle birlikte, düşüncenin içeriği kelâmcıların cevher-araz, sebeplilik (sebepsizlik) fikriyle doldurulmuştu.

Buradan sûfîlerin "sürekli yaratma" ya da "yaratmanın yenilenmesi" teorisine nasıl geçiş yaptıkları konusu açık değildir. Meselenin iki aşaması vardır: Birincisi Tanrı'dan çıkan tecellinin sürekliliği ve kesintisizliğidir. Acaba sûfîler nedensellik fikrini ortadan kaldırırken, tecellinin sona erebileceğini ve kendisinden çıktığı zata dönebileceğini mi düşünür? Böyle düşündüklerini var sayabileceğimiz bazı unsurlar tasavvuf metinlerinde geçer. İbnü'l-Arabî âlemi sahibinden çıkan ve uzayan bir gölge gibi tasavvur ettiğinde bu gölgenin sahibinde dürülmüş olarak kalabileceğini ya da Tanrı'nın dilerse bu gölgeyi uzatmayabileceğini belirtir. Başka bir yerde Tanrı'nın yaratma eyleminin

kendisine göre gerçekleştiği ilkeye atıfla Tanrı'nın dilerse bu ilkeye göre yaratmayabileceğini söyler.[37] Böyle metinler İbnü'l-Arabî'de sıklıkla bulunabilir, ancak bunların İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini tam yansıttığını söyleyebilir miyiz? Başka bir ifadeyle sûfîlerin Tanrı tasavvurları, iradesini hiçbir şeyin sınırlamadığı bir kâdir-i mutlak fikrine mi dayanır? Bu noktada tasavvuf metinlerinde bazı çelişkiler olduğunu belirtmeliyiz.

Tanrı'dan çıkan ilk hareketin herhangi bir dış sebebinin olmadığını hatırladığımızda tecellinin kesilmesinden de söz etmek mümkün olmaz. "Bir şey özü gereği bir sonucu ya da eylemi gerektirdiğinde, varlığı olduğu sürece o şeyi gerektirir."[38] Burada sûfîlerin Tanrı'nın bilinmek için âlemi yarattığı anlamındaki bir rivayete dayanmaları da Tanrı'nın eylemini bir noktada durduracak bağlayıcı bir nedensellik olarak yorumlanamaz. Bu irade ve isteğin kaynağı da bizzat Tanrı'ydı. Tanrı sürekli bilinmek isteyecektir. Bunun anlamı, âlemin her zaman var olacağıdır. Sûfîlere göre "dolaylı zorunluluk" gayeyle var olmanın istilzam ettiği bir neticedir. Sûfîler, burada zamanla ilgili kavramları kullanmak zorunda oluşumuzla bu ilk hareketin zaman dışılığı arasındaki çelişkiye dikkat çekerek, çelişkiyi aşmanın yegâne yolunun kullanılan dilin mecaziliğini kabul etmek olduğuna işaret eder. Tanrı'nın bilinmek için âlemi yaratması şeklinde dile getirdiğimiz düşünce, âlemin yaratılışını veya Tanrı'dan çıkan tecellinin kesintiye uğramasını gerektirecek bir anlamda yorumlanamaz. Nitekim gerek İbnü'l-Arabî ve gerek Konevî, Tanrı'dan çıkan şeyin her zaman bu tek tecelli olduğunu ve bunun kesintisiz olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî bu durumu yeniden yaratma meselesini ele alırken ürettiği bir kavram ikilisiyle açıklar. Acaba yeniden yaratmadan söz etmek Tanrı'dan çıkan tecellinin yenilenmesinden söz etmek anlamına gelir mi? Bu durumda Tanrı her an yeni bir şekilde tecelli ederek âlemi var eder. Bazen böyle ifadeleri kullanırız; Tanrı'nın her nefeste yeni bir şekilde tecelli ettiğini söyleriz ve buradaki yenilenmeyi tecelliye izâfe ederiz. Üstelik sûfîler benzer ifadeleri kullanabilir. Fakat böyle bir düşünce İbnü'l-Arabî'ye göre doğru değildir. Çünkü mutlak anlamda bir olan Tanrı'dan her zaman bir çıkar ve bu birin değişmesi ve başkalaşması söz konusu olamaz. İbnü'l-Arabî, bu meseleyi yaratmanın sebebinin yenilenmesi şeklinde mi yoksa yaratmanın yenilenmesi şeklinde mi kavramlaştırır? İbnü'l-Arabî'nin görüşü, tecellinin yenilenmesinden değil, *tecdîd-i halk*tan söz

37 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*, s. 130.

38 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14.

edebileceğimizdir. Sudûrun genel ilkesi olan "Bir'den bir çıkar ve bu çıkış veya feyiz kesintisizdir" fikri İbnü'l-Arabî'de geçerliliğini korur.

Yaratılışın yenilenmesinin kaynağını tecellide bulamayız. Yapmamız gereken şey, yaratmanın ilkesi olan a'yân-ı sâbite hakkında sürekli yaratmayı temellendirecek bir teori geliştirmektir ki İbnü'l-Arabî'nin yaptığı da budur. İbnü'l-Arabî'ye göre a'yân-ı sâbite ikili bir doğaya sahiptir. Yeni dönemdeki sûfîlerin düşüncesinde en önemli sorun a'yân-ı sâbitenin mahiyetinin açıklanması olduğu gibi, onlara yönelik eleştiriler de esasta bu konuyla ilgilidir. Bu eleştirilerin en önemlisi, İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) tarafından dile getirilmiştir. Vahdet-i şühûdun, başka bir ifadeyle âlem ile Tanrı arasındaki ikiliğin müşahedede kalktığını savunan teorinin vahdet-i vücûda, yani bu ikiliğin gerçekte aşıldığını savunan teoriye dönük eleştirilerinin ana hedefi a'yân-ı sâbiteydi. İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin temel hareket noktası a'yân-ı sâbite olduğu gibi gerçekte vahdet-i vücûdu bir teoriye dönüştüren şey de a'yân-ı sâbite hakkındaki teorilerdir. Bu kapsamda, geleneksel tasavvufun terimleriyle ifade edersek, söz gelişi ilk sûfîlerin fenâ-bekâ teorilerinden hareketle bir vahdet-i vücûd teorisi geliştirmek mümkündü. Bu teori, "Tanrı vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" diye bilinen bir hadise sûfîlerin eklediği "Şimdi de öyledir" ifadesinden hareketle Tanrı'nın sürekliliği ve âlemin geçiciliği düşüncesine dayanır. Bu yorumda vahdet-i vücûd, geleneksel anlamıyla bir fenâ teorisine indirgenebilir. Nitekim başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, vahdet-i vücûdun teorisyenlerinde bile böyle ifadeleri görebiliriz. Vahdet-i vücûdun teorik bir zeminde tesis edildiği ana metinlere ve konulara baktığımızda ise esas meselenin a'yân-ı sâbite üzerine odaklandığını görürüz. Bu durumda a'yân-ı sâbiteyi dışarıda bıraktığımız sürece teknik anlamıyla vahdet-i vücûddan söz etmek mümkün olamayacağı gibi buna bağlı olarak yeni dönem sûfîlerin bilgi ve varlık tasavvurları da kesinlikle izah edilemeyecektir. Öyleyse üzerinde durmamız gereken ana konu a'yân-ı sâbitedir. Başka bir ifadeyle sûfîlerin yaratma teorilerini anlamak, a'yân-ı sâbite hakkındaki bilgimiz ölçüsünde mümkün olacaktır.[39]

A'yân-ı sâbite, mümkünlerin Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleridir. Bu hakikatler Tanrı'nın bilgisinde nasıl bulunabilir? Tanrı'nın bilgisi kadim ise bu bilgide yaratılmış ve çokluk ile nitelenmiş şeyleri nasıl

39 Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 185 vd.

yerleştireceğiz? Yeni dönem tasavvufunun en önemli sorunu buydu. Bunu daha yaygın kullanılan terimlerle ifade edersek birlik-çokluk ilişkisi şeklinde dile getirebiliriz. Benzer şekilde metafiziğin meseleleri de, bir yandan âlem ile a'yân-ı sâbite öte yandan a'yân-ı sâbite ile Bir arasındaki ilişki ve irtibatın temellendirilmesiydi. Zira Konevî metafiziğin meselelerini ele alırken bunu esasta âlem-Tanrı irtibatı diye açıklamıştı. Bu irtibat ise esasta âlemin hakikatleri diyebileceğimiz a'yân-ı sâbite ile Tanrı'nın zatı arasındaki irtibat olduğu gibi bu ilişki izah edildikten sonra sorun a'yân-ı sâbite ile çokluk ve dış âlemdeki şeyler arasındaki ilişki haline gelir. Öyleyse a'yân-ı sâbite, her durumda temel mesele olmayı sürdürmektedir. Başka bir açıdan metafizikte meseleleri çözümleyebileceğimiz ve açacağımız "anahtarlar" -ki sûfîler a'yân-ı sâbiteye *mefâtîh-i üvel* derler- a'yân-ı sâbitedir.

İbnü'l-Arabî hâdis (yaratılmış) şeylerin kadim ilimde nasıl bulunduğuyla ilgili sorunları aşmak için şöyle bir düşünce geliştirir: A'yân-ı sâbite kendileri bakımından var değildir. Bu, yaratılmış şeylerin Tanrı'nın bilgisinde bulunması sorununu aşabileceğimiz yegâne yoldur. A'yân-ı sâbiteye var demek bir bilgi tarafından bilinmeleri anlamında var olmaktır. A'yân-ı sâbiteye "ma'lûm" adını vermek buradan kaynaklandığı gibi sûfîlerin yaratma teorisinin en önemli ilkelerinden birisi sayılan "Bilgi ma'lûma tâbidir" cümlesi de bu kapsamda ortaya çıkmaktadır. Bu ise Tanrı'nın mümkünlerin hakikatlerini bilmesi demektir. Sûfîler, "yaratmayı" bu defa "bilmek" diye niteleyerek "Tanrı'nın bilmesi yaratmaktır" veya "Tanrı'nın yaratması bilmesidir" veyahut da "Bilgi sadece izhâr eder" gibi ifadeler kullanırlar. Bu nokta İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın sıfatları görüşünü ele aldığı yerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre sıfatlar ile zat arasındaki ikilik sorunu, esasta bizim yaratmayı anlamamıza bir katkı sağlamaz. Halbuki zat ile sıfatlar arasındaki ilişki sorunu, sıfatları gerekleriyle birlikte düşündüğümüzde yeni bir boyut kazanır. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi diye bir şeyden söz etmek Tanrı'nın bildiğiyle ilişkisinden söz etmek anlamına gelir ki İbnü'l-Arabî'ye göre esas mesele budur. Çünkü bilinenden söz etmedikçe bilgiden söz etmek veya kudret yetirilen şeyden söz etmedikçe kudretten söz etmek anlamsızdır. Aynı şeyi bütün nitelikler için düşünebiliriz. Esas sorun, zat ile işlevsiz nitelikleri arasındaki ilişkinin açıklanması değil, bu niteliklerin gerekleriyle zat arasındaki sorunun çözülmesidir. Böylelikle İbnü'l-Arabî, kelâmın zat

ve sıfatlar sorununu "zat" ile "niteliklerin gerekleri" arasındaki soruna taşıyarak, meseleyi yeni bir alana çıkartmış, daha doğru bir ifadeyle metafizik düşünceye yeni bir sorun kazandırmıştır.

Tanrı'nın nitelikleri yerine niteliklerin gerekleri olan şeylerden söz etmeye başladığımıza göre, kadim bir nitelik ile onun gereği veya ürünü arasındaki ilişkinin de zorunlu olarak kadim bir ilişki olması gerekmektedir. Bu nokta, a'yân-ı sâbitenin en sorunlu konularından biri olsa bile, İslâm filozoflarının Tanrı'nın eşyayı bilmesiyle ilgili görüşlerinin de yardımıyla anlaşılmaya daha yakındır. Ancak esas sorun, bu niteliklerin gereklerinin birer *şey* ve *hakikat* olarak görülmesidir. A'yân-ı sâbitenin en önemli sorunu bu nokta gibi görünür ve sûfîlerin, bu sorunu, birtakım kabullere gönderme yapmaktan başka açıklayabilecekleri bir imkânları yoktur. Nitekim İbnü'l-Arabî de öyle yapar ve a'yân-ı sâbitenin nasıl olup da "bireysel hakikat" olarak Tanrı'nın bilgisinde bulunduklarını açıklamak yerine, onların bu bireyselliğini anlayabileceğimiz örnekler verir. Meselâ nefsin mahiyetinden söz ederken herkesin hakikatinin ve "ben" diye işaret ettiği şeyin gerçekte Tanrı'nın bilgisinde bulunan bu hakikat olduğunu söyler.

Bu aşamada İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbitenin ikili doğasından hareketle sürekli yaratmayı nasıl temellendirdiğine bakmak yerinde olacaktır. Yeniden yaratma fikrinin kaynağının tecellinin yenilenmesi olamayacağını belirtmiş ve bunun bazı sebeplerine değinmiştik. Bu durumda geriye, yenilenmenin kaynağı olarak a'yân-ı sâbite kalmaktadır. İbnü'l-Arabî, yenilenmeyi ve yeniden yaratmayı a'yân-ı sâbitenin hallerinin yenilenmesi olarak yorumlar. Bu bağlamda sûfîler bir ilkeden hareket eder. Bu da, Konevî'nin metafizik yapmamızın temel ilkesi saydığı "hakikatlerdeki süreklilik ve değişmezlik" ilkesidir. Bu ilke, gerçekte nesnel gerçekliği reddeden akımlara yönelik olarak sûfîlerin kelâmcılarla özellikle de felsefecilerle aynı tavra sahip olduklarını kanıtlamak için dile getirilmişti. Ancak buna bağlı olarak, pek çok konuyla birlikte imkân ve zorunluluk hallerinin de bu ilkeyle açıklandığını görmekteyiz. İlkenin imkân bağlamındaki yorumu, "Bir şey mümkün ise sürekli mümkün kalır" şeklindedir. Gerçi sûfîler İslâm filozoflarıyla aynı bağlamda dile getirdikleri "bi-gayrihî zorunluluk"tan söz ederler. Ancak bu durum, bir defa imkân halinde bulunan şeyin

bu özelliğini yitirebileceği anlamına kesinlikle gelmez: Mümkün her zaman mümkündür. Mümkünün bu özelliği kendi hakikatine kendisi bakımından var olmamak, dolayısıyla kendisi sebebiyle dışta zuhûr etmemek özelliğini yüklememiz anlamına gelir. Mümkün hakikatler Tanrı bakımından "sabit" şeyler, kendileri bakımından ise var olmayan (*ademî*) şeylerdir. Bu durum onların her an yeniden yaratılmasını istilzam eder.

İbnü'l-Arabî ve Konevî Sonrasında Metafizik Düşünce

İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin tarih yorumu kendilerinden sonra bir gerileme yaşanacağını kabul etmişti ki vâkıa da böyle oldu. Bu iki düşünürden sonra tasavvuf geleneği içinde onları aşabilecek bir düşünür çıkmadığı gibi aynı zamanda onların eserleri de kendilerinden sonra gelen bütün tasavvuf düşüncesi için referans çerçevesi haline geldi. Bu itibarla başta *Fusûsü'l-hikem* ve Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ı olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin eserleri sonraki tasavvuf düşüncesinin en önemli metinlerini teşkil etti. Tasavvuf düşüncesi ve buna bağlı olarak metafizik düşünce bu sayede geniş alanlara bu eserlerden yayıldı. Bu kitaplar bir yanıyla İslâm metafizik geleneğinin temel sorunlarını daha geniş kesimlere ulaştırmışken aynı zamanda yeni yorumlarıyla da bu düşüncenin dilini değiştirdi.

İbnü'l-Arabî'nin ardından başta Müeyyidüddin el-Cendî, Sâidüddin el-Fergânî (ö. 699/1300), Dâvûd-ı Kayserî, Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi önemli şârihler, onun metafizik düşüncesinin çeşitli yönlerini ele aldılar. Bu bağlamda onlar başta varlık meselesi olmak üzere nefis, nefsin terbiyesi, ilâhî isimler gibi konuları incelediler. Bu dönemin temel özelliklerinden birisi İbnü'l-Arabî ve Konevî'yi kurucu düşünür kabul etmiş olmalarıdır. Şârihler kendi aralarında birbirlerine yönelik eleştiriler dile getirmiş olsalar bile İbnü'l-Arabî ve Konevî'ye yönelik bir itiraz veya eleştiri pek görülmemiştir. Bununla birlikte dönemin en önemli problematiği din ilimleriyle yeni dönemindeki tasavvufun uzlaştırılmasıdır. Bu sorun ise evvelemirde vahdet-i vücûd ve buna bağlı konularda ortaya çıkmıştır. Özellikle Molla Fenârî'de olmak üzere şârihler vahdet-i vücûdu savunmaya ve bu düşünce üzerinden tasavvufa yöneltilen eleştirileri cevaplamaya büyük önem vermişlerdir.

Bibliyografya

Dâvûd-ı Kayserî, *Risâle fî ilmi't-tasavvuf*, *er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayrakdar, İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997, s. 105-133.

Demirli, Ekrem, "Gazzâlî ve Tasavvuf", *Gazzâlî Konuşmaları*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 253-291.

, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücud Geleneği*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.

, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadiri Ugan, I-III c., Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1986.

İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, trc. ve şerh Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.

....., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, I-XVIIII c., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-12.

, *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*, nşr. Henrik Samuel Nyberg, Leiden: Brill, 1919.

Kâşânî, Abdürrezzâk, *Tasavvuf Sözlüğü: Letâifü'l-âlâm fî işârâti ehli'l-ilhâm*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Konevî, Sadreddin, *Esma-i Hüsna Şerhi*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

....., *Fatiha Suresi Tefsiri*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

, *Fusûsü'l-hikem'in Sırları: el-Fükûk*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

, *İlâhî Nefhalar: en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

....., *Kırk Hadis Şerhi: Şerh-i Hadîs-i Erba'în*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

....., *Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu gaybi'l-cem' ve'l-vücûd, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Vahdet-i Vücud ve Esasları: en-Nusûs fî tahkîki tavri'l-mahsûs, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Nablusî, Abdülganî, *Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücudun Müdafaası*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

İleri Okuma Önerileri

Addas, Claude, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, trc. Atilla Ataman, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.

Afîfî, Ebû'l-Alâ, *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbnü'l-Arabî'de Marifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Dagli, Caner K., *Ibn al-Arabī and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*, London: Routledge, 2016.

Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücud Geleneği*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.

....., *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

....., *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015.

Kılıç, Mahmud Erol, *İbnü'l-Arabî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

16

MANTIK: TANIM VE ÖNERME

İbrahim Çapak
İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Varlığını olmasa da müstakil bir disiplin olarak sistemleştirilmesini Aristoteles'e borçlu olan mantık, kimi zaman felsefeye girişi sağlayan bir araç (*âlet*), kimi zaman ise kendine has terminolojisi ve problemleri olan bir ilim dalı olarak teorik düşünceyle ilgilenenlerin her zaman müracaat ettiği bir alan olmuştur. Mantığın, doğru düşünmeyi sağlama ve yanlışa düşmekten koruma vaadi, milâdî VIII. yüzyılın ortalarından itibaren tercümeler yoluyla İslâm dünyasına aktarılan Antik ve Helenistik dönem felsefe mirasının, ilk dönemden itibaren önemli bir ayağını mantığın oluşturmasına yol açmıştır. Formel özelliği, mantığın, İslâm düşüncesinin ilerleyen dönemlerinde felsefeden bağımsız olarak değerlendirilmesine sebebiyet vermiş ve onu ilimler de dahil olmak üzere teorik özelliği haiz bütün disiplinlerin vazgeçilmez bir mukaddimesi haline dönüştürmüştür. Böylece mantık, medreselerin kurulmasından sonra eğitim müfredatının önemli bir parçasını oluşturmuştur ve bu durum, medrese geleneğinin resmen veya gayri resmî olarak devam ettiği bölgelerde halen varlığını sürdürmektedir.

İslâm felsefesine giriş mahiyetindeki elinizdeki eserin mantığa dair bu bölümünde, Aristoteles'ten İslâm dünyasına aktarılan mantık külliyatı hakkında bilgi vererek Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve Fahreddin

er-Râzî özelinde İslâm medeniyetinde mantık alanında ortaya konan çalışmalar ana hatlarıyla tanıtılacak; ardından mantığın iki temel konusu olan tanım ve önerme, bu düşünürler çerçevesinde nispeten ayrıntılı olarak incelenecektir.

Aristoteles'ten İslâm Dünyasına Mantığın Serüveni

Her ne kadar Aristoteles'ten önce Elea okulu ve Sofistler'in çalışmaları mantık biliminin kurulması açısından hazırlık mahiyetinde olsa da mantığı müstakil bir disiplin haline getiren Aristoteles'tir. Aristoteles, mantıkla ilgili *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Deliller* kitaplarını yazmış, daha sonra öğrencileri (m.ö. III. yüzyılın sonları) bu kitapları *Organon* ismi altında bir araya getirmişlerdir. Aristoteles bu kitaplarda kavram, önerme, akıl yürütme ve çeşitli ispat şekillerini ele almaktadır. Milâdî III. yüzyılda, *Organon* tefsircilerinden Ammonios Saccas, Aristoteles'in altı mantık kitabına, yine onun tarafından yazılan *Retorika* ve *Poetika* adlı eserleri ile Porphyry'nin *Isagoge*'sini ilâve etmiş ve bu dokuz kitap, mantıkla ilgilenenler açısından temel başvuru metni haline gelmiştir.[1]

Aristoteles sonrasında Stoalılar, özellikle de Zenon ve Chrysippos, mantık konularıyla ilgilenerek Aristoteles'in ele almadığı şartlı önerme ve kıyaslar üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuşlar, fakat mantığı metafizikten ayırmaya, onu şekil ve dille ilgili bir bilim haline getirmeye çalışmışlardır.[2] Ancak Stoacılar'ın mantık alanındaki çalışmaları milâdî V.-VI. yüzyıllarda İskenderiye'deki felsefî ve bilimsel faaliyetler yoluyla otoritesi gittikçe belirginleşen Aristoteles'in gölgesinde kalmış ve Aristoteles külliyatı üzerine yazılan şerhlere yansımaları oranında sonraki yüzyıllara aktarılmıştır.

Aristoteles mantığının İslâm dünyasına aktarılmasında özellikle Süryânîce tercümelerin önemli bir etkisi söz konusudur. Milâdî VI. yüzyıldan itibaren *Organon*'un belli bölümlerinin Süryânîce'ye çevrildiği bilinmektedir. Daha çok teolojik gerekçelerle yapılan bu tercümelerin gerçekleştirilmesinde Reş'aynalı Sergius (ö. 536),

1 Emiroğlu, "Mantık", s. 20.

2 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 317-18; Çapak, *Stoa Mantığı*, s. 27-28.

Severus Sebokht (ö. 666), Baladlı Athanasius (ö. 686) gibi isimlerin önemli katkılarının olduğu anlaşılmaktadır. Fârâbî'nin günümüze gelmeyen bir eserinden İbn Ebî Usaybi'a'nın yaptığı iktibas, İslâm öncesi dönemde mantığın durumunu göstermesi açısından dikkat çekicidir:

> Akademik bir konu olarak felsefe, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de [Batlamyus sülalesinden] Yunanlı hükümdarların zamanında yaygınlık kazandı ve bu yaygınlık kadının [yani Kleopatra'nın] saltanatına kadar sürdü. [Felsefenin] öğretimi, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de on üç hükümdarın saltanatı süresince değişmeden devam etti. (...) Hıristiyanlık gelene kadar bu böyle sürdü. Daha sonra felsefe öğretimi, bu meselenin icabına bakan hıristiyanların kralı zamanına kadar İskenderiye'de devam ederken, Roma'da sona erdi. Piskoposlar toplanıp [Aristoteles'in] öğretisinin hangi [bölümlerinin] yerinde bırakılıp hangilerinin [öğretimine] son verileceği konusunda bir karar aldılar. Mantığa dair kitapların assertorik (*el-eşkalu'l-vücûdiyye*) şekillerinin sonuna kadar [Birinci Analitikler 1.7] öğretilip bundan sonrasının öğretilmemesi görüşüne vardılar; zira onlar [mantığın assertorik şekillerden sonraki kısımlarının] Hıristiyanlığa zarar vereceğini düşünüyorlardı. [Mantık eserlerinin] geri kalanının [öğretimi] İslâm'ın geldiği zamana kadar özel olarak sürdürüldü ki bu öğretim o devirde İskenderiye'den Antakya'ya aktarılmıştı. [Mantık öğretimi] Antakya'da sadece tek bir hoca kalana kadar uzun bir süre devam etti. Bu hocadan iki kişi [mantığı] tahsil etti ve kitapları yanlarına alarak oradan ayrıldılar. Bunlardan birisi Harranlı diğeri Mervli idi. Mervli olan kimseden iki kişi [mantık] tahsil etti (...) İbrâhim el-Mervezî ve Yuhannâ b. Haylân [Daha sonra Fârâbî, *İkinci Analitikler*'in sonuna kadar Yuhannâ b. Haylân'dan okuduğunu söylemektedir].[3]

Milâdî VIII. yüzyılın ortalarında başlayan Yunanca'dan Arapça'ya tercüme hareketi çerçevesinde Aristoteles'in mantık eserlerinin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Emevîler döneminde şahsî gayretlerle ve sınırlı sayıda gerçekleştirilen tercümeler, Abbâsîler'in iktidara gelişinin ardından siyasî, sosyal ve entelektüel bazı sebeplerle büyük bir ivme kazanmış ve sistematik bir hal almıştır. Abbâsî Halifesi Mansûr (slt. 754-775) döneminde İbnü'l-Mukaffa' (ö. 139/757) adlı Zerdüştîlik'ten İslâm'a geçen bir isim, *Organon*'unun ilk üç kitabı (yani *Kategoriler*,

3 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 604-605. Çeviri için bk. Reisman, "Fârâbî", s. 62-63.

Önermeler, *Birinci Analitikler*) yanında Porphyry'nin *Isagoge*'sini Arapça'ya tercüme etmiştir. Halife Mehdî (ö. 169/785) döneminde Nestûrî Patriği I. Timothy tarafından *Topikler* kitabı Arapça'ya çevrilmiş, bunun yanında saray astroloğu Edessalı Theophilus (ö. 785), Harran'daki Melkit Piskoposu Theodore Ebû Kurre (ö. ykl. 826), Huneyn b. İshak (ö. 260/873) ve oğlu İshak b. Huneyn (ö. 298/910) ile Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) gibi isimler Aristoteles'in mantık külliyatının Arapça'ya (bazı eserlerin birkaç defa) tercüme edilmesi konusunda öne çıkan isimlerdir. *Organon*'u oluşturan metinlerin daha iyi ve dakik bir dille Arapça'ya aktarılması çabasının Yahyâ b. Adî (ö. 363/974) ve Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'e (ö. 434/1043) kadar Bağdat merkezli olarak devam ettiği söylenebilir.[4]

Tercüme hareketine paralel olarak felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi mantık alanında da şerh, ihtisar, yeniden ifadelendirme türünden çalışmalar yanında Aristoteles'in çizdiği çerçeve dahilinde orijinal eserler de telif edilmeye başlanmıştır. Bu noktada ilk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî (ö. ykl. 252/866), mantık söz konusu olduğunda da başlangıç mesabesindeki çalışmalara imza atmıştır. Mantık alanında yaklaşık on dört eser kaleme alan Kindî, Porphyry'nin *Isagoge*'sini, Aristoteles'in *Kategoriler*, *Önermeler* ve *Poetika*'sını ihtisar etmiş, *Birinci Analitikler* ve *İkinci Analitikler* üzerine birer şerh kaleme almış ve bunlar dışında mantığa giriş, beş küllî, mantıkî ispat ve sofistik delillendirmeler üzerine telif eserler ortaya koymuştur.

Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine isimli eserinde *Organon*'un sekiz kitabının içeriğini ayrı ayrı ele alarak bunların külliyat içindeki yerine değinen Kindî, felsefe öğrenmek isteyenlerin öncelikle matematik ilimleri tahsil etmeleri ve ardından sıra düzeni uyarınca mantık kitaplarını okumaları ve ancak bundan sonra fizik, metafizik ve ahlâk alanlarına geçmeleri gerektiğini belirtmektedir. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine* adlı günümüze gelen en hacimli çalışmasında "beş tümel" olarak isimlendirilen cins, tür, fasıl, hâssa ve araz-ı âmm kavramlarına dair ayrıntılı bir analiz sunmakta, *Tarifler Üzerine* isimli felsefe sözlüğünde de *ilm*, *yakîn*, *sıdk*, *kizb*, *zann*, *şekk* gibi bazı mantık kavramlarının tariflerine yer vermektedir.[5]

.....

4 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 33.

5 Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, s. 72-74, 264-265, 273-274.

Mantık alanında tercümeden telife doğru yönelişin önemli isimlerinden bir diğeri de Fârâbî'nin hocası olan Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'tur (ö. 328/940). İbnü'n-Nedîm onu dönemindeki mantıkçıların lideri (*ve ileyhi intehet riyâsetü'l-mantıkiyyîn fî asrihî*) olarak tanıtmaktadır.[6] Eserlerinin çoğu *Organon*'u teşkil eden kitapların tefsirinden ve tefsirlerinin tercümesinden oluşan Mettâ'nın bu eserlerinden günümüze pek azı gelse de onunla birlikte Aristoteles'in mantık eserlerinin Arapça'ya nakli sürecinin büyük ölçüde sona erdiği söylenebilir. Onun *Organon*'un çeşitli kitapları üzerine yazdığı yorumların kendi döneminde temel başvuru kitapları olduğu, bunun yanında Mettâ'nın şartlı kıyaslar gibi mantığın temel problemleri üzerine telif eserler kaleme aldığı anlaşılmaktadır. İslâm mantık tarihi açısından Mettâ'nın bir diğer özelliği, Ebû Sa'îd es-Sîrâfî (ö. 368/979) ile yaptığı münazaradır. Bir nahivci olarak Sîrâfî, bir Yunan filozofu olan Aristoteles tarafından kendi dilinin yapısı çerçevesinde ortaya konan mantığın İslâm toplumu açısından bir anlam ifade etmediğini ileri sürmüş, Mettâ ise buna karşılık iyiyi kötüden, doğruyu yalandan ayırmak için mantığın gerekli bir araç olduğunu, mantık kurallar tarafından düzenlenen kavramları ele alırken gramerin sözcüklerle ilgilendiğini belirterek mantığı savunmuştur. Bu tartışmada dile getirilen çeşitli argümanlar, daha sonra başta Fârâbî olmak üzere felsefe ve mantıkla ilgilenen çevrelerde mantığın işlevi açısından önemli bir mesele olarak incelenmiştir.[7]

İslâm medeniyetindeki felsefî üretimin pek çok alanında olduğu gibi mantık sahasında da Fârâbî'nin (ö. 339/950) ayrı bir yeri vardır. O, Aristoteles'in *Organon*'unun bütün bölümleri üzerine çalışmalar yaptığı gibi, müstakil mantık eserleri de kaleme almış, bu konudaki kritik rolü sebebiyle kendisi, Aristoteles'ten sonraki "ikinci üstat" (muallim-i sânî) olarak kabul edilmiştir.[8] Fârâbî, bazan *sınâ'a* bazan de *ilm* olarak nitelediği *mantığı*, "hataya düşmenin mümkün olduğu bütün konularda düşünce kuvvetini doğru yöne sevkeden, akılla çıkarılmaktan ibaret olan bütün konularda hatadan koruyacak her

6 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 374.

7 Görgün, "Mettâ b. Yûnus", s. 417-418; Çıkar, *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, s. 89-91.

8 Rescher, *Studies*, s. 15.

şeyi öğreten"[9] bir disiplin şeklinde tarif etmektedir. Ona göre mantık, felsefenin bölümlerinde kullanıldığında teorik ve pratik bütün disiplinler açısından kesin bilgi (*yakîn*) sağlamaktadır. Bilinmesi istenen herhangi bir şey hakkında, mantık olmadan doğrunun belirlenmesi mümkün değildir. Fârâbî'ye göre mantık kavram, tanım, önermeler, çıkarımlar ve kıyas olmak üzere beş ana konuya ayrılmaktadır. Mantığın asıl alanı kıyastır; çünkü doğru bilgi elde etmenin yegâne yolu budur.[10]

Organon içindeki sekiz kitabı üçe ayıran Fârâbî, *Kategoriler*, *Önermeler* ve *Birinci Analitikler*'i giriş ve malzeme hazırlama olarak görmekte, *Topikler*, *Sofistik İtirazlar*, *Retorika* ve *Poetika*'sı kıyasın uygulama alanları olarak değerlendirmekte, mantığın merkezine ise *İkinci Analitikler*'i, yani İslâm dünyasında bilindiği şekliyle *Kitâbü'l-Burhân*'ı yerleştirmektedir. *Burhân* kesin ve zorunlu bilginin ilke ve kurallarını verdiği için mantığın esasını oluşturmaktadır. *Burhân*ın öncüllerini oluşturan önermeler kesinlik ifade ettiği için bu tür bir kıyasın sonucu da kesin ve doğru bilgi sağlamaktadır. Kıyasın diğer alanları ise bu kesinliğe sahip değildir: *Topikler*'in konu edindiği diyalektik kıyaslarda (*cedel*) doğruluk payı fazlayken, hayal ve kuruntuya dayanan *Sofistik* kıyaslarda (*safsata*) hata payı büyük, *Retorika* kıyaslarda (*hatâbe*) doğru ve yanlış payı eşit durumdadır, *Poetika*'da ele alınan kıyaslar ise şiir ve edebiyatın hayal ve duyguyu ön plana çıkaran özelliği sebebiyle kesinlikten oldukça uzaktır.[11]

Mettâ ile Sîrâfî arasındaki tartışmanın etkisinde kaldığı anlaşılan Fârâbî dil ve mantık arasındaki yakın ilişkiye de dikkat çekmekte ve dil bilgisinin hatasız konuşmanın, mantığın ise doğru düşünmenin kurallarını verdiğini belirtmektedir. Dil bir dış konuşma ise mantık da bir iç konuşmadır. Bir başka ifadeyle dilin lafızla olan ilişkisi ne ise mantığın kavramlarla olan ilişkisi de odur. Ancak gramer bir milletin diliyle ilgili kuralları içerirken mantık bütün insanlığın düşüncesine ait kanunları ifade etmektedir. Böylece Fârâbî, Sîrâfî'nin mantığın Yunan dili ve düşünce yapısına özgü olduğu görüşünü reddederek onun evrensel yapısını vurgulamaktadır. Fârâbî mantık konusunda büyük ölçüde Aristoteles'i takip etse

9 Fârâbî, *Mantığa Başlangıç*, s. 19.

10 Fârâbî, *Mantığa Başlangıç*, s. 23.

11 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 70-73; Kaya, "Fârâbî", s. 148.

de içinde yaşadığı medeniyetin etkisiyle, daha sonra Gazzâlî'de sistemli bir şekilde görüleceği üzere, kelâm ve fıkhın kullandığı akıl yürütme tarzlarını Aristoteles mantığı açısından analiz etmiş ve bunların kesinlik değerlerini tartışmıştır.[12]

Fârâbî'nin öncü çalışmalarının açtığı yolda ilerleyen İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefenin her alanına dair kaleme aldığı sistematik ve ansiklopedik eserlerle, -Fârâbî'yi takip eden Endülüslü filozoflar istisna edilirse- modern zamanlara kadar uzanan büyük bir etki oluşturmuştur. İbn Sînâ, en mükemmel şekli *eş-Şifâ* adlı felsefe külliyatında karşımıza çıkan ansiklopedik eserlerinde *Organon*'u oluşturan kitapları bir bütün olarak ele almış, *Îsâgûcî*'yi *el-Medhal* adıyla mantığa dahil ederek *Organon*'da yer alan bölüm sayısını dokuza çıkarmış ve bundan sonra *Îsâgûcî*, *Organon*'un asli bir unsuru olarak görülmüştür. Fârâbî gibi mantığı doğru ve tutarlı düşünmenin kurallarını öğreten bir disiplin şeklinde yorumlayan İbn Sînâ, mantığın tanımlama ve kanıtlama şeklinde iki işlevinin olduğunu belirterek, daha önce Fârâbî'de izleri bulunan *tasavvur* ve *tasdîk* kavramları çerçevesinde mantığın alanını belirlemektedir. İbn Sînâ, dilin konusunun kelimeler, mantığın konusunun ise kavramlar olduğuna dikkat çekerek, kavrama yani bir şeyin gerçekliğine ulaşmanın yolunun tanım (*hadd*), kanıtlamanın yolunun ise kıyas olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın kimi zaman şiir diline de müracaatla kaleme aldığı farklı üslûplarda ve hacimlerdeki eserlerinde, mantık her zaman önemli bir yere sahip olmuş, o, tasavvur ve tasdike dair meseleleri bütün ayrıntılarıyla ele aldığı gibi kendi kültür dünyasından verdiği örneklerle geliştirip zenginleştirmiş ve bir metodoloji olarak mantığı kendi felsefî sisteminde tutarlı ve başarılı bir şekilde kullanmıştır.[13]

İslâm felsefesi söz konusu olduğunda daha ziyade bu geleneğe yönelttiği ciddi eleştirilerle tanınan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), İbn Sînâ tarafından yorumlanarak mükemmel formuna ulaşmış olan Aristoteles mantığına yönelik müspet tutumu, mantığın İslâm dünyasındaki serüveni açısından kritik bir etkide bulunmuştur. *Mi'yârü'l-ilm* ve *Mihakkü'n-nazar* adlı müstakil mantık kitapları yanında *el-Kıstâsü'l-müstakîm* ile *el-Mustasfâ* adlı fıkıh usulü kitabının giriş kısmı mantık alanında kaleme aldığı en önemli çalışmalarıdır. Gazzâlî'ye göre mantık,

12 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 73.

13 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 3-4, 12-15.

doğru tanım ve kıyası yanlış tanım ve kıyastan, kesinlik ifade eden bilgileri kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran bir ilimdir ve diğer bütün ilimlerin ölçüsü (*mi'yâr*, *mihakk*, *kıstâs*) konumundadır.[14] Mantığın felsefî ilimlerin bir parçası olduğu gerçeğini kabul eden Gazzâlî, ne var ki mantığın sadece filozoflara özgü olmadığını düşünmektedir. Ona göre filozofların mantık dediği disiplinin kelâmdaki karşılığı "kitâbü'n-nazar", "kitâbü'l-cedel" ve "medâriku'l-ukûl"dür. Bu açıdan Gazzâlî, mantığın olumlu ya da olumsuz anlamda dinle de bir ilişkisinin olmadığı görüşündedir. Mantık, kanıtlama ve kıyas yöntemlerinin, kanıtlamada kullanılan öncüllerin şartları ve nasıl düzenlendiği ile doğru tarifin şartları ve nasıl yapıldığını araştıran bir disiplindir. Kelâm ile felsefe arasındaki fark, Gazzâlî'ye göre, sadece terminolojiden ve filozofların kelâmcılara kıyasla bu alanda daha ayrıntılı çalışmalar yapmış olmalarından ibarettir. Gazzâlî, dinî açıdan karşı çıkılacak herhangi bir yönü olmayan mantığa, sadece felsefenin bir parçası olduğu için karşı çıkan kimsenin aklından hatta dininden şüphe edileceğini belirtmekte, ancak filozofların mantıktaki kesinlik iddialarının her alanda, özellikle de metafizik sahada geçerli olmadığına da dikkat çekmektedir.[15] Bu şekilde mantığı tüm ilimler için bir ölçü haline getiren Gazzâlî, *el-Mustasfâ* adlı eserine yazdığı mukaddimede "Bu mukaddime, bütün ilimler için bir mukaddimedir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavramamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güvenilmez"[16] diyerek Aristoteles'in formel mantığına İslâm âleminde meşruiyet kazandırmış, ilerleyen süreçte mantığın medrese müfredatının bir parçası haline gelmesinde önemli bir katkı sağlamıştır.

İbn Rüşd'ün *Organon*'un içinde yer alan *Burhân* (*İkinci Analitikler*) dışındaki sekiz kitaba kısa ve orta ölçekte, *Burhân*'a ise büyük ölçekte yazdığı şerh bir kenara bırakılırsa, Gazzâlî'nin açtığı yolda mantığın kelâm başta olmak üzere dinî ilimlerin ayrılmaz bir parçası haline getirilmesinde Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) eserlerinin ayrıcalıklı bir yeri vardır. O, *el-Mülahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, *el-Âyâtü'l-beyyinât fi'l-mantık* ve *el-Mantıku'l-kebîr* gibi müstakil mantık eserleri yanında, İbn Sînâ'nın eserlerine yazdığı şerhlerde mantık konularını ayrıntılı bir şekilde ele almış, kelâm ile felsefenin

14 Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 36-37; a.mlf., *Mi'yâr*, s. 59-60.

15 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 36.

16 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 10.

yeni bir formülasyonla bir araya getirildiği eserlerinde mantığı bir yöntem olarak bütün boyutlarıyla kullanmıştır.[17] İbn Haldûn'un da işaret ettiği üzere Râzî'nin çalışmalarıyla birlikte mantık felsefenin ya da diğer ilimlerin bir âleti olmaktan çıkıp müstakil bir disiplin haline gelmiş; "beş sanat" adı verilen kıyasın kullanım alanları (burhân, cedel, hatâbe, şiir ve safsata) mantık eserlerinde ele alınmamaya başlanmıştır.[18]

Aristoteles mantığının İslâm dünyasına aktarımı ve milâdî XIII. yüzyıla kadar bu alanda öne çıkan temel simalara ve eserlere dair yukarıda sunduğumuz genel resmin ardından, mantığın iki temel konusu olan tanım ve önerme üzerinde kısaca durmak faydalı olacaktır.

Tanım

Tanım konusu, klasik mantığın tasavvur kısmında ele alınan en önemli konuların başında gelmektedir. Zira tanım, kavramların sınırlarını belirlemeyi onların ve dolayısıyla varlıkların mahiyetlerini tespit etmeyi sağladığından, ilmî disiplinler açısından son derece önemlidir. Fârâbî tanımı, "tam tanım" (*hadd*) ve "eksik tanım" (*resm*) şeklinde ikiye ayırmaktadır. Buna göre müfred-küllîlerin kayıt (*takyîd*) ve şarta (*iştirât*) bağlı olarak birleştirilmeleri sonucunda oluşturulan mürekkeb-küllî (bileşik-tümel) bir anlamın, konu veya yüklem olarak kullanılmasıyla elde edilen önermelere "tam tanım" veya "eksik tanım" denir. Eğer önermede yer alan mürekkeb-küllî, "İnsan düşünen canlıdır" örneğinde olduğu gibi cins ile ayırımdan (*fasl*) oluşursa önerme tam tanım; "İnsan gülen canlıdır" ifadesinde olduğu gibi cins ile hâssa veya "İnsan yazan canlıdır"daki gibi cins ile arazdan meydana gelirse eksik tanım olur.[19] Fârâbî, bunların dışında kalan ve konusu ya da yüklemi tür ile araz veya arazlardan oluşan önermelerin "söz" (*kavl*) olduğunu ifade eder. Ona göre bir türün birçok eksik tanımı olurken, sadece bir tam tanımı vardır, çünkü tam tanım, türün aslî unsurlarından oluşurken, eksik tanım aslî olmayan çok sayıdaki unsurdan meydana gelmektedir.

•••••••••

17 Çapak, "Fahreddin Râzî'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi", s. 111-126.

18 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1141-1146.

19 Fârâbî, "Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin...", s. 42-43; a.mlf., *Mantığa Başlangıç*, s. 26.

Fârâbî'ye göre "İnsan düşünen canlıdır", "Düşünen canlı insandır"· "İnsan okuyan canlıdır", "Okuyan canlı insandır" örneklerinde olduğu gibi tam tanım ve eksik tanımın döndürülme özelliği vardır. Tam tanım, bir şeyin özüne ve o şeyin kendisiyle kâim olduğu her şeye delâlet ederken eksik tanım, ne o şeyin özüne ne de o şeyin konusu olduğu şeye delâlet eder. Fârâbî, tanımın meydana gelmesini sağlayan bileşik yüklemlerin beş tümelden oluştuğunu ifade ederek, konuya açıklık getirmek için bazı örnekler üzerinde durmaktadır. Meselâ, "Zeyd konuşan bir canlıdır" ifadesi cins ve ayırımdan, "Zeyd gülen bir canlıdır" veya "Zeyd alış veriş yapan bir canlıdır" ifadesi cins ve özellikten (*hâssa*), "Zeyd mahir bir hekimdir" ifadesindeki yüklem, yani "mahir bir hekim" iki arazdan oluşmaktadır. Her yüklem ya bir cins ve bir ayırım ya iki cins ve iki ayırım ya da daha fazlasından meydana gelir.[20]

İbn Sînâ da tanımı, Fârâbî'de olduğu gibi tam ve eksik olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre tam tanım, bir şeyin kurucularını bütünüyle kapsayan ve onun mahiyetine delâlet eden sözdür. Dolayısıyla tanım, tanımlanan şeyin cinsinin ve ayırımının bileşiminden ibarettir. Çünkü onun ortak kurucusu cinsi, özel kurucusu ise ayırımıdır. Tanımlanan her şey, anlam bakımından bileşiktir. Tanımlamadan amaç rastgele ayırım yapmak değildir. Eğer rastgele tanımlamalara başvurulabilseydi, insanı, "bilen ve ölümlü olan cisimdir" şeklinde tanımlamak mümkün olurdu. Oysa insanın tam tanımı "İnsan, düşünen canlıdır" şeklinde yapılır. Tanımdan amaç, anlamın olduğu gibi kavranmasıdır. Tanımda sadece zikredilmesi gereken kurucu yüklemlere yer verilmelidir. Bu sebeple tanımı kısaltmak ve uzatmak mümkün değildir. İbn Sînâ'ya göre bir şey kendine özgü bütün araz ve özelliklerin toplamından oluşan bir sözle tanımlanırsa eksik tanım olur. Eksik tanımların en uygunu, bir şeyin zatını kayıt altına almak üzere öncelikle cinsi içeren eksik tanımdır. İbn Sînâ eksik tanıma, "İnsan iki ayağı üzerine yürüyen, geniş tırnaklı, doğal olarak gülen bir canlıdır" örneğini vermektedir.[21]

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Gazzâlî de tanım konusuna mantık eserlerinde özel bir yer vermektedir. Tanımın tanımında ihtilaf olduğuna dikkat çeken Gazzâlî, tanımın nasıl yapılması gerektiği üzerinde dura-

20 Fârâbî, *Mantığa Başlangıç*, s. 25-26.

21 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16-18.

rak *lafzî*, *resmî* ve *hakikî* olmak üzere üç tanım türünden bahsetmektedir. Lafzî tanımın bir adın tanımı, resmî tanımın da fıkıhta kullanılan tanım şekli olduğunu ifade eden Gazzâlî, asıl üzerinde durulması gereken tanım çeşidinin hakiki tanım olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre hakiki tanım, "Bir şeyin bütün zatî niteliklerini ortaya koyarak tanımlamaktır."[22] Gazzâlî de Fârâbî ve İbn Sînâ gibi tanımın beş tümelden meydana geldiğine dikkat çekerek, çeşitlerinin yanı sıra tanımın madde ve sûreti, şartları, tanımda yanlışa düşülen yerler ve tanımlanamazlar üzerinde durmaktadır.[23] Gazzâlî'ye göre tanımın maddesi, cins, tür ve ayırımlardan oluşurken; tanımın sûreti, tanımda yakın cinse yer vermeye özen göstererek özsel ayırımlardan hiçbirini geride bırakmayıp onların hepsini birden zikretmekle meydana gelmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî açısından da tanımın maddesi zatî tümellerden oluşmak durumundadır.[24]

Râzî'nin ise tanımı tam özsel tanım (*hadd-i tâmm*), eksik özsel tanım (*hadd-i nâkıs*), tam ilintisel tanım (*resm-i tâmm*) ve eksik ilintisel tanım (*resm-i nâkıs*) şeklinde dörde ayırdığı dikkat çekmektedir. Ona göre bir tasavvur, cüzlerinin bütünüyle tanımlanırsa tam özsel tanım; cüzlerinin bir kısmı ile tanımlanırsa eksik özel tanım olarak isimlendirilir. Yine eğer tasavvur, sadece özünden dışarıda kalan bir şey ile tanımlanır ise eksik ilintisel tanım, özü bakımından içte bulunan ve dışta kalan niteliklerle tanımlanırsa tam ilintisel tanım olarak isimlendirilir.[25]

İslâm mantık tarihinde tanım konusunu çok önemseyenler olduğu gibi eleştirenler de olmuştur. Mantıkçıların tanımın tanımı ve çeşitleri hakkında zaman zaman birbirlerinde farklı görüşlere sahip oldukları bilinmektedir. Nitekim Râzî tanımı tam özsel tanım, eksik özsel tanım, tam ilintisel tanım ve eksik ilintisel tanım olarak dörde ayırırken Gazzâlî tanımı lafzî, resmî ve hakikî olarak üçe ayırmaktadır. Tanım konusuna dair eleştiriler daha çok tam tanıma yönelik olarak yapılmıştır. Eksik tanım, tam tanımı eleştirenler tarafından benimsenmiş ve onu eleştirmek için bir yöntem olarak kullanılmıştır. Nitekim İbn Teymiyye (ö. 728/1328), eksik tanımın Kur'an kaynaklı olduğunu ileri sürerek tam tanıma eleştiriler getirmektedir. Yapılan eleştirilerin

22 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 12.

23 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 13-21, a.mlf., *Mi'yâr*, s. 277-278.

24 Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 268.

25 Râzî, *el-Muhassal*, s. 19.

bir kısmı tanımın metafizik yönüne yönelik iken, bir kısmı da tam tanımın gerçekleşmesinin mümkün olmayışına yöneliktir. Nitekim İbn Teymiyye ve Sühreverdî (ö. 587/1191), tanımlanan her şeyin ayırımını tam olarak belirlemenin mümkün olmadığını, ayrıca tanımın, tanımı yapılan şeyin mahiyetine yönelik tam bilgi vermediğini ifade etmektedirler.[26]

Önerme

Önerme konusu, akıl yürütmelere ulaşmak için mantıkçıların üzerinde durduğu en önemli tasdikât konusudur. Aristoteles önermeyi, "bir şey hakkında bir şey tasdik etmek veya bir şey hakkında bir şey inkâr etmek" şeklinde tanımlarken,[27] Fârâbî'ye göre önerme, "yüklem ve konunun birleştirilmesi ile meydana gelen, doğru veya yanlış olabilen söz"dür.[28] Diğer bir ifadeyle önerme, bir şey hakkında diğer bir şeyle hüküm vermektir: "Zeyd gidiyor", "Amr uzaklaşıyor" "İnsan yürüyor" önermelerinde olduğu gibi. Burada, "Zeyd gidiyor" önermesi ile Zeyd hakkında "gitmiş olmak" hükmü verilmektedir. Fârâbî'ye göre önermenin yüklemi, "Zeyd insandır" önermesinde olduğu gibi bir isim ya da "Zeyd yürüyor" veya "Zeyd yürüdü" önermelerinde olduğu gibi bir fiil olabilir. Fiiller arasında "Zeyd yürüdü" önermesinde olduğu gibi geçmiş zamana ve "Zeyd yürür" önermesinde olduğu gibi geniş zamana delâlet edenler vardır. Fârâbî'ye göre "idi", "-dır" ve buna benzer ifadelerin yer aldığı önermelere "sülâsî" (üçlü), bunların yer almadığı önermelere ise "sünâî" (ikili) önermeler denmektedir. Sülâsî önermeler aynı zamanda "vücûdî" önermeler olarak da isimlendirilmektedir.[29]

İbn Sînâ ise önermeyi, "peşinden doğru ve yanlış hükmünün gelmesi bakımından iki şey arasındaki nisbet"[30] şeklinde tanımlayarak, Aristoteles'in tanımına benzer bir tanım ortaya koymaktadır. Ayrıca İbn Sînâ önermeyi, "bir sözü söyleyenin sözü için 'doğrudur' ya da 'yanlıştır' demenin mümkün olduğu haberî cümle" olarak da tanımlamaktadır. Ona göre soru, istek, temenni, dilek, hayret vb. cümleler hüküm

26 Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 38-40.

27 Aristoteles, *Organon II: Önerme*, s. 10.

28 Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 30-31.

29 Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâsi's-sagîr*, s. 54-55, a.mlf., *Kitâbü'l-Kıyâs*, s. 12-13.

30 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 17

ifade etmezler, dolayısıyla bu tür cümleler önerme olmazlar. Bu tür cümleler sadece arazî olarak haber ifade edebilirler ve bu durumda bunlara doğrudur ya da yanlıştır denilebilir. İbn Sînâ'ya göre haberî terkipler üçe ayrılır: Birincisi, bir anlamın diğer bir anlama yüklenip yüklenmediği hükmünü içeren ve "yüklemli" adı verilen önermedir; "İnsan canlıdır", "İnsan canlı değildir" gibi. İkinci ve üçüncü terkip ise "şartlı" olarak isimlendirilir. Şartlı önermeler de bitişik ve ayrık şartlı olmak üzere ikiye ayrılır. Bitişik şartlı önermelerde tâlînin gerçekleşmesi mukaddemin gerçekleşmesine bağlı iken, ayrık şartlı önermelerde mukaddemin gerçekleşmesi tâlînin, tâlînin gerçekleşmesi mukaddemin gerçekleşmesini engeller.[31]

Gazzâlî'ye göre önerme, zatı itibariyle iki tekil parçaya ayrılır. Birincisi, haber diğeri ise kendisinden haber verilen öznedir. "Zeyd ayaktadır" dendiğinde Zeyd, kendisinden haber verilen özne, "ayaktadır" kısmı ise haberdir. Terimler birleştirildiği zaman kendilerinden "soru", "talep", "temenni", "ümit", "hayret" ve "haber" cümleleri meydana gelir. İbn Sînâ'da olduğu gibi Gazzâlî'ye göre de bir hüküm ifade etmeyen veya hakkında "doğru" veya "yanlış" hükmü verilemeyen cümleler, tekillerin birleşmesinden meydana gelmekle beraber önerme olmazlar. Gazzâlî için asıl önemli olan sonuncusu yani haber cümleleridir, zira ilimlere ulaştıran kanıtlamaları elde etmek ancak haber cümleleriyle mümkündür. Bu tür cümleler Gazzâlî'ye göre, "önerme" ve "kesin söz" (*el-kavlü'l-câzim*) olarak isimlendirilir. Buna göre önerme, "bir kimsenin arazla değil, zatla doğrudur veya yanlıştır dediği şey"dir.[32] Meselâ "Âlem sonradan varlığa gelmiştir", "Güneş doğmuşsa yıldızlar kaybolmuştur" diyen bir kimseye bu yargılarının "doğru"; "İnsan taştır", "Güneş doğmuşsa yıldızlar görünür" diyen bir kimseye de yargılarının "yanlış" olduğu söylenebilir; dolayısıyla bunlar birer önermedir.[33]

Filozofların önerme tanımlarında olduğu gibi önerme çeşitleri hakkında da fikirleri yer yer benzerlik ve farklılıklar göstermektedir. Fârâbî yüklemli, yokluk bildiren (*ademî*), ma'dûle, belirsiz ve şartlı önermeler üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. Ona göre yüklemli önerme hükmün, olumlu veya olumsuz[34] olarak tespit ve

31 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 21-22.

32 Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 109-110.

33 Gazzâlî, *Makāsıd*, s. 53.

34 Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâsi's sagīr*, s. 55, a.mlf., *Kitâbü'l-Kıyâs*, s. 13.

tasdik olunduğu önermedir; "Zeyd yürüyendir", "Amr uzaklaşan değildir" önermeleri gibi. Yüklemli bir önerme konu, yüklem ve bağdan meydana gelir. Meselâ "Zeyd evdedir" önermesinde "Zeyd" konu, "evde" ifadesi yüklem yani haberdir; "-dir" ifadesi ise konu ile yüklemi birbirine bağlayan bağdır.[35] Fârâbî'ye göre yüklemli önermelerin konusu "İnsan canlıdır" önermesinde olduğu gibi "tümel"; "Zeyd canlıdır" önermesinde olduğu gibi tekil olabileceği gibi, "Zeyd insandır" önermesinde olduğu gibi yüklemi tümel ve "Şu oturan Zeyd'dir" önermesinde olduğu gibi yüklemi tekil olabilir.[36] Buna göre "İnsan canlıdır" önermesi hem konusu hem de yüklemi bakımından tümel, "Zeyd şu ayaktakidir" önermesi de hem konusu hem de yüklemi bakımından tekildir.

Yüklemi yokluğa delâlet eden belirlenmemiş bir isim olan önermelere "yokluk bildiren önermeler" diyen Fârâbî, bu tür önermelere "Zeyd âlimdir", "Zeyd âlim değildir" önermelerini örnek vermektedir. Ona göre yüklemi içinde olumsuzluk bulunduran isimlerden oluşan önermelere "ma'dûle önerme" denir. bu tür önermelere "Zeyd âlim olmayandır" Zeyd âlim olmayan değildir" örneklerini veren[37] Fârâbî, belirsiz önermeyi de başında herhangi bir niceleyici bulunmayan önerme olarak tanımlamaktadır. "İnsan canlıdır", "İnsan canlı değildir" gibi.

Fârâbî, şartlı önermenin, aralarında bir şart edatı bulunan en az iki yüklemli önermeden meydana geldiğini ifade etmektedir. Şartlı önermeler, bitişik (*muttasıl*) ve ayrık (*munfasıl*) olmak üzere ikiye ayrılır. Bitişik şartlı önermelerde şart, bir hükmü başka bir hükme bağlar ve bağlanan bağlayana tâbi olur. Bu tür önermelerde "Eğer güneş doğarsa gündüz olur" örneğinde olduğu gibi ise", "...dıkça" ve benzeri şart edatları *mukaddem* (önbileşen) ile *tâlî*yi (art bileşen) birbirine bağlar. Ayrık şartlı önerme ise, "ya", "ya da" gibi ifadelerin *mukaddem* ile *tâlî*yi birbirinden ayırarak aralarından bir aykırılık oluşturduğu önermelerdir; "Bu sayı ya tektir ya da çifttir", "Şimdi ya gecedir ya da gündüzdür" gibi.[38]

35 Fârâbî, "Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin...", s. 41.

36 Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâsi's sagīr*, s. 56; a.mlf., *Kitâbü'l-Kıyâs*, s. 13.

37 Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 46.

38 Fârâbî, *Kitâbü'l-kıyâs*, s. 13; a.mlf., *Kitâbü'l-kıyâsi's sagīr*, s. 55.

İbn Sînâ, Fârâbî'de olduğu üzere yüklemli ve şartlı önermeler bağlamında birçok önerme çeşidi üzerinde durmaktadır. Meselâ İbn Sînâ, yüklemli önerme olan tekil, tikel, tümel, niceliği belirli ve niceliği belirsiz önermeleri ele almakta, bunların olumlu ve olumsuz olma durumlarına dair örnekler vermektedir. Ayrıca o, şartlı önermeleri bitişik şartlı, ayrık şartlı ve bu ikisinin karışımından olan önermeler olarak üçe ayırmaktadır. İbn Sînâ, yüklemli önermenin olumlusuna "İnsan canlıdır", olumsuzuna da "Taş canlı değildir" önermelerini örnek verirken, bitişik şartlı olumlu önermeye "Güneş doğarsa gündüz vardır", bitişik olumsuz önermeye de "Güneş doğmuşsa gece var değildir" önermelerini örnek vermektedir. İbn Sînâ, olumlu ayrık şartlı önermeye "Bu sayı ya çift ya da tektir", olumsuz ayrık şartlı önermeye de "Bu sayı ya çift veya iki eşit parçaya bölünen değildir" önermelerini örnek vermektedir.

"İnsan hüsrandadır" gibi niceliği belirsiz önermelerin durumuna dikkat çeken İbn Sînâ, bu tür önermelerin tümel ve tikel olarak ele alınabilmelerine rağmen, tikel önerme hükmünde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre önermenin açıkça tikel olması tümel olmasına engel değildir. Dolayısıyla bir şeyin bir kısmı hakkında hüküm verilince, buradan geri kalanının üzerine tersi bir hükmün verilmesi gerekmemektedir. İbn Sînâ, şartlı önermelerin niceliği bakımından bazan belirli bazan belirsiz olabileceğini de belirtmektedir. Ona göre "Her ne zaman güneş doğarsa gündüz vardır" önermesi niceliği bakımından tümel olumlu, "Kesinlikle güneş doğar ise gece var değildir" önermesi niceliği bakımından tümel olumsuz, "Bazan güneş doğmuş ise gök bulutludur" önermesi niceliği bakımından tikel olumlu, "Her ne zaman güneş doğar ise gökyüzü aydınlık değildir" önermesinin niceliği ise tümel olumsuzdur.[39]

Gazzâlî'ye göre yüklemli önerme, bir mânanın başka bir mânaya yüklenmesi veya bir mânaya yükleme yapılmadan hükmün kendisinde gerçekleştiği şeydir; "Âlem sonradan varlığa gelmiştir", "Âlem sonradan varlığa gelmiş değildir" önermeleri gibi. Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi Gazzâlî de önermenin unsurlarını konu, yüklem ve bağ olarak sıralamaktadır. Ona göre konu ve yüklemin her biri, bazan tekil, bazan da birleşik terimlerden meydana gelebilir. Fakat birleşik terimlere, tek bir terimin delâlet etmesi de mümkündür; "Konuşan hayvan,

39 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 23-25, 27

ayaklarıyla hareket eder" önermesinde olduğu gibi. Bu önermede "konuşan hayvan" ifadesi konudur ve tekil olan "insan" teriminin yerini tutmaktadır, "ayaklarıyla hareket eder" ifadesi de yüklemdir ve "yürüyendir" ifadesinin yerini tutmaktadır.

Gazzâlî'ye göre, ilimler belirli tekil bir varlığın (*eş-şahsiyyü'l-mu'ayyen*) hükmüyle ilgilenmemektedir. Çünkü ilim için önemli olan, tek bir şahıs hakkındaki hüküm değil, onun bağlı olduğu türün hükmüdür. Meselâ Zeyd hakkında verilen bir hükümden ziyade, insan hakkında verilen hüküm daha önemlidir. Belirsiz önerme tikelle aynı değere sahiptir, zira belirsiz önerme, zorunlu olarak tikel hakkında verilmiş bir hükümdür ve dolayısıyla bütünün (tümel) hükmüne sahip olması ise şüphelidir.[40]

Gazzâlî'ye göre şartlı önermede *mukaddem* ve *tâlî* olumluda birleşip olumsuzda birleşmez ise bitişik şartlı önerme meydana gelir, "Eğer güneş doğarsa, yıldızlar kaybolur" önermesi gibi. Burada *mukaddem*in varlığı *tâlî* için şart koşulmuştur. Ona göre bitişik şartlı önermelerde *tâlî*nin gerçekleşmesi *mukaddem*in gerçekleşmesine bağlı iken, ayrık şartlı önermelerde *mukaddem* ve *tâlî* birbirini dışlar, yani *mukaddem* ve *tâlî*den biri doğru ise diğeri yanlıştır; "Âlem ya sonradan varlığa gelmiştir ya da ezelîdir" önermesi gibi. Gazzâlî'ye göre ayrık şartlı önermeler iki, üç veya daha fazla bölümden oluşabilirler. Meselâ, "Bu sayı, şu sayıya ya eşittir, ya ondan küçüktür ya da ondan büyüktür" önermesi üç bölümden meydana gelmiştir.[41]

Gazzâlî, ayrık şartlı önermeleri "mâni'atü'l-cem' ve mâni'atü'l-hulüv", "mâni'atü'l-cem'" ve "mâni'atü'l-hulüv" olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. "Sayı ya çifttir veya tektir" örneğinde olduğu gibi "mâni'atü'l-cem' ve mâni'atü'l-hulüv" olan önermelerde *mukaddem* ve *tâlî* birden doğru ve yanlış olamaz, fakat biri doğru diğeri yanlış olabilir. İbn Sînâ, ayrık şartlı önermenin bu türünü "hakiki" olarak isimlendirmektedir. "Bu şey ya hayvandır veya ağaçtır" önermesinde olduğu gibi "mâni'atü'l-cem'" olan önermelerde *mukaddem* ile *tâlî* arasında aykırılık bulunduğu için ikisi aynı anda doğru olmaz, fakat aynı anda ikisi birden yanlış veya biri doğru diğeri yanlış olabilir. "Zeyd ya denizdedir ya da boğulmamıştır" önermesinde

40 Gazzâlî, *Makāsıd*, s. 54-59; a.mlf., *Mi'yâr*, s. 110.

41 Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 111; a.mlf., *el-Mustasfâ*, I, 295.

olduğu gibi "mâni'atü'l-hulûv" olan önermelerde *mukaddem* ve *tâlî* birlikte yanlış olamaz, fakat ikisi birden doğru olabilir. Çünkü Zeyd, denizde olduğu halde boğulmayabilir; karada ise zaten boğulması söz konusu olmaz.[42]

Gazzâlî, mantık ile ilgili eserlerinde önermeleri konularının niceliklerine göre ele alırken, şartlı önermelerin niceliklerine sadece *Makāsıdü'l-felâsife* adlı eserinde kısaca değinmektedir. O, bu eserde niceliklerine göre şartlı önermeleri ele alırken bitişik şartlı önermeleri, tümel ve tikel önermeler olmak üzere ikiye ayırmakta; tümel bitişik şartlı önermeye "Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur" önermesini, tikel bitişik şartlı önermeye de "Bazan güneş doğduğu zaman, hava bulutlu olur" önermesini örnek vermektedir. Gazzâlî, bitişik şartlı önerme gibi ayrık şartlı önermeyi de tümel ve tikel olarak ikiye ayırmakta, tümel ayrık şartlı önermeye "Her cisim ya hareket halindedir ya da durgundur" önermesini tikel ayrık şartlı önermeye de "İnsan ya denizde olur ya da denizden ayrılır" önermesini örnek vermektedir.[43]

Önermelerde Karşı Olum

Mantığın önermeler arası ilişkiler başlığı altında karşıt, alt karşıt, altık ve çelişik önermeler incelenmektedir. Fârâbî'ye göre önermelerin karşılıklı olmaları, onların bir arada bulunmamaları demektir. Ona göre "Yazıcı olan Zeyd'in dün gözü kördü" önermesi ile Zeyd hakkında kör olma hükmü verilmiştir. Söz konusu önermenin karşıtı "Zeyd kör değildi" önermesi değil, "Yazıcı olan Zeyd'in dün gözü kör değildi" önermesidir. Yine "Zenci beyaz insandır" dediğimizde, bunun olumsuzu "Zenci beyaz değildir" önermesi değil, "Zenci beyaz insan değildir" önermesidir. İki önerme arasında karşı olumun gerçekleşebilmesi için onlar arasında zaman, mekân, parça (*cüz'*), modalite (*cihet*) ve durum gibi hallerde eşitlik olması gerekir. Eğer önermenin birinde belli bir zaman ifade edilmiş, diğerinde ifade edilmemiş ise karşı olum söz konusu olmaz. Meselâ "Zeyd dün hasta idi", "Zeyd hasta değildi" veya "Zeyd hasta idi" önermelerinde karşı olumluk bulunmamaktadır. Ayrıca önermenin birinde bir mekan şart koşulmuş, diğerinde şart koşulmamış veya farklı bir mekân şart koşulmuş ise yine karşı olum gerçekleşmez: "Zeyd evinde cömerttir", "Zeyd cömert değildir" veya

42 Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 112.

43 Gazzâlî, *Makāsıd*, s. 60.

"Zeyd sokakta cömert değildir" gibi. Eğer önermelerin birinde bir parça kastedilir, diğerinde kastedilmez veya başka bir parça kastedilirse yine karşı olum gerçekleşmez: "Zeyd gözlerinden hastadır", "Zeyd hasta değildir" veya "Zeyd ellerinden hasta değildir" gibi. Aynı şekilde önermenin birinde belli bir cihet veya durum şart koşulur, diğerinde şart koşulmazsa karşı olum gerçekleşmez: "Zeyd yazmada mahirdir", "Zeyd mahir değildir" veya "Zeyd tıpta mahir değildir" önermeleri gibi. Ayrıca önermenin birinde lafız veya zamirde biri şart koşulsa, diğer önermede şart koşulmazsa karşı olum gerçekleşmez.

"Zeyd beyazdır", "Zeyd beyaz değildir" önermelerinde olduğu gibi tekil önermenin karşıtı yine tekil önerme olur. Bu tür önermelerden biri doğru olunca, diğeri yanlış olur; birlikte doğru ve birlikte yanlış olamazlar. "Bütün insanlar canlıdır", "Hiçbir insan canlı değildir" önermelerinde olduğu gibi tümel olumlu bir önermenin karşıtı tümel olumsuz olur. Fârâbî, tümel karşıt önermelerin modalite bakımından da karşıt olabileceklerini ifade etmektedir. Bu tür önermeler maddesi açısından zorunlu ve imkânsız olduklarında bazan doğru ve yanlış olabilirler. Yani önermenin biri doğru iken diğeri yanlış olmaktadır. Fârâbî, maddesi zorunlu olan karşıt önermeye "Bütün insanlar canlıdır" "Hiçbir insan canlı değildir"; maddesi imkânsız olan karşıt önermeye "Bütün insanlar taştır", "Hiçbir insan taş değildir"; maddesi mümkün olan karşıt önermeye de "Bütün insanlar beyazdır", "Hiçbir insan beyaz değildir" önermelerini örnek vermektedir. Maddesi mümkün olan karşıt önermelerin ikisi de yanlış olmaktadır.[44]

Tikel olumlu bir önermenin karşıtı tikel olumsuz önerme olur: "Bazı insanlar canlıdır", "Bazı insanlar canlı değildir" gibi. Modalitesi bakımından alt karşıt önermelerin maddesi zorunlu ve imkânsız olduğunda doğru ve yanlış kısımlarına ayrılır. Fârâbî maddesi zorunlu olan tikel karşıt önermelere "Bazı insanlar canlıdır", "Bazı insanlar canlı değildir"; maddesi imkânsız olanlara "Bazı insanlar taştır" "Bazı insanlar taş değildir"; maddesi mümkün olan önermelere de "Bazı insanlar beyazdır", "Bazı insanlar beyaz değildir" önermelerini örnek vermektedir.

Fârâbî'ye göre çelişik önermeler, önermelerden birinin konusunun tümel, diğerinin tikel olduğu önermelerdir. Ona göre tekil

44 Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâsi's-sagîr*, s. 56-58; a.mlf., *Kitâbü'l-Kıyâs*, s. 15-18.

karşıt önermeler gibi olumlu ve olumsuz olabilen çelişik iki önerme, birlikte doğrulanmazlar ve birlikte yanlışlanmazlar, biri doğrulanırsa diğeri yanlışlanır. Çelişik önermeler maddesi bakımından ya zorunlu (*vâcib*), ya imkânsız (*mümteni'*) ya da mümkün olurlar. Maddesi zorunlu olan çelişik önermelere "Bütün insanlar canlıdır", "Bazı insanlar canlı değildir"; maddesi imkânsız olanlara "Bütün insanlar taştır" "Bazı insanlar taş değildir"; maddesi mümkün olanlara "Bütün insanlar beyazdır", "Bazı insanlar beyaz değildir" önermeleri örnek verilebilir. "İnsan canlıdır" "İnsan canlı değildir" gibi belirsiz karşıt önermelerde kesinlikle niceleyici bir ifade bulunmaz. Bu tür önermelerin doğruluk ve yanlışlık durumları alt karşıt önermelerin durumları gibidir.[45]

Modal Önermeler

Aristoteles'ten bu yana özellikle mantık alanında güncelliğini koruyan modalite konusu,[46] İslâm mantıkçıları tarafından da ayrıntılı olarak ele alınmıştır. İslâm mantık literatüründe farklı tariflerine rastladığımız modalite hususunda Fârâbî, "önermenin yüklemine bitiştirilen ve önermenin yükleminin, önermenin konusuna yüklenme keyfiyetine delâlet eden lafız"[47] tarifini verirken, İbn Sînâ modaliteyi "yüklemin konuya olan nispet ve bağlantısının derecesini göstermek için önermenin üç elemanına eklenen bir lafız" olarak tanımlamaktadır.[48] Kısaca modalite, bir önermenin işaret ettiği şeyin mümkün, imkânsız veya zorunlu olup olmamasını ifade eden lafızdır ve başka bir ifadeyle hüküm üzerine verilmiş hükümdür.

Aristoteles, *Önermeler*'de mümkün, imkânsız, zorunlu ve kontenjan önermelerden bahsederken,[49] *Birinci Analitikler*'de şöyle demektedir: "Her öncül (önerme) ya bir arı ya bir zorunlu veya bir olağan (*contingent*) yükleme olur."[50] İslâm felsefe geleneğinde

45 Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâs*, s. 15-17; a.mlf., *Kitâbü'l-Kıyâsi's-sagîr*, s. 58.

46 Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, s. 5, 25; a.mlf., *Organon II: Önerme*, s. 35.

47 Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 57

48 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 17

49 Aristoteles, *Organon II: Önerme*, s. 35.

50 Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, s. 5, 25.

ise İbn Zür'a (ö. 398/1008), İbn Sînâ ve İbn Rüşd (595/1198) gibi isimler modaliteli kıyasları "el-kıyâsâtü'l-muhtelite", "ed-durûbü'l-kıyâsiyye zevâtü'l-cihât" gibi başlıklar altında ayrı olarak incelemişlerdir. Fârâbî, her iki kıyas kitabında da modaliteli kıyaslara hiç yer vermezken ilk defa İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta yüklemli öncüllerden oluşan iktirânî modaliteli kıyasları ele almaktadır. Kıyasın modlarının hesaplanması konusunda da İbn Zür'a gibi bazı istisnalar dışında mantık kitaplarında herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir.[51]

İslâm mantıkçıları arasında modalite konusunda iki farklı görüşten söz edilebilir:[52] Bunlardan biri, "mütekaddimîn" denen ve en büyük temsilcisi İbn Sînâ olan gruptur ve bunlara göre mümkün, imkânsız ve zorunlu şeklinde üç modalite bulunmaktadır. Fârâbî ise bu noktada farklı bir yaklaşımı benimsemekte ve yukarıda da ifade edildiği gibi o, önermenin parçaları olarak alınan bazı lafızlara "modalite" demektedir. Bu çerçevede Fârâbî, modaliteyi üçle sınırlı tutmamış, mümkün, zorunlu, imkânsız, çirkin, güzel, gerekli, olabilir gibi sayıca daha fazla modalitenin olabileceğini belirtmiştir. Ancak Fârâbî, bu modaliteler içinden zorunlu, mümkün ve mutlak modalitelerini "ilk modaliteler" şeklinde nitelemekte; bunların, varlığın "ilk ayırımı"na delâlet ettiğini ileri sürmektedir. *Zorunlu*, varlığı sürekli olan, ortadan kalkmayan, olmaması hiçbir zaman mümkün olmayan şeydir. *Mümkün*, şimdi var olmayan, fakat gelecekte herhangi bir zamanda var olmaya veya var olmamaya hazır bulunan şeydir. *Mutlak* ise mümkünün tabiatındandır; var olması ve var olmaması mümkün iken hâlihazırda var olan şeydir ve gelecekte olmaması da mümkündür. Fârâbî, zikredilen üç çeşit modaliteyi incelemenin yanı sıra bunlardan her birinin maddesiyle modalitesinin aynı veya farklı olabileceğine de dikkat çekmektedir. Mesela "Zeyd'in yürümesi zorunludur" önermesi modalitesi bakımından zorunlu, fakat maddesi bakımından mümkündür. "Her üç, zorunlu olarak tektir" önermesi ise hem modalitesi hem de maddesi bakımından zorunludur. Yine "Her üçün tek sayı olması mümkündür" önermesi modalitesi bakımından mümkün, fakat maddesi bakımından zorunludur.

• • • • • • • • •

51 Durusoy, "Kıyas", s. 526.

52 Modern dönemde Türkiye'deki İslâm mantığı üzerine yapılan çalışmalarda genellikle Mehmed Ali Aynî'ye atıfla Teftâzânî'den önceki mantıkçılar "mütekaddimîn", ondan sonra gelenler ise "müteahhirîn" adıyla anılmaktadır; bk. Öner; "Klasik Mantıkta Modalite", s. 78-79.

"Zeyd'in yürümesi mümkündür" önermesi ise her iki bakımdan da mümkündür.[53] Fârâbî'nin modalite ayırımı Aristoteles'in üç önerme tipini karşılamaktadır. Aristoteles yorumcularına göre basit önerme modalitesiz önerme olarak kabul edilir. Fârâbî, basit önermeyi karşılayan "mutlak"ı da bir modalite çeşidi olarak kabul etmekte ve bu yönüyle de Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Ancak Fârâbî'ye göre "mutlak"tan anlaşılan, bütün modalite bildiren unsurların ortadan kaldırılmasıdır. Bu sebeple Fârâbî'nin de Aristoteles gibi temelde iki modalite kabul ettiği söylenebilir.

İbn Sînâ'nın ise zorunlu, imkânsız ve mümkün olmak üzere üç modalite kabul ettiği görülmektedir: Zorunlu, varlığın devamına, imkânsız yokluğun devamına, mümkün ise varlığın ve yokluğun devamsızlığına delâlet etmektedir. İbn Sînâ, zorunluluğun altı şekilde yüklem olabileceğine dikkat çekmektedir.

1. Zorunluluğun öze ait olup ezelî ve ebedî olması: "Allah iyidir" önermesi gibi.

2. Zorunluluğun, o şeyin özünün devam etmesine bağlı olması: "Bütün insanlar canlıdır" önermesinde konu olan insanın özü var olmakta devam ettiği sürece "Tek tek bütün insanlar devamlı olarak canlıdır."

3. Konunun bir nitelikle nitelenmesinin devamının şart koşulması: "Her hareket eden değişkendir" önermesinde hareket edenin özü hareket eden bir varlık olarak devam ettiği sürece zorunluluk devam edecektir.

4. Konu hakkında yüklem devam ettiği müddetçe zorunluluğun devam etmesi ki bu şart olmaksızın zorunluluk da olmaz. Meselâ "Zeyd'in yürümesi zorunludur" önermesinde Zeyd yürümeye devam ettiği sürece zorunluluk da devam eder. Çünkü Zeyd yürüdüğü halde, yürür olmaması mümkün değildir.

5. Zorunluluğun belirli bir vakitle kayıtlanmış olması. Meselâ "Ayın tutulması zorunludur" önermesinde ayın tutulması devamlı değildir; belirli bir vakitle sınırlıdır.

6. Zorunluluğun belirli olmayan bir vakitle sınırlı olması. Meselâ "Her insanın nefes alıp vermesi zorunludur" önermesi devamlı ve belirli olmayan herhangi bir vakitle sınırlanmıştır.

• • • • • • • • •

53 Fârâbî, *Peri Hermenias*, s. 57, 62.

İbn Sînâ'ya göre, şarta bağlı bulunan bu son dört çeşit zorunluluktan şartlılık durumu kaldırıldığı zaman zorunluluk taşıyan önermeler, zorunlu olmaksızın devamlı önermeler haline dönüşürler. Böylece bu tür önermelere "mutlak" önermeler denir.[54] İbn Sînâ'nın zorunluluk hakkındaki zikredilen altılı taksimi modaliteyi zorunluluk, devam, imkân ve fiil olarak kabul eden müteahhir dönem mantıkçıları tarafından da benimsenmiştir.

Gazzâlî de yüklemin konuyla ilişkisi bakımından önermeleri İbn Sînâ gibi mümkün, imkânsız ve zorunlu olmak üzere üçe ayırmaktadır.[55] Mümkün "İnsan kâtiptir", "İnsan katip değildir" önermelerinde olduğu gibi bir şeyin varlığı ve yokluğunun özü itibariyle zorunlu olmadığı durumu ifade etmektedir. Söz konusu önermelerde kâtiplik, izâfet yoluyla imkân ifade etmektedir. İmkânsız, "İnsan taştır", "İnsan taş değildir" önermelerinde olduğu gibi yüklemin konuya olan nispetinin yokluğunun zorunlu olduğu hallerdir.[56] Zorunlu ise "İnsan canlıdır" önermesinde olduğu gibi yüklemin konuya nispetinin mutlaka gerekli olması durumudur. Söz konusu önermede canlı, konu olan insana yüklem olmuştur ve yüklem olarak canlının insana nispeti zorunludur.

Gazzâlî, mümkünün iki anlamı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre mümkün kavramı ile bazan imkânsız olmayan yani zorunlu dahil olmak üzere her şey kastedilir. Bu durumda varlıklar; mümkün ve imkânsız olmak üzere iki kısma ayrılır. Bazan da mümkün kelimesiyle, varlığı mümkün olduğu gibi yokluğu da mümkün olan nesneler kastedilir. Bu, özel bir kullanımdır ve bu durumda varlıklar; "mümkün", "zorunlu" ve "imkânsız" olmak üzere üçe ayrılır. Görüldüğü gibi mümkünün birinci anlamı göz önünde bulundurulduğunda sadece iki modalite yani mümkün ve imkânsız söz konusu olabilmektedir. Ayrıca Gazzâlî, önermeleri zorunlu, mümkün ve imkânsız olmaları bakımından "mutlak" ve "mukayyet" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mukayyet, yüklemin konu için zorunlu, mümkün veya varlığı zorunlu değil ama devamda mevcut olduğu belirlenen önermelerdir. Mutlak ise yüklemin soyut halinin dışında herhangi bir şeyin kendisinde sunulmadığı önermelerdir.

•••••••••

54 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 17, 20-21. Ayrıca bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 160.

55 Gazzâlî, *Makāsıd*, s. 61, a.mlf., *Mi'yâr*, s. 118.

56 Gazzâlî, *Makāsıd*, s. 61; a.mlf., *Mi'yâr*, s. 119.

Gazzâlî, zorunlu önermeleri "Allah haydır" önermesinde olduğu gibi kendisinde şartın olmadığı önermeler ve "İnsan canlıdır" önermesinde olduğu gibi kendisinde konunun varlığı şart koşulan önermeler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre şartlı zorunlu önermeler "İnsan canlıdır" önermesinde olduğu gibi kendisinde konunun varlığının devamı şart koşulan önermeler, "Bütün hareketliler değişkendir" örmesinde olduğu gibi konunun bir nitelikle nitelenmesinin devamı şart koşulan önermeler ve "İnsanın nefes alıp vermesi zorunludur" örmesinde olduğu gibi kendisinde belli bir zamanın şart koşulduğu önermeler olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Gazzâlî bu son grupta yer alan önermeleri "muayyen" ya da "gayri muayyen" olarak ikiye ayırmaktadır.

Gazzâlî'ye göre devamlı olan ama zorunlu olmayan şeylerin varlığı da mümkündür. Meselâ zenci için "O siyah tenlidir" dendiğinde siyah tenli olması, onun varlığı devam ettiği sürece devam eder ancak, varlığı siyah tenli olmasına bağlı değildir. Yani siyah tenli olmak onun şartı değildir, fakat onunla devamlı var olmaya ittifak etmiştir. Gazzâlî'ye göre bu tür önermelere "vücûdî" önermeler denir ve o, bu tür önermelere zorunlu önermeler başlığı altında değinmektedir.[57]

Tanım konusuna olduğu gibi önerme konusuna da bazı eleştiriler yapılmıştır. Önermeye dair yapılan eleştiriler onun mahiyetinden çok, çeşitleri ile ilgilidir. Meselâ Sühreverdî, mantıkta "olumlu mutlak tümel" olmak üzere tek bir önermenin yeterli olacağını ifade etmektedir. Sühreverdî, belirsiz, tekil/tikel önermeleri tümel önermenin içinde ele almaktadır. Nitekim ona göre "Zeyd denizde ise boğulmuştur" önermesinde geçen Zeyd terimi hem tekil/tikel olduğu hem de belirsizliği içerdiği için tümel bir önermedir. Sühreverdî'nin önermelerin çeşitlerini azaltmasının iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi, kesin bilgi vermediği halde dolambaçlı yollardan yürüyerek kafa karıştıran birtakım fazlalıklardan ve gereksizliklerden mantığı kurtarıp onu sınırlamak, diğeri ise kesin bilginin tek şekli olan zorunlu tümel olumlu önermeyi elde etmektir.[58]

Aristoteles tarafından sistematik hale getirilen ve tercümeler yoluyla İslâm dünyasına aktarılan mantık disiplini, özellikle Fârâbî'nin

.....

57 Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 118-120; a.mlf., *Makāsıd*, s. 61.

58 Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 44-45.

çalışmalarıyla birlikte İslâm felsefe geleneğinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olsa da İbn Sînâ'nın hem Aristoteles'ten kendisine uzanan sürece yönelik eleştirel yaklaşımı hem de mantık alanında çok sayıda ve farklı türlerde eserler kaleme almış olması, klasik sonrası dönem İslâm düşüncesinde mantık çalışmalarının özü itibariyle İbn Sînâcı olduğunu söylememizi mümkün kılmaktadır ki bu durum, İslâm dünyasının modern mantıkla tanışmasına kadar uzanan bir zaman dilimi için geçerlidir. İbn Sînâ'nın bu otoritesinin farkında olan İbn Haldûn, İbn Sînâ'dan sonra yetişen mantıkçıların, yazdıkları mantık kitaplarında bazı değişiklikler yaparak tanım konusunu, burhân kısmından çıkarıp "beş tümel"e eklediklerini, kategoriler kısmını ise mantık konuları arasından çıkardıklarını; burhân, cedel, hitabet, şiir ve safsatadan ibaret olan beş kitabı da ihmal ettiklerini belirtmektedir ki bu yaklaşımların köklerini İbn Sînâ'nın eserlerinde bulmak mümkündür:

> Sonraki âlimler geldiler ve mantığın teknik terimlerini değiştirdiler. Beş küllîye dair araştırmaya bunların ürünlerini yani *İkinci Analitikler*'den çıkardıkları tanımlar ve tasvirlere dair tartışmayı da eklediler. *Kategoriler*'i, bir mantıkçının bu kitaplarla temelden değil, ancak arazî olarak ilgilendiği gerekçesiyle bir kenara bıraktılar. *Yorum Üzerine*'ye, döndürmenin işleyişini ilâve ettiler (Her ne kadar bu konu eskilerin kitaplarında *Topikler*'de bulunsa da yine de bir açıdan önermelerin ele alınışının ardından gelmesi gereken şeyler arasındadır). Ayrıca onlar, kıyas konusunu da kıyasın maddesi açısından değil, onun genel olarak ürün verip vermemesine göre ele aldılar. Madde açısından [kıyas konusunu] araştırmayı, yani şu beş kitabı bir kenara bıraktılar: *İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Retorika*, *Poetika*, *Sofistik Aldatmacalar* (ancak bazıları kimi zaman bunların kısa bir özetini vermektedir). [Söz konusu beş kitabı], bu ilim dalında önemli ve itimat edilen kitaplar olmalarına rağmen, neredeyse hiç var olmamışlar gibi görmezlikten geldiler. Diğer taraftan [bu ilim dalının] ortaya koydukları kısmını, künhüne vâkıf olacak şekilde ele aldılar; onu bilimler için bir âlet olmaktan çok bizatihî bir ilim dalı olarak incelediler. [Yeni tasarlanmış olarak bu konunun] ele alınışı uzun ve kapsamlı bir durum arz etmiştir ki bunu ilk gerçekleştiren Fahreddin er-Râzî'dir. (...) Eskilerin kitap ve metotları, hiç var olmamışlar gibi terkedilmiştir.[59]

59 İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1141-1146. Çeviri için bk. Street, "Mantık", s. 278-279.

İbn Sînâ tarafından çerçevesi çizilen mantığın klasik sonrası dönemde temel başvuru eserleri, İbn Sînâcı mantığı muhtasar-müfîd bir tarzda ortaya koyan Ebherî'nin (ö. 663/1265) *Îsâgûcî*'si ile Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *Şemsiyye*'sidir. Bu iki metin üzerine kaleme alınan ve henüz tam bir listesi çıkartılamamış olan şerh ve hâşiye literatürü mantık problemlerinin incelenmesi açısından sonraki dönemlerde en önemli vasatları oluşturmuştur. Mantık, matematik ve kelâm alanındaki çalışmalarıyla XVIII. yüzyıl Osmanlı ilim hayatının önemli isimlerinden Gelenbevî'nin (ö. 1205/1791) gerek şerh ve hâşiye, gerekse telif tarzında kaleme aldığı eserler, söz konusu sürecin en önemli ürünleri olarak değerlendirilebilir. Gelenbevî sonrasında, özellikle de modernleşme döneminde çok sayıda mantık kitabı kaleme alınmış olsa da bunlar daha çok mekteplerde okutulmak üzere yazılmış ders kitabı olma özelliğini taşımaktadır.[60]

60 Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 112.

Bibliyografya

Aristoteles, *Organon, II: Önerme*, trc. H. Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

, *Organon III: Birinci Analitikler*, trc. H. Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

Çapak, İbrahim, "Fahreddin Râzî'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri", *Dinî Araştırmalar*, VIII/23 (2005), 111-126.

, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.

Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.

Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, trc. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Durusoy, Ali, "Kıyas", *DİA*, XXV (2002), 525-529.

Emiroğlu, İbrahim, "Mantık", *DİA*, XXVIII (2003), 18-28.

Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, nşr. Osman Emîn, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1949.

, *Kitâbü'l-Kıyâs, el-Mantık inde'l Fârâbî* içinde, nşr. Refîk el-Acem, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1985, II, 11-64.

, *Kitâbü'l-Kıyâsi's-sagîr*, nşr. ve trc. Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990, s. 53-126.

"Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, nşr. ve trc. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990, s. 33-52.

, *Peri Hermeneias Muhtasarı (el-İbâre)*, nşr. ve trc. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

....., *et-Tavti'atu fi'l-mantık: Mantığa Başlangıç, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, nşr. ve trc. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990, s. 19-31.

Gazzâlî, *Makāsıdü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1961.

....., *Mi'yâru'l-ilm*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1961.

....., *el-Munkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemîl Salîbâ - Kâmil Iyâd, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1967

....., *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1322.

Görgün, Tahsin, "Mettâ b. Yûnus", *DİA*, XXIX (2004), 417-418.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakāti'l-etıbbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1965.

İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, y.y.: Lecnetü'l-beyâni'l-Arabî, 1957

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, nşr. ve trc. A. Durusoy v.dğr., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

....., *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabrî, y.y.: y.y., 1331.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut: Dârü'l-ma'ârif, 1994.

Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2011.

Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, XII (1995), 145-162.

, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002.

Öner, Necati, "Klasik Mantıkta Modalite: Modal Önermeler", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XV (1967), 69-85.

....., *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967

Râzî, Fahreddin *el-Muhassal*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.

Reisman, David C., "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 59-80.

Rescher, Nicholas, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press,1963.

Street, Tony, "Mantık", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 273-292.

Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik, 2005.

İleri Okuma Önerileri

Birgül, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd'de Burhan*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

Çapak, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara: Elis Yayınları, 2005.

Durusoy, Ali, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş (Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.

Gutas, Dimitri, "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works", *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, ed. Charles Burnett, Londra: Warburg Institute, University of London, 1993, s. 29-76.

Hasırcı, Nazım, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Ankara: Araştırma, 2010.

Kuşlu, Harun, *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı*, İstanbul: Klasik, 2017.

Lameer, Joep, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden: Brill, 1994.

el-Rouayheb, Khaled, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic: 900-1900*, Leiden: Brill, 2010.

....., "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500-1800", *Islamic Law and Society*, XI/2 (2004), 213-232.

Street, Tony, *İslam Mantık Tarihi*, der. ve trc. Harun Kuşlu, İstanbul: Klasik, 2013.

Tekin, Ali, *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*, İstanbul: Klasik, 2017.

Von Grunebaum, G. E. (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970.

17

PSİKOLOJİ: NEFİS VE AKIL

Atilla Arkan
İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslâm felsefe geleneğinde psikoloji disiplinin kavramsal ve problematik açıdan teşekkül süreci, büyük ölçüde *felsefe*nin kendi macerasını takip eder. Ortaçağlar boyunca felsefe bütün aklî disiplinlerin üst ismi idi ve Aristoteles psikoloji de dahil olmak üzere bütün bu disiplinlerin en büyük üstadı olarak kabul ediliyordu. Müslüman filozofların kendi atıflarından ve bibliyografi kitaplarının aktarımlarından anlaşıldığı üzere psikoloji alanında en etkili olan eser Aristoteles'in *De Anima*'sıdır. İbnü'n-Nedîm bu kitabın üç bölümden oluştuğunu açıkladıktan sonra, Huneyn b. İshak'ın (ö. 260/873) onun tamamını Süryânîce'ye tercüme ettiğini,[1] İshak b. Huneyn'in (ö. 298/910) ise önce eserin bir kısmını Arapça'ya tercüme ettiğini, daha sonra da eserin tamamını düzeltme ve geliştirmelerle ikinci defa Arapça'ya tercüme ettiğini aktarır. Themistius'un (ö. 390) ve Simplicius'un (ö. 560) *De Anima*'ya şerh yazdığını belirten İbnü'n-Nedîm,[2] Olympiodorus'un da (ö. 495/505'ten sonra) bir şerh yazdığını ve Yahyâ b. Adî'nin (ö. 363/974) el yazısıyla Süryânîce yazılmış olan bu nüshayı kendisinin okuduğunu kaydeder. İbnü'n-Nedîm ayrıca İskenderiyelilerin[3] de *Kitâbü'n-Nefs*'e dair yüz varaklık bir telhislerinin olduğunu aktarır.

.....

1 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 311.

2 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 311.

3 İbnü'n-Nedîm, Plotinus ve Proclus'un temsilcileri arasında olduğu Yeni Eflâtuncu rengin ağır bastığı İskenderiye okuluna atıfta bulunmaktadır.

İslâm felsefesinde psikoloji çalışmalarına kaynaklık eden ikinci eser, Aristoteles'in *Parva Naturalia*'sı olup Arapça'ya *el-Hiss ve'l-mahsûs* başlığı altında tercüme edilmiştir. İbn Rüşd (ö. 595/1198) ilkine üç tane, ikincisine ise bir tane şerh yazmıştır. Bunlar dışında İbnü'n-Nedîm, İskender Afrodîsî (y.d. 200) ve Themistius hakkında bilgi verirken bu iki düşünürün de *Kitâbü'n-Nefs* adlı eserlerinin olduğunu, ayrıca Theophrastus'un da (ö. m.ö. 287) *Kitâbü'n-Nefs* ve *el-Hiss ve'l-mahsûs* adlı kitaplarının bulunduğunu belirtmektedir ki, bunlar telif olmaktan ziyade Aristoteles'in ilgili kitaplarına yazılmış şerhlerdir. Diğer yandan İbnü'n-Nedîm, psikolojiyle ilgili olarak Yeni Eflâtuncu Proclus'un (ö. 485) Eflâtun'un ruhun ölümlü olmadığı hakkındaki öğretisine ve Eflâtun'un nefse dair *Phaidon* kitabına şerh yazdığını da kaydetmektedir.[4]

Yukarıda İbnü'n-Nedîm'den hareketle verilen literatür bilgisi, İslâm felsefe geleneğinde psikoloji alanındaki çalışmaların -özellikle Aristotelesçi, yani Meşşâî filozoflar için- ana kaynağının Aristoteles olduğunu göstermektedir. Sühreverdî (ö. 587/1191) tarafından kurulan ve daha ziyade Eflâtun'u merkeze alan İşrâkî gelenek ise Aristoteles'in kavram ve teorilerini İbn Sînâ (ö. 428/1037) üzerinden kullanmış ve yer yer Meşşâî filozoflara psikoloji bağlamında ciddi eleştirilerde bulunmuştur. İslâm felsefe geleneğinde Meşşâî filozoflar açısından Aristoteles'in merkezî bir konumda bulunmasının en önemli sebebi, onun mantık disiplinindeki "var olanların gerçekliğini araştırma"yı hedefleyen *tanım* teorisi ve "kesin öncüllerden kusursuz bir akıl yürütme ile zorunlu sonuçlara ulaşmak" şeklinde tanımlanan *burhânî akıl yürütme*ye yaptığı vurgular yanında, felsefeye ve alt disiplinlerine "bilimsel" bir hüviyet kazandırmış olmasıdır. Genel olarak İslâm filozofları mantıkî düşünme ve iç tutarlılığı felsefî araştırmanın ön şartı olarak algılayıp Aristoteles'in bu hususta ki belirleyiciliğini saygıyla kabul etmişler ve bunu psikoloji alanına da taşımışlardır

Aristoteles'in eserleri, kullanılan kavram ve teoriler açısından genel olarak birbiriyle sıkı bir ilişki halindeydi ve bu halleriyle bir külliyat olarak onun eserleri temel psikolojik sorunları açıklayan, bütüncül, tutarlı ve uyumlu bir insan anlayışına imkân vermekteydi. Ayrıca bu insan tasavvuru, Tanrı ve âlem ilişkilerinin tutarlı ve bütüncül bir tarzda açıklanması bağlamında da İslâm filozofları için önemli bir

4 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 311-313.

hareket noktasıydı. Bu husus İslâm filozoflarının Aristoteles öncesi teorileri eleştirdiği tüm metinlerde kendisini göstermektedir. Aynı zamanda bir felsefe tarihçisi olan Aristoteles *De Anima*'nın ilk bölümünde kendisinden önceki filozofların psikoloji ile ilgili teorilerini sunup eleştirir. Aristoteles kendinden önceki teorileri eleştirirken de onları sentezleyerek içselleştirir. İslâm filozofları ise Aristoteles'in sunmuş olduğu psikoloji modelini göreli olarak daha mükemmel ve yetkin bulmuşlardır.

İslâm filozoflarının Aristoteles vurgusu, Aristoteles ile İslâm felsefesi geleneği arasında, özellikle Yeni Eflâtuncu filozoflar tarafından ortaya konmuş felsefî katkıların herhangi bir anlam ifade etmediği şeklinde anlaşılmamalıdır. İslâm felsefe tarihinin gelişim sürecine, İslâm filozoflarının geçmişe yönelik kendi atıflarına ve modern dönemde yapılan mukayeseli çalışmalara baktığımızda tarihsel sürekliliğin son derece güçlü olduğunu, İslâm filozoflarının devraldıkları aklî birikimin şuurunda olarak entelektüel üretimde bulunduklarını söyleyebiliriz.[5]

Özel olarak psikoloji açısından İslâm filozoflarının Aristoteles'ten hareket eden felsefî tavırları, bu filozofun öğretilerinin, belli değişiklik ve düzenlemelerle beraber aynı zamanda İslâm diniyle uyum içerisinde olduğu fikrini de zımnen barındırıyordu. Bundan dolayı İslâm filozoflarının konuyla ilgili eserleri incelendiğinde yoğun bir yorum çabası dikkat çekmektedir. Bu yorum çabasıyla İslâm filozofları, nefsin tanımı, insanın evrendeki yeri, sadık rüya, nübüvvet, ilâhî inâyetin insanla ilişkisi, ittisâl ile heyûlânî aklın tabiatı, ölümden sonraki hayat, mutluluk, insan fiillerinin ortaya çıkışı ve bu bağlamda bilgi-irade ilişkisi gibi konularda farklı sentezler üretebilmiştir. Hiç şüphesiz bu konularda hem Meşşâî filozofların kendi aralarında hem de Meşşâî kavram ve teorileri yoğun bir şekilde kullanan İşrâkî filozoflarla Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası muhakkik kelâmcılarda farklı sonuçlarla karşılaşılması oldukça doğaldır.

İslâm felsefe geleneğinde psikoloji ilminin kaynakları bağlamında Eflâtun'dan da bahsedilmesi bir zorunluluktur. Özellikle Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) örneğinde görüldüğü üzere, Eflâtun'un *Timaeus*

5 İbn Rüşd Aristoteles'in *De Anima*'sına yaptığı büyük şerhte özellikle akıl konusunu analiz ederken bu sürekliliği çarpıcı bir şekilde gösterir; bk. İbn Rüşd, *Şerh Nefs*, s. 225-329.

ve *Phaidon* adlı eserleri psikoloji ilmi bakımından Aristoteles'in eserleri kadar olmasa da oldukça etkilidir.[6] Eflâtun'un ruhun veya nefsin bedensiz olarak bu dünya hayatından önce var olduğu, buna bağlı olarak insanı açıklamada ruhun veya nefsin merkezî rolü, nefsin şehvet, öfke ve akıl şeklindeki üçlü bölümlemesi, evrenin bir ruhunun veya aklının olması, insan ruhunun bu dünyaya düşmüş olması fikirleri İslâm filozoflarının eserlerinde sık sık karşımıza çıkan unsurlardır. Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ çizgisinde gördüğümüz gibi Aristoteles ile Eflâtun'u uzlaştırmaya çalışan Yeni Eflâtuncu sentez çabaları, İslâm felsefe geleneğinde psikoloji bağlamında da son derece etkili olmuştur. Meselâ nefsin bedenden bağımsız varlığı fikri, İbn Sînâ'da akıl (*en-nefsü'n-nâtıka*) bağlamında temellendirilirken, bu temellendirme, İşrâkî ve sûfî düşünürler için bir başlangıç noktası olmuştur. Nefse dair şehvet, gazap ve akıl şeklindeki Eflâtuncu bölümlemeye bilhassa ahlâk metinlerinde sıklıkla rastlanırken bu ayırım, çoğunlukla Aristotelesçi bitkisel, hayvanî ve insanî nefis şeklindeki üçlü bölümleme ile uzlaştırılarak kullanılmıştır. Eflâtun'un *Timaeus*'unda yer alan ruhgöçü fikri ise sadece Ebû Bekir er-Râzî'nin felsefî görüşlerinde yankısını bulabilmiştir.

Psikolojinin Konumu

İslâm felsefesi geleneğinde, bugün "psikoloji" olarak atıfta bulunduğumuz disiplin, Aristotelesçi ilimler tasnifi şeması takip edilerek metafizik, matematik ve tabiat ilimlerinden müteşekkil olan teorik bilimlerin üçüncüsünün yani tabiat ilmlerinin/fizik bilimlerin bir alt disiplini olarak kabul edilir ve *ilmü'n-nefs* şeklinde anılmaktadır. Bunun sebebi, öncelikle insanın, varlığa gelişi bakımından tabiatın yani fizik dünyanın bir parçası oluşudur. İnsan, bedeni ile nefsinin sahip olduğu güçler bakımından, tabiatın yani oluş ve bozuluşun hâkim olduğu ay altı âlemin bir parçası iken, akla sahip olması ve faal akılla ittisâl imkânı bakımından da metafizik yani ay üstü âleminin bir parçası kabul edilmiştir ve böylece insan tabiat ile metafizik

6 Kustâ b. Lûkā, "Ruh ve Nefs", s. 195-208. Kustâ ruh ile nefis arasındaki ayırımları tartışırken Eflâtun'un *Phaedo*, *Timaeus*, Aristoteles ve Theophrastus'un *Nefs* ve Galen'in *İttifâku ârâi Bukrât ve Felâtin* isimli kitaplarından istifade edeceğini açıkça bildirerek psikoloji çalışmalarına kaynaklık eden eserler açısından ilk elden şahitlik yapar.

âlem arasındaki yegâne varlık olarak görülmüştür. Bundan dolayı bu disiplinin ilk araştırma konusu, insanın bir varlık olarak ortaya çıktığı ilk form olan canlılık, nihaî hedefi ise metafizik disiplininin kapsamına da giren akıl, aklî bilginin imkânı ve faal akılla ittisâl konularıdır.

Psikolojinin fizik bilimlerin bir alt dalı oluşu, Aristoteles'in fizik öğretisiyle psikolojinin temel kavram ve problemleri arasında sıkı bir ilişkiyi öngörmemize imkân vermektedir. Aristoteles'in fizik modeline göre oluş ve bozuluşa tâbi olan bütün cisimler madde ve sûretten meydana gelmişlerdir. Tabiatın bir parçası olan insan da madde ve sûret kavramlarının yardımıyla açıklanmakta ve insan psikolojisinde gerçekleşen olgu ve değişimler oluş ve bozuluş hareketinde kullanılan bilkuvve-bilfiil kavram çiftiyle izah edilmektedir. Diğer bir ifadeyle beslenme, büyüme, üreme, duyu idraki, tahayyül, hafıza, rüya, akletmek ve ittisâl gibi psikolojinin bütün konu ve tartışmalarında madde-sûret, ayrıca bilkuvve ile bilfiil kavramları dinamik bir şekilde kullanılmaktadır. Psikolojinin bazı konuları ise -burada ayrıntısına girilmeyen işitme veya görme algısı veya duyu algısında ortamın zorunluluğu gibi bazı olgular- diğer hareket türleri formunda izah edilmektedir. Bunun dışında dört sebep, cevher, araz, ilk yetkinlik, son yetkinlik gibi kökleri fizikte olan kavramlar ve yakın ve uzak fâil gibi tasnif şemaları da psikolojinin problemlerini ele alırken yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Meselâ bitkisel nefis düzeyindeki beslenme, büyüme ve üreme olguları ve bu süreçlerde gerçekleşen değişimler madde sûret ilişkisiyle açıklanmaktadır. Beslenme temelde dört unsurda gerçekleşen bir değişim olduğu için açıklama modelinde dört unsurun sûretlerine başvurulur. Bir maddenin bitki mi, hayvan mı yoksa insan bedeni olarak mı varlığa geleceğine ve duyu algısı, tahayyül gibi yetilere sahip olup olmayacağına dair sorular da maddenin kendi içinde barındırdığı başka bir sûreti, yani başka bir fiili taşıma kuvvesiyle/imkânıyla açıklanmaktadır. Böylece belirli bir potansiyellikten aktif hale geçmekle oluşan sûretlere, varlık ve bilgi hiyerarşisini izah etmekte müracaat edilmektedir. Kullanılan kavramların çoğu fizikten ödünç alınan kavramlar olmasına rağmen bunlar psikolojinin problemlerini açıklama sürecinde yeniden tanımlanmış, anlamları genişletilmiş ya da daraltılmıştır. İslâm filozoflarının psikoloji öğretileri arasındaki farklar ise çoğu zaman bu yeniden tanımlama sürecinde ortaya çıkmaktadır.

Fiziğin psikoloji çalışmalarında belirleyici rolü İbn Rüşd ve selefi İbn Bâcce'de (ö. 533/1139) daha belirgindir. Nitekim ikisinin de *Kitâbü'n-Nefs*'in kısa şerhlerine, fiziğin temel kavram ve teorilerini tartışmakla başlamaları sadece bir tesadüf değildir.

Nefsin Tanımı

İslâm felsefe geleneğinde nefsin cevheri, mahiyeti ve tanımı hususundaki açıklamalar temelde Aristotelesçi ve Eflâtuncu kabullerle bunları uzlaştırmaya çalışan Yeni Eflâtuncu yaklaşımların izlerini takip eder. Nefis tanımıyla ilgili ilk yaklaşım Eflâtun ve Pisagorcular tarafından kabul edilen, nefsin ayrık, mânevî, ilâhî ve ruhanî bir cevher olduğu şeklindeki yaklaşımdır. Bu yaklaşımda nefsin bedenle ilişkisi, kaptanın gemiyle ilişkisine benzetilip, onun cisim olmadığı ve cisme de içkin olmadığı vurgulanarak nefsin bedenden önce ve sonra bağımsız olarak var olabileceği kabul edilir. Daha sonraki bazı ahlâk ve tasavvuf metinlerinde de sıklıkla görebileceğimiz gibi beden nefsin zindanı ve aynı zamanda kötülüklerin kaynağı olarak tasvir edilir. İşrâkî filozoflar İbn Sînâ'nın vurgusunu takip ederek "tabiî organik cismin yetkinliği" şeklindeki Aristotelesçi tanımdaki yetkinliği akılla özleştirip yine İbn Sînâcı anlamda onu, tek başına var olabilen bir cevher olarak kabul etmişlerdir.[7] Bu anlamdaki nefis, nurun kendisi, beden ise nurun yokluğu anlamında zulmeti sembolize etmekte, insanların yetkinliği ise bu nurun yoğunluğu veya azlığı ile tasvir edilmektedir.[8] Burada nefis, Eflâtun gibi bedenden bağımsız, ayrık, ilâhî ve mânevî bir cevher olarak kabul edilirken, beden ise nefsin evi olup aynı zamanda bir kafestir. Aslolan, bedenden kurtulup tanrısal âleme, nurlar nuruna yükselmektir.

İkinci yaklaşım ise Aristoteles'in yaklaşımına uygun olarak nefsi cismin bir fiili, yetkinliği ve sûreti olarak gören yaklaşımdır. Bu yaklaşımda nefsin bedenden bağımsız ayrı bir varlığı zorlukla kabul edilebilir. Bu noktada İbn Bâcce ve İbn Rüşd bu tanımı çok daha

.....

7 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 216; ayrıca İşrâkî yaklaşımın başka bir örneği olarak bk. İbn Kemmûne, *Tenkîhât*, s. 337-347 İbn Kemmûne'nin nefisle ilgili açıklamaları için bk. Saruhan, "İbn Kemmüne ve Nefs", s. 289-300 ve Muehlethaler, "Ibn Kammuna on the Soul, s. 597-616.

8 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 125, 174.

yakından takip edeceklerdir.[9] Fârâbî ve İbn Sînâ ise Aristotelesçi tanımı kullanmakla beraber Yeni Eflâtuncu sentez çizgisine uygun olarak nefsin bedenden bağımsız, ayrık ve mânevî bir cevher tanımına da yer vereceklerdir. Üçüncü yaklaşım, kelâm geleneğinde karşılığını bulduğumuz nefsi latif, şeffaf ve hareketli bir cisim olarak tanımlama eğilimidir. Nefsin bedende var oluş şekli gülsuyunun gülde, zeytinyağının zeytinde veya ateşin kömürün içinde bulunması tarzıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu, Mu'tezile ve ilk dönem Eş'arî kelâmının atomcu varlık anlayışının tabii ve mantıksal bir sonucudur.[10]

Aristoteles sonrası İslâm öncesi Yeni Eflâtuncu filozoflar Eflâtun ile Aristoteles arasında nefis tanımındaki bu farklılığı aşmak için ciddi bir çaba sarfettiler. Özellikle aklın mânevîliği, ayrı bir cevher oluşu ve ilâhîliğini vurgulayarak bu sorunu aşmaya çalışırlar. Müslüman filozoflar ise tarihsel olarak bu geleneğin arkasından gelirler. Genel felsefesinde gördüğümüz eklektik yapı Kindî'nin (ö. ykl. 252/866) nefis tanımında da kendisini gösterir. O Eflâtuncu ve Aristotelesçi nefis tanımlarının ikisini de kullanır. Kindî nefisle ilgili "bilkuvve canlılığa sahip olan tabiî cismin (*cirm*) ilk yetkinliği" (*istikmâl*) ve "Nefis kendiliğinden hareket eden aklî (mânevî) bir cevher olup birçok güce sahiptir" şeklinde iki tanım sunar. İlk tanım Aristoteles'e, ikincisi de Pisagor ve Eflâtun'a yakındır.[11] Yine Kindî *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz Üzerine* adlı risâlesinde Aristoteles ile Eflâtun'un nefis tanımlarının sentezini yapmaya çalışır ve iki filozofun da aslında aynı anlamı kastettiğini ileri sürer. Sentezin ulaştığı sonuç nefsin cismanî olmayıp mânevî bir cevher oluşudur.[12] Kindî *Cisimsiz Cevherler Üzerine* adlı risâlesinde de nefis konusunu inceler. Burada nefsin mânevî bir cevher oluşunu ispatlama hususunda aşırı bir gayret gösterir ve cisimde "canlılığın mahiyeti" dediğimiz şeyi nefis şeklinde tanımlar.[13] Yine Kindî'nin Aristoteles, Eflâtun ve diğer filozofların

9 İbn Rüşd, *Şerh Nefs*, s. 83-90; a.mlf., *Muhtasar Nefs*, s. 18-20.

10 Son bir çalışmada ilk dönem Eş'arîliğin atomcu nefis anlayışı ilk metinler üzerinden incelenmiştir; bk. Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology", s. 433-477

11 Kindî, *Resâil*, s. 165, 262-9. Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, s. 58; a.mlf., "Kindî", s. 49. Ayrıca bk. Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", s. 99-120.

12 Kindî, *Resâil*, s. 281-282.

13 Kindî, *Resâil*, s. 266.

kitaplarından özetlediği *Nefis Üzerine Risâlesi* ise Aristoteles'ten daha ziyade Eflâtun ve Pisagor'un görüşlerini merkeze almaktadır. Kindî'nin Aristoteles'e atfettiği satırlar ise Eflâtun'un *Devlet*'inde yer almaktadır. Bu risâlede nefis "Yüce Yaratıcı'dan gelen basit sûretli bir cevher" olarak tanımlanır ve bu cevherin ilâhîliği ve ruhanîliği vurgulanır. Özet olarak Kindî Aristotelesçi çizgiden kaynaklanan benzer kavram ve teorileri kullanırken Eflâtun'un dışında Pisagorcu unsurlara da yer verir.

Fârâbî ile İbn Sînâ'nın nefsin tanımına dair görüşleri büyük ölçüde paralellik göstermektedir, ancak kendisinden sonra etkisi çok daha derin ve köklü olması bakımından burada tartışmayı büyük ölçüde İbn Sînâ üzerinden takip etmek daha uygun olacaktır.[14] İbn Sînâ da Aristoteles gibi nefsi "tabiî organik cismin ilk yetkinliği" şeklinde tarif eder,[15] fakat Yeni Eflâtuncu sentezi takip ederek insanın akletmesine vurgu yapar ve nefsi bedenin bir fonksiyonu olmaktan öte bir noktaya taşır. Diğer bir ifadeyle, insandaki beden-nefis ilişkisi akıl dolayısıyla, doğadaki madde-sûret ilişkisinden farklı bir mahiyettedir. İbn Sînâ tanımda geçen *yetkinliği* büyük ölçüde gaye sebep anlamında yorumlamış ve bunun da karşılığını akıl olarak tespit etmiştir.[16] Sebepleri içkin ve aşkın şeklinde ikiye ayırması da bu kavramsallaştırmada ona bir kolaylık sağlamış gözükmektedir. Bu yaklaşıma göre insan akletme fiili aracılığıyla faal akılla ittisâli gerçekleştirmekte, böylece bireysel ölümsüzlük gayesine ulaşıp kazanılmış (*müstefâd*) akla ulaşmaktadır. Artık bu seviyeden sonra akıl ya da *nâtık nefis* bedenden bağımsız ayrık ve ilâhî bir varlık olarak kabul edilebilmektedir.[17] Bu kavramsal yakınlaştırmasıyla İbn Sînâ, Aristotelesçi "tabiî organik cismin ilk yetkinliği" şeklindeki

14 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 32-42; a.mlf., *Fusûlü'n-münteze'a*, s. 29-31; Kaya, "Fârâbî", s. 150-152.

15 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 9-16.

16 Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 181. Wisnovsky bu eserinde nâtık nefis üzerinden insan nefsinin ayrılabilir oluşu fikrinin en azından İbn Sînâ'nın anlayış ve yorumlayışıyla, Aristoteles felsefesinin bir devamı olduğu kanaatindedir. Wisnovsky'e göre İbn Sînâ; Themistius, İskender, Proclus, Ammonius ve Philoponus'un konuyla ilgili şerhlerinin devamında bu konumunu geliştirmiştir. Wisnovsky İbn Sînâ'nın bu konumunu Ammoniusçu sentezin zirvesi olarak betimler (s. 39-186).

17 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 209-221.

nefis tanımıyla Eflâtuncu manevî, cisimsel olmayan, ölümsüz ve bedenden bağımsız cevher olan nefis tanımlarının aynı metin içerisinde kullanılabilmesini mümkün kılmıştır. Bundan dolayı İbn Sînâ nefsin varlığını ve cevher oluşunu ispat için kullandığı "uçan adam" gibi delillerin hemen hemen hepsini aklın fiillerine dayandırmaktadır.[18] İbn Sînâ'nın bu yorum ve yaklaşımları kendisinden sonraki dönem üzerinde son derece etkili olmuştur.

Bu noktada ortaya birtakım sorunlar ortaya çıkmaktadır. Akıl, tanımı gereği içinde bireyselliği ve cüz'îliği barındırmayıp tümel ve evrenseldir. İnsanın tanımı bedenden ayrık olarak var olabildiği kabul edilen akıl üzerinden yapıldığında, ölümden sonraki varlığını temellendirmek hiç şüphesiz kolaylaşır. Ancak böylesi bir durumda nefis beden düalizmi ortaya çıkmaktadır ve bu durumda da ilk olarak bu dünyada nefsin bedenle ilişkisini tatmin edici bir şekilde açıklamak zorlaşmaktadır. İkincil olarak ise akıl etrafında tanımlandığı için ölümden sonraki nefsin varlığında bedenden kaynaklanan bireysellik unsurlarının izahı güçleşmektedir. Çünkü bunlar insanın dış dünya ve tecrübeyle bağlantısını kuran duyu, hayal, vehim ve hafıza gücü gibi tikel güçlerle açıklandığına ve bunlar da bedenin ilgili organlarıyla ortaya çıkabildiklerine göre bunlar olmadan saf bir tümellik içerisinde insanın bireyselliği nasıl açıklanacaktır? Faal aklın tümelliğiyle insanî bilginin oluşumunun tikelliği arasındaki gerilim, kolay çözülecek bir sorun değildir. Dinlerin tasvir ettiği âhiret hayatıyla bu durum nasıl uzlaştırılabilir?

Aristotelesçi yaklaşımın en dakik halini İbn Rüşd'ün eserlerinde takip edebiliriz: O nefsin cevherini, üstadı Aristoteles gibi "tabiî cismin ilk yetkinliği ve fiili" şeklinde tanımlayarak, canlı ile cansız varlık arasındaki temel ayırımı ortaya koyar. Tanımdaki yetkinlik kavramı, canlının canlı olarak var olması yani yaşama fiiline işaret

18 Durusoy'a göre İbn Sînâ'nın sentezi Eflâtuncu ve Aristotelesçi iki unsurun sistem içinde tutulmasıyla başarılmıştır. İbn Sînâ bir yandan nefsin bedenle birlikte var olduğunu söylemekle Aristotelesçi yaklaşımı, diğer yandan da nefsin ölümsüzlüğünü ve bedenden bağımsız bir cevher olduğunu kabul etmekle Eflâtuncu yaklaşımı kendi sentezinde sürdürmüştür. Durusoy, "İbn Sînâ: Felsefesi" s. 325-526. Ayrıca İbn Sînâ psikolojisi hakkında daha geniş bilgi için bk. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 26-30. İbn Sînâ psikolojisi için ayrıca bk. Gutas, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul", s. 417-418.

eder. Canlılar âleminde madde-sûret ayırımına denk düşen şey, nefis-beden ayırımıdır. Gerçi İbn Rüşd, nefis hakkında kullanılan tanımın yetersizliğine atıfta bulunarak, onun nefsin farklı güçleri hakkında ortak bir terim olarak kullanıldığını ama bu anlamın beslenme, duyu ve mütehayyile güçlerini tam olarak ifade için yeterli olmadığını açıkça söyler. Buna rağmen tanımın ima ettiği şey, sûretin maddesiz düşünülememesi gibi, insanın da bedensiz var olamayacağıdır. Ayrıca o, Aristoteles'in dört sebep teorisini nefsin tanımına uygulayarak; nefsin muharrik, gaye ve sûret anlamında olmak üzere üç anlamda da bedenin sebebi olduğunu belirtir. Onun sunduğu şekliyle nefis, İbn Sînâ'nın "kendi başına var olabilen gayri maddî cevher" tanımından uzaktır. İbn Rüşd insanı sadece nefis aracılığıyla izah etmekten ziyade, onu nefis ve bedeninin bütünü şeklinde tasarlamaktadır.

Nefsin tanımı hususundaki tartışmalar klasik sonrası dönemde de devam etmektedir. Meselâ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ilk dönem eserlerinde kelâmcıların nefis tanımlarına atıfta bulunurken *en-Nefs ver-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*, *el-Metâlibü'l-âliye* ve *et-Tefsîrü'l-kebîr*'inde İbn Sînâ çizgisini takip ederek nefsi hem cismanî olmayan manevî bir cevher hem de cismin yetkinliği ve muharriki olarak tanımlar.[19] Bu tanımıyla Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcıların tanımından uzaklaşıp İslâm filozoflarının tanımını benimseyen Râzî'nin tanımı İbn Sînâ çizgisinde Eflâtuncu ve Aristotelesçi unsurları bünyesinde birarada barındırmaktadır.[20] Kelâmcı olarak ilgisi, nefis ile bedenin yaratılmışlığını, nefsin -nâtık nefis anlamında- ölümden sonra bireysel kimliği taşıyacak şekilde varlığını devam ettirmesini göstermeye odaklanır.[21] Daha sonraki dönemde Osmanlı

19 Râzî, *el-Mebâhis*, II, 232-401; a.mlf., *el-Metâlib*, IV, 57; a.mlf., *en-Nefs ve'r-ruh*, s. 26-30.

20 Coşkun, "Fahreddin er-Râzî'ye göre Nefs", s. 6-9. Bu arada Râzî'nin nefsin ölümsüzlüğüne dair ileri sürmüş olduğu delillerin çoğu İbn Sînâ'yı takiben aklın fiillerine dayanır. Râzî nefsin bedenden ayrı mânevî bir cevher oluşunu ve ölümsüzlüğünü göstermek için riyâzetin nefis ve beden üzerindeki farklı etkilerini gösterir.

21 Sonraki dönemde aynı konunun tartışması için bir örnek olarak İbn Kemal'in şu risâlesine bakılabilir: Koçar, "İbn Kemal'in *Risâle fî beyâni'n-nefs ve'r-rûh ve'l-beden* Adlı Eseri", s. 13-23. Felsefe geleneğinden gelen İbn Sînâcı Nasîruddin et-Tûsî'nin konu ile ilgili benzer görüşleri için bk. Qafarov, "Nasîruddin Tûsî Felsefesinde Nefsin Bedenle İlişkisi", s. 217-239.

düşünürlerinden meselâ Kınalızâde (ö. 979/1572) de nefis tanımında Nasîruddin et-Tûsî üzerinden İbn Sînâcı yaklaşımı devam ettirir.[22] Kınalızâde öncelikle düşünen insan nefsinin varlığının apaçık olduğunu, bundan dolayı ispatlamaya ihtiyaç bulunmadığını ifade eder. Kelâmcı gelenekle etkileşimi hatırlatan bir şekilde nefsin cevherini cevher-araz sıklarının değerlendirmesiyle tespit etmeye çalışan Kınalızâde, nefsi cisim, cisimsel ve bileşik olmayan, bölünmeyen, duyularla idrak edilemeyen, basit ve mânevî bir cevher olarak kabul eder. Burada ilginç olan, Kınalızâde'nin nefsin bu şekilde tanımlanmasıyla onun ölümden sonraki varlığının devamını doğrudan gösterilmiş olduğunu ileri sürmesidir.[23] Kınalızâde'nin anlatısında dikkat çeken diğer bir husus da şudur: Nefsin güçlerinin tasnifi, fizikten gelen kavram ve teoriler gibi Aristotelesçi unsurlar yoğun bir şekilde kullanılmasına rağmen "tabiî cismin ilk yetkinliği ve fiili" şeklindeki tanıma atıfta bulunmamaktadır. Kınalızâde'nin yaptığı sentezin Osmanlı tecrübesini yansıtan kısmı ise nefsin bu tanımı üzerinden İşrâkî ve tasavvufî yaklaşımla yakınlık kurmasıdır. Kınalızâde'nin Aristotelesçi tanıma atıfta bulunmayarak sadece nefsin mânevîliğini vurgulaması onu İşrâkî modele daha da fazla yaklaştırmaktadır. Bundan sonra ise nefsin arınma süreci ile ilgili olarak sûfîlerin nefis mertebeleri şemasına başvurmaktadır. Konuya uygun Meşşâî analiz ve çözüm önerilerini de yeri geldiğince sisteme eklemektedir. Böylece Kınalızâde kendi dönemindeki düşünce akımlarından eklektik bir şekilde istifade ederek sentetik bir ahlâk anlayışı ve karakter eğitim modeli ortaya koymaktadır.[24]

Nefsin Güçleri

Nefsin tanımına dair tartışmaları ele aldıktan sonra şimdi nefsin canlıda ilk tezahür eden fiillerine geçebiliriz. Ortaçağ'da psikoloji nefsin fiillerinin hepsini kendisine araştırma konusu yaptığından, çalışma alanı modern psikolojiye kıyasla daha geniştir ve biyolojinin konularını da içermektedir. Aşağıda nefsin güçleri bağlamında bu

.....

22 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 63-66; Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Nefs Konusundaki Görüşleri", s. 93-118.

23 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 65-66.

24 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 85-94.

biyolojik açıklamalara da yer vermek, genel olarak psikolojinin muhtevasını anlamak için vazgeçilmezdir.

Canlılığın İlk Güçleri: Beslenme, Büyüme ve Üreme

Canlılığın ilkesi olan nefsin en temel düzeyi durumundaki bitkisel nefis konumunun üç gücü, yetkinliği, fiili veya formu (*sûret*) bulunmaktadır: beslenme (*gāziye*), büyüme (*nâmiye*) ve üreme (*müvellide*). Beslenme gücü dış dünyadaki besin maddelerini beden içerisinde besine çeviren güçtür. Canlılık, beslenme sürecinde alınan elementlerin birleşmeleri olgusundan farklı bir şey olup, nefis olmaksızın izahı mümkün değildir. Beslenme gücü, beslenme sürecinde fâil sebep olarak belirlenirken, beslenme gücünün gaye sebebini ise bitki ve hayvanların varlıklarını sürdürme isteği oluşturmaktadır. Beslenme gücü dış dünyadan aldığı besinleri -ki bunlar bilkuvve bedenin organlarıdırlar- bilfiil hale getirerek nefsin bekâsını sağlamaktadır. Dış dünyadaki bütün cisimler değil ancak organ olabilme potansiyeline sahip olan varlıklar besin olabilmektedir. Bu Aristotelesçi kuvve ve fiil kavramlarının beslenme sürecine uygulanışıdır. Beslenme gücünün herhangi bir sebeple işlevini yerine getirmemesi haline ise ölüm denmektedir. Böylece beslenme gücüyle birlikte, varlık zincirinde ilk madde, dört unsur ve inorganik maddelerden sonra daha farklı ve daha mükemmel bir varlığa yani canlıya ulaşılmaktadır. Büyüme gücü beslenme gücünün yetkinliği ve sûreti konumunda olup cismin bozulmasını önlemek amacıyla gereken miktardan daha fazla besini gıdalardan temin ederek organların belli bir oranda bütün parça ve yönlerinde büyümesini temin etmekte ve bu gücün gaye sebebini, tabiî cisimlerin belli bir büyüklüğe ulaşması oluşturmaktadır. Fâil güçlerden birisi olan üreme gücü ise canlının kendisine benzeyen, kendi türünden bir varlığı ortaya çıkarır. Üreme gücü, canlılarda besleyici nefsin aksine zorunluluk bakımından değil, yetkinlik ve mükemmellik bakımından vardır. Böylece bu varlıklar tabiatlarının el verdiği ölçüde tür ve cins olarak varlıklarını devam ettirirler. Genel olarak nefsin bütün güçlerinde, özel olarak bitkisel nefsin söz konusu üç işlevinde üstte olan güç sayesinde daha yetkin bir sûret oluşmaktadır. Beslenme büyüme ve üremeyle bunların etrafındaki olgular, oluş ve bozuluş hareketinin tanımına uygun olarak bilkuvve olan şeyin

bilfiil hale dönüşmesinden ibarettir ve İslâm filozofları nefsin bu üç gücüyle ilgili de Aristoteles'in dört sebebini açıklamalarında sıklıkla kullanmaktadırlar.[25]

İdrak Güçleri

Canlılığın temel işlevleri olan beslenme, büyüme ve üreme güçlerinin ardından canlılarda bulunan güçler iki güç grubuna ayrılmaktadır: idrak güçleri ve hareket güçleri. Canlıda bu iki güç grubunun ortaya çıkmasıyla bitki ile hayvan arasındaki temel farklılık da belirgin hale gelmektedir. İnsan ile hayvan arasındaki farklılık ise, ileride ele alınacağı üzere, düşünme gücü ve hafızanın insan tarafından bilinçli bir şekilde kullanılması anlamındaki hatırlama fiili ile kendini göstermektedir. İbn Sînâ, idrak güçlerine dair Aristoteles sonrası geliştirilen a) dış ve b) iç idrak güçleri şeklindeki ikili tasnifi ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bu konudaki ayrıntılı analizleri, onun idrak güçlerine dair öğretilerinin İslâm felsefesi dışında kelâm ve tasavvuf gelenekleri üzerinde de oldukça etkili olmasına yol açmıştır.

1. Dış İdrak Güçleri: Beş Duyu (*el-havâssü'l-hamse, el-kuvvetü'l-hassâse*): İslâm filozoflarına göre idrak gücüne sahip olan canlı nefis ontolojik bakımdan daha üst ve mânevî bir sûrete ulaşır. Bu, maddeyle ilgisi olan, ancak maddî olmayan bir sûrettir. İdrak gücüne sahip nefsin ortaya çıkışı da maddede yani beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahip canlılarda bilkuvve durumda bulunan halin bilfiil hale dönüşmesi şeklinde açıklanır. Buradaki olgular diğer üç güçteki olgulardan farklı olduğu için kullanılan bilkuvve, bilfiil, sûret, infial ve istihâle gibi kavramlar duyu idrak sürecinde belli süreklilikler korunarak yeniden tanımlanır. Artık burada kastedilen anlam yiyeceklerin dönüşmesindeki gibi bir mâna değildir. Duyu objeleri, duyu idraki sonucunda, nefsin dışındaki maddî varlıklardan daha şerefli bir varlık türüne veya sûrete ulaşır. Bu cismi olmayan ama belli cisimsel etkileri üzerinde taşıyan duyulur sûrettir. Bu sayede duyu objesi maddesinden soyutlanıp sadece mânasını taşır ki bu onun açısından bir yetkinliktir. Başka bir ifadeyle duyu güçleri duyu objesini daha soyut bir varlık türüne yani

25 Beslenme, büyüme ve üreme güçleri için bk. İbn Rüşd, *Muhtasar Nefs*, s. 26-28; a.mlf., *Şerh Nefs*, s. 120-126; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 43-61; İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 52-57

mânasına dönüştürür. Bununla beraber duyu gücünde gerçekleşen soyutlamalar duyu objesinin maddî-ferdî ilişkilerini tamamen ortadan kaldırmaz. Duyu gücündeki sûretler hâlâ tikel ve ferdî anlamları bünyelerinde taşırlar. Aksi halde onların akledilir olup aklın konusu olması gerekecektir. Böylece duyu idrakinde oluşan sûretin mertebesi maddî sûretlerden soyut ve mânevî sûretlere geçişin ilk basamağını oluşturur. Bundan dolayı duyu gücünün görevi duyu objelerinin anlamlarını bir anlamda yetkinleştirmektir.[26]

Duyu idraki konusunda duyu algısının insanın kendisinde mi başladığı yoksa dış dünyadaki objelerde mi başladığı konusu Meşşâî geleneği takip eden İslâm filozofları tarafından tartışılmıştır. Aristotelesçi yaklaşıma göre bilgi edinme süreci, dış dünyada duyu objeleriyle başlayıp duyularla devam etmektedir. Duyu idrakinin dış dünyadan değil de insanın kendi içerisinde başlayan bir süreç şeklinde tasviri bilginin nesnelerle ilişkisinin kopmasına yol açacaktır. Duyunun gerçekleşmesiyle ilgili Eflâtuncu teori kabul edildiğinde, "Sahip olduğumuz bilgi doğru mudur?" şeklindeki bir soruyu cevaplandırabilme imkânımız ortadan kalkar. Çünkü bilginin doğruluğu, bilginin dış dünyadaki gerçekliğiyle karşılaştırılarak test edilmektedir. Dolayısıyla Meşşâî filozoflara göre nefis, duyu objelerinin sûretlerine bilfiil sahip olmayıp onları dış dünyadan almaktadır. Nefis, dış dünyadaki duyu objelerini mânevî bir fiille ve bir ortam aracılığıyla idrak etmekte ve bu idrak daha sonra iç duyulardan ortak duyuya iletilmektedir.[27]

Dış duyu güçleri beş tane olup bunlar görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadır. Görme gücünün (*kuvvetü'l-basar*, *hâssetü'l-basar*) görevi, ferdî mânalar olmaları bakımından maddeden soyutlanmış olan renkleri kabul etmektir.[28] İşitme gücünün (*kuvvetü's-sem'*, *hâssetü's-sem'*) görevi, ses diye isimlendirilen ve cisimlerin birbirlerinden

26 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 58-66; İbn Rüşd, *Muhtasar Nefs*, s. 39. Ayrıntılı bilgi için bk. Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 80-94.

27 Meşşâî filozofların tartıştığı diğer bir konu duyu idrakinde duyu gücüyle duyu objesi arasında ortamın gerekliliği ve fonksiyonu konusudur; bk. İbn Rüşd, *Şerh Nefs*, s. 135.

28 İbn Sînâ ilgili yerin devamında görmedeki ana unsurlardan olan ışık ve renk konularını oldukça uzun bir şekilde tartışır. Ayrıca bir olan şeyin niçin iki tane görülebildiğini de açıklar; bk. *Avicenna's De Anima*, s. 67-95.

ayrılmasıyla havada ortaya çıkan eserlerin mânalarını tamamlamaktır. Koklama ise (*kuvvetü'ş-şemm*, *hâssetü'ş-şemm*) kokuyla ilgili mânaları kabul eden güçtür. Tat alma gücünün (*kuvvetü'z-zevk*, *hâssetü'z-zevk*) konusunu ise kokular ve tatlar oluşturur. Tatma, besinlerle ilgili manaları idrâk eden güçtür. Bu güç, duyulurunu ancak temas yoluyla idrak edebildiği için bir tür dokunma duyusudur. Dokunma duyusuysa (*kuvvetü'l-lems*, *hâssetü'l-lems*) faydalı ve zararlı olacak şeyleri ayırma imkânı verdiği için beş duyu içerisinde canlının var oluşu için en temel ve zorunlu duyudur. İslâm filozofları duyu güçlerini tartışırken, bu beş duyu dışında bir altıncısının olup olmadığını da tartışmış ve altıncı duyu gücünün olmadığına dair bir dizi delil ileri sürmüşlerdir.[29]

2. İç İdrak Güçleri: İç idrak güçleri konusu bakımından İslâm filozofları arasında kısmî ayrılıklar bulunmaktadır. Özellikle İbn Sînâ ve İbn Rüşd bağlamında konuyu sunmadan önce bunlara kısaca değinebiliriz. İbn Sînâ iç idrak güçlerini a) ortak duyu, b) hayal veya musavvire, c) vehim, d) hafıza ve e) mütehayyile güçleri şeklinde sıralar. Bu sıralamada hayal ile mütehayyile güçlerini birbirinden ayıran husus ikincisinin, fiilleri hususunda akılla ilişkide bulunması ve ayrıca farklı parçaları birleştirerek yeni imajlar üretebilmesidir. Hayal gücü ise dış dünyadaki nesnenin sûretini depolar. Bunun dışında İbn Sînâ nesnelerin sûretleri hakkında iyi, kötü, faydalı, zararlı gibi yargıda bulunup manalar üreten bir vehim gücü tasarlar. Vehim gücünün idrak ettiği mânalar hafıza gücünde depolanır. Bu güç hayvanlarda akıl yürütmeye benzer bir fonksiyon yüklenir. Koyunun kurdu gördüğünde düşmanlık mânasını idrak edip kaçmasını sağlayan bu güçtür. Aşağıda iç idrak güçlerini İbn Rüşd üzerinden ele alacak, ancak İbn Sînâ'nın farklılaşan görüşlerine dikkat çekeceğim.

İç idrak güçleriyle canlıda daha mânevî ve soyut güçler grubuna ulaşılmaktadır. Nefsin temel güçlerine ve dış idrak güçlerine nispetle bu güçlerin madde ve dış dünyadan etkilenmeleri daha alt düzeydedir. İç idrak güçlerinden ilki âdeta beş duyu ile iç idrak güçleri arasında kapı gibi olan *ortak duyu*dur (*el-hâssetü'l-müştereke*, *el-hissü'l-müşterek*). Ortak duyunun varlığı, filozoflar tarafından ona ait fiillerin varlığı ile ispat edilir. Bunlar da duyulara ait hareket, sayı, şekil ve nicelik gibi ortak duyu objelerinin idraki, beş duyunun objelerindeki değişiklikler

.....

29 Beş duyu idraki için bk. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 67-95; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 101-128; İbn Rüşd, *Şerh Nefs*, s. 106.

ile farklılıkların idrak edilmesiyle zıt duyu objeleri hakkında karar vermektir.[30] İç idrak güçlerinden ortak duyu, beş duyunun ayrı ayrı idrak etmiş olduğu duyu objelerini teke indirger. Ortak duyu renkleri gözle, sesleri kulakla, kokuları burunla, tatları dille, dokunmayla ilgili mânaları deri ile idrak edip, bütün bunların hepsini özleriyle kavrar ve onlar hakkında yargıda bulunur. Özetle bu idrak gücünün fiili, beş duyudan gelen verileri birleştirmek, ortak duyu objelerini idrak ve duyusal idrak fiilinin kendisini idrâk etmektir. Ortak duyunun cevheri her ne kadar maddî olarak tespit edilse bile, onun sûreti fizikteki dört unsur ve birleşik cisimler gibi maddî sûretlerden farklı ve bir üst seviyededir. Kendisiyle farklı ve üstün bir sûrete ulaşılan bu gücün ontolojik statüsü, beş duyudan ayrıştırılmayıp, ortak duyu, beş duyuyu da kapsayan bir şekilde tasavvur edilir. Epistemolojik açıdan ise, ortak duyu, bilgi oluşum sürecinin ilk kademesidir. Ortak duyu, beş duyu organını kullanmadan da işlevini gerçekleştirebilir.[31]

İbn Sînâ'ya göre ortak duyudan sonra gelen güç *hayal* veya *musavvire* gücüdür. Bu güç ortak duyunun idrak ettiği sûretlerin deposu şeklinde fonksiyon yüklenir ve böylece nesnenin yokluğunda dahi onu zihninde canlandırabilmektedir. Fakat bu güç sûretler üzerinde tasarrufta bulunmaz.

İbn Sînâ mütehayyile gücünden sonra *vehim* gücünün varlığını kabul eder. İbn Rüşd ise vehim gücünün fonksiyonlarını büyük ölçüde ayrı bir tikel idrak gücü olarak tasarladığı müfekkire gücüne yükler. İbn Sînâ'nın kavramsallaştırmasıyla vehim gücü tikel idrakin üçüncü aşamasını oluşturur. Vehim gücü idrak edilen nesneye dair faydalı, zararlı, tatlı, acı gibi mânaları üretir. İbn Rüşd hayvanlarda bu fiili yerine getiren güçlerin duyu ve tahayyül olduğunu kabul ettiği için ayrıca bu gücün varlığını gereksiz bulur. Ayrıca İbn Rüşd İbn Sînâ'nın vehim tarafından üretildiğini açıkladığı mânaların ise insanda müfekkire ve hafıza tarafından gerçekleştirildiği kanaatindedir.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın hayal veya musavvire gücüne yüklediği fonksiyonu hafıza gücüne yüklediğinden bu gücün varlığından bahsetmez. İbn Rüşd'e göre ortak duyudan sonra gelen güç *mütehayyile*

.....

30 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 163-165; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 242-239; İbn Rüşd, *Muhtasar Nefs*, s. 72-73; a.mlf., *Şerh Nefs*, s. 203.

31 İbn Rüşd, *el-Hiss ve'l-mahsûs*, s. 70.

gücüdür (*el-kuvvetü'l-mütehayyile*, *musavvire*), tahayyüldür. Bu gücün varlığı da ona ait bir fiilin varlığını tespitle ortaya konmaktadır. Duyu fiili ancak duyu objesi var olduğunda gerçekleşebilirken, tahayyül ise objenin yokluğunda gerçekleşmektedir ki bu da nefiste ayrı bir gücün varlığını gerektirmektedir. Nitekim mütehayyile gücünün işleyişi uykuda, duyular işlevsiz kaldıktan sonra daha da yetkinleşmektedir. Duyular aktif iken mütehayyile gücünün varlığı yok gibidir veya ortak duyudan zorlukla ayırt edilebilir. Yine mütehayyile gücüyle ayrı ayrı algılanan cisimlerin parçaları kullanılarak, daha önce duyularla hiç idrak olunmayan şeylerin sûreti zihinde canlandırılabilir. Cin, insan yiyen dev ve nefsin dışında hiçbir varlığı olmayan benzer şeyler bu güç tarafından üretilir. İnsanlar zihinlerindeki sûretlerle, anka kuşu, dev gibi, görmedikleri yeni hayaller oluşturabilirken, hayal gücüne sahip hayvanlar böylesi bir yetkinlikten mahrumdurlar; yeni hayaller üretme fiili sadece insanlara mahsustur.[32]

Mütehayyile gücünün işleyiş mekanizması genellikle şöyle izah edilir: Ortak duyuda bulunan sûretler bu gücü bilfiil hale getirir. Ortak duyu, yetkinliğini (*istikmâl*) beş duyudan gelen sûretlerle kazandığı gibi, mütehayyile gücü de yetkinliğini ortak duyudaki sûretlerle kazanır. Mütehayyilenin duyularla ve dış dünya ile olan ilişkisi, yetkinliğinin başlangıç noktasının dış dünyadaki objeler olması bakımından devam eder. Diğer bir ifadeyle, mütehayyile gücü fiilini gerçekleştirme hususunda duyulara muhtaçtır. Beş duyunun birleştiği nokta olan ortak duyu da mütehayyile gücünün dayanağı kabul edilir. Aristoteles'in dört sebebine uygun olarak, tahayyülün gaye sebebi ise hayvanların duyu objelerinin yokluğunda dahi, duyularda olduğu gibi zarar verici şeyden kaçmalarını ve faydalı şeye doğru harekete geçmelerini temindir. Mütehayyile, şevk (istek) gücü ile birleşerek, canlıyı lezzetli ve faydalı şeye doğru harekete geçirir veya zarar veren şeyden uzaklaştırır. Böylelikle canlı, her iki halde de kendi selâmetini temin etmiş olur. Akıldan yoksun hayvanlarda, bu kuvvet aklın fonksiyonunu da yerine getirir. Düşünen canlılarda yani insanda ise akıl, hastalık ve uyku gibi sebeplerle örtüldüğünde, bu güç son derece faal bir şekilde çalışır.[33] İslâm filozofları hem rüyanın hem de nübüvvetin açıklanmasında mütehayyile gücüne önemli roller yüklerler.

•••••••••

32 İbn Rüşd, *Telhîs Nefs*, s. 16.

33 İbn Rüşd, *Telhîs Nefs*, s. 120; a.mlf., *Şerh Nefs*, s. 224.

Mütehayyile gücü temelde oluş ve bozuluşa tâbi sûretlerden olsa da, ontolojik bakımdan ortak duyudan üst bir sûreti ve varlık kademesini temsil eder. Onun böylesi bir yetkinliğe ve varlık kademesine çıkış sebebi ise ortak duyudaki izlerdir. Mütehayyile gücünde bilkuvve ve bilfiil kavramlarının içerikleri yeniden tanımlanır ve burada bilfiil hale gelen sûret ortak duyudaki sûretten daha mânevîdir ve ontolojik bakımdan daha üstündür. Dört sebep teorisinin uygulaması olarak, ortak duyudaki izler tahayyül mekanizmasının fâil sebebi, mütehayyile gücünün yetkinleşmesiyle elde edilen sûretler sûrî sebebi, canlının duyu objelerinin yokluğunda dahi hareket edebilme imkânı ise gaye sebebi ve ortak duyunun bizzat kendisi ise mütehayyile gücünün dayanağı ve bir anlamda maddî sebebi olarak açıklanır.[34] İbn Sînâ ile İbn Rüşd'ün mütehayyile gücü hakkındaki açıklamaları içerik olarak oldukça benzerdir. Yalnız İbn Sînâ mütehayyile gücünün akılla beraber kullanımına müfekkire derken İbn Rüşd bunu aynı isimle ayrı bir güç olarak sunmaktadır.

İç idrak güçlerine dair şimdiye kadar sunulan resme göre dış dünyadaki duyu objelerinin sûretleri, beş duyudan ortak duyuya, oradan da mütehayyile gücüne -İbn Sînâ'ya göre ise hayal ve vehim güçlerine- gitmekte, mütehayyile ise ortak duyudan gelen verilere dayanarak, duyu objesinin bir kopyasını çıkartmaktadır. İnsanın *müfekkire* gücüne (*el-kuvvetü'l-müfekkire*) olan ihtiyacı da bu noktada başlamaktadır. İbn Sînâ ile İbn Rüşd'e göre müfekkire gücü, söz konusu duyu objesinin kopyasıyla ilgili olarak cüz'î ve ferdî yargıları da içeren mânaları hazırlamaktadır.[35] Müfekkire gücünün devreye girmesinden sonra, duyu objesiyle ilgili olarak iki unsur ortaya çıkar: a) duyu objesinin kopyası ve b) kopyanın mânası. Bu manalar insanın nesneler hakkındaki ferdî yargılarıyla oluşmaktadır. İbn Sînâ'nın vehim gücüyle ilgili örneğine göre kurdun sûreti duyularla, zararlı hükmünü taşıyan düşmanlık mânası ise müfekkire gücü ile elde edilir. İbn Sînâ böylesi bir fonksiyonu hayvanları da içerecek şekilde vehim gücüne atfeder. Ayrıca İbn Sînâ bu gücü, akılla dayanışma halinde kullanıldığı zaman "müfekkire" gücü olarak adlandırır.[36] İbn Rüşd vehim gücünü kabul etmemesine karşılık hayvanları işin

34 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 169-175; İbn Rüşd, *Muhtasar Nefs*, s. 84.

35 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 182-193; İbn Rüşd, *el-Hiss ve'l-mahsûs*, s. 41.

36 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 183-185.

içine katmadan sadece insanla ilgili olarak aynı fonksiyonu müfekkire gücüne yükler. Bu güç duyu objesinin sûretinden mana ve anlamları ayırt eden güç olarak tavsif edilir. Böylece bu güçle hayalî sûretler ile mânaları arasındaki bir ayırıma ulaşılır.[37] İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ'nın vehim gücüne atfettiği bu mânalar, tabiat tarafından hayvanların mütehayyile gücüne konulmuştur. İbn Rüşd'e göre müfekkire gücünü mütehayyileden ayıran en önemli özellikler, ferdî yargıları taşıması ve ferdî şeyler arasındaki benzerlikleri tespit edip mukayese ve kıyaslar yapabilmesidir; halbuki, -en azından İbn Rüşd'ün kendi kavrayışına göre- mütehayyile sadece duyu objesinin kopyasını hazırlayabilmektedir. Müfekkirenin başka bir fiili de, hafıza gücü muayyen bir nesneyi hatırlamak istediğinde, hayalî sûret ile onun mânası arasındaki ilişkiyi tekrar kurup, hafıza gücüne sunmasıdır. Meselâ biz balı hatırlamak istediğimizde, müfekkire gücü, balın sûreti ile bala ait olan "faydalı" ve "tatlı" mânalarını birleştirip sunar.[38]

Müfekkire gücüyle beraber artık bilginin oluşum sürecinde tamamen farklı bir noktaya ulaşırız. Hatta bir anlamda, insanî bilgiye ilk olarak müfekkire gücüyle ulaşılmış olmaktadır. Bundan önceki süreçlerde elde edilen sûret türüne hayvanlar da ulaşabilmekteydi ve buraya kadar idrak bir tür otomasyon ile gerçekleşmekteydi. Ferdî yargıları ve mânaları devreye sokan müfekkire gücü sayesinde insan, kendisine has bir bilgi türüne ulaşarak diğer canlılardan ayrılmaktadır. En genel anlamıyla ahlâka dair olan iyi ve kötü, dine dair sevap ve günah, estetiğe dair güzel ve çirkin ile sosyal ve siyasal alana dair faydalı ve zararlı yargılarında bu gücün rolü göz önüne alındığında, müfekkire gücünün insan ferdi açısından önemi daha rahat anlaşılır.

Müfekkire gücü mânaları da ihtiva eden daha yetkin sûretlere sahip olduğu için, ontolojik bakımdan mütehayyilenin üzerindedir. Müfekkire yetisi, mütehayyilenin konusu olan hayalî sûretleri benzerleriyle birleştirerek ve farklı olanları ise ayrıştırarak daha fazla işleyip soyutlaştırır. Varlık statüsü bakımından müfekkire gücünde bulunan sûretleri, buraya kadar bahsedilen diğer sûretlerden ayıran en önemli özellik, bu gücün sûretlerinin ferdî yargıları da ihtiva etmesidir. Böylelikle insan zihni bundan sonra, sadece dış dünyadaki cismin kopyasını, imajını taşımış olmayıp, ayrıca müfekkire gücünün

37 Taylor, "Remarks on *Cogitatio* in Averroes", s. 223-224.

38 İbn Rüşd, *el-Hiss ve'l-mahsûs*, s. 44; 288; a.mlf., *Telhîs Nefs*, s. 146.

yargılarından oluşan mânaları da taşır. Dolayısıyla müfekkire gücünde ortaya çıkan sûret, dış dünyadaki cismin kopyasından ve onun mânasından oluşmuş olur. Bu fiilleriyle bu güç, ferdî şeyler arasındaki benzerlikleri yakalayıp, mukayese ve kıyaslar yapabilir. Küllî mânaları kavrayan heyûlânî akıl ise ancak bu güç ile yardımlaşma halinde aktif olabilir.

İbn Sînâ gibi ister vehim, isterse İbn Rüşd gibi müfekkire olarak isimlendirilsin bu güç insanın ölümden sonraki durumu bakımından da son derece önemlidir. Meşşâî filozofların yaklaşımında akıl ferdî unsurlardan ziyade evrensel olanı kendisine konu edinir. Diğer taraftan ise dinin söz konusu ettiği diriliş ve hesaba çekiliş özü itibariyle bireyseldir. Dolayısıyla dinin bahsettiği diriliş ve hesaba çekilişte kimlik, kişilik ve bireysellikle ilgili olan müfekkire gücünün hafızayla beraber devrede olması gerekir.

Bildiğimiz üzere akıl tikelin üzerinde tümel bilgiyi kavrar. Amelî akıl ise insanın eylemleriyle ilgili kavramlar üretir ve tümel yargılarda bulunur. İbn Rüşd amelî akıl ile müfekkire arasındaki ilişkiyi analiz eder. Meselâ amelî akıl "Şu özelliklere ve niteliklere sahip olan şeyler şu sonuca yol açar" önermesiyle genel bir yargıda bulunup sakınılacakları ve faydalanılacakları genel olarak tespit eder. Müfekkire gücü ise bu genelleme ve yargıları bireyselleştirerek, kendi dış dünyasındaki karşılıklarını bulur. Bu sürecin sonucunda insan, idrak ettiği muayyen bir varlığı zararlı bulup ondan kaçar veya faydalı bulup ona yaklaşır.[39]

İç idrak güçlerinin sonuncusu ve en mânevîsi olan *hafıza* (*el-kuvvetü'l-hâfıza, ez-zâkire, el-mütezekkire*) objesini duyu ve tahayyülden sonra, onlar gibi cüz'î ve şahsî olarak idrak eder.[40] Hafızaya gelinceye kadar sırasıyla duyu objesinin a) nefsin dışındaki sûreti, b) insan nefsinde ortak duyudaki sûreti, c) mütehayyile gücündeki sûreti ve d) müfekkirede oluşan sûreti şeklinde dört aşamadan geçen sûret, hafızada ise tikel olarak sûretin en soyut ve en mânevî şekline kavuşur. Doğal olarak İbn Sînâ'da bu sıralama bir miktar farklıdır.[41] Her bir

39 İbn Rüşd, *Telhîs Nefs*, s. 146.

40 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 184-185; İbn Rüşd, *el-Hiss ve'l-mahsûs*, s. 38.

41 İbn Sînâ'da ise bu sıralama duyu objesinin a) nefsin dışındaki sûreti, b) insan nefsinde ortak duyudaki sûreti, c) hayal gücündeki sûreti, d) vehim gücündeki mânası ve e) mütehayyile gücündeki sûreti ve mânası şeklindedir.

kademedeki sûret bir yandan ayrı bir varlık statüsüne delâlet ederken aynı zamanda insan nefsinde bilginin oluşumunun kademelerine de işaret etmektedir. Hafıza gücünü epistemolojik olarak ele aldığımızda ilk olarak vurgulamamız gereken husus, onda oluşan sûretin de son tahlilde dış dünyadan geldiğini belirtmek olacaktır. Çünkü hafıza gücü fiilini meydana getirebilmek için nefsin bundan önce ele alınan güçlerine sırasıyla ihtiyaç duyar. Bu güç, objesini, ancak duyu organlanyla algılandıktan ve tahayyül edildikten sonra duyu idrakine ve hayalî idrake konu olması bakımından tikel ve şahsî olarak idrak edebilmektedir.[42] Böylece insanî bilgi ferdî olması bakımından dış dünyada başlayıp hafıza gücünde sona ermektedir. Hafızada farklı fiiller de gerçekleşmektedir: Belleme (*hâfıza*), mânanın varlığının bu güçte kesilmeksizin var olmasıdır. Unutma ise mananın varlığının bu yetide kesilmesi ve ortadan kalkmasıdır. Anımsama, unuttuktan sonra mananın geriye dönmesi; hatırlama ise (*tezekkür*) kaybolan mânanın mütehayyile ve müfekkire güçlerinin yardımıyla yeniden geri getirilmesidir. Burada akıl yürütmeye benzer bir fiil gerçekleştirildiğinden hatırlama sadece insanda bulunmaktadır.[43]

İnsan zihni hafızanın sunduğu imkânlar sayesinde kavramsallaştırmanın ilk aşamasını gerçekleştirmektedir. Küllî bilgiye ulaşabilmek için duyu ve mütehayyile gücünün fonksiyonlarının dışında, yukarıda zikredilen güçlerle idrak olunan bir türün fertlerinin -en azından bir tür hazırlık durumu olarak- aynı anda sürekli olarak zihinde tutulabilmesi gerekmektedir. Bu ilk aşama aynı zamanda tümevarımın da ilk kısmıdır. Burada dikkatle ayırt edilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır. Meşşâî filozoflar için tümevarımın ikinci kısmı olan cüz'îden küllîye sıçrayış sadece insan nefsinin iç idrak güçleriyle asla açıklanamaz. Bunu açıklamak için insan nefsinin dışında sürekli bilfiil olan ilâhî bir ilke daha olmalıdır. Bu da sürekli fiil halinde olan, sürekli akleden ve küllîlerden sorumlu olan *faal akıl*dır. Faal aklın bu ilk fiiline *ilk ittisâl* de denmektedir. Bununla beraber tamamlayıcı olması bakımından hafıza gücünün tümdengelim hareketinde de önemli bir rolünün bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Bu rol, tümevarım hareketinin tersi istikamette olup küllî kural veya kavramın dış dünyadaki karşılığının bulunması, hafıza gücündeki sûret ve mânalardan uygunlarının seçilmesidir ki, bize bu imkânı hafıza gücü sağlamaktadır.[44]

• • • • • • • • •

42 İbn Rüşd, *el-Hiss ve'l-mahsûs*, s. 38.

43 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 185; İbn Rüşd, *el-Hiss ve'l-mahsûs*, s. 43.

44 İbn Rüşd, *Muhtasar Nefs*, s. 115.

Hareketin İlkesi Olarak İstek Gücü (el-kuvvetü'n-nüzû'iyye)

Canlının maddî var oluşunu sağlayan beslenmeden ve dış dünyayla irtibatını sağlayan dış ve iç idrak güçlerinden farklı olarak onun hareketini açıklayan bir başka güç yani istek gücü bulunmaktadır. Bu güç İbn Sînâ tarafından idrak güçlerinin yanında hayvanî nefsin ikinci tür bir gücü olarak kabul edilir.[45] İstek gücü, yukarıda anılan güçlerle ilişki halinde bulunmasına rağmen, bütün bu fonksiyonlardan tamamen farklı bir misyona, yani canlıyı mekânda hareket ettirme işlevine sahiptir. Hayvanlar söz konusu olduğunda istek gücünü harekete geçiren şeyler dış dünyadaki nesneler veya hayalî sûretlerdir. İnsan söz konusu olduğunda ise istek gücü hem bu etkilere hem de müfekkire ve aklın etkilerine maruz olur. Diğer bir ifadeyle insanın istek gücü, duyulur ve hayalî sûretlerle akıl ile ilişki içerisinde bulunan müfekkire gücünün yargıları arasında hareketi başlatır. Müfekkire gücünün insanın hareket ve davranışları hakkındaki bu belirleyici yargısına *rey*, *zan* ve *itikat* gibi farklı adlar verilmiştir. Diğer hayvanların istek gücü tek bir dürtü sebebiyle harekete geçtiği için bir ve basit olup çatışacak unsurlar bulunmaz. İnsanda ise bazan şehvet gücü; bazan da müfekkire gücü galip gelip onu harekete geçirir. Farklı güçlerin istek ve arzu gücüne olan bu etkisinden dolayı, insanda çatışma çıkabilir ve bu çatışma durumu insanda ahlâk ve hukuk dediğimiz normlar alanını oluşturur. Aklın değerlendirmesiyle normlar insanın temel istekleri üzerinde düzenleyici kurallar oluşturur. Aynı zamanda bu olgu insanlar arasındaki farklı davranış biçimlerini ve bir kişinin farklı zamanlardaki davranış değişikliklerini de açıklar. İstek gücünün var oluşunun gaye sebebi ise, canlının faydalı şeylere ulaşmasını ve zararlı şeylerden sakınmasını temindir. Nitekim filozoflar istek gücü lezzet veren bir şeye yönelik olursa onu *şevk*; intikama yönelik olursa *gazap*; düşünme ve akıl yürütmekten kaynaklanırsa *ihtiyâr* (seçim) ve *irade* olarak isimlendirirler.[46]

Nefsin Diğer Güçleri

İslâm filozoflarının nefis teorisi kapsamında işledikleri başka konular da bulunmaktadır. Bunlar uyku-uyanıklık,[47] gençlik-yaşlılık,

45 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 194.

46 İbn Rüşd, *Telhîs Nefs*, s. 146; a.mlf., *Muhtasar Nefs*, s. 132.

47 *Uyku ve uyanıklık konuları* insanın hem nefsini hem de bedenini ilgilendiren

ölüm-hayat, sıhhat-hastalık, rüyalar ve ömrün uzunluğu-kısalığı[48] gibi konulardır.[49] Bu konuların nefis teorisi altında incelenmesinin

olgular olduğu için psikoloji ilmi altında incelenir. Uyku-uyanıklık olguları bilkuvve ve bilfiil kavramlarına başvurularak açıklanır. Uyku bilkuvve hissetme olarak tanımlanır ve uyuyan kişinin, yeme, içme, görme ve kendi cinsine has olan bütün duyu fiillerine bilkuvve sahip olduğu belirtilir. Uyanıklık ise uykunun zıddı olarak tanımlandığı için, bilfiil duyu olarak açıklanır. Bilkuvve olmak, bilfiil var oluşun ortadan kalkması olduğundan, uyku, uyanıklığın yok olmasıdır. Diğer bir ifadeyle uyku ortak duyunun dış duyu organlarından ayrılarak bedenin içine çekilmesi ve duyuların iptali; uykunun zıddı olarak tanımlanan uyanıklık ise ortak duyunun, duyu organlarına doğru olan hareketi yani duyu güçlerinin bilfiil hale gelmesidir. Ayrıca açıklama modeli içerisinde uyku ve uyanıklığın fizyolojik ve psikolojik sebepleri ve bunların organlarla ilişkisi de ayrıntılı bir şekilde açıklanır. Aristotelesçi ahlâkî ilkeye uygun bir şekilde uyku-uyanıklıkta orta bir noktanın, itidalin gözetilmesi gerektiği bildirilir. Meşşâî yaklaşımın bir örneği için bk. İbn Rüşd, *el-Hiss ve'l-mahsûs*, s. 53-63.

48 Ömrün uzunluğu veya kısalığı gerçek anlamda bir tür oluş ve bozuluş olarak kabul edilip dört temel unsurun sûretleri etrafında açıklanır. Hatırlanacağı üzere Aristoteles fiziğinde dört temel unsurun dört sûreti bulunup bunlar fâil ve münfail sûretler olarak ikiye ayrılmaktaydı. Fizikteki dört temel elementin dört temel sûreti fâil ve münfail olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Oluş (*kevn*) fâil sebeplerin yani sıcaklık ve soğukluğun oluşan varlıkta münfail sebeplere yani nemlilik ve kuruluğa hâkimiyeti olarak tanımlanmıştır. Bozuluş ise (*fesâd*) oluşun tam tersi olarak münfail iki sebep olan nem ve kuruluğun varlıkta fâil sebepler olan sıcaklık ve soğukluğa hâkimiyeti olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede canlının varlığını devam ettirmesi iki fâil sebep olan sıcaklık ve soğukluğun münfail sebeplere, yani nem ve kuruluğa var olan şeyde hâkim olması olarak tasvir edilir. Tam anlamıyla bozuluş olan ölüm ise bunun tam tersidir. Bu durumda insanların yaşam süreleri fâil ve münfail güçler arasındaki galip mizacın oranına göre değişmektedir. Uzun bir yaşamın sebebi sıcaklık ve nemin bol olması iken, ölüm ise hayatın tersi olup soğukluk ve kuruluğun canlının bünyesine hâkim olmasından başka bir şey değildir. Ömrün uzunluk veya kısalığının sebepleri, coğrafyayla olan ilişkisi, besinlerle olan ilişkisi, yaşam tarzıyla olan ilişkisi, cins ve türlerin bu konu bakımından durumları da ayrıca bu başlık altında tartışılır, fakat biz bu konuların ayrıntısına girmeyeceğiz; bk. İbn Rüşd, *el-Hiss ve'l-mahsûs*, s. 94-105.

49 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 175-182. İbn Sînâ bu konuları mütehayyile gücünün fiilleri olarak gördüğü için onunla beraber işler.

sebebi bunların bir bedende bulunması sebebiyle nefse atfedilen güçler olmasıdır. Rüyalar konusunun aynı zamanda vahyin bir insanda oluşum imkânını açıklaması sebebiyle ayrıca önemli olduğunu ve Meşşâî gelenekteki İslâm filozofları tarafından Aristoteles'ten farklı olarak ele alınıp[50] ayrıntılı olarak tartışıldığını belirtmemiz gerekir. Mesela İbn Rüşd sadık rüya ve mahiyet olarak buna benzer yollarla bilgi edinmenin sınırları, burhânî, yani bilimsel bilginin bu yollarla elde edilip edilemeyeceği gibi problemleri *rüyalar* başlığı altında inceler.[51] Genel açıklama modelinde İslâm filozofları rüyayı faal aklın insanın mütehayyile gücü üzerindeki etkisiyle açıklarlar. Bundan dolayı İbn Sînâ rüya konusunu mütehayyile gücünü işlediği yerde inceler.[52] Mütehayyile gücünü harekete geçiren temelde iki nokta bulunmaktadır: İlki dış dünyadaki nesnelerin ortak duyuda bıraktığı etkiler ve ikincisi faal aklın etkisidir. Birinci durumda rüya insan biyoloji ve fizyolojisinin ihtiyaçlarının devamı durumundadır. Ortak duyuda kalan sûretler kişi uykuya daldığında mütehayyile gücünü harekete geçirip rüyaya sebep olmaktadır; akşam çok tuzlu şeyler yiyen kişinin rüyasında su ve içecekler görmesi bunun bir örneğidir. İkinci durumda ise faal akıl insan nefsi üzerinde etkide bulunmaktadır. Aristotelesçi kabul gereği faal akıl sadece küllî sûret ve bilgiye sahip olduğundan etkisi de küllî olmalıdır. Bu durumda mütehayyile gücü hafızada bulunan imaj ve sûretler aracılığıyla verilen küllî bilgiyi tikele yani sembollere çevirir ve böylece kişi rüya görmüş olur. Diğer bir ifadeyle mütehayyile gücü uykuda iç ve dış idrak güçlerinin kontrol ve etkisinden kurtulduğundan özgür olarak çalışmakta, faal aklın etkilerine daha açık hale gelmekte ve insan "rüya" dediğimiz olguyu yaşayabilmektedir. İslâm filozofları rüya türü idraklerin gaye sebebini Allah'ın insana yönelik inâyetinin mükemmelliği ile açıklarlar. Buna

50 Aristoteles rüya olgusunu dış dünyadaki duyu objelerinin ortak duyuda bırakmış oldukları izlerle açıklamaktadır. Dış dünyadan alınan duyu objelerinin kendilerine has sûretleri burada birleştirilmekte ve cisme benzer daha soyut imajlar ve temsiller ortaya çıkmaktadır. Aristoteles uykudaki rüyaları ortak duyudaki bu benzer imajlarla açıklamaktadır. Bundan dolayı da rüyaların inkârını duyu objelerinin inkârıyla eş tutmaktadır; bk. Aristoteles, *De Somniis*, 462a 29-3. İslâm filozoflarına göre ise bu sadece rüya olgusunun kısmî bir parçası olan yalancı rüyaları açıklar.

51 Arkan, "Meşşâî Gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya", s. 87-125.

52 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 185 vd.

göre insanın kendisiyle gelecekte faydalı veya zararlı olacak işleri kavrayacağı fikrî gücünün idrak ve bilgisi kusurlu olduğundan kendisini hazırlaması ve tedarikli olması için rüya ile desteklenmiştir. Rüya tabircisi ise tabiatı itibariyle rüyada olan benzer sûretleri ve sembolleri anlamada kabiliyetli olan bir kişidir. Tabir işi uykuda ruhanî manalar olarak alınan şeylerin dış dünyadaki karşılığını bulmaktır. Bundan dolayı bütün toplumlarda ortak olan sembolleri ve her bir topluma özgü olan sembolleri bilmesi bu kişi için şarttır. Özellikle İbn Rüşd rüyalarda elde edilebilecek bilgilerin sınırlarını tartışarak diğer Meşşâî filozoflardan ayrılır. O, zaman bakımından geçmişe, şimdiki zamana ve geleceğe ait şeylerin bilgisini rüyalarda elde edebileceğimiz kanaatindedir. Konu bakımından ise amelî sanatlar ile cüz'î pratik güçlerin konusu olan şeyler hakkında rüyalarda bilgi alabileceğimizi kabul eder. Nazarî, teorik bilimlerde ise son derece farklı bir tavır göstererek, rüyalarda teorik bilgiye ulaşmanın son derece zor olduğunu bildirir. Gerekçesi ise rüyalar aracılığıyla teorik bilgiye ulaşıldığı takdirde, öğrenim ve akıl yürütmenin anlamsız hale dönüşmesi tehlikesidir. Genel olarak İbn Rüşd teorik bilimlerin rüyada elde edilemeyeceğini belirtmekle beraber, istisnaî kayıtlarla kapıyı tamamen de kapatmamıştır ki, bu istisnai kayıtları, ilâhî idraklerin çok özel şekli olan nübüvvet şeklinde yorumlamak mümkündür.[53]

Küllî İdrak Gücü: Akıl

İslâm filozofları için akıl konusu nefis teorisinin en önemli, en zor ve de farklı görüşlerin ortaya çıktığı konularından biridir. Buna rağmen genel hatlarıyla onlar akıl sebebiyle insanın evrende özgün bir yere sahip olduğu ve metafizik varlık alanına ulaştığı hususunda hemfikirdir. Akıl insanın bilgi edinme sürecinin zirvesini oluşturur. Bundan önceki tikel idrak güçlerinden farklı olarak felsefe ve bilimin konusu olan küllî bilgiye yani akledilirlere akıl aracılığıyla ulaşılır. Akıl insanı dünyadaki diğer bütün varlıklardan ayrı kılar ve onu nihaî yetkinliğe ve mutluluğa ulaştırır. "İster dayanağı olan beden ve mâna bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrık olsun; isterse dayanağı bakımından değil de, sadece mânası bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrı olsun, nefsin parçalarından kendisiyle idrâk ettiğimiz

53 İbn Rüşd, *el-Hiss ve'l-mahsûs*, s. 82-89; Arkan, "Meşşâî Gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya", s. 87-125.

kısma akıl ve anlayış adı verilmektedir." Tikel idrak güçleri bireysel ve tikel objeleri idrak ederken akıl küllî olanı ve tümeli idrak eder.[54] İlk olarak akıl idrak sürecinde objeyi maddeden ve maddî bağlantılardan tamamen soyutlayıp idrak eder ki buna kavramsallaştırma (*tasavvur*) adı verilir. Ardından akıl bunun ötesinde bu kavramlar arasında ilişkiler kurar ve son olarak da akıl eylem alanıyla ilgili iyi ve kötü, teorik alanla ilgili de doğru ve yanlış şeklinde yargılarda (*tasdîk*) bulunur.[55] Aklın yargısının diğer tikel idrak güçlerinden en önemli farkı tümel karakterinden dolayı tüm zamanlar için geçerli oluşudur.[56] İslâm Meşşâî felsefe geleneğinde insanın iç idrak güçleriyle ulaştığı tikel idrak sürecinden tümel idrak sürecine yükselişi sadece insanın kendi içinde olup biten bir süreç olarak tasarlanmamaktadır. İnsanın tikel bilgiden tümel bilgiye sıçrayış yapabilmesi için tümelleri akleden bir fâilin yardımına, *hareket ettirmesine* veya *ittisâline* ihtiyaç vardır. Bu, ay altı feleğinin yöneticisi olan faal akıldır. Meşşâî filozoflar faal akıl yardımıyla insanın tikel bilgiden tümel bilgi seviyesine çıkmasına *ilk ittisâl* adını verirler.

Genel olarak Meşşâî gelenekteki İslâm filozofları, insanda bulunan aklın gaye sebebini, mutlak (tam) bir mükemmelliğin gerçekleşmesi şeklinde açıklar. İnsana sadece amelî değil, nazarî şeyler hakkında da düşünebilmenin ilkeleri bahşedilmiştir. Amelî ilkeler, insanın maddî var oluşunun; nazarî ilkeler ise, onun mükemmelliğinin tamamlanması bakımından gereklidir: "Nazarî aklın gaye sebebi, insanın, insan olması bakımından ilk yetkinliğe ulaşması ve mükemmelliğinin tamamlanmasıdır."[57]

İslâm filozofları aklı, idrak ettiği akledilirlere göre iki kısma ayırırlar: Amelî (pratik) ve nazarî (teorik). Amelî akıl insanın eylemleriyle ilgili olup yaşanılan tecrübeler sonucu oluşur. Bu bakımdan insanın hafızasında yaşam tecrübesini temsil eden hayalî sûretler ve anlamlar amelî aklın oluşumu için önemlidir. Amelî aklın yetkinliği de kişinin tecrübesini temsil eden hayalî sûretler ve anlamlar üzerinde gerçekleştirdiği tefekkür ve akıl yürütme ile

54 İbn Rüşd, *Telhîs Nefs*, s. 121; a.mlf., *Şerh Nefs*, s. 230-231, 253-256.

55 İbn Rüşd, *Muhtasar Nefs*, s. 95; a.mlf., *Telhîs Nefs*, s. 131.

56 İbn Rüşd, *Telhîs Nefs*, s.131.

57 İbn Rüşd, *Muhtasar Nefs*, s. 96.

oluşur. Bu sebeple amelî akıl insanlarda farklı derecelerde oluşur.[58] Neticede sevginin, nefretin, dostluğun, duyguların yönetiminde ve erdemlerin oluşumunda amelî akıl önemli rol oynar. Nazarî akıl ise bir eylemi amaçlamaksızın sadece bilmeyi hedefler. Nazarî aklın konusu olan nazarî akledilirler veya aklî sûretlerin var oluş tarzları diğer tikel maddî sûretlerin aksine sürekli bilfiil olup her türlü maddî özellikten arınmıştır. Akıl soyutlama yoluyla aklî sûrete ulaştığında veya bir akledilir hakkında yargıda bulunduğunda sonsuz bir şekilde ilgili kavramın bütün bireylerini kuşatır; böylece insan dediğimizde tüm insan bireylerini kastetmiş oluruz. Yine teorik konuların kavranmasında akıl idrak ettiği obje (*ma'kûl*) ile bir olup aynîleşir. Bu bağlamda İslâm filozofları insanın akletme sürecini tasvir için *münfail*, *heyûlânî*, *bilkuvve*, *bilfiil*, *bilmeleke*, *müstefâd*, *kudsî*, *zâhir* veya *mükteseb akıl* şeklinde kavramsallaştırmalarda bulunurlar. İnsanın düşünme yetkinliğinin aşamalarına işaret eden bu kavramlardan *münfail*, *heyûlânî*, *bilkuvve* akıl kavramları akletme öncesi potansiyellik durumuna atıfta bulunurken *müstefâd* veya *mükteseb akıl* ise insanda faal akılla ikinci ittisâl sonrası oluşan yetkinlik durumuna atıfta bulunur. *Bilfiil*, *bilmeleke akıl* kavramsallaştırmaları ise bu ikisi arasındaki gelişim aşamalarını tasnif için kullanılır.[59]

Meşşâî gelenekten gelen İslâm filozofları aklın insanda öncelikle kuvve halinde bulunduğunu, akletme sürecinde dış dünyadan gelen hayalî formların ve hareket ettirme işlevine sahip sürekli fiil halindeki faal aklın varlığını zorunlu görmüşlerdir. Aklı pasif halden aktif hale geçiren, faal akıl olup bunun, aşkın ve içkin olmak üzere iki boyutu vardır. İçkin boyut faal aklın insanın pasif halindeki akletme yetisini ittisâlle aktif hale getirmesidir. Bu durum Aristoteles'i takiben ışığın renklerle olan ilişkisi metaforuyla izah edilir. Işığın renkleri görünür hale getirmesi gibi faal akıl da mütehayyile gücünde var olan ferdî manaları akledilir haline dönüştürür ve heyûlânî akıl da üretilen bu akledilirleri kabul eder.[60]

.....

58 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 202-206; İbn Rüşd, *Muhtasar Nefs*, s. 96; a.mlf., *Şerh Nefs*, s. 230; Fârâbî, *Makâle fî me'ânî'l-akl*, s. 41-42. Fârâbî burada ayrıca aklın dildeki diğer kullanım şekillerini de açıklar.

59 İbn Rüşd, *Muhtasar Nefs*, s. 111-112; Fârâbî, *Makâle fî me'ânî'l-akl*, s. 41-43.

60 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 234-239; 247-248; İbn Rüşd, *Muhtasar Nefs*, s. 129.

İkinci ittisâl ve yetkinlik ise insanın teorik çalışmaları ve akıl yürütmeleri sonucu ortaya çıkar. Nazarî bilimlerde yetkinleşen kişi, ikinci ittisâlle faal aklı ve bir anlamda da evrenin bütün gerçekliğini idrak edebilir. Bununla beraber faal akıl ile insanda bulunan akıl arasındaki ilişki birçok yönden tartışmalıdır. Ancak Meşşâî geleneği takip eden tüm İslâm filozofları ikinci ittisâlle gerçekleşen teorik yetkinliğin insanın hedeflediği son nokta ve arzu ettiği nihaî gaye olduğunda ısrar etmişlerdir. İttisâl, insanın nihaî gayesi olmasından dolayı, ahlâkî bir anlamı da bünyesinde taşıyarak insanın gerçek mutluluğunu tanımlamaktadır.[61] Bu sebeple filozoflar ittisâli *gerçek mutluluk*, *nihaî saadet*, *son yetkinlik*, *nihaî gaye*, *ilâhî kemal* ve *insanî kemal* olarak nitelemektedirler.[62] İttisâl süreciyle yetkinliğin oluşması konusunda insanlar arasında bazı nisbî farklılıklardan söz edilebilir. İbn Sînâ bazı kişilerin kendilerinde bulunan güçlü istidat sebebiyle akledilirleri öğrenim olmaksızın âniden elde edebileceklerini ileri sürmüş ve bunu *hads* şeklinde isimlendirmiştir.[63] İbn Rüşd ise teorik akledilirlerin öğrenim olmadan elde edilemeyeceği kanaatindedir.

İttisâl teorisinin açıkça gösterdiği üzere faal akıl epistemolojik açıdan insanın tümellere ulaşmasını açıklamak için zorunlu görülmüştür. İnsanın tikel bilgiden tümel bilgiye geçişi ancak *sürekli bilfiil akıl* ile (faal akıl) açıklanabilir. Faal akıl maddeye ve maddî sûretlere ihtiyaç duymayan, maddî hiçbir boyutu bulunmayan sürekli olarak akleden bir ilkedir. Onda akıl ile akledilir bütün yönlerden aynı ve tek bir şey olup o böylece heyûlânî aklın sürekli dayanağı ve fiilinin fâil sebebidir.

İslâm felsefe geleneğinde ittisâl teorisi bir dizi tartışma konusunu da doğurmuştur. İttisâlin akıl yürütme ve teorik çalışmalarla mı, sûfî ittisâl doktrinlerinde ve İşrâkî yaklaşımda vurgulandığı gibi ahlâkî arınma, dinî ibadetler ve tasavvufî riyâzetlerle yani keşf yoluyla mı olduğu bunlardan biridir. Yine ittisâl sürecindeki vurgu noktaları da diğer bir tartışma konusudur. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın ittisâl teorisinde *vâhibü's-suver* (sûretler bahşedici) kavramsallaştırmasıyla vurguyu

61 Fârâbî, *Makâle fî me'ânî'l-akl*, s. 46-47; İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 209-221; Blaustein, *Averroes on the Imagination and the Intellect*, s. 236.

62 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 248-249; Misbâhî, *İşkâliyyetü'l-akl inde İbn Rüşd*, s. 189.

63 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 248-249.

faal akıl üzerine yapmasını eleştirir. Ona göre bu, teorik bilginin açıklanmasında öğrenme ve insanî tasarruf tarafını göreli olarak ihmal eden bir çözümlemedir. Ona göre, özellikle ikinci yetkinliği temsil eden ittisâle götüren teorik bilgilerin elde edilmesinde hayalî sûretler ve faal akıl eşit bir role sahiptirler. Bu konumu destekleyen şekilde İbn Rüşd *el-Hiss vel-mahsûs* adlı eserinin rüyalar kısmında nazarî bilgilerin ancak akıl yürütme ve nazarî araştırma ile elde edilebileceğinde ısrar eder. Bu bağlamda faal ve heyûlânî akılla ilişkileri bakımından akledilirlerin ontolojik konumları da uzun süre devam edecek bir tartışma konusu olacaktır. İttisâl sürecinde insan aklının bütün akledilirleri kuşatıp kuşatamayacağı önemli tartışma konularından bir diğeridir. Bu aynı zamanda insandaki nazarî aklın ittisâl süreci üzerinden faal akılla aynîleşebilme sorusuyla da yakından alakalıdır.

Heyûlânî aklın mahiyeti de İslâm felsefe geleneğinde psikoloji bağlamında ele alınan önemli tartışma konularından bir tanesidir. Konuyu yoğun bir şekilde tartışan İbn Rüşd'ün üç farklı tutumundan bahsedilebilir. *el-Muhtasar fi'n-nefs*'te heyûlânî aklın mâhiyetini keşfetmek kaygısıyla ilk önce aklî sûretleri analiz edip oluş-bozuluşa tâbi olarak bulduğundan İbn Rüşd, onların bir istidatta var oldukları sonucuna varır. Bu istidadı da nefsin mütehayyile gücündeki sûretlerle aynîleştiren İbn Rüşd, Aristoteles'in yazı levhası misaliyle ilgili olarak heyûlânî aklı yazı levhasının kendisinden ziyade onda bulunan yazılma istidadı ile açıklar.[64] O, faal aklı ise heyûlânî akıl ile ilişkili olarak bu istidadın harekete geçiricisi olarak tasavvur etmektedir ki bu, büyük ölçüde Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'nin tutumlarına benzemektedir.[65]

Telhîsu Kitâbi'n-Nefs'te ise uzlaşmacı bir tavır sergileyerek, İskender'in yorumu gibi heyûlânî aklı maddî sûretlerden bağımsız bir istidat kabul eden İbn Rüşd, aynı zamanda Themistius'un yorumunu takip ederek onu aşkın ve ayrık bir cevher olarak da değerlendirmekte ve insanda bulunan heyûlânî aklın ayrık bir cevherle de ittisâl halinde bulunduğunu belirtmektedir. İbn Rüşd bu sentetik çözümüyle diğer iki yaklaşımın çıkmazlarından kurtulmaya çalışır. Söz konusu eserdeki açıklamalarda, heyûlânî aklın bütün insanlık için bir olup olmadığı

64 Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna, and Averroes on Intellect*, s. 268.

65 İbn Rüşd, *Muhtasar Nefs*, s. 114-129; Alawi, "The Philosophy of Ibn Rushd" s. 807

açık değildir. Bu konumuyla İbn Rüşd küllî bilginin objektifliği ve birliği hususunu güçlü bir şekilde temellendirmeye çalışır.[66]

Şerhu'l-kebîr'de ise İbn Rüşd bir yandan heyûlânî aklın akletme fiilinde nefsin diğer güçleriyle ilişkisinin sürekliliğini açıklamaya çalışırken,[67] diğer yandan da heyûlânî aklın ezelî ve ayrık bir cevher olduğunu ispatlamaya çalışır. Ayrıca ezelî ve ayrık bir ilke olan faal aklın insanda küllî bilginin oluşumundaki rolüne de atıfta bulunur. Bu son iki husus nazarî bilginin objektif ve evrensel boyutunu korumaya yöneliktir. Diğer taraftan tümel bilginin oluşumunda iç idrak güçlerinin vazgeçilmez rollerini de vurgulayarak bilginin dış dünya ile bağlantısını, tecrübî boyutunu yani sübjektif alanını ihmal etmemeye gayret eder. Heyûlânî aklın ezelîliği ve faal aklın varlığı ve rolleri ise nazarî bilginin objektif ve evrensel boyutunu açıklar. Böylece İbn Rüşd, nazarî küllî bilginin açıklanmasında sübjektif ve objektif alan arasında dengeli bir ilişki kurmaya çalışır. Bu konu, aynı kavram ve teorilerle farklı felsefî sonuçlara nasıl varılabileceğinin güzel bir örneğini teşkil etmektedir.[68]

Küllî bilginin açıklayıcısı ve insanı diğer canlılardan ayıran en önemli ilke olan akıl ve ittisâl konularının değerlendirilmesi ile İslâm felsefe geleneğinde psikoloji ilminin sınırlarına da ulaşılmış olur. Artık psikoloji ve metafiziğin kesiştiği konulara girmiş oluruz.

66 İbn Rüşd, *Telhîs Nefs*, s. 121-127

67 Alawi, "The Philosophy of Ibn Rushd", s. 822.

68 İbn Rüşd, *Şerh Nefs*, s. 227-234.

Bibliyografya

Al-Alawi, Jamaladdin, "The Philosophy of Ibn Rushd: The Evolution of the Problem of the Intellect in the Works of Ibn Rushd", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi - Manuela Marin, Leiden: Brill, 1992, s. 804-829.

Aristotle, *De Somniis*, *The Works of Aristotle* içinde, ed. W. D. Ross, Oxford Clarendon Press, 1954.

Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

"Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 12 (2004), 99-120.

"Meşşâî Gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 15 (2003), 87-125.

Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997

Blaustein, Michael A., *Averroes on the Imagination and the Intellect*, (doktora tezi), Harvard University, Harvard 1984.

Coşkun, İbrahim, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Nefs (Ruh)in Mahiyyeti ve Ölüm Sonrası Durumu", *Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, VII/2 (2005), 1-17

Davidson, Herbert A., *Al-Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992.

Durusoy, Ali, "İbn Sînâ: Felsefesi", *DİA*, XX (1999), 322-331.

....., *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

Fârâbî, *Fusûlün münteze'a*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut, Dârü'l-meşrık, 1971.

....., *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, nşr. Fevzi Mitrî Neccâr, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1993.

Makāle fī me'ânî'l-akl, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen (es-Semeratü'l-merziyye)* içinde, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden: Brill, 1890, s. 39-48.

Gutas, Dimitri, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul", *The Muslim World*, 102, (2012), 417-425.

Hyman, Arthur, "Averroes' Theory of the Intellect and the Ancient Commentators", *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. Gerhard Endress - Jan A. Aertsen, Leiden: Brill, 1999, s. 188-198.

İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, nşr. Muhammed Sagīr Hasan Ma'sûmî, Beyrut: Dârü Sâdır, 1992.

İbn Kemmûne, *Tenkîhât fî şerhi't-Telvîhât: Şerh alâ Kitâbi't-Telvîhât li Şihâbiddin Sühreverdî*, nşr. Hüseyin Ziai - Ahmed Vişah, Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2003.

İbn Rüşd, *eş-Şerhu'l-kebir li Kitâbi'n-Nefs li Aristû*, trc. İbrahim Garbî, Kartaca: el-Mecma'u't-Tûnus li'l-ulûm ve'l-edeb ve'l-fünûn, 1997; *a.e.*: *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, trc. Richard C. Taylor - Thérèse-Anne Druart, New Haven: Yale University Press, 2009.

, *Telhîsü Kitâbi'l-Hiss ve'l-mahsûs*, nşr. Henri Blumberg, Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1972.

Telhîsü Kitâbi'n-Nefs, nşr. Alfred L. Ivry, Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe 1994 (Türkçesi: *Psikoloji Şerhi: Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, trc. Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007).

, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs: Epitome de Anima*, nşr. Salvador Gomez Nogales, Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985 (Eser *Telhîs* olarak geçmekle beraber "Küçük Şerh" türünden olup bu çalışmada *Muhtasar Nefs* şeklinde atıfta bulunulmuştur).

İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifa*, nşr. Fazlur Rahman, London: Oxford University Press, 1959.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut: Dârü'l-mesîre, 1988.

Ivry, Alfred L., "Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De Anima*", *Arabic Sciences and Philosophy*, V/1 (1995), 75-92.

Qafarov, Anar, "Nasîruddin Tûsî Felsefesinde Nefsin Bedenle İlişkisi ve Onun Güçleri", *Baki Devlet Üniversitesi İlahiyyat Fakültesinin İlmi Mecmuası*, 13 (2010), 217-242.

Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, XII (1995), 145-162.

, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

"Kindî, Ya'kūb b. İshâk", *DİA*, XXVI (2002), 41-58.

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik, 2007

Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1950.

Koçar, Musa, "İbn Kemal'in *Risâle fî beyâni'n-nefs ve'r-rûh ve'l-beden* Adlı Eseri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2003), 1-23.

Kustâ b. Lûkâ, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında (*Risâle fi'l-fark beyne'r-rûh ve'n-nefs*)", trc. İbrahim Halil Üçer, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009), 195-208.

Mîsbâhî, Muhammed, *İşkaliyyetü'l-akl inde İbn Rüşd*, Beyrut: el-Merkezü's-sekâfî el-Arabî, 1988.

Muehlethaler, Lukas, "Revising Avicenna's Ontology of the Soul: Ibn Kammûnâ on the Soul's Eternity *a Parte Ante*", *The Muslim World*, 102 (2012), 597-616.

Oktay, Ayşe Sıdıka, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Nefs Konusundaki Görüşleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2001), 93-120.

Râzî, Fahreddin, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.

, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-İlâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârül'l-kitâbi'l-Arabî, 1987

, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, nşr. Muhammed Sagîr Hasan Ma'sûmî, İslâmâbâd: Ma'hedü'l-ebhâsi'l-İslâmiyye, 1968.

Saruhan, Mûfit Selim, "İbn Kemmûne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 15 (2005), 289-300.

Shihadeh, Ayman, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit" *The Muslim World*, 102 (2012), 433-477

Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, ts.

Taylor, Richard, "Remarks on *Cogitatio* in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros", *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. Gerhard Endress - Jan A. Aertsen, Leiden: Brill, 1999, s. 217-255.

Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, trc. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik, 2010.

İleri Okuma Önerileri

Adkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Davidson, Herbert A., *Al-Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellec, and Theories of Human Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

Misbâhî, Muhammed, *İşkâliyyetü'l-akl inde İbn Rüşd*, Beyrut: el-Merkezü's-sekâfî el-Arabî, 1988.

Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, trc. İbrahim Halil Üçer, İstanbul Klasik, 2010.

18

METAFİZİK: VARLIK VE TANRI

Ömer Türker
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Felsefe, İslâm dünyasında fıkıh, kelâm, hadis ve tasavvuf gibi dinî ilimlerin aksine İslâm döneminde "mütekaddimûn"u bulunmayan bir ilimler kümesini ifade eder. Dinî ilimler, İslâm'ın bir din olarak ortaya çıkışının ardından gelişen süreçte hayat bulmuşken, felsefî ilimler, İslâm öncesi çok uzun bir geçmişe sahiptir. Dolayısıyla müslümanlar, kendilerinden önce iki bin yıl boyunca çeşitli aşamalardan geçen, pek çok filozofun katkısıyla derinleşen ve kendi içinde birçok ekolü barındıran bir mirası devralmışlardır. Bilhassa Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde Kindî koordinatörlüğünde yapılan tercümelerle İslâm dünyasına bir bütün olarak intikal eden ve yaygınlık kazanan felsefî ilimler Eflâtun'dan itibaren teorik ve pratik olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Pratik ilimlerin gayesi bir davranışı gerçekleştirmek iken teorik ilimlerin gayesi var olanların hakikatlerini bilmektir. Bu bağlamda metafizik, araştırmasına en temel, en genel ve en iyi bilinen kavramlardan başladığı için Aristoteles tarafından "ilk felsefe" olarak adlandırılmıştır.[1] Diğer yandan metafizik felsefî ilimler hiyerarşisinde dışta ve zihinde bir maddede bulunan cisimleri inceleyen fizik ile dışta bir maddede bulunmakla birlikte zihinde soyut olarak bulunan şeyleri inceleyen matematiğin ardından gelmektedir. Bu sebeple Aristoteles

1 Aristoteles'in metafiziğin konusuna ve adına ilişkin açıklamaları için bk. Aristoteles, *Metafizik*, s. 187-199.

tarafından "fizik ötesi" anlamında "metafizik" olarak adlandırıldığı söylenir. Fakat genelde felsefî ilimlerin özelde metafiziğin İslâm öncesi serüvenini dikkate aldığımızda müstakil bir disiplinin adı olarak "fizik ötesi" ifadesinin konu ve mesele bakımından birtakım sorunları barındırdığı, yöntem, temel teori ve inceleme tarzı bakımından ise birtakım farklı evreleri ifade ettiği görülmektedir. Bu yazıda konusal bütünlük, yöntem veya inceleme tarzı ve birlik-çokluk ilişkisini açıklayan temel teori bakımından metafiziğin İslâm dönemindeki süreci ele alınacaktır. Bu amaçla öncelikle İslâm öncesi dönemde metafiziğin belirtilen bakımlardan sürecine kısaca işaret etmek istiyoruz.

İlk olarak, metafiziğin gerek konusunun ne olduğu gerekse meseleleri veya ikincil konuları arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı, fizik ötesine dair bilgiler kümesini ilk defa sistemli bir disipline dönüştüren Aristoteles'ten sonra filozof ve düşünürleri meşgul etmiştir. İkinci olarak, metafizik, fizik ve matematik ilimlerin ardından geldiğinden, bir filozofun veya felsefe talebesinin felsefî kavrayışının temerküz ettiği alandır. Herhangi bir filozofun veya felsefî geleneğin felsefe tasavvurunun ne olduğu sorusuna verilen cevap, esas itibariyle metafizik tasavvurunun ne olduğu sorusunun cevabıdır. Bu çerçevede metafizikçinin kim olduğu ve bir filozofun fizik ötesinin idrakine nasıl ulaşacağı sorusu, bir tür ruhanî arınmayla hakikat bilgisine ulaşmayı öngören Eflâtun ile istidlâl yoluyla hakikat bilgisine ulaşmayı öngören Aristoteles karşıtlığında sembolleştirilen bir kutuplaşmaya da kaynaklık etmiştir. Bu tartışma metafizik kavrayışına ilişkin farklı sonuçlar doğurduğundan, metafizik tasavvurundaki dönüşümler, felsefe tarihinin de dönüşüm noktalarını ifade etmektedir.

Bu bağlamda metafiziğin İslâm öncesi tarihinin iki dönüm noktasından söz edilebilir. Birincisi, hiç kuşkusuz Aristoteles'in metafizik bilgiler kümesini "mevcut olmak bakımından mevcudu" konu edinen bir disiplin altında birleştirmesidir. Aristoteles'in ardından ağırlıklı olarak metafiziğin konusu ve meseleleriyle ilgili bizzat Aristoteles metinlerinin iç sorunlarının ele alındığı şerhler dönemi başlar ve Plotinus'a (ö. ykl. 270) kadar devam eder. Plotinus'un sudûr teorisiyle birlikte metafizik tarihinin ikinci önemli dönemi başlar. Sudûr teorisinde, Aristoteles külliyatı zemin kabul edilerek Tanrı-âlem ilişkisi başta gelmek üzere birlik-çokluk ilişkileri kesintisiz bir varlık bağlantısıyla açıklanmış ve Eflâtun metafiziği yeniden yorumlanmıştır.

Bu iki metafizik düşünce arasındaki ortak ve farklı yönler temelde dört maddede özetlenebilir: i) Her iki gelenek de metafiziği mevcut olmak bakımından mevcudun bilgisi olarak kavramakta ve bu kavrayışı nedensellik ilkesine bağlı kalarak inşa etmektedir. Bu inşada hareket noktası "mevcut" ve "şey" kavramları ile "Bir şey ya vardır ya yoktur" öncülünün apaçıklığı idi. ii) Her iki gelenek de felsefenin türsel hakikatleri idrak etme çabasını içerdiğini ve bu bağlamda metafizik bilginin fizik ve matematik ilimlerin tahsilini gerektirdiğini savunuyordu. iii) Aristoteles metafiziği âlemin ezelî olduğuna ve Tanrı'nın yalnızca hareket veren bir ilke olduğuna dayalıydı. Bu bağlamda Tanrı-âlem ilişkisi Aristoteles metafiziğinde hareket veren bir illet ile onun verdiği hareket sayesinde değişim ve oluşum sürecini başlatan ve hareket verici ikincil etkenlerle varlığını devam ettiren ezelî bir nesneler grubu olarak tasarlanmıştır. Fakat Plotinus Tanrı'yı hareket değil, varlık veren bir ilke olarak tasarlamış ve Tanrı'yı bir olmak dışında varlık da dahil bilinen bütün yüklemlerden tenzih etmiştir. Diğer yandan Plotinus, âlemin akıl-nefis-cisim üçlemesiyle Tanrı'dan sudûr ettiğini savunmuştur. Böylece Aristoteles'teki hareket veren Tanrı düşüncesinin yerini "varlık veren Tanrı" fikri almıştır. Bu görüş ise oluş ve bozuluş sürecinin cisimler dünyasının dışında hâricî bir fâil sebep gerektirdiğini düşüncesini doğurmuştur. iv) Plotinus, Eflâtun'un ruhanî aydınlanma ve maddeden bağımsızlaşma düşüncesini iniş-yükseliş öğretisiyle yeniden dirilterek metafizik bilginin kişinin ruhunun maddeye bağımlı olmaktan kurtulması suretiyle gerçekleşeceğini ve bunun aynı zamanda pratik bir arınma sürecini de gerektirdiğini iddia etmiştir. Dolayısıyla Plotinus ve takipçileri, metafiziğin birlik-çokluk ilişkisini açıklayan temel teorisini değiştirmişler ve "metafizikçi" ifadesini ruhun kuvveden fiile çıkışıyla maddî kayıtlardan kurtulmuş ve türsel hakikatleri metafizik illetten hareketle bilme noktasına ulaşmış filozof anlamında yorumlamışlardır. Öyle ki Yeni Eflâtuncu şârihlerin bir kısmı, metafiziği disiplin haline getirmiş Aristoteles'i ironik bir şekilde bir "doğa bilimci" olarak görmüşlerdir. Böylece Aristoteles ve Eflâtun külliyatı sudûr teorisinin duyarlılıklarıyla yeniden okunarak sudûrcu bir yorum ve tedris geleneği başlamıştır.[2]

•••••••••

2 Bk. Philoponus, *Commentary on Aristotle's Physics* 2, 241,18-242,3; Simplicius, *On Aristotle's Physics 8.6-10*, 1359,5-1360,15; 1360-17,23; Sorabji, "Infinite Power Impressed: The Neoplatonist Transformation of Aristotle", s. 249-286.

Muhtemelen tarihsel olarak İslâm döneminin, sudûrcu yorum geleneğinin ardından gelmesi sebebiyle İslâm felsefesi tarihçilerince müslümanların sudûrcu yorum geleneğine vâris olduğu ve sudûrcu metafiziği benimsediği düşünülegelmiştir. Ayrıca bu düşünce Kindî editörlüğünde gerçekleştirilen kapsamlı tercüme faaliyetinde Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV.-VI. bölümlerinden ibaret olan *Esûlûcyâ*'nın ve Proclus'un *Teolojinin Unsurları* adlı eserine ait bazı bölümlerin *Kitâbü'l-Îzâh fi'l-hayri'l-mahz* adı altında Aristoteles'e atfedilerek çevrilmesi ve yine Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'ndaki önermelerinden diğer bazılarının *Mâ İstahrecehû el-İskender el-Afrûdîsî min Kitâbi Aristûtâlîs el-müsemmâ bi-Esûlûcyâ ve ma'nâhu el-kelâm fi'r-rubûbiyye* başlığı altında İskender Afrodîsî'ye nispet edilerek çevrilmesiyle[3] de desteklenmiştir. Fakat bu kanaat şaşırtıcı derece zayıftır ve aşağıda ele alınacağı üzere, İslâm'daki metafizik geleneklerin seyrini anlamada son derece yanlış yönlendiricidir.

Kindî ve Çevresi

Kindî döneminde yapılan tercümelere dair yapılacak basit bir taramanın da göstereceği üzere tercüme faaliyeti Aristoteles külliyatının neredeyse tamamını kapsadığı gibi Yeni Eflâtunculuk öncesi şârihlerin metinlerini de kapsıyordu. Yani Aristotelesçi ve Yeni Eflâtuncu metafizik metinleri İslâm dünyasına bir bütün olarak girmiştir ve gerek mütercimler gerekse tercüme edilen metinleri kullanarak felsefî sorunlar üzerine akıl yürüten filozoflar "sahih metinler"e sahiptiler. Dolayısıyla yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen metinlerin müslüman filozofların metafizik teorilerinde belirleyici rol oynadığı söylenemez. Nitekim Kindî ve onun takipçisi olan bir kısım filozoflar sudûrcu metafiziği benimsememiş, sudûrcu metafizik, İslâm felsefesinin gündemine ilk olarak Fârâbî kanalıyla girmiştir. Bu durum göstermektedir ki metafizik teorilerin oluşumunda temel etken, tercüme edilen eserlerin nispetiyle ilgili yanlış telakkiler değil, filozofların yetiştiği tedris geleneğidir.

Bilindiği gibi Yunanca'dan Arapça'ya tercüme hareketi, Abbasîlerin Mu'tezile etkisine girdiği döneme denk gelmektedir ve bu dönem aynı zamanda Mu'tezile'nin neredeyse bütün önemli teori-

3 İslâm dünyasının devraldığı felsefî birikimin ana özellikleri için bk. D'Ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras", s. 11-33.

lerinin oluştuğu, kelâmın Mu'tezilîler'ce tümel bir disiplin olarak inşa edilerek türsel hakikatleri araştırmaya koyulduğu bir zaman dilimine tekabül etmektedir. İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî'yi (ö. ykl. 252/866) ve yeni gelişmeye başlayan felsefî faaliyetin içinde bulunan isimleri önceleyen, içinde yetiştikleri bir felsefî geleneğin mevcut olmadığı dikkate alındığında, entelektüel tartışmaların zeminini belirleyen temel bakış açısının, Mu'tezile tarafından tümel bir disiplin olarak kurulmuş olan kelâm düşüncesi olduğu söylenebilir.[4] Nitekim Kindî'nin metafizik düşüncesi, kelâmî tartışmalarla doğrudan ilişkili iki temel ilke üzerine kuruludur: i) yoktan yaratma ve âlemin hudûsuyla ii) nedensellik ilkesi. Her ne kadar Kindî Tanrı'yı "İlk İllet" olarak nitelese de günümüze ulaşan eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, Tanrı'nın "mûcib bizzât" olması anlamında bir sebep olmaktan çok, âlemin fâil sebebi olması anlamında bir "sebep" olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla onun felsefesinde nedensellik, Mu'tezile'nin doğal olaylar arasında nedensellik bulunduğu düşüncesinin Yeni Eflâtuncu kozmolojiye uyarlanarak âlemin kendi içindeki nedensel düzenini ifade etmektedir. Bu bağlamda metafizikçi genel olarak felsefî ilimleri tahsil edip Tanrı-âlem ilişkisinin niteliğini ve hudûsa gelmiş âlemdeki nedensel düzeni kavrayan kimsedir. Kindî bu kavrayışın tümelliği hususunda Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûrcu Meşşâîler'den ziyade kelâmcılara yakın bir tavır sergileyerek hiç kimsenin hakikate tam olarak ulaşamadığını söyler ve hakikat bilgisinin birikimselliğini vurgular. Ona göre metafizik "İlk İllet"in bilgisine ulaşmaktır ve İlk İllet'e ilişkin bilginin adı, ilk felsefedir. Bu sebeple Kindî metafiziğin konusunu maddeyle ilişkili olmayan, harekete konu olmayan, ancak akılla kavranılan ve tahayyülde misali bulunmayan mevcutlar olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Kindî, metafiziği, "mevcut olmak bakımından mevcut" olarak değil, "Tanrı bilgisi" olarak tasarlar. Eşyanın hakikatlerini insanın gücü ölçüsünce bilmekten ibaret olan felsefe de asıl itibariyle İlk İllet'i bilmek kapsamında mülahaza edilmelidir ki ileride vahdet-i vücûdcu sûfîler de benzer şekilde metafiziğin konu-

4 Kindî'nin hayatı ve eserleri hakkında sahip olduğumuz bilgiler, onun bir Mu'tezilî olduğunu söylemeye yeterli olmasa da kelâmcı bir çevrede yetiştiğini, İslâm dışı fırkalara reddiye, âlemin hudûsu ve tevhid bahisleri gibi kelâmcıların yazdığı alanlarda eserler kaleme aldığını, kısaca yaşadığı çağın kelâmcılarının belli başlı sorunlarıyla ilgilendiğini tespit etmek için kâfidir; bk. Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, s. 11-13, 66.

sunu Tanrı olarak belirlediklerinde, bütün insanî yetkinlik sürecini "marifetullah" kapsamında değerlendireceklerdir.[5]

Aristoteles'in Tanrı'sının aksine varlık veren Tanrı fikri ile her ne kadar Fârâbî ile birlikte sudûr teorisi yoluyla âlemin "hudûsu" yerine "ibdâ'ı" fikri hâkim olsa da her hâlükârda Tanrı'dan sonra olması anlamında âlemin sonradanlığı düşüncesi, Kindî'den itibaren bütün İslâm felsefesi tarihinde kesintisiz olarak devam edecek metafizik kabullerdir. Kindî ve takipçileri nedenselliği kabul etmekle birlikte muhtemelen yoktan yaratmayı benimsemesi ve sudûrun katı nedensel hiyerarşisinden kaynaklanan sorunlarla karşılaşmaması sebebiyle kelâmcıların vahiy ve nübüvvet anlayışının, kısmî farklılıklar barındıran bir türevi sayılabilecek bir vahiy ve peygamberlik anlayışı geliştirmişler; vahyî bilgiyi felsefî bilgiden üstün tutmuşlar ve Tanrı'nın tikellerle ilişkisini hiyerarşik bir yapılanmayı aşma ihtiyacı duymadan izah etmişlerdir. Bu anlayış Kindî ekolü tarafından devam ettirilmiş ve İbn Sînâ'nın Fârâbî felsefesini tevarüs edişiyle zaman içinde taraftarlarını yitirmiştir.[6]

Fârâbî

İslâm'da metafizik düşüncedeki ilk ciddi kırılma, Yuhannâ b. Haylân (ö. 297/910) ve Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) gibi sudûr düşüncesini benimseyen hıristiyan filozofların rahle-i tedrisinden geçen Fârâbî (ö. 339/950) tarafından gerçekleştirilmiştir. Fârâbî sudûrcu metafiziği tevarüs ederek İslâm Yeni Eflâtunculuğunu tesis eden ilk müslüman filozoftur. İbn Rüşd'ün sudûr teorisini reddettiği ikinci dönemini istisna ettiğimizde İşrâkîler dâhil sonraki bütün müslüman filozofların hatta vahdet-i vücûdcu sûfîlerin sudûrcu olduğunu düşünürsek, Fârâbî'nin İslâm felsefesindeki kurucu işlevinin önemi daha derinden kavranabilir. Sudûrcu metafiziğin Fârâbî ile başlaması, sanıldığı gibi sudûr düşüncesinin yanlış tercümelere veya Yeni Eflâtuncu şerhlerin tercümesine bağlı olmadığını, bilakis filozofların teorik eğitimlerini aldıkları felsefî geleneklerin bir sonucu olduğunu açıkça göstermektedir. Zira gerek yanlış nispete sahip

5 Kindî'nin metafiziğe ilişkin görüşleri için bk. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 139-183.

6 Kindî metafiziği için bk. Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, s. 29-35.

tercümeler gerekse Yeni Eflâtuncu metinler, Kindî ve takipçileri döneminde Arapça'ya aktarılmıştı. Fakat ilk defa Fârâbî, geçmişi İslâm öncesine uzanan bir felsefî tedris geleneğine dahil oldu ve kendisinin de Aristoteles felsefesinin uzun serüvenini özetlediği meşhur anlatısında belirttiği gibi, Aristoteles'in mantık metinlerini Yeni Eflâtuncu olduğu anlaşılan bu halkada Yuhannâ b. Haylân'dan okudu.[7]

Sudûr öğretisinin Fârâbî tarafından da herhangi bir nispet yanlışı ve karıştırmadan dolayı değil, bilinçli olarak tercih edildiğinin en önemli göstergelerden biri de onun Aristoteles'in felsefesini anlattığı metinlerinde hiçbir şekilde sudûr teorisine gönderme yapmamasıdır. Dolayısıyla sudûrcu metafizik Fârâbî tarafından bilinçli olarak belirli bir gelenek içinde tevarüs edilmiştir. Bu durum, onun Aristoteles metafiziğinin yapı ve işlev bakımından yetkin olduğunu, ama özelde Tanrı-âlem genelde birlik-çokluk ilişkisini açıklamakta yetersiz olduğunu kanaatini ifşa eder[8] ki zaten Fârâbî, Aristoteles'i Eflâtun'a nispetle "doğa filozofu" olarak gören bir geleneğin mirasçısıdır. Bu anlamda Fârâbî sudûr gibi bir sistem olmadan insanların uzaktan bile olsa ilâhî olanı hiçbir şekilde bilemeyeceğini, kâinata dair tahlillerinde karşılaştıkları farklılığı açıklamanın mümkün olamayacağını, büyük bir ferasetle anlamıştır.[9]

Fârâbî'nin kendisinden önce yaşamış ve İslâm dünyasında tanınmış Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) gibi filozoflara hiç atıf yapmaması da felsefe kavrayışındaki farklılıkla açıklanabilir. Zira

7 Fârâbî'nin eğitim sürecine ilişkin anlatısı için bk. İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 604-605.

8 Fârâbî'nin *Aristoteles Felsefesi*'ndeki "Zira biz metafizik bilgiye sahip değiliz" (s. 167) cümlesini, Druart "Fârâbî'nin Aristoteles metafiziğini eksik ve tamamlanmamış gördüğünü gösterir" şeklinde yorumlamaktadır; bk. Druart, "Metafizik", s. 367 Muhsin Mahdi ise Fârâbî'ye göre metafizik yapmanın mümkün olmadığı gibi fantastik bir yorum yapmaktadır; bk. Mahdi, *Alfarabi and Foundation of Islamic Political Philosophy*, s. 201. Fakat bu cümlenin her iki yorumu da açıkça yanlıştır. Fârâbî bu sözle, insanın aklı kuvveden fiile çıkarması ve türsel hakikatleri kavraması sürecinin kaçınılmaz olduğunu, zira insanın felsefî bilgiyle donanmadan önce metafizik bilgiye sahip olmadığını, yani ne insandaki aklın bilfiil olduğunu ne de insanın doğal dünyanın bilgisine sahip olduğunu kastetmektedir.

9 Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", s. 65-66.

Fârâbî, Kindî ve takipçilerinin metafiziği teoloji olarak kavradıklarını düşünür ve bu sebeple metafiziğin teoloji olarak kavranarak kelâmla (*ilmü't-tevhîd*) özdeşleştirilmesine karşı çıkar. Nitekim *Risâle fî agrâzi'l-hakîm* adlı eserini bu yanlışı düzeltmek için kaleme aldığını söyler.[10] Ona göre metafiziğin konusu Aristoteles'in de belirttiği gibi "mevcut olmak bakımından mevcut" yahut "mutlak varlık"tır. Metafizik bu ana konu altında üç işlevi yerine getirir: i) Tikel ilimlerin ilkelerinin temellendirilmesi; ii) Tikel ilimlerden herhangi biri altına girmeyen maddeden ayrık mevcutların, bilhassa bütün mevcutların ortak ilkesi olan Tanrı'nın incelenmesi ve iii) Mevcuda mevcut olmak bakımından ilişen genel durumların açıklanması. İkinci madde, metafiziğin "teoloji" denilen kısmına tekabül etmektedir. Fârâbî bilhassa bütün bu kısımların tek bir ilmin altına girdiğini ve metafiziğin konusal bütünlüğünü vurgular. Bu bağlamda dikkat çekici hususlardan biri, Fârâbî'nin Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazılan bütün bir şerhin olmayışını belirtmesidir. Risâlenin başında metafiziğin kelâmla karıştırılmasından dolayı bu risâleyi yazdığını belirttiğine bakılırsa Fârâbî böylesi bir karıştırmayı, metafizik hakkında yeterli bir bilgi birikimi bulunmamasına bağlamaktadır. Ayrıca *Metafizik*'e tam bir şerh yazdığı zannedilebileceğinden ötürü İskender'i istisna edersek öncekiler içinde de yetkin bir metafizikçi bulunmadığını düşünüyor olmalıdır. Zira metafizik hakkındaki bütün çalışmaların bir kısım bölümlerle sınırlı olduğunu açıkça söylemektedir. Muhtemelen Fârâbî'nin sudûrcu metafizik yoluyla yaptığı yenilikler de kendisinden önceki literatürde gördüğü sorunların telâfisine yöneliktir. Zira Fârâbî sadece metafiziğin, mutlak varlığı konu edindiğine, teolojiden ibaret olmadığına ve konusal bütünlüğüne dikkat çekmesinin yanı sıra gerek Aristoteles metafiziğindeki gerekse Yeni-Eflâtunculuk'la oluşan yorum geleneğindeki sorunları gidermeye ve sudûrcu şemayı kusursuzlaştırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Fârâbî öncelikle Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici'si ile Yeni Eflâtunculların Bir'ini birleştirmiştir. Aristoteles, İlk Hareket Ettirici'yi "akıl" olmakla nitelemiş, Yeni Eflâtuncular ise İlk'in varlık veren bir ilke oluşu üzerinde durmuşlardı. Fârâbî onun hem bir akıl hem de bütün mevcutların ortak ilkesi olduğunu iddia etmekle birlikte, İlk ile diğer akılları tefrik ederek aralarında varlık bakımından farklılık bulunduğuna dikkat çekmiştir. Akılların varlığını, İlk'in yeter-sebep oluşundan hareketle

10 Fârâbî, *Fî agrâzi'l-hakîm*, s. 34.

tümdengelimsel olarak açıklayan Fârâbî, akıldan nefse ve nefisten maddeye geçişi, bilgi ve varlık özdeşliğinin birlikten bölünmeye doğru bir alçalma süreci olarak tasarlamıştır. Böylece o, hem akletme ve sebepliliği, hem hareket ettirme ve varlık vermeyi hem de bilme ve özdeşliği birleştirmiştir. Gerek Aristoteles'in şemasındaki gerekse Yeni Eflâtuncu şârihlerin sistemlerindeki kozmolojik düzensizliği sudûr sürecine Batlamyusçu astronomiyi dâhil ederek gideren[11] Fârâbî, böylece dokuz felekle paralel olarak akılların sayısını da dokuzla sınırlamıştır. Buna göre her bir akıl İlk'i düşündüğünde bir sonraki aklı, kendisini düşündüğünde de nefsi ve maddesiyle birlikte bir gökcismini meydana getirmekte ve bu süreç ay feleğinin aklı olan faal akla varıncaya kadar böyle devam etmektedir. Böylece Fârâbî, felsefî bilginin bütünlüğünü gösteren bir teorik şemaya ulaşmıştır. Nitekim onun *el-Medinetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserleri bu bütüncül yapının anlatısına hasredilmiştir.[12]

Fârâbî, sudûrcu metafiziğini psikoloji, dil ve siyaset alanındaki yeni teorileriyle de destekleyerek sudûr teorisine kalıcılık kazandırmıştır. O, Kindî ve takipçilerinin tam tersine, vahiy tecrübesini tahayyül gücünün bir işlevi olarak vazetmek suretiyle vahyi felsefî bilginin somutlaştırılması olarak yorumlamış, dini de pratik siyaset kapsamında değerlendirmiştir. Böylece bütün dinî ilimleri pratik felsefe kapsamına sokarak *İhsâü'l-ulûm* adlı eserinde teoriden pratiğe doğru sıralanan bütüncül bir ilimler tasnifi ortaya koymuştur. Bu sayede din dilini felsefî dilin bir alt versiyonu haline getirmiş, dinin metafizik alanla ilgili kelime dağarcığının sudûrcu felsefedeki karşılıklarını belirlemiş ve din dili ile felsefî dil arasında köprü kurabilmiştir. Yani ilk defa Fârâbî'yle birlikte İslâm dünyasında felsefe teorik bağımsızlığını elde etmiştir. Zira Fârâbî, metafizik bilginin ve metafizik alanda söz söylemenin psikolojik meşruiyetini, peygamberin otoritesinden koparark sudûrcu felsefede nefsin soyutluğu düşüncesine dayandırmış, bununla yetinmeyip bizzat peygamberin meşruiyetini aynı ilkeden hareketle temellendirmiştir. Fârâbî'yi farklılaştıran bu kavrayışa göre tümel ilim yalnızca felsefenin metafizik kısmıyla sınırlıdır; kelâm ve tasavvuf gibi hakikati tümel olarak bilme iddiası taşıyan disiplinler, tahayyülün ma'kûl olduğu

11 Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredâtı", s. 64-68.

12 Fârâbî'nin sudûr sisteminin özeti için bk. Kaya, "Fârâbî", s. 149; Aydınlı, *Fârâbî*, s. 71-94.

zannına dayalı olduğundan, özü gereği sahte bir tümellik içindedirler. "Hiçbir mantık kuralını bilmediği halde mükemmel bir akla sahip olduğu için asla yanılmayan"[13] çok nadir insanlar dışında yalnızca türsel hakikat araştırması yapan felsefî disiplinleri tahsil eden ve bu bilgilere eşlik edip ahlâkî vasıflarla donanan kişi metafiziği tahsil edip maddeden soyutlanarak varlık hakkında tümel bir idrake sahip olabilir.[14]

Sözde Fârâbî Okulu ve Sicistânî Çevresi

İslâm felsefesi tarihçileri Fârâbî'nin ardından bir Fârâbî okulundan ve dolayısıyla da Fârâbî takipçilerinden bahsetmektedirler. Fakat Fârâbî sonrasında Bağdat'taki felsefe çevrelerinin günümüze ulaşan metinleri, Fârâbî'nin düşüncelerinin "Fârâbî okulu" adını hak eden bir felsefî geleneğe dönüşmediğini göstermektedir. Bu adlandırma, Fârâbî'nin Yahyâ b. Adî (ö. 363/974) gibi öğrencilerinin felsefe faaliyetlerine devam ettiğinden hareketle verilmişe benzemektedir. Ancak dikkatli bir inceleme Yahyâ b. Adî ve onun öğrencisi Ebû Süleyman es-Sicistanî (ö. ykl. 391/1001) çevresinin Fârâbî ile yalnızca mantık disiplini çerçevesinde bir ilişki kurduğu ve Fârâbî'yi daha ziyade bir "mantıkçı" olarak dikkate aldıklarını göstermektedir. Bilhassa Fârâbî'den sonraki dönemde Bağdat felsefe halkasının öncü ismi durumundaki Sicistânî ve çevresindeki filozofların bir açıdan Yeni Eflâtuncu bir bağlamda Kindî çizgisinde bir felsefe tasavvuruna sahip oldukları ve Fârâbî felsefesinin dönüştürücü gücünü kavrayamadıkları görülmektedir.

Sicistânî'nin metafizik düşüncesi, Fârâbî'de gördüğümüz tümel disiplinin aksine Kindî'de olduğu gibi Tanrı'nın varlığı ve âlemle ilişkisi etrafında kuruludur. Buna göre Tanrı, Yeni Eflâtuncu geleneği takiben maddî ve aklî olmakla nitelenmeyecek bir varlık olarak kabul edilmektedir. Biz akıl yoluyla Tanrı hakkında O'nun var olduğunu bilmekten öte bir bilgi edinemeyiz. Bu sebeple Tanrı hakkında sonradanlık ve edilginlik çağrıştıran hiçbir isim ve sıfat kullanamayız. Ayrıca soyutlama yoluyla sonuçtan sebebe giden insan aklının böylesi bir isimlendirme yetkisi de yoktur. Öyle ki, Tanrı hakkında edilginlik bildirdiği için olumsuz çağrışımlara açık olması

13 Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 71.

14 Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 34-48; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 37-53. Ayrıca bk. Aydınlı, *Fârâbî*, s. 105-118.

nedeniyle "mevcut" lafzını bile kullanmaktan kaçınmak gerekmektedir. Şayet bu kelimeyi kullanacaksak, bir sıfat olarak değil, isim olarak kullanabiliriz. Tanrı hakkında kullanabileceğimiz en uygun isim, varlıkla aynı anlama gelmek ve ilave bir özellik bildirmemek koşuluyla "Bir" ismidir. Sicistânî, Tanrı'nın isimleriyle ilgili tenzihçi tavrını O'nun fiilleri hakkında da sürdürür: Tanrı ihtiyâr veya zorunlulukla fiil yapmaktan münezzehtir. Zira ihtiyârî fiil edilgenliği gösterirken zorunlu fiil acizliğe işaret etmektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın var etmesi, kendisinde hiçbir değişiklik ve hareket olmaksızın şeylerin O'ndan etkilenmesidir. Sicistânî, Kindî'ye benzer şekilde felsefenin insan aklının kendi çabasının sonucu olduğunu, vahyin ise doğrudan ilâhî bildirimin eseri olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda akıl veya insan kendi başına Tanrı'ya isim veremezken Tanrı kendi isimlerini bildirebilir. Bu sebeple de isim ve sıfatlar insanları Tanrı'ya ulaştıran merdivenlerdir. Her ne kadar Sicistânî dinin teşbih yönünün metaforik olduğunu ve sadece bu çerçevede felsefedeki tevhid anlayışının genele hitap eden dine nispetle daha saf olduğunu düşünse de din anlayışında Fârâbî'den köklü bir şekilde farklılaşarak dinin de sembolikliği içinde Tanrı'ya ulaştırabileceği kanaatindedir. Zira dindeki isimler sırf zata delalet etmek için aracı yapılmaya elverişlidir. Ne var ki Sicistânî, din ve felsefenin mezcine karşıdır, zira ona göre din ve felsefenin her ikisi de doğru olmasına rağmen hem kaynakları hem de işlevleri açısından farklılık arzetmektedir. Din kulluğu amaçlar, sorgulamadan teslimiyeti ister. Dinde nasıl ve niçin soruları, teslimiyeti desteklediği ölçüde anlamlıdır. Oysa felsefe bütün mevcutlar hakkında kapsamlı bir araştırma yapmayı gerektirir. Vahiy yeterli iken felsefe geliştirilmeye muhtaçtır. Ancak Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin yaptığı çeşitli nakiller Sicistânî'nin görüşlerinin daha dikkatli düşünülmesini gerektirmektedir. Zira Sicistânî, felsefe ve dinin farklı kaynak ve işlevlere sahip olsalar da temelde aynı şeyi amaçladığını düşünmektedir. Bu bağlamda felsefeyi insan ruhunun sûreti, dini ise insan ruhunun sîreti olarak değerlendirir: Felsefe dini doğurur, din de felsefeyi ikmal eder.[15]

Şu halde Sicistânî gerek Tanrı bilgisine ulaşmak gerekse bu bilgiye uygun davranmak anlamında aralarında üslûp farkı bulunmakla birlikte din ile felsefenin uyuştuğunu fakat felsefenin ayrıntılı bir türsel

15 Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin görüşleri için bk. Kaya, "Sicistânî", s. 141-144; Taş, "Ebû Süleyman es-Sicistânî ve Çevresinde Felsefe", s. 394-416.

araştırma yapmak ve âlemdeki düzeni bu şekilde kavramaya çalışmakla dinden ayrıldığını düşünmektedir. Bu bağlamda dindar bir birey, teolojik hakikatleri dinin Tanrı hakkındaki metaforik dilini tenzih ilkesinden hareketle tefekkür etmek ve kulluğa yaraşır davranmakla kavrarken filozof, Tanrı'yı varlığa kaynaklık eden nihaî bir ilke olarak bilmek ve türsel araştırma yapmak suretiyle kavramaktadır. Bu sebeple her ikisi de ahlâk ve marifetullahta ortak iken filozof felsefî disiplinlere yayılan varlık araştırmasıyla farklılaşmaktadır. Fakat Sicistânî'nin dindar bireyle kastı, metnin mecazi dilini aşarak tenzih edilmiş bir ulûhiyyet tasavvuruna ulaşmakta güçlük çeken ve dinî nasları cedel tartışmalarının konusu haline getirenler değil, dinin dilini teslimiyete merdiven yaparak ulûhiyyeti ve kulluğu kavrayan dindarlardır. Her ne kadar iman, amel ve ihlas şartlarını yerine getiren genel bir dindar tipinin Sicistânî'nin bu anlayışına uyduğu düşünülebilirse de ona en yakın duran dinî zümre ise hiç kuşkusuz sûfîlerdir. Filozofların dinî naslar ve pratiklerden hareketle Tanrı bilgisine ulaşma, derunî bir ahlâkî hayat sürme ve böylece Tanrı'nın âlemdeki cömertliğini, kudretini ve hikmetini bilcümle kavrama anlamında tasavvufa atıfları Âmirî ve İbn Sînâ'da daha belirginleşecek; Gazzâlî'de metafizik bilgi iddiasına dönüşecek; İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'de ise felsefî metafiziğe atıfları açık, konusu ve meseleleri belirginleşmiş bir metafiziğe (veya teolojiye) evrilecektir. O halde Sicistânî, Fârâbî'de gördüğümüz haliyle tümel bir disiplin olan metafizik tasavvurundan ziyade Kindî'de gördüğümüz şekilde Tanrı'nın varlığının ve fiillerinin kavranması anlamında bir metafizik tasavvuruna sahiptir. Eğer Tevhîdî'nin Sicistânî'den yaptığı nakiller onun felsefî veya metafizik tasavvurunun doğru bir özeti ise bu tasavvurun en büyük sorunu, gerek Tanrı-âlem ilişkisinin açıklanmasında gerekse mevcutların hiyerarşik yapılanmasının izahında belirleyici işlev gören genel kavramlardan yoksunluğudur. Bununla birlikte nakillerin Tevhîdî'nin ilgileri ve üslubu doğrultusunda şekillendiği de her zaman düşünülebilir.[16]

İhvân-ı Safâ

Sicistânî'nin yaşadığı çağın önemli akımlarından biri de İhvân-ı Safâ hareketidir. İhvân'ın metafizik tasavvuru da Kindî'ye benzer.

16 Sicistânî çevresi ve felsefî görüşlerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*.

Resâilü İhvâni's-safâ'da metafizik, mevcut olmak bakımından mevcudu araştıran tümel bir disiplinden ziyade bütüncül bir varlık araştırması olan felsefenin Tanrı ve ayrık ilkeleri incelediği bölümü olarak görünür. Bu grup da Kindî'ye benzer şekilde "kâdir-i muhtâr" Tanrı tasavvuruyla nedenselliği uzlaştırmaya çalışmıştır. İhvân-ı Safâ sudûru açıklama modeli olarak kabul etmekle birlikte Tanrı'dan sudûr eden mevcutlar silsilesinin başındaki küllî aklın yoktan yaratıldığını ama sonrakilerin sudûr yoluyla meydana geldiğini düşünür. Buna göre Tanrı'nın zatı ve varlığı aynıdır. Bu sebeple de O'nun varlığı tam olarak kavranamaz. Biz yalnızca burhân yoluyla Tanrı'nın eserlerini tanıyabiliriz. Burhânın yetersiz kaldığı durumlarda ise ilke olarak insanî bilgiden üstün olan vahiy, tamamlayıcı işlev görmektedir. Tanrı hakkında genel olarak insanlar kâdir, yardımcı ve yüce bir varlık tasavvuruna sahipken "mükteseb akıl" seviyesine yükselip burhân yolunu kullanabilen insanlar, Tanrı'nın birliğini, münezzehliğini ve soyutluğunu kavrarlar.

İhvân'a göre varlık hiyerarşisinin en üstünde Tanrı bulunur. Tanrı'nın kendine mahsus fiili, yoktan var etmektir. O'nun varlığının başlangıcı ve sonu yoktur ve O, her şeyi bilir ve her şeye kâdirdir. Tanrı dışındaki varlıkların nitelikleri tersi düşünülebilen ve zıddıyla anlaşılabilen nitelikler iken Tanrı'nın hiçbir niteliği, aksi düşünülerek anlaşılan nitelikler türünden değildir. Bu bağlamda Tanrı "ruhanî" ve "cismanî" olmakla nitelenmeye elverişli değildir, O'nun mevcutlara nispeti bir sayısının diğer sayılara nispeti gibidir. O, istediğinde istediğini yaratan ve yapandır. İhvân-ı Safâ, Kindî'ye benzer şekilde yoktan yaratma ile nedenselliği birleştirerek Tanrı'nın aynı zamanda "İlk İllet" olduğunu iddia etmektedir. Tanrı'nın yoktan yarattığı ilk varlık "küllî akıl"dır ve ondan sonraki bütün varlıklar sudûr yoluyla meydana gelmiştir. İhvân-ı Safâ'nın sudûr silsilesi, Fârâbî'nin tâdilâtından geçmemiş Yeni Eflâtuncu şema olsa da İhvân'ın kendisine mahsus birtakım ilaveler de içermektedir. Buna göre küllî akıldan küllî nefis, küllî nefisten ilk heyûlâ, ilk heyûlâdan ilk tabiat veya küllî tabiat sudûr etmiştir. Küllî akıl, küllî nefis ve ilk heyûlâ ruhanî varlıklara tekabül eder. İlk heyûlânın ruhanî olmasının sebebi, herhangi bir sûreti barındırmayıp salt güç halinde bulunmasıdır. Heyûlâ üç boyutluluktan ibaret cisimlik sûretini alınca küllî tabiat meydana gelir. Küllî tabiat bütün cisimlere nüfuz etmiş tümel doğadır. Feleklerin cirmleri, oluşu ve bozuluşu kabul etmezken unsurlardan oluşan cisimler oluş ve bozuluşa konu olur. Tanrı'dan unsursal cisimlere uzanan hiyerarşi aynı

zamanda nedensellik zincirini de oluşturmaktadır. Bu zincir, Tanrı'dan aşağı inildikçe sebeplerin artması, cisimler âleminden yukarı çıkıldıkça da sebeplerin azalması şeklinde tahakkuk eder. Buna göre cisimler âleminin aynen Aristoteles felsefesinde olduğu gibi maddî, sûrî, gâî ve fâil olmak üzere dört sebebi vardır. Bu sebepler doğal varlıkların meydana gelişi, madde, zaman, mekân ve harekete muhtaçtır. İnsan fiilleri söz konusu olduğunda bunlara malzeme ve âlet şartı da eklenir. Soyut olan ilk maddenin ise üç sebebi vardır. Onun fâil nedeni Tanrı, sûrî sebebi akıl, gaye sebebi nefistir. Cisimler âleminin ruhu olan küllî nefsin ise iki sebebi vardır: Tanrı fâil nedeni ve yaratıcısı iken Tanrı'dan aldığı iyilik, feyiz ve faziletleri nefse aktaran küllî akıl formel sebebidir. Bu sebeple nefsanî ve ruhanî fiiller, yalnızca madde ve harekete muhtaçtır. Aklın ise sadece fâil sebebi vardır ve bu sebep de Tanrı'dır. Tanrı ise fiilinde hiçbir şarta muhtaç değildir. Tanrı küllî akla zamanın söz konusunu olmadığı mutlak ebediyet anlamında *dehr*de varlık, bekâ ve yetkinliği bir defada feyezân ettirir. Söz konusu varlık, bekâ ve yetkinlikten bu varlıklar kendi mertebelerine göre pay alırlar.

İhvân-ı Safâ da varlığın yaratılmasının temelini Tanrı'nın cömertliğine bağlar ve Tanrı'nın sıfatlarında hiçbir şekilde ortağı olmadığını vurgular. Tanrı'nın sıfatlarına ortağı bulunmadığını bir prensip olarak kabul etmesine rağmen aynı sıfatlardan mevcutların aldığı feyzden bahsetmeleri, ilk bakışta bir tutarsızlık gibi görünse de İhvân'ın bununla diğer mevcutların söz konusu sıfatlara kendiliklerinden sahip olmadığını ve bu anlamda zorunluluktan pay almadıklarını kastettiği anlaşılmaktadır. Benzer bir durum Tanrı'nın bütün mevcutların fâili olması ile nedensellik zinciri arasındaki çelişkinin izahında da karşımıza çıkmaktadır. Zira var etme özelliğine sahip yegâne varlık Tanrı olmasına rağmen nedensellik ilkesi bir üstteki varlığın alttakinin iyilik, feyz ve faziletine kaynaklık etmesini ve dolayısıyla ona varlık vermesini gerektirmektedir. Onlara göre Tanrı bütün varlıkların formlarını küllî akla feyiz yoluyla vermiştir. Tıpkı bir sanatkârın maddeye vereceği formun onun zihninde bulunması gibi akıl da kendisindeki bu sûretleri, güneş ışığının havaya sirayeti gibi küllî nefse feyiz yoluyla verir. Nefis tıpkı ayın güneş ışığını hem kabul etmesi hem de havaya yansıtması gibi bir yandan bu formları kabul eder, diğer yandan da onları ilk maddeye feyezân ettirir. İlk madde ise bu formları havanın ay ışığını kabulü veya öğrencinin öğretmenden bilgi alması gibi zamanla ve tedrîcî olarak kabul eder.

Bu formların ilk sebepten ilk maddenin kabulüne kadar geçen seyri sayıların belirli bir düzen dahilinde birden türemesi gibi tedrîcîlik arzeder. Ay üstü ve ay altı âlemin idaresinde ve onlardaki düzenin korunmasında küllî nefis ve onun güçleri egemendir. Bu bağlamda Fârâbî düşüncesinde faal aklın işlevi ne ise İhvân-ı Safâ düşüncesinde de küllî nefsin işlevi odur. Küllî nefsin gök cisimlerinin her birine nüfuz etmiş güçleri vardır. İhvân bu güçlere "tikel nefisler" adını vererek onların dinî literatürdeki meleklere tekabül ettiğini söyler. Tikel nefisler küllî nefisten kendilerine gelen feyzi tedrîcen kabul eder; gök cisimlerinin hareketlerine kaynaklık eder, onlara şuur kazandırır. Gerek ay üstündeki hareketler gerekse de bu dünyadaki oluşlar tikel nefisler tarafından gerçekleştirilir. Aklın küllî nefse ve küllî nefsin ilk maddeye nispeti neyse tikel nefislerin de altındakilere nispeti odur. Göksel felekler, cüz'î nefisler aracılığıyla küllî nefsin etkisine mazhar olup bu etkiyi oluş ve bozuluş âlemine taşırlar. Diğer bir deyişle göksel cisimlerin hareketleri bu âlemdeki olayların fâil sebebidir. Bu etki, yıldızların büyüklük-küçüklük, hızlılık-yavaşlıklarına bağlı olarak değişir. Bu bağlamda Tanrı cisimlerle bizzat ilgilenmekten münezzehtir, yaratma dışındaki fiilleri bizzat üstlenmez. Diğer fiillerin O'na nispeti, kralın emrettiği şeyleri başkaları yapsa da fiilin krala nispeti gibidir. Dolayısıyla aracılar olsa ve fiili başkaları işliyor görünse de neticede fiil Tanrı'ya aittir ve asıl fâil odur. Çünkü âlem bir bütün olarak yoktan yaratılmıştır (*ihrâc mine'l-adem ile'l-vücûd*). Tanrı âlemi "ol" emriyle istediği gibi ve istediği şekilde yaratmıştır. Âlemin varlık ve süreklilik bakımından Tanrı'ya muhtaçlığı, konuşma esnasında çıkan seslerin varlığının konuşana bağlı olmasına benzer. Bununla birlikte âlem Tanrı'nın bir parçası olmadığı gibi bir arazın cevherde bulunuşu gibi de Tanrı'da bulunmaz.[17]

İhvân-ı Safâ metafiziğindeki temel sorun, hem yoktan yaratma ve iradenin hem de sudûr teorisinin kabul edilmesidir. İhvân-ı Safâ kudret açısından baktığında Tanrı'ya yoktan yaratma ve iradeyi nispet ederken, hikmet açısından baktığında âlemi yaratmanın zorunluluğunu kabul ediyor gözükmektedir. Bu sebeple onların bahsettiği zorunluluk aklî

17 İhvân-ı Safâ'nın metafizik düşüncesi için bk. *İhvânu's-Safâ, Resâil*, III, 143-314; IV, 165-192; V, 71-77; 185-209. Ayrıca bk. Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 90-151; Çetinkaya, "Onuncu Yüzyılda Felsefî Bir Topluluk Olarak İhvân-ı Safâ", s. 259-292.

veya zatî zorunluluk değil, "hikemî" zorunluluktur. Nitekim âlemin yaratılmasının zorunluluğunu, hakîmin hikmetli fiil yapmasının zorunlu oluşuyla açıklayarak Tanrı'nın sahip olduğu feyiz, fazilet ve ihsanı kendisine hasretmesinin, O'nun hikmetiyle ters düşeceğini söylerler. Bu sistemde bir yandan nedensellik ilkesi yoktan yaratma düşüncesini zayıflatırken, diğer yandan da yoktan yaratmanın gerektirdiği irade ilkesi nedensel zorunluluğu zayıflatmaktadır. Aynı gerekçeden dolayı İhvân-ı Safa bir yandan ruhanî ve cismanî varlıkların nedensel durumlarını izahta hepsinin fâil sebebinin Tanrı olduğunu söylerken diğer yandan da Tanrı'nın küllî akıl dışındakilerle doğrudan ilgilenmekten münezzeh olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü küllî akıl dışındakilerde gerçekleşen fiiller, ya sudûr ya da hareket verme yoluyla gerçekleşmektedir. Oysa Tanrı'nın yegâne fiili yoktan yaratmadır.

Öyle anlaşılıyor ki İhvân-ı Safâ da dinî metinlerden genel olarak din âlimlerinin ve bilhassa kelâmcıların anladığı kâdir-i muhtâr, irade sahibi ve yoktan yaratan bir Tanrı anlayışı hususundaki duyarlılığı, tam bir varlık düzeni içerdiğine güvenerek Yeni Eflâtuncu sudûr şemasıyla uzlaştırma gayretindedir. Bu sebeple Tanrı'nın bütün mevcutlara nispetle fâil neden oluşuyla nedensellik hiyerarşisindeki varlıkların neden oluşu arasındaki gerilimi izahta güçlük çekmekte ve doğrudan nispet etmek istedikleri varlık verme fiilini vasıtalılığa çevirmektedir. Böylece Tanrı'nın yegâne fâil oluşu, nedensellik ilkesinden dolayı retorik bir açıklamaya, varlıktaki zorunluluk düşüncesi de hikemî bir açıklamaya dönüşmektedir. Nitekim İhvân-ı Safâ nedensellik zincirini açıkladıktan sonra Tanrı'nın her şeyin fâil sebebi ve ilk neden olduğunu söylemekte, bununla da O'nun aracısız yaratıcı olduğunu kastettiğini belirtmektedir. Yani "feyezân" kelimesini Fârâbî ve İbn Sînâ'daki anlamıyla kullanmamakta, varlık ile diğer niteliklerin Tanrı dışındaki mevcutlarda birbirinden en azından anlam olarak tefrik edilebileceğini düşünmekte, fakat İbn Sînâ'daki anlamıyla varlık ve mahiyetin illetlerini ayrıştırmadıklarından bunu teorik olarak formüle edememektedir.

İhvân-ı Safâ'nın felsefî mensubiyeti ve dinî duyarlılığı metafizik bilginin elde edilişinde de kendisini gösterir. Diğer filozoflarda olduğu gibi İhvân-ı Safâ'ya göre de metafiziğin gayesi Tanrı'yı bilmektir. Tanrı hakkındaki bilgi, O'nun zatının ve sıfatlarının kendine özgü bir niteliğe sahip olduğunu ve diğer mevcutların niteliklerine benzemediğini

bilmekten ibarettir. Fakat Tanrı, ilk ma'kûllerin ve gündelik hayatı idare edecek derecede ikinci ma'kûllerin oluştuğu "garîzî akıl"la bilinemez. İnsan aklı Tanrı'yı ancak duyulur verilerden istifadeyle oluşturulan burhân yoluyla bilebilir. Fakat Tanrı'nın zâtı ve varlığı aynı olduğundan O'nun varlığı tam olarak kavranamaz ve burhân yalnızca Tanrı'nın eserleri hakkında bilgi verir. Bu sebeple burhân yöntemi Tanrı'nın varlığını kavramakta yeterli değildir. İhvân-ı Safâ felsefesinde vahiy tam da burada devreye girer ve burhânın yeterli olmadığı yerde tamamlayıcı bir işlev görür. Peygamberin getirdiği vahyin niçin daha üst bir idrak olduğunun İhvân-ı Safâ felsefesindeki yegâne açıklaması şudur: Burhân tamamıyla duyulur veriler üzerinde teemmülle gerçekleşen istidlâllerden ibaret iken vahiy peygamberin nefsinin küllî nefsin cismanî âlemi yöneten güçlerinden biri olan cüz'î nefisten bilgi almasıdır. Cüz'î nefisler küllî nefisten, küllî nefs küllî akıldan, küllî akıl da Tanrı'dan bilgi alır. İhvân-ı Safâ öyle anlaşılıyor ki vahyi mükteseb aklın istidlâl sürecinin dışında veya ona ilâve olarak nefsin bedensel isteklerden arınıp amelî aklın güçlendirilmesiyle ulaştığı bir tür müşâhede olarak görmekte ve burhânî bilgi ile nebevî bilginin, niteliğinden daha ziyade kesinliği bakımından ayrıştığını düşünmektedir. Nitekim onlara göre seçkin kimselerin (*havâss*) Tanrı hakkındaki bilgisi, O'nun mahiyet ve sıfatlarının kendine özgü bir niteliğe sahip olduğunu, diğer varlıklarınkine benzemediğini bilmekten ibarettir ve bu ancak burhân yoluyla oluşur. Fakat Allah'ın *ebrâr*, *ahyâr*, *evliyâ* ve *enbiyâ* kategorisindeki kulları için bu, zorunlu bir bilgidir. Bu bağlamda burhânî bilgiyi istidlâl olmaktan çıkarıp aksi imkânsız olacak bir zorunluluğa yani Tanrı hakkında gerçek bilgiye dönüştüren şey, ruh temizliği ve davranış düzgünlüğüdür (*safâü'n-nefs* ve *istikāmetü't-tarîk*). Bu durumda peygamberin bilgisi tıpkı Fârâbî'de olduğu gibi İhvân-ı Safâ'ya göre de nedensellik ilkesine uygun olarak gerçekleşmekte, ancak Fârâbî'den farklı olarak insanî çabayla oluşan felsefî bilgiye nazaran daha üst bir tevhid, tenzih ve tecridi ifade etmektedir. Yine de İhvân-ı Safâ felsefesinde peygamber veya velî ile filozofun, dinî duyarlılığın bir prensip haline getirilmesiyle ayrıştırıldığı ve gerçekte nefsin güçlerine ilişkin incelikli bir teoriye dayanmadığı söylenebilir. Çünkü onlara göre filozof da bilgi ve ahlâk bakımından küllî nefse benzemeye, ona ulaşmaya çalışır ve bu sebeple metafizik bilgilerin yanı sıra zühd ve dindarlıkla donanmış olmalıdır.[18] Filozof

18 Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 60-90, 172-173.

ile peygamber arasındaki yegâne fark, Tanrı hakkındaki bilginin birinde duyulur verilerden istidlâl edilmesi, diğerinde doğrudan cüz'î nefisten alınmasıdır. Ama bunun nasıl böyle olduğuna ilişkin bir teorik açıklama yoktur.

Âmirî

İhvân-ı Safâ ve Sicistânî'nin genç çağdaşı Âmirî (ö. 381/992), metafiziği "sebeplerin sebebi olan İlk Gerçek'in bilgisi" veya "âlemdeki varlıkların meydana geliş sebeplerini ve özellikle de her çabanın gayesi olan ilk, tek ve gerçek varlık hakkında şüpheden arınmış bilgiyi araştıran" disiplin olarak tanımlar. Bu bağlamda ona göre "Filozof matematiği, tabiat ilimlerini ve mantık kurallarını bilen ve bu üç disiplini birleştirerek ilâhî anlamları araştırmaya muktedir olan kimsedir" Bu sebeple Âmirî, eskilerin metafizik bilgiye ulaşmayan kimseye filozof sıfatını vermediklerini söyler.[19] Âmirî'nin metafizik görüşleri birkaç bakımdan Fârâbî ile İbn Sînâ arasındaki diğer isim ve akımların metafiziğinden temayüz etmektedir.

Âmirî'yi seleflerinden ve çağdaşlarından ayırt eden öncelikli husus, genel kavramlara ilişkin, İbn Sînâ'yı da etkileyen ayırımıdır.[20] İbn Sînâ'da bütün sonuçlarıyla birlikte göreceğimiz zorunlu-mümkün ayırımı ilk olarak belirgin bir şekilde Âmirî tarafından yapılmıştır. Bu bağlamda Âmirî varlıkları *vâcib*, *mümkün* ve *mümteni'* olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. *Vâcib,* varlığı zorunlu olandır ve iki kısma ayrılır. Birinci zatı sebebiyle zorunlu, ikincisi başka şeye nispetle zorunludur. Zatı sebebiyle zorunlu, yalnızca Tanrı'dır. Başka bir şeye nispetle zorunlu ise dairenin bir merkezinin olması türünden zorunluluklardır. *Mümkün* ise şu anda bulunmayan ama varlığı düşünüldüğünde herhangi bir imkânsızlığa yol açmayan şeydir. Mümkün kendiliğinden var olmadığına ama varlığı zatı sebebiyle imkânsız olmadığına göre onun meydana gelmesi kendisi dışında bir sebebe bağlı olmak durumundadır. Bu sebep, mümkünü yokluktan varlığa ve imkândan zorunluluğa çıkarır. Mümkün imkândan zorunluluğa çıkıp da zatı sabit olduğunda artık ondan imkân sıfatı kalkar ve varlığını devam ettirdiği sürece zorunlular sınıfına dahil olur. Mümkünler "doğal

19 Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 65.

20 Âmirî'nin yaptığı tasnif ile İbn Sînâ'nın tasniflerinin karşılaştırılması için bk. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 302-307; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 119-127

mümkün", "nadir mümkün" ve "değişken mümkün" olmak üzere üç sınıfa ayrılmaktadır. Doğal mümkün, yazın sıcak kışın soğuk olması gibi, varlığı yokluğundan çok olan mümkünlerdir. Nâdir mümkün, mucizeler, ilk yaratılanlar ve dualarla elde edilenler gibi, yokluğu varlığından çok olanlardır. Değişken mümkün ise ilkbaharda havanın bulutlu ve açık olması gibi varlığı ve yokluğu eşit olanlardır. *İmkânsızlar* ise mutlak ve mukayyet olarak ikiye ayrılır. Mutlak imkânsız, dairenin kare olması gibi bir şeyin zatı sebebiyle ve mutlak olarak imkânsız olmasıdır. Mukayyet imkânsız ise ateşin ateş olarak kaldığı sürece onda soğuğun bulunması gibi kudret ve hikmet açısından imkânsız olanlardır. Bu tasnifte kilit nokta, mümkünün varlığa gelişinden sonra nitelendiği imkân ve zorunluluk sıfatlarıdır. Âmirî, İbn Sînâ gibi varlık-mahiyet ayırımı yapmadığından, imkânı "mutlak" ve "özel" imkân olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre mümkün yokluktan varlığa yahut imkândan zorunluluğa geçtiğinde göreli bir zorunluluk kazanır. Mümkünü yokluktan varlığa geçiren şey mümkün olamayacağına göre zorunlu olmak durumundadır. Dolayısıyla varlık, kendiliğinden zorunlu ve başkasına bağlı olarak (*bi'l-izâfe*) zorunlu olmak üzere ikiye ayrılır. Kendiliğinden zorunlu kısma yalnızca Tanrı girerken, başkasına bağlı olarak zorunlu kısmına bütün mevcutlar girer. Şu halde Tanrı dışındaki bütün mevcutlar mutlak imkân dahilindedir.[21]

Âmirî'nin varlık olmak bakımından varlığa ilişkin bu tahlilinin dönüştürücü etkisini onun sudûr teorisini model olarak kullandığı varlık mertebelerine ilişkin değerlendirmelerinde görmek mümkündür. Bu bağlamda Âmirî, sudûrcu varlık şemasını esas alarak varlığı beş mertebeye ayırmış ve bunların her birinin var ediliş tarzına müstakil isimler vermiştir. Buna göre varlık hiyerarşisinin başında Tanrı vardır. Tanrı bizâtihi zorunlu olup mutlak ebediyet anlamında *dehr*in ve hareketin ölçüsü anlamında zamanın üstündedir. Tanrı herhangi bir şekilde madde, güç ve sûret olmakla nitelenemez; ilk gerçek, salt varlık, saf iyiliktir; her kemalin ötesinde ve her tamın tamamlayıcısıdır; âleme iyiliğini yayar; üstün vahdâniyeti sebebiyle bütün eşyayı kesinlikle zaafa düşmeden ve yönetiminde gevşeme ve zayıflık olmadan yönetir. O'nun yönetimi, iyilik ve süreklilikten pay almayı hak eden şeylere bunları feyz etmesidir. Böylece O, bütün yaratıklar üzerine bekâ isteğinden ibaret olan gerçek iyiliği yayar. Ama yaratıklar bu feyizden

21 Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 84-85.

kendi güçleri nispetinde ve varlık mertebesindeki derecesine göre pay alır. Diğer değişle paylardaki farklılık feyzin kaynağı olan Tanrı bakımından değil, feyzin alıcısı durumundaki "kābil"ler bakımındandır. Zat itibariyle daha yalın ve birlik bakımından daha tam olan varlığın, feyzi alma hususundaki gücü kendisinden aşağıda olanlara nispetle daha tamdır. Dolayısıyla varlık hiyerarşisi aynı zamanda yalınlık ve tamlık hiyerarşisidir. Bu bağlamda Tanrı'nın altında sırasıyla akıl, nefis, tabiat ve unsursal cisimler yer alır. Bu şema Fârâbî hariç daha önceki sudûrcu düşünürlerde de küçük birtakım değişikliklerle gördüğümüz ve Fârâbî'nin dönüştürücü katkılarının henüz mâkes bulmadığı klasik Yeni Eflâtuncu varlık tablosudur. Bununla birlikte Âmirî'nin özgün değerlendirmeleri bu hiyerarşinin Tanrı'yla ilişkisinin analizinde ortaya çıkmaktadır.

Âmirî söz konusu hiyerarşinin her bir mertebesine göre Tanrı'ya bir fiil nispet eder: Tanrı aklın *mübdi'i*, nefsin *hâliki*, tabiatın *musahhiri*, unsurlardan oluşan cisimlerin *müvellidi*dir. Âmirî zaman zaman "halk" kelimesini bütün bu var etme formlarını ifade etmek için de kullanmaktadır. "Halk" kelimesini genel anlamıyla kullandığında ilâhî takdirin formlarını *ibdâ'*, *sun'* ve *teshîr* olmak üzere üç kısma ayırır. Fakat kullanımlar değişse de tahlillerinin temel ilkeleri aynıdır. *İbdâ'* maddesiz ve zamana bağlı olmayan yaratma olup bizzat Tanrı'ya mahsustur. Yani *ibdâ'* yaratmanın bir şeyden, bir şeyde ve bir şey üzerinde olmayan tarzı olup İlk'e nispet edilen bütün fiillerden önce ve hepsinden üstün fiildir. İlkelerin varlığı bu fiile bağlıdır. "Halk" kelimesi özel anlamıyla, yani nefsin yaratılması anlamında kullanıldığında bir şeyden var etmek demektir. "Halk" kelimesi genel anlamıyla kullanıldığında ise onun ikinci kısmı olan *sun'*, maddenin sûretle şekillenmesi demektir. Bu sebeple de cisimlerin varlığının meydana getirilmesi anlamına gelmektedir. Genel anlamıyla "halk"ın üçüncü kısmı olan *teshîr* ise bir şeyin kendisine özgü gayesine isteyerek veya zorla sevkedilmesi olup cisimlerin özelliklerinin meydana getirilmesi anlamındadır. Beşli tasnifteki *teshîr* ve *tevlîd*, genel anlamıyla "halk"ın ikinci ve üçüncü kısmına tekabül ediyor görünümü vermektedir.

Öyle anlaşılıyor ki Âmirî her iki tasnifte de yoktan ve maddesiz yaratma anlamında kullandığı *ibdâ'* dışındaki yaratma formlarının bir şeyden var etme anlamında ortak olduğunu, farklılıkların yalnızca aklî bir varlık olarak yaratılma, dâimî bir harekete konu olacak bir cisim

olarak yaratılma ve unsurların birbirine dönüşmesi sûretiyle türeme yoluyla yaratılma bakımından farklılaştıklarını düşünmektedir. Ona göre bu tarzlarda gerçekleşen ilâhî takdir üç anlamı hedeflemektedir: Tam cömertliği yaymak, tam kudreti göstermek ve tam hikmeti ortaya çıkarmak. Dolayısıyla ilâhî takdir üç işlevi yerine getirmektedir: Âlemin var edilmesi, sürekliliği ve yönetimi (*îcâd*, *ibkā*, *tasrîf*). İlâhî takdir nedensellik ilkesine göre cereyan etmektedir. Nitekim Âmirî sudûr teorisinin gerektirdiği nedensellik ilkesini kabul etmekte ve âlemdeki her bir fiilin doğrudan Tanrı'nın yoktan yaratmasıyla gerçekleştiğini iddia eden kelâmcıları Allah'ın sıfatlarını anlamamakla eleştirmektedir. Ona göre Allah bütün varlıkların ilk fâili olmakla birlikte var oluşta varlıkların bir kısmı Allah'a diğerinden daha yakındır ve "Önce olanın, sonra olanın varlığında bir payı vardır" Diğer deyişle âlemde ikinci fâiller vardır. Allah'ın doğrudan yarattığı ilk şey akıldır. Akıl varlıkta meydana gelecek sûretleri basit bir tarzda içerir. Âmirî bu sûretlere *emr* adını verir. Akıldan nefis sudûr eder, nefis de akılda içerilen sûretleri içerir, fakat ikisi arasında tümellik ve basitlik farkı vardır. Bu sebeple Âmirî akla *kalem*, nefse ise *levh* adını vermektedir. Bununla birlikte söz konusu sûretlerin nefiste çoğalması, dış dünyadaki fertlerin ayrışmasına benzemez, zira nefisteki sûretler arasında zıtlık ve inatlaşma bulunmaz. Bu özellikleriyle nefsteki sûretler zâtları bakımından sonlu iken ayrılma ve bölünmeleri bakımından sonsuzdur. Akıl aklî varlıkları bildiği gibi duyulur şeyleri de bilir ama onları bilişi duyunun idraki türünden değil, kendi cevheri türündendir. Yine o, cisimsel arazları zatları bakımından değil, zatlarının tümel ilkelerini kuşatması yönüyle bilir. Akıl tasavvur ettiği her şeyi tasavvur etmesi sebebiyle bilir, fakat bu bilgi, onun doğasından değil, ona Tanrı'dan gelen ilâhî güç sebebiyledir. Akıl, kendi doğasını tamamlayanı yani Tanrı'yı bilmesi sebebiyle de yetkinleşir ve bu yetkinliğiyle kendi üstünde olup onu tamamlayan Tanrı'nın bilgisine ulaşır. O, Tanrı'yı sadece kendisini tamamlayan, yani gaye sebep olarak bilirken, altındakileri onların varlığını gerektiren sebepleri kuşatması bakımından bilir. Akıl, Tanrı'dan kendisine gelen ilâhî güç sayesinde altındaki şeyleri yönetir. Diğer deyişle Akıl, bekâ isteğinin Tanrı'dan yayılışının ilk basamağını oluşturur. "Halk" yoluyla yaratılan nefiste aklın bir payı vardır. Bu pay, *teshîr* ve *tevlîd* (yahut *tekvîn*) yoluyla yaratılmaya kadar, üsttekilerin alttakilerde bir payı olması şeklinde devam etmektedir. Aklın yönetimi ilâhî güçle olduğundan tümel sûretleri tasavvurunda

hiçbir kusur olmadığı halde altında bulunanları yönetmesi yönünden tesirinde zaaf belirir. Zira akıl, her ne kadar bölünmez bir cevherse de yine de onda bir ikilik vardır: Küllî sûretleri tasavvur etme gücü ve onları kendisinden alma kabiliyetindeki varlıklara verme (*ifâza*) isteği, yani yönetim. Nefsin ise üç gücü vardır: İlâhî güç, aklî güç ve zatî-nefsanî güç. İlâhî güç sayesinde nefis, küllî tabiatı yönetip ona fiilini doğru bir şekilde yerine getirmesi için yol gösterirken, aklî güç sayesinde eşyanın hakikatlerini kavrar. Zatî güç sayesinde ise organik doğal cisimlere sûret verir. Üçüncü gücüyle nefis organik doğal cismin kemalini oluşturur. Akılda bulunan sûretler nefiste de bulunur, ama bu sûretler nefiste bölünmüş durumdadır. Bununla birlikte bu sûretlerin onda bulunması da tikel idrakin konusu olan fertlerin birbirinden ayrışması gibi değildir. Akıl, Nefs'in tamamlayıcı sebebi olması bakımından onda bulunurken nefis de aklın idrakleri arasında bulunması bakımından onda bulunur. Yani nefsin akılda bulunması doğal cisimde bulunan bir sûretin idrak eden öznede bulunması gibiyken, akılın nefiste bulunuşu, gayenin anlam olarak fâilde bulunması gibidir. Nefsin *cevherî dehr*de yani mutlak ebediyet içinde iken fiilleri zamansaldır. Nefisten sonra zamanla beraber ve zamana bitişik olan felekler ve ilk cisimler ile zamana bağlı olan unsurî cisimler gelir. Yukarıda bunlardan ilkinin *teshîr* yoluyla, ikincinin *tevlîd* yoluyla meydana geldiği belirtilmişti. Nefis tabiatın yöneticisi iken tabiat da *tevlîd* yoluyla meydana gelenleri yönetmektedir. Yönetim hiyerarşisi yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarı doğru olmak üzere ikili bir yapı arzeder. Tabiat cismin muharrikidir ve nefsin etkisi sebebiyle cismi farklı yönlerde hareket ettirir. Tabiat, eğimli felekten süflî âleme sirayet eden ilâhî bir güçtür. Böyle olmasına rağmen cismin bir sûreti olduğu için sonsuz değildir. Çünkü sudûr ettiği cisim sınırlı olup sonsuz kuvvete sahip değildir. Güneşten dünyaya yayılan doğal sıcaklık tabiatın ilk âleti durumundadır. Âmirî'ye göre cisimsel âlemin bekâsı nefis ve tabiat kuvvetleriyle, yönetimi ise etki-edilgi ilişkisiyle sağlanır. Semavî cisim bütün güçleriyle unsurlardan oluşan cisimde meydana gelen hâdisleri ortaya çıkarır. Bu dünyada ilâhî sûretlerin meydana gelişi *ibdâ'î takdir*e, mantıkî sûretlerin meydana gelişi *fikrî teemmüle*, doğal sûretlerin meydana gelişi feleklerin *teshîr*ine bağlı iken riyâzî sûretlerin meydana gelişi üç sınıftan biriyle alakalıdır. Bunların tamamı mutlak imkân altında olup izâfî zorunluluğa sahiptir. Yani ilâhî sûretler madde olmaksızın doğrudan Tanrı tarafından yaratılmıştır

ve zıtlarının olmaması sebebiyle ebedî bekâya elverişlidirler, güçleri sonsuzdur, dolayısıyla kendilerine özgü fiillerini yaptıkları sürece bu fiilleri yapma güçleri de artar. Böylece Âmirî ilâhî takdirin âlemde cereyanını nedensellik ilkesine bağlı olarak açıklamakta ve nedenselliği reddeden kelâmcıları "sofist" olmakla eleştirerek nedenselliği reddin, yaratıcıyı ispatın önünü tıkayacağını ileri sürmektedir.[22]

O halde Âmirî İhvân-ı Safâ'da olduğu gibi bir yandan yoktan yaratmayı diğer yandan sudûru savunurken, Kindî'de olduğu gibi bir yandan nedenselliği diğer yandan yoktan yaratmayı da savunmaktadır. Şu var ki Kindî'den farklı olarak Âmirî âlemin hudûsunu kabul etmez ve Tanrı'nın cömertliğinin âlemin zamansız ve mutlak ebediyet anlamında *dehr* içinde yaratılmasını gerektirdiğini düşünmektedir. Öte yandan *emr*, *levh*, *kalem* gibi dinî terimleri akıl ve nefse vermesinden de anlaşılacağı üzere dinî bir metafizik inşası için sudûrcu varlık hiyerarşisini bir model olarak kullanmaktadır. Nitekim Âmirî'nin günümüze ulaşan metinlerinin neredeyse tamamı dinî nasların felsefî yorumunu içermektedir. Öyle anlaşılıyor ki Âmirî, kâdir-i muhtâr Tanrı düşüncesi ve yoktan yaratma gibi dönemin dinî akımlarının ortaklaşa kabul ettiği ilkelerden hareketle dinî bir metafizik inşa etme gayesini gütmüş ve sudûr teorisini bu metafiziğin model açıklaması olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple onun eserleri, "İslâmî bir felsefe" oluşturma gayretini yansıtmakta ve o bu yönüyle temelde dinî metinlerin felsefî bir izahını yapmaya çalışan İhvân-ı Safâ'ya benzemektedir. Fakat Âmirî, dinî metinlere referans yapan hatta vahyi felsefî bilgiden üstün gören diğer filozoflardan önemli bir noktada ayrılır. Ona göre insan nefisleri her ne kadar bedenle birlikte meydana gelmek bakımından hâdis olsa da ibdâ' yoluyla yaratılmıştır. Bunun anlamı, insanın Âmirî'nin benimsediği sudûr şemasında yaratılmışların zirvesinde bulunan akıl olma kuvvesine sahip olduğudur. Böylece Âmirî, bütün varlığın sûretleriyle donanmak anlamıyla metafizik bilgiyi, ilke olarak insan nefsinin doğrudan Tanrı tarafından yaratılıp küllî olmaya elverişli olmasına ve fiilî olarak da peygamberin ve vahyin varlığına dayandırır. Zira Âmirî buradan hareketle peygamberin nefsinin akıldan feyzeden sûretleri önsel bir kabulle almaya elverişli olduğunu ve bu sebeple vahyin her türlü insanî çabayla elde edilen bilgiden üstün olduğunu düşünmektedir.

22 Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 104-105, 124.

Dolayısıyla Âmirî, vahyi mütehayyile gücünün bir işlevi olarak gören Fârâbî'nin aksine onu ruhun en yüksek bilgi seviyesi olarak vazederek vahyî bilgiyi insanî bilgiden üstün tutmaktadır. Bu sebeple Âmirî iki yüzyıl sonra Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) iddialarına benzer şekilde teorik ilimlerin ilk ilkelerinin vahiyden alındığını ve bu bağlamda her peygamberin hakîm olduğunu ama her hakîmin peygamber olmadığını iddia ederek metafizik ile dinî ilimler arasında herhangi bir çatışma bulunamayacağını iddia etmektedir. Dahası, Âmirî sadece vahyin kendisinin değil, vahiy üzerine inşa edilmeleri sebebiyle dinî ilimlerin de felsefî ilimlerden üstün olduğunu ileri sürmektedir.[23] Bundan dolayıdır ki Âmirî yer yer cedel yapmakla eleştirmesine rağmen kelâmcıları "metafizikçi filozoflar" grubundan saymaktadır.[24]

Âmirî'nin metafiziği hem Tanrı'nın kâdir-i muhtâr olduğunu hem de sudûru kabul etmekle daha sonra İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde göreceğimiz temel ilkelerin ibtidâî bir versiyonu görüntüsü vermektedir. Şu var ki o, zorunlu-mümkün ayırımını metafiziğe başarılı bir şekilde taşımış olmasına rağmen İbn Sînâ'da gördüğümüz şekilde varlık-mahiyet ayırımına ulaşamadığından, varlığın illetleriyle mahiyetin illetlerini ayrıştırmamıştır. Dolayısıyla da Tanrı'yı varlık veren yegâne illet yaparak dinî düşüncesinin duyarlılıklarını koruyan vahdet-i vücûdcu düşünürlerin aksine Tanrı'nın nefs ve cisimler dünyasındaki fâilliğini aracı illetlerle açıklamak zorunda kalmıştır.

İbn Sînâ

İslâm felsefe tarihinde metafiziğin tarihinin, konu, mesele ve kapsam bakımından İbn Sînâ'yla (ö. 428/1037) yeni bir sürece girdiği söylenebilir. Bunun iki temel sebebi vardır. Birincisi, yukarıda Fârâbî anlatılırken belirtildiği gibi, tercümeler yoluyla İslâm dönemine Aristoteles sonrasında yazılan bütüncül bir metafizik kitabı intikal etmemişti ve Fârâbî yalnızca İskender'in Aristoteles *Metafizik*'inin bütününe bir şerh yazdığı söylentisini dile getirmekteydi. Bu tespit Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazılan şerhlere ilişkindir. Müstakil bir telif olarak kapsamlı bir metafizik kitabından söz dahi edilmez. Dolayısıyla

23 Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 93-105. Âmirî metafiziği için ayrıca bk. Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 127-141.

24 Âmirî, *İnkāzü'l-beşer*, s. 230.

sudûr teorisini ortaya koyarak metafizik düşünceyi derinden etkileyen Plotinus'u istisna edersek, Aristoteles'ten sonra İbn Sînâ'ya gelinceye kadar hiç kimse ne *eş-Şifâ* külliyatında gördüğümüz şekilde felsefenin bütününü Aristoteles'teki eksikleri de giderecek tarzda yazabilmiştir, ne de yine aynı külliyatın *Metafizik* kısmında görüldüğü şekilde kapsamlı bir metafizik kitabı yazabilmiştir. Sadece metafizik disiplinini dikkate aldığımızda İbn Sînâ'nın katkısının metafiziği teolojiden tam olarak ayrıştırıp gerçek anlamda bağımsız bir felsefî disiplin olarak kurması olduğu söylenebilir. İbn Sînâ'nın, Fârâbî'nin gerek sudûr teorisine katkısını gerekse metafiziğin ne olduğu sorusuna verdiği özlü cevabı kavradığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ, Fârâbî'nin gerçek ve yegâne vârisi kabul edilebilir. Nitekim o, Bağdatlı filozofları kıyasıya eleştirmesine rağmen[25] "*fâzılü'l-müteahhirîn*" (sonrakilerin üstünü) nitelemesiyle Fârâbî'yi onlardan ayrıştırmaktadır.[26] Onun Aristoteles *Metafizik*'ini Fârâbî'nin *Fî agrâzi'l-hakîm*'ini okuyuncaya dek anlayamadığını söyleyen rivayet en azından metafiziğin bütünlüğünü ve Fârâbî'nin sudûr teorisini kusursuz bir açıklama modeline dönüştürmesini kavraması bakımdan dikkate alınması gereken bir tarihsel dönemece işaret etmektedir.

İbn Sînâ'yı İslâm metafizik tarihinde ayrı bir yere konumlandırmamızı sağlayan ikinci gerekçe ise şudur: Her ne kadar Fârâbî'de varlığın mümkün ve zorunlu olarak ikiye ayrıldığı görülse de zorunlu-mümkün ayırımını kapsamlı bir şekilde geliştirip sudûr skalasındaki varlık mertebelerine tatbik eden ilk filozof Âmirî idi. Fakat Âmirî, Fârâbî'nin sudûr teorisine katkılarını farkedemediği veya kabul etmediği için teoriyi daha ileri götüremediği gibi varlık-mahiyet ayırımı yapmadığından zorunlu-mümkün ayırımından hareketle birlik-çokluk ilişkisinin kapsamlı bir açıklamasına da ulaşamamıştı. Diğer yandan Eflâtun, nesnelerin sûretlerini tam anlamıyla metafizikleştirip maddî dünyadan koparmış, Aristoteles ise sûretlerin gerçekliğini tamamen fiziksel dünyaya indirip soyut hallerinin salt mantıksal kavramlar olduğunu iddia etmişti. Aristoteles'ten sonra İbn Sînâ'ya kadar tartışmanın seyri, sûretin maddeyle ilişkisi üzerine devam edegeldi. İbn Sînâ varlık ve mahiyet ayırımı yaparak tartışmayı madde-sûret ilişkisi

25 İbn Sînâ'nın Bağdatlı filozoflara atıfları bk. Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 61-104.

26 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kitâbü'l-Kıyâs*, s. 356-357

bağlamından çıkardı ve birlik-çokluk ilişkisini bütün bakımlardan içeren bir varlık-mahiyet tartışmasına dönüştürdü. Fakat mahiyet kavramını basitçe mantıkî bir kavram olarak ele almayı da tercih etmedi. Soyut haliyle insan aklı tarafından kavranan ve bu bağlamda bir itibar olarak görünen mahiyeti, aynı zamanda bir "şey" olarak kullanarak İslâm düşüncesinde kendisinden sonrakileri meşgul edecek pek çok problemin ilk nüvelerini ortaya koydu. Mahiyetin bu şekilde kullanımı Tanrı-âlem, illet-mâlûl, madde-sûret, tümel-tikel, nefis-beden, meleke-fiil ve yöneten-yönetilen gibi birlik-çokluk ilişkisinin bütün alt konularını öylesine etkiledi ki İbn Sînâ sonrasında varlık-mahiyet ayırımı felsefî çözümlemenin kaçınılmaz aracına dönüştü. Diğer bir deyişle İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayırımı, onun felsefî öğretilerinden de bağımsızlaşarak bir felsefî teori olmaktan çıkıp İslâm'da nazarî düşüncenin kaçınılmaz olarak kendisini içinde bulduğu bir durum haline geldi.

Şimdi bu iki maddeyi genişçe açıklayarak İslâm felsefesinde metafiziğin nasıl olup da yeniden inşa edildiğini ve metafiziğin sonraki dönemlerde ana hatlarıyla değişmeden devam edecek yapısının ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Dikkatle takip edildiğinde Fârâbî hariç Kindî'den İbn Sînâ'ya kadarki İslâm filozofların metafiziği aslında bir "teoloji" olarak kavradığı görülmektedir. Zira onlar metafiziği temelde Tanrı, ayrık akıl ve nefislere ilişkin bir inceleme alanı olarak algılamışlardır. Tanrı ve ayrık varlıklar, gayri cismânî ilkeler olduğundan metafizik onların zihninde bir tür uzak sebepler araştırması olarak şekillenmiştir. Fakat uzak ilkeler hakkında konuşmak, zorunlu olarak genel kavramları incelemeyi gerektirdiğinden, İhvân-ı Sâfâ gibi felsefî derinliği daha düşük yazarlar dışındaki filozoflar, mümkün, zorunlu, imkânsız, illet, mâlûl gibi genel kavramlar hakkında kayda değer açıklamalar yapmışlardır. Yukarıda belirtildiği gibi bunların en dikkate değer olanı, İbn Sînâ'nın eleştiri oklarına hedef olan Âmirî'nin zorunlu-mümkün ayırımıdır. Yalnızca Fârâbî metafiziğin bütünlüğüne ve ilimler içindeki konumuna dikkat çekmiş fakat o da mantık külliyatını istisna edersek metafizik, doğa teorisi, ahlâk ve siyaseti muhtasar eserlerde topluca yazarak Aristoteles'te görüldüğüne benzer şekilde kapsamlı bir metafizik kitabı yazmamıştır. İbn Sînâ her ne kadar *el-Mebde' ve'l-me'âd* ve *el-Hikmetü'l-Arûziyye* gibi ilk eserlerinde Fârâbî'nin etkisinde görünse de *eş-Şifâ* külliyatında genelde bütün felsefî disiplinleri özelde de metafiziği kapsamlı olarak incelemiştir.

İbn Sînâ *eş-Şifâ: Metafizik*'in ilk dört faslında öncelikle metafizik ilminin konusu ve meselelerini ayrıntılı olarak tartışır ve Aristoteles'ten sonraki dönemde metafiziğin konusuna dair ileri sürülen görüşleri değerlendirir. Buna göre önceki dönemlerde Tanrı'nın varlığı, uzak sebepler, dört sebep, dört sebepten yalnızca üçü veya mevcut olmak bakımından mevcudun metafiziğin konusu olduğu ileri sürülmüştür. İbn Sînâ, bu alternatifleri bir eleme sürecinden geçirerek nihaî sonuca varmaktadır. Buna göre,

> Metafizik, fiziksel ve matematiksel varlığın ve bu iki varlıkla ilişkili şeylerin ilk sebeplerinin, sebeplerinin sebebinin ve ilkelerinin ilkesinin -ki o, yüce Tanrı'dır- incelendiği ilimdir... Acaba bu ilmin konusu, İlk İllet'in zatı mıdır -ki bu durumda metafiziğin amacı İlk İllet'in sıfatlarını ve fiillerini bilmek olacaktır- yoksa başka bir anlam mıdır? Ayrıca, gerçek felsefe ve ilk felsefenin var olduğunu, onun diğer ilimlerin ilkelerini temellendirdiğini ve gerçek hikmet olduğunu duymuştun. Hikmetin bazan "en üstün bilinen hakkındaki en üstün bilgi", bazan "en doğru ve en sağlam bilgi" bazan da "bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi" olduğunu duydun... Şimdi sana açıklıyoruz ki araştırmaya koyulduğumuz bu ilim, ilk felsefe ve mutlak hikmettir. Hikmeti betimleyen üç sıfat, tek bir ilmin sıfatıdır ve o da bu ilimdir. Bilindiği gibi, her ilmin kendine özgü bir konusu vardır. O halde, şimdi bu ilmin konusunun ne olduğunu araştıralım ve bakalım: Bu ilmin konusu şanı yüce Allah'ın varlığı mıdır? Yoksa öyle değil de, Allah'ın varlığı bu ilmin sorunlarından biri midir?... Acaba metafiziğin konusu mevcutların uzak sebeplerinin hepsi midir yani hakkında konuşulması mümkün olmayan[27] biri hariç dört sebebin tamamı mıdır? Zira bir grup filozof böyle zannetmektedir.[28]

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlığı metafiziğin konusu (*mevzû'*) olamaz. Çünkü Tanrı'nın varlığının konu yapılması için Tanrı'nın varlığı ya kendiliğinden açık olmalıdır, ya başka bir ilimde ispatlandığından metafizikte verili olarak kabul edilmiş olmalıdır ya da metafizikte kabul edilmiş ve başka bir ilimde de sorun (*matlab*) edilmemiş olmalıdır. Bu şıklardan hiçbiri doğru değildir; zira Tanrı'nın varlığı kendiliğinden

.....

27 "Metafiziğin konusu mevcutların uzak sebeplerinin hepsi midir yani yalnızca hakkında konuşulması mümkün olmayan biri değil de dört sebebin tamamı mıdır?" sorusu, "Yani birisi değil dört olmak bakımından dördün toplamıdır" şeklinde açıklanmaktadır; bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 267

28 İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ (Metafizik)*, s. 18-20.

açık değildir ve metafizik dışında bu meseleyi ele alabilecek başka bir ilim dalı da yoktur. Felsefî ilimlerin içeriği ve hiyerarşisi dikkate alındığında, Tanrı'nın varlığının başka bir ilimde ispatlandığı şıkkı elenmektedir. Çünkü Tanrı'nın varlığı maddeyle hiçbir şekilde ilişkili değildir. Maddeyle hiçbir şekilde ilişkili olmayan varlığı inceleyen yegâne ilim ise metafiziktir ve onun altındaki ilimler, maddeyle ilgili şeyleri incelemektedir. Hatta matematik bile zihinde ayrık olsa da ancak bir maddede var olan şeyleri ele almaktadır. Metafizikte kabul edilmiş olup başka bir ilimde de sorun edilmemiş olma şıkkına gelince, bu, Tanrı'nın varlığını ya kendiliğinden açık ya da açıklamasının mümkün olmamasını gerektirecektir. İlk şıkkın yanlışlığı biraz önce belirtilmişti. Tanrı'nın varlığının açıklamasından ümit kesilmiş olması ise onun konu yapılmasını imkânsız kılmaktadır. Çünkü açıklamasından ümit kesilen şeyin varlığını kabul etmek, felsefî yöntem ve tavra aykırıdır. Şu halde İbn Sînâ açısından Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu olamayacağı açık bir husustur.[29]

Pekâlâ, sebepleri yani fâil, madde, sûret ve gayeden ibaret dört sebebi veya bunların herhangi birini ya da birkaçını metafiziğin konusu yapmak mümkün müdür? İbn Sînâ öncelikle bunların hangi açılardan metafiziğin konusu yapılabileceğini soruşturur. Buna göre sebepler birkaç bakımdan metafiziğin konusu olabilir. Birincisi mevcut olmaları bakımından, ikincisi salt sebep olmaları bakımından ve üçüncüsü her birinin kendine özgü tarzda oluşu yani fâil, kābil, sûret ve gaye oluşları bakımından, dördüncüsü de bir bütün oluşturması bakımından metafiziğe konu olmaları mümkündür. İbn Sînâ bu şıklardan ilkini değerlendirmez; zira bu açıdan sebepler metafiziğin nihaî konusunun bir parçası olarak konuya katılacaktır. Salt sebep olmaları bakımından sebeplerin incelenmesinin metafiziğin konusu oluşuna gelince, İbn Sînâ bunu mümkün görmemektedir. İlk olarak metafiziğin mevcut içeriği buna imkân vermemektedir. Zira metafizik tümellik, tikellik, kuvve, fiil ve imkân gibi salt sebep olmaları bakımından sebeplere özgü olmayan durumları da incelemektedir. Oysa bu şeyler kendiliğinde incelenmesi gereken ve metafiziğin altında başka bir felsefî ilim tarafından da incelenmeyen şeylerdir. Bu durumda onların metafizikte incelenmesi gerekmektedir. Bir ilim, konusunun zatî ilişenlerini mesele edinmek durumunda olduğundan, bunların metafizikte incelenmesi,

29 İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ (Metafizik)*, s. 19-20.

salt sebep olmaları bakımından sebeplerin metafiziğin konusu olmasını engellemektedir. İbn Sînâ ikinci olarak "mutlak sebep" fikrinin kendisinin kuşkulu ve ispata muhtaç olduğunu dile getirmektedir. Buna göre sebepli şeylerin bir sebebinin olduğu düşüncesi, kendiliğinden açık olmayıp ispata muhtaçtır. Çünkü nesneler arasında kurulan sebep-sonuç ilişkisi (*illiyet*) duyular aracılığıyla elde edilmemektedir, bilakis aklın zorunlu olarak kavradığı bir durumdur. Şu halde sebepler hakkında söylenecek her şey, bir sebeplilik olduğu yani mutlak sebep düşüncesinin ispatından sonra anlam kazanacaktır. Mutlak sebebin ispatı ise metafiziğin altına sıralanan herhangi bir tikel ilimde yapılmadığından metafizikte yapılmak durumundadır. Yani sebeplilik fikri, metafiziğin meselelerindendir (*metâlib*) ve dolayısıyla metafiziğin konusu olamaz. Mutlak sebep fikri metafiziğin konusu olmadığına göre, sebeplerin her birinin kendine özgü tarzda araştırılması, metafiziğin konusu olma özelliğini yitirmektedir. Çünkü bu, mutlak sebep üzerine temellenmektedir. Geriye son şık kalmaktadır: Acaba sebepler bir bütün ve tüm olmaları bakımından metafiziğin konusu olabilirler mi? İbn Sînâ burada özellikle parça-bütün ilişkisi ile tümel-tikel ilişkisini ayırmaktadır. Bu ayırımın amacı, mutlak sebebin değil bu sebeplerin toplamının kastedildiğini dile getirmektir. Zira mutlak sebebin konu olamayacağı zaten bir önceki şıkta açıklanmıştı. Bütünün parçalarını araştırmak ise bütünün hallerini araştırmayı öncelemektedir. Şayet bir ilimde bir şeyin halini araştırmak, o şeyin o ilmin konusu olduğunu temellendirirse, söz konusu toplamın parçaları, metafiziğin konusu olmaya o toplamın kendisinden daha lâyıktır. Bu sebeple İbn Sînâ "tümelin aksine bütünün parçalarını araştırmanın bütünün kendisini araştırmayı öncelediğini" belirtmektedir. Oysa sebeplerden herhangi birinin metafiziğin konusu olması da önceki şıklarda iptal edilmişti.[30]

Şu halde geriye son şık kalmaktadır: "Metafiziğin mevcut olmaları bakımından sebepleri ve bu yönden onlara ilişen durumları incelemesi"

> Bütün bunlardan açıkça anladın ki mevcut olması bakımından mevcut, bunların hepsi arasında ortak bir şeydir. Daha önce söylediğimiz sebeplerden dolayı da onun metafiziğin konusu yapılması gerekir. Onun mahiyeti öğrenilmeye ve varlığı ispata muhtaç değildir ki -bir ilimde

30 Bu şıkkın açıklanması için bk. Nerâkī, *Şerhu'l-İlâhiyyât*, s. 39-40.

> konunun varlığının ispatı ve mahiyetinin belirlenmesi imkânsız olup yalnızca varlığı ve mahiyetinin kabul edilmesi gerektiğinden- bu ilmin dışında başka bir ilim bu araştırmayı üstlensin. Şu halde bu ilmin ilk konusu, mevcut olması bakımından mevcuttur ve meseleleri de mevcuda hiçbir şart olmaksızın kendi olmaklığı bakımından ilişen şeylerdir.[31]

İbn Sînâ bu şıkkı kasıtlı olarak en sona almakta ve cümleyi sebeplerin ikincil konulardan biri olmasını sağlayacak şekilde kurmaktadır. Metafiziğin mevcut olmaları yönünden sebepleri incelemesi, yalnızca sebepleri değil, mevcut olmaları bakımından daha pek çok şeyi de incelemesini gerektirecektir, çünkü bu yön sebeplere özgü değildir. Bu durumda metafiziğin bütün bu şeyleri kuşatan birincil bir konuya sahip olması gerekecektir ki bu da "mevcut olmak bakımından mevcut"tur. Aslında metafiziğin konusuna dair tartışmalarının başladığı yer tam da burasıdır. Mevcut olmak bakımından mevcuttan kastedilen nedir?

Bilindiği gibi İbn Sînâ'ya uzanan süreçte metafiziği önceleyen iki teorik ilmin var olduğu kabul edilmektedir: Fizik ve matematik. Fizik ya da doğa bilimi, hareket ve durağanlığa konu olması bakımından cismi incelemektedir. Cismin, var olması, cevher olması ve heyûlâ ve sûretten oluşması bakımından incelenmesi doğa biliminin işi değildir. Matematik ise zihinde maddeden soyutlanmış veya zihinde maddeyle birlikte alınan ölçü ve sayıyı konu edinmektedir. Fakat matematikte ölçü ya da sayının zihinde soyut olarak bulunduğu veya bir maddede bulunduğu kabul edildikten sonra inceleme yapılmaktadır. Yani matematik ilimler sayı ve ölçüyü incelemelerine rağmen sayı ve ölçünün soyut olup olmadığı ve onların yalnızca soyut olarak mı var oldukları yoksa ancak bir maddede mi var olabilecekleri bu ilimlerde açıklanmamaktadır. Benzer durum bu ilimlerin âleti durumundaki mantık için de geçerlidir, çünkü mantık birincil akledilirlere dayalı ikincil akledilirleri, bilinenden bilinmeyene ulaştırmaları bakımından incelemektedir. Ancak mantık bu anlamları, *ma'kûl* olmaları, maddeyle ilişkili olmadıkları ya da cisimsel olmayan bir maddeyle ilişkili olan aklî bir varlıklarının bulunması bakımından tartışmamaktadır. Kısacası mantık da bir varlık soruşturması yapmamaktadır. O halde "cevher" kendi olması veya var olması bakımından söz konusu ilimlerde incelenmediği gibi ölçü ve sayı da mevcut olmaları ve varlıklarının

31 İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ (Metafizik)*, s. 24.

niteliği bakımından diğer ilimlerin herhangi birinde ele alınmamaktadır. Dahası gerek cevher gerekse ölçü ve sayı kendi olmaları bakımından duyulurların dışında kalmaktadır. Bunların tamamının altında sıralanacağı, halleri ve ilişenleri olacağı ortak konu ise "mevcut"tur ve bunlar mevcut anlamının hakikati tarafından kuşatılmaktadır. Şu halde bunların tamamı, varlığı duyulurlara bağlı olmayan şeyleri inceleyen bir ilimde yani metafizikte incelenecektir. Dolayısıyla metafiziğin konusu *mevcut*tur. Pekâlâ "mevcut olmak bakımından mevcud"un kapsamına giren şeyler nelerdir?

Bu sorunun cevabı, *eş-Şifâ: el-Burhân*'da bir şeyin bir disipline konu olmasının ne anlama geldiği meselesi bağlamında verilmektedir. Buna göre bir ilim, konu edindiği şeyin zatî arazlarını inceler. Zatî araz derken kastedilen, tanımında konunun kendisinin, türünün, cinsinin yahut cinsin cinsinin alındığı özelliklerdir, ya da bizzat konunun mahiyetinden kaynaklanan durumlardır.[32] Buna göre metafizik, mevcutların tamamına veya çoğunluğuna yüklem olan bir, çok, uygun, farklı, sebep, sonuç gibi mevcut olması bakımından mevcuda mahsus durumlar hakkında bilgi verecek demektir. Fakat "mevcut olmak bakımından mevcut" ifadesi, böylesi bir çözümlemeyle anlaşılmamaktadır. Hatta öncekilerin metafiziği bütüncül olarak ortaya koyamamalarının gerisindeki sebep de budur. Bu sebeple İbn Sînâ cevherin tanımı ve ana hatlarıyla kısımlarından hemen sonra diğer ilimlerin herhangi birinde varlık türü incelenmeyen bir, çok, uygun, farklı gibi durumları ayrıştırmaktadır.[33]

Diğer yandan Tanrı ve ayrık akılların metafizik tarafından incelendiğinde herhangi bir kuşku ve tartışma olmamasına rağmen bunlar mevcudun halleri değildir. Öyleyse mesele, konunun mevcut olmak bakımından mevcut oluşuyla Tanrı ve ayrık varlıkların her yönüyle metafizikte incelenmesinin nasıl açıklanacağıdır. Buna göre meselâ ikinci aklın bütün özellikleri, mevcut olmak bakımından mevcudun ilişenlerinden midir ki bu akıl sadece metafizikte incelenmektedir? Soru Tanrı ve diğer akıllar için de geçerlidir. İlk bakışta Tanrı ve ayrık akılların varlığının zaten metafiziğin kendine özgü ve tartışmasız alanı olarak görüldüğü izlenimi doğmaktadır. Nitekim Aristoteles, teolojinin metafiziğin en önemli kısmı olduğunu

32 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler*, s. 72-90; a.mlf., *el-İşârât*, I, 199-212.

33 İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ (Metafizik)*, s. 85-97

söylemektedir.[34] Fakat bunları metafiziğin kendisine özgü alan haline getiren nedir? Veya bunların metafiziğin alanına girdiği tartışmasız iken yukarıdaki iki kısmın girdiği niçin tartışılmaktadır? Görünen o ki, bu sorulara tatminkâr cevap vermek için bizzat "mevcut olmak bakımından mevcut" terkibini sorgulamak gerekmektedir.

İbn Sînâ'ya göre bir ilmin konusu, o ilimde ispatlanmamalıdır. Dolayısıyla ilim konuyu var kabul ettikten sonra onun zatî arazlarını incelemelidir. Bu durumda konu ya daha kapsamlı başka bir ilimde açıklanacaktır ya da kendinde açık olacaktır. Konusunun "mevcut" oluşundan anlaşılacağı üzere metafizik, felsefî ilimlerin en kapsamlısıdır. Durum böyle olunca diğer felsefî ilimlerden herhangi birinin metafiziğin konusunu ispatlaması mümkün değildir. Çünkü felsefî ilimlerin konuları mevcuttan daha özeldir ve onları tikel yapan da aslında mevcudun bir kısmını incelemeleridir. Dolayısıyla mevcudun başka bir ilimde açıklanması teorik olarak imkânsızdır. Metafiziğin konusu -metafiziğin kendisinde, daha aşağıdaki bir ilimde veya daha üstteki bir ilimde açıklanma ihtimalleri ortadan kalktığına göre- kendinde açık, yani ispata muhtaç olmayacak kadar açık olmalıdır. İbn Sînâ'nın, "mevcut olmak bakımından mevcut" terkibinin metafiziğin konusu olmasıyla ilgili olarak birinci iddiası tam olarak budur.

Fakat sorun burada bitmemektedir. Kendinde açık olan "mevcut" ile kastedilen nedir? Çünkü "mevcut olmak bakımından mevcut" terkibi varlık ve mahiyet ayırımına konu olmayan ve mahzâ varlıktan ibaret mevcut anlamına gelebileceği gibi, bir şeye, başka herhangi bir özelliğini değil de yalnızca var olmasını dikkate alarak bakmak anlamına da gelebilir. İlk anlama göre söz konusu terkip, bir "şeyi" dile getirirken ikincisine göre bir "itibarı" dile getirmektedir. Bir "şeyi" dile getirmesi durumunda metafiziğin konusunun Tanrı olması ve metafiziğin Tanrı'nın zatî arazlarını incelemesi gerekecektir. Çünkü Tanrı dışındaki mevcutların hiçbiri salt varlık olma özelliğini haiz değildir. Ancak bu, metafiziğin içerik ve işleviyle uyuşmamaktadır, zira metafiziğin meselelerinin tamamı Tanrı'nın zatî arazlarından ibaret değildir. Metafizikte incelenen meselelerin tamamının Tanrı'nın zatî arazı olabilmesi için bütün âlemi Tanrı'nın fiili olduğu gerekçesiyle onun zatî arazlarına dahil etmek gibi bir zorlamaya düşmek gerekmektedir.

• • • • • • • • •

34 Aristoteles, *Metafizik*, s. 296.

Ayrıca bu yol, felsefî ilimler arasındaki hiyerarşiyi de zedeleyecektir. O halde terkibin ikinci anlamına bakmamız zorunludur.

Bu terkip, ikinci anlamıyla bizzat nesneler hakkındaki bir "itibar"ımızı ifade etmektedir. Böyle bir itibarın doğru olması için dış dünyada salt varlıktan ibaret bir şeyin olması gerekmez. Hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz şeylerin birleştiği ortak bir anlam, soyutlamaya dayalı olmakla birlikte şeyler hakkında doğru hükümler vermemize imkân sağlar. Bu ortak anlamın, yüklenebileceği her bir mevcutta eşit veya dereceli olarak gerçekleşmesi onun doğruluğunun ilkesini oluşturur. Dolayısıyla bizzat varlık hakkında böyle bir itibar, varlığın her bir mevcutta tahakkuk etmesine ve bu mevcutların sahip olduğu varlıklardan onlara "vardır" şeklinde yüklemeye imkân veren bir soyutlama yapılmasının doğruluğuna bağlıdır. Bu bakımdan mevcutları mevcut olmaları bakımından itibara almanın uzak ilkesi, şeylerin varlık sahibi olması iken, yakın ilkesi itibarî bir mefhumun yüklenmesine konu olmalarıdır. Varlığın her bir mevcutta tahakkuku ise ispata muhtaç olmayacak kadar bedîhî yani apaçıktır. Yine bu tahakkuklardan hareketle oluşturduğumuz "varlık" kavramının mevcutlara yüklenmesinin doğruluğu da bu tahakkuka bağlı olarak tanımı gereği zorunludur. Şu halde mevcutların varlık seviyesinde itibara alınarak incelenmesi mümkündür. Fakat şeyler yalnızca var olmaları bakımından dikkate alındığında tek tek bütün şeyleri incelemek imkânsız olduğundan, onların üst bir kategoride toplanarak incelenmesi gerekecektir. Buna göre öncelikle İbn Sînâ'nın *Metafizik*'inde *mevcut*, *şey*, *zorunluluk*, *imkân*, *imkânsızlık* ve *yokluk* gibi varlıkların tamamına veya çoğunluğuna yüklem olan kavramlar incelenmekte, ardından -Tanrı dışındaki varlıklar cevher ve arazlardan oluştuğundan- cevher ve arazın mahiyeti ele alınmakta, sonra arazlar nitelik, nicelik, zaman, mekân, iyelik, etki ve edilgi kategorilerinde toplanarak bu kategorilerin mahiyeti ve bunlarla ilgili hususlar irdelenmekte, ardından maddeden ayrık varlıklar ve Tanrı araştırmaya konu edilmekte, son olarak da nübüvvet ve ölüm ötesi hayatla ilgili meseleler araştırılmaktadır. Fakat sorun bu kadarla da bitmemektedir. Nübüvvet ve ölüm ötesi hayatla ilgili meselelerin metafiziğe ek olarak konulduğunu dikkate aldığımızda, diğer meselelerin tamamında yalnızca bir varlık tarzı incelemesi mi yapılmaktadır?

Sorunun cevabı açıkça olumsuzdur. Çünkü her ne kadar varlık-mahiyet ayırımına konu olmadığı için Tanrı hakkındaki incelemeler

nihaî tahlilde bir varlık incelemesiyse de ayrık akıllar hakkındaki incelemeler, ilk bakışta varlık incelemesinin ötesine geçmektedir. Aslına bakılırsa metafizik ayrık olan ve diğer felsefî ilimlerde incelenmeyen her şeyi bütün yönleriyle incelemeyi amaçlamaktadır. O halde burada belirginleştirilmesi gereken, bir bütün olarak "mevcut olmak bakımından mevcut" terkibinin anlamı değildir. Zira dikkatle bakıldığında terkipte "mevcut" deyimiyle kastedilen anlam belirsizdir. Bu anlamın tespiti yapılmadan terkibin anlamına dair söylenenler konuyu izah etmekte yetersiz kalmaktadır. İbn Sînâ metafiziğin konusu tartışmasından hemen sonra mevcut lafzının anlamını irdeleyerek bu lafzın delâlet ettiği anlamı, şeyin sahip olduğu özel hakikatten ayırmakta ve bu anlamın *bir* ve *şey* gibi bütün tasavvurların en geneli olup bedîhî olduğunu belirtmektedir. Peki, nedir bu bedîhî olan? İbn Sînâ'nın çözümlemesinin buna verdiği cevap, "*el-vücûdü'l-isbâtî*" yani genel varlık yüklemesidir. Bu anlam, bulunduğu bütün nesnelerde aynı derecede bulunmadığından cins değildir. Şu halde mevcut, "bütün nesnelerde bulunan söz konusu ortak anlama sahip olan" demektir. Eğer bu anlam, bulunduğu bütün şeylere eşit derecede yüklenmiyorsa bu, şeylerin aynı derecede mevcut olmadığı, bilakis aralarında söz konusu anlamın farklılaşmasından kaynaklanan bir mevcudiyet farklılaşması olduğu anlamına gelmektedir. Bu anlama sahip olmadaki öncelik-sonralık, güçlülük-zayıflık ve daha lâyık olmak bakımından farklılaşmalar mevcut olma derecesinde, dolayısıyla da varlık yüklemine konu olmada farklılaşmaları zorunlu kılmaktadır. Yani Tanrı'dan başlayarak mevcutlar arasında söz konusu varlık anlamına sahip olma derecesine göre mevcutluk dereceleri vardır. Anlam yalın olarak yalnızca Tanrı'da bulunmaktadır. Bu sebeple Tanrı, "mevcut olmak bakımından mevcut" ile "mutlak varlık" ifadelerinin birleştiği ve aynı anlama geldiği varlıktır. Tanrı dışındakilerde bu iki terkip arasında ayırım yapılması gerekir ki İbn Sînâ metafiziğin konusuyla ilgili tartışmalarda ısrarla "*el-mevcûd min haysü hüve'l-mevcûd*" terkibini kullanmaktadır. O halde metafiziğin konusu "var olan" mıdır yoksa açıklanan anlamıyla "varlık" mıdır?

İlk bakışta pek mâkul gelmeyen bu sorunun cevabı, metafiziğin inceleme tarzını aydınlatmaya yardımcı olabilir. Çünkü "mevcut olması bakımından mevcudun" varlık olmak bakımından varlığa (*el-vücûd min haysü hüve'l-vücûd*) veya mutlak varlığa herhangi bir anlam kayması olmaksızın dönüştüğü yegâne varlık Tanrı'dır. Yine "mevcut

olmak bakımından mevcut" (*el-mevcûd min haysü hüve el-mevcûd*) sözünün diğer bir ifadesi "kendi olmaklığı bakımından mevcut"tur (*el-mevcûd min haysü hüve hüve*). Önermede konuya yeni bir yükleme gelmediğinden burada sorun çıkmamaktadır. Oysa mevcudun yerine başka bir şey, söz gelimi sayı, konulduğunda farklı bir durum ortaya çıkacaktır. Metafizik incelediği şeyleri mevcut olmaları bakımından incelediğine göre, onların "kendi olması" kaydı metafiziğin inceleme alanına girecek midir? Fiilî duruma bakılacak olursa girmektedir. Çünkü söz gelimi sayıyı inceleyen ilim, incelemesini sayıyı verili addederek yapmaktadır. Sayının ispatını yapan ve varlık tarzını açıklayan ise metafiziktir. Burada önemli olan, şeyin varlık tarzının açıklamasının zorunlu olarak onun ispatı, tarifi ve kendi olmaklığı açıklamasını içerip içermediğidir. Aslında bir şeyi varlığı bakımından inceleyen ilim, şayet o şey bedîhî değilse onun ispatını da deruhte edecektir. Çünkü varlık açısı en genel itibar olduğundan, o şeyin başka bir ilimde değil de bizzat o ilimde ispatlanması en azından İbn Sînâ açısından zorunludur. Fakat o şeyin bütün itibarlardan soyutlanarak incelenmesi, mevcut olması bakımından incelenmesiyle özdeş değildir. Söz gelimi aritmetik sayının zatını ve sayı olması bakımından sayının arazlarını incelememekte, aksine sayı doğada bulunduğunda gerçekleşen durumunu dikkate alarak sayının arazlarını ele almaktadır. Yani aritmetiğin incelediği haliyle sayı, vehmî bir şeydir. Sayının zatının ve maddeyle ilgili olmaması ve ona dayanmaması bakımından sayıya ilişen şeylerin incelenmesi ise metafiziğin işidir. Sayıyı inceleyen müstakil bir disiplin olduğu halde sayıyla ilgili söz konusu şeylerin incelemesini metafiziğin yapmasının sebebi, sayının aynı zamanda ayrık şeylerde de bulunmasıdır. Ayrık şeyler ise yalnızca metafizikte ele alınmaktadır. Bu inceleme cismanî âlemin ötesine geçtiğinden, sayıyla ilgilenen tikel ilim, hiçbir zaman sayının mutlaklık seviyesini inceleme imkânına sahip değildir. Sayı hakkındaki durum, doğada bulunmakla birlikte doğa ötesindeki mevcutlarda da bulunan şeyler için geçerli olduğu gibi ölçü, heyûlâ-sûret vb. doğa ötesinde olmamakla birlikte, doğal şeylerin ilkesi konumunda bulunduğundan "aşağı ilimler"in konularını önceleyen şeyler için de geçerlidir. Öyleyse "mevcut olmak bakımından mevcut" başlığı altında şeyin zatı, maddeyle ilgili olmaması ve maddeye dayanmaması bakımından halleri incelenmektedir. Pekâlâ, bu inceleme, varlık anlamının gerçekleştiği şeyi, yani mevcudu, bu varlık anlamına sahip olması, yani mevcut

olması bakımından incelemekle aynı mıdır? Sorunun cevabı olumsuz olmalıdır. Çünkü bunlar varlık anlamına sahip olma bakımından incelemenin açıkça ötesindedir. Ya da "mevcut olmak bakımından mevcut" terkibi alt konulara yani meselâ akıllara, sayıya, ölçüye, tanıma ve kategorilere geçildiğinde "kendi olması bakımından şeye" mi dönüşmektedir? Şayet böyleyse metafizik incelediği şeylerde mutlak mahiyet soruşturması yapacaktır. Ancak bu, metafiziğin birincil amacı olan varlık tarzı soruşturmasını ikincil duruma düşürme tehlikesini de içinde barındırmaktadır.

Dikkat edilirse metafiziğin konusunun "varlık anlamına sahip olan nesne" mi yoksa "varlık anlamının kendisi" mi olduğu sorusunu sorduktan sonraki tahliller, sorudaki iki şıktan ilkini cevap kabul ederek yapılan tahlillerdi. Oysa bu şık sorunu çözmede yetersiz kalmaktadır. O halde soruna ikinci şık yani metafiziğin konusunun bizzat "varlık anlamının kendisi" olduğunu dikkate alarak bakmamız gerekmektedir. Bu durumda metafizik bizzat varlık anlamının gerçekleşmesinin izini sürecektir. Varlık anlamını soruşturmak ise onun saf halini, kaynak ve ilkesini, varlık (*vücûd*) paylarının ilkeden nasıl çıktığını ve gerçek kıldığı mahiyetlerle hangi kısımlara ayrıldığını içerecektir. Buna göre Tanrı metafiziğin temel meselesidir, çünkü varlık anlamının katışıksız hali ve başka bütün varlıkların (*vücûdât*) ilkesidir. İkinci olarak metafizik varlık anlamının ondan nasıl çıktığını, yani sudûr sürecini incelemektedir. Bu süreçte ilk olarak varlık kazanan akıllardır. Akıllar, akıl olmaları bakımından maddeyle temastan tamamen uzak mevcutlar olduğundan, onlardaki varlık anlamı akıl olma durumlarından ibarettir. Çünkü akılların felekleri ve gök cisimleri, kendilerindeki varlık anlamının eksikliğinin eseridir. Şu halde akıl olması bakımından akılların halleri tamamen metafiziğin çatısı altında incelenmektedir. Bu seviye aynı zamanda mevcut olmak bakımından mevcudun, alt konularında, akıl olmak bakımından akılla özdeşleştiği seviyedir. Tanrı sırf varlık olduğundan sırf akıldır, diğer akıllar ise sırf varlık olmadıkları için sırf akıl değildirler, onlardaki varlık eksikliği felek ve gök cismi olarak tecessüm etmektedir. Varlık anlamının Tanrı'dan sudûr süreci akıllar vasıtasıyla cismanî âleme ulaşmaktadır ki akılların incelenmesi aynı zamanda varlığın ikincil ilkelerinin incelenmesi demektir. Akıllar, türü fertleriyle sınırlı mevcutlar olduğundan, bunların kendi başlarına birer varlık kategorileri olarak düşünülmesi de mümkündür. Bunların

her biri müstakil, bir diğerinden farklı ve çoğalmayan bir mahiyete sahiptir. Akıllardan sonra cismanî âleme geçildiğinde ise durum biraz değişmektedir. Çünkü burada varlık anlamı, o kadar çok nesnede gerçekleşmiştir ki bunların her birinde varlığın nasıl gerçekleştiğini bir ilmin çatısı altında incelemek fiilen mümkün olmadığı gibi, varlık anlamının gerçekleşme yönü bakımından buna gerek de yoktur. Dolayısıyla doğal âlemde varlık anlamının gerçekleşmesi, kategoriler başlığı altında temel sınıflara ayrılarak incelenecektir. Her bir kategori kendi altına girenlerin cinsi olduğundan, kategorilerin varlık tarzını incelemek altına girenlerin de varlık tarzını incelemek olacaktır. Şu halde metafizik mevcut olmak bakımından mevcut adı altında varlığın genel yüklemlerini, diğer felsefî ilimlerin ilkelerini ve başka bir felsefî ilmin konusu gereği incelenmesi mümkün olmayan ayrık varlıkları incelemektedir. "Mevcut" en genel kavram olduğuna göre metafizik bütün olarak varlığı araştıran disiplin demektir. Bütün araştırdığı için metafiziğe "tümel ilim", varlığın belirli bir parçasını araştırdığı için diğer ilimler "tikel ilimler" denmektedir. Varlıktaki en üst mevcut Tanrı olduğundan, içerdiği ikincil konusuna nispetle metafiziğe "en şerefli ilim" dendiği gibi, en üstün konusuyla adlandırılma yoluyla metafiziğe teolojinin Arapça'ya tercümesi olan "*el-ilmü'l-ilâhî*" de denmektedir. İbn Sînâ'nın metafiziğin konu ve içeriğini tespit etmesinin ardından İslâm dünyasında metafiziğin konu, kapsam ve içeriğine ilişkin sorunlar bir çözüme bağlanmıştır.[35]

Şimdi başlangıçta söylediğimiz ikinci meseleye yani metafiziğin inceleme tarzının İbn Sînâ tarafından yeniden inşasına geçebiliriz. Yukarıda belirttiğimiz gibi, İbn Sînâ'nın metafiziği yeniden inşası zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet ayırımları üzerine kuruludur. İbn Sînâ metafiziğin konusuna ilişkin araştırmasıyla uyumlu bir şekilde varlık olmak bakımından varlığın zorunlu, mümkün ve imkânsız olmak üzere aklen üç kısma muhtemel olduğunu söyler. Buna göre zorunlu, varlığı kendinden olan, yokluğunun düşünülmesi aklî bir imkânsızlığa sebep olan veya varlığa nispeti kaçınılmaz

35 İbn Sînâ'nın metafiziğin konusuna ilişkin tartışması için bk. İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ (Metafizik)*, s. 17-36. Ayrıca bk. Kutluer, "Metafizik", 400; a.mlf., *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 39-84; Alper, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu", s. 46-86; Acar, "İbn Sînâ'ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri", s. 161-69.

olandır. Mümkün, varlık ve yokluğa nispeti eşit olan, varlık veya yokluktan birine nispeti aklî bir imkânsızlığa yol açmayan yahut bu ikisinden birine nispeti kendinden olmayandır. İmkânsız ise yokluğa nispeti zorunlu olan, var olduğunun düşünülmesi aklî bir imkânsızlığa yol açan yahut yokluğu kendinden olan demektir. Şu halde varlık olmak bakımından varlığın aklî taksimi, aynı zamanda varlığın sebepli ve sebepsiz oluşu bakımından taksimidir. Çünkü zorunlu, kendiliğinden var olduğundan onun varlığının bir başlangıcının ve sonunun düşünülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla zorunlu, sebepsiz olmak durumundadır. Mümkün, varlık ve yokluğa nispetinin eşitliği sebebiyle, kendisini var edecek bir fâile muhtaçtır. İmkansız ise yokluğa nispeti zorunlu olduğundan herhangi bir fâile muhtaç değildir. İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayırımını keşfi tam da bu noktada gerçekleşir. Zira sebepli bir şeyin, sebebi tarafından var edilmesi, onun sebebi nezdindeki bilgisinden sonra gelmek durumundadır. Diğer bir deyişle bir şey, bir fâil tarafından meydana getirilmişse onun kendisi ile fâilinden aldığı varlık ayrılabilir. Şayet bir şey zorunlu ve dolayısıyla fâilsiz ise onun kendisi ile varlığı aynı olmak durumundadır; aksi halde varlığının zorunlu değil, mümkün ve sebepli olması gerekir. Bu durumda varlığın zorunlu ve mümkün olarak taksim edilmesi, onun aynı zamanda sebepsiz ve sebepli ile mahiyetsiz ve mahiyetli olarak taksim edilmesi de demektir. Böylece İbn Sînâ bir yandan zorunlu, sebepsiz ve mahiyetsiz olmayı, diğer yandan mümkün, sebepli ve mahiyetli olmayı özdeşleştirmektedir. Zorunlu Varlık'ın mahiyetsizliği, İbn Sînâ'ya hem onun dışta tek bir fert olarak bulunuşundan, hem de zorunlu varlığın tam ve bilfiil oluşundan hareketle nedenselliği tümdengelimsel olarak temellendirme imkânı vermiştir. Zira birden fazla ferdin bulunması, fertlerin nasıl ayrışacağı sorununu ortaya çıkardığından, kaçınılmaz olarak varlık-mahiyet ayırımını gerektirmektedir. Zorunlu varlığın tekliğini bu şekilde temellendiren İbn Sînâ akıllar, nefisler ve cisimlerden oluşan sudûr hiyerarşisini, Fârâbî tarafından son şekli verilen sudûr modelini esas alarak varlık-mahiyet ayırımı doğrultusunda yeniden inşa etmiştir.

İbn Sînâ'nın inşası, her ikisi de varlık-mahiyet ayırımından kaynaklanan iki ilkeye dayalıdır. Birincisi, bir şeyin kendisi veya mahiyeti bakımından sahip olduğu vasıfların bir illetin eseri olamayacağı ve dolayısıyla ondan olumsuzlanamayacağıdır. Bu ilkenin

bir uzantısı olan ikinci ilke ise mümkün bir varlıkta illetin eseri olan şeyin ne olduğu sorusuna verilen şu cevaptır: Mümkünde illetin eseri olan şey, onun kendi olması bakımından mahiyeti, sonradanlığı veya yok iken olması değil, varlığıdır. Wisnovsky, İbn Sînâ'nın bu ikinci ilke sayesinde ezelî ama yaratılmış varlıkları temellendirdiğini söylemektedir.[36] Bu tespit doğru olmakla birlikte ezelî-yaratılmış varlıkların temellendirilmesini, bu ilkenin asıl işlevi olarak belirlemek varlık-mahiyet ayırımının İbn Sînâ düşüncesindeki derin sonuçlarını ve sonraki düşünürlerin çözmekle meşgul olduğu imalarını gözden kaçırmaya sebep olabilir. Zira bu ayırımın asıl sonucu, varlığın illetleriyle mahiyetin illetleri ayırımının, birlik-çokluk ilişkisinin bütün durumlarına sirayet etmesidir. Yukarıdaki taksimlerden anlaşılacağı üzere İbn Sînâ zorunlu-mümkün ayırımından hareketle tahlilin başında itibarî bir mahiyet kavramına ulaşmıştır. Çünkü İbn Sînâ felsefesinde *varlık* ve *sübût* kavramları eş kapsamlıdır. Var olduğu söylenen her şey aynı zaman da sabittir ve sabit olduğu söylenen her şey de aynı zaman da vardır. Zihinde veya dışta var ve sabit olanın dışında *şey* olmakla nitelenen başka nesneden bahsedilemez. Oysa İbn Sînâ felsefesinde mahiyetin *mutlak*, *mücerred* ve *muhakkak* olmak üzere üç durumu vardır. Muhakkak mahiyet, dışta bir fert olarak gerçekleşmiş mahiyettir ve bu anlamıyla mahiyete İbn Sînâ "özel varlık" adını vermektedir. Mücerret mahiyet, dışta fert olarak tahakkuk etmiş mahiyetin dıştaki eklentilerinden soyutlanıp zihinde bir akledilir olarak meydana gelmiş halidir. Bu anlamıyla mahiyet, zihindeki akledilirle özdeştir ve zihnî varlık olarak adlandırılır. Mutlak mahiyet ise dışta ve zihinde olmakla nitelenmeyen mahiyetin kendi olması bakımından durumudur. Kendi olması bakımından bir şey ne ise o olduğundan, mutlak mahiyet herhangi bir mahalde bulunmakla, soyut olmakla veya var olmakla nitelenemez. İlk bakışta bu halin salt bir itibar olduğu düşünülür. Fakat İbn Sînâ felsefesinde mutlak mahiyet itibar olarak ortaya çıkmakla birlikte "şey" olarak amel eder ve Mu'tezile'nin mümkün yoklarını andıracak şekilde "şey" olarak adlandırılır. Çünkü birlik-çokluk ilişkisinin ilk basamağı olan birinci aklın çıkışından doğal nesnelerin meydana geldiği son basamağa kadar sudûr hiyerarşisinin bütün aşamalarında kendi olması bakımından mahiyet, metafizik illetin verdiği varlığı kabul

36 Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 328.

eden bir "şey" olarak görünür. Zira metafizik illet, bir mahiyeti o mahiyet yapmaz, aksine onun özel varlığını meydana getirir. Bu durum, özel varlık ile genel varlığın özdeş olduğu Tanrı dışındaki bütün varlıklarda bu şekildedir. Böylece en azından tahlil sürecinde mahiyet kabul etme işlevi görürken, varlık gerçekleştirme işlevi görür. Dolayısıyla varlık-mahiyet buluşması, kaçınılmaz olarak nesnenin kendisi dışında metafizik bir illeti gerektirmektedir. Metafizik illetin cisimler dünyasında eserini meydana getirip mahiyetin özel varlığını oluşturması ise fiziksel sebeplerin maddeyi hazırlamasını gerektirmektedir. Mahiyetin dışta özel varlık kazanması ya akıllar ve nefislerde olduğu soyut bir sûret ya da cisimlerde olduğu maddenin sûret kazanması yoluyla olduğundan İbn Sînâ türsel seviyede her türlü oluşumu mahiyetin özel varlık kazanması olarak değerlendirerek metafizik illetin eseri haline getirmiştir. Bu bağlamda İbn Sînâ felsefesinde türsel seviyede kuvveden fiile çıkış, tümelin tikelleşmesi, cismanî cevherin türlere ayrılması ve türlerin sürekliliği gibi birlik-çokluk ilişkisinin çeşitli durumları metafizik illetin eseridir. Dahası illetler ile mâlûlleri arasındaki nedensel süreklilik ve varlıktaki düzenin devamı, akıllar ve nefisler seviyesinde metafizik illetin bilfiil oluşuna bağlı olduğu gibi cismanî cevherler seviyesinde de metafizik illetin tesirinin semavî cisimler aracığıyla harekete dönüşmesi yoluyladır. Bir başka ifadeyle, cisimler dünyasındaki bütün oluşlar, mahiyet-varlık buluşmasında doğrudan, bu buluşmanın şartlarını oluşturan hareketler kanalıyla dolaylı olarak metafizik illete ve illetlere bağlıdır. İbn Sînâ bütün bu durumları tahlilde mahiyet kavramını mümkün varlıkların sonradanlığı, sürekliliği ve değişmezliğini açıklamak için kullanırken, madde-sûret ikilisini zamansal sonradanlık ve değişkenliği açıklamak için kullanmıştır. Zira zaman ve hareket varlık-mahiyet ayırımıyla yapılan tahlillere dahil olmazken, madde-sûret ayırımıyla yapılan tahlillere girmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ felsefesinde nedenler hiyerarşisi ve nedenler arasındaki ilişki, varlık-mahiyet ayırımı doğrultusunda yeniden düzenlenmiştir. Mahiyet kavramıyla birlikte tümelin tikelleşmesi, sadece bir akledilirin değil, kendinde bir olan mahiyetin birden çok fertte somutlaşması olarak açıklanır. Maddedeki kuvvenin fiile çıkışı, metafizik illetin maddeye türsel sûreti vererek orada bir mahiyeti somutlaştırması olarak değerlendirilir. Türdeki süreklilik, onun mahiyetinin fertler yoluyla deveran etmesi olarak açıklanır. Bu sebeple ilâhî inâyetle meydana gelen ilâhî varlık türsel

hakikatten ibaret olup varlıktaki gayeyi teşkil eder. Sudûr silsilesindeki varlıklar arasındaki hiyerarşi, mahiyetin dışta tahakkukunun soyutluk derecesine göre belirlenir. Bu bakımdan tahakkuk etmiş mahiyetin yani özel varlığın soyutluk derecesi, onun varlık anlamında öncelik-sonralık ve zorunluluk-imkân gibi genel durumlara konu olmasının dayanağını oluşturur.[37]

İbn Sînâ kendinde mahiyeti bir yandan dıştaki her türlü oluşun özüne dahil eder, çünkü bir mahiyetin herhangi bir varlık halinde bulunuşu onun kendisi olmadan gerçekleşemeyeceğinden, mahiyetin bütün oluşları onun yalın durumunu barındırır. Öte yandan İbn Sînâ kendinde mahiyeti dıştaki her türlü oluştan öylesine koparır ki Eflâtun'un ideleri bile ancak soyut mahiyetin dışta varlığı bağlamında gündeme gelmektedir. Çünkü mahiyet ister bir akıl veya nefis ister bir cisim olarak meydana gelsin belirlenmek ve somutlaşmak zorundadır. Dolayısıyla hiçbir tahakkuk, mahiyetin yalın haliyle bulunuşu değildir. Böylece varlık-mahiyet ayırımı İbn Sînâ'ya bir yandan özel varlık seviyesinde varlıklar arasındaki ittisâli ve birliği korumasına ve dolayısıyla varlık anlamının sürekliliğini tesis etmesine, diğer yandan da kendinde mahiyet seviyesinde şeyler arasındaki zatî ayrışmayı korumasına imkân vermiştir. Sonuç olarak İbn Sînâ, Eflâtun'un ideleri ve Aristoteles'in madde-sûret görüşü de dahil, kendisi öncesindeki teorileri bir parçası haline getiren kapsamlı bir "ilk felsefe" inşa etmiştir. Bu sebeple İbn Sînâ doğu İslâm dünyasında İslâm öncesi metafizik metinlerini klasik olmaktan çıkaracak, Aristoteles'i hatta kendisinden önceki müslüman filozofların metinlerini unutturacaktır ve genelde felsefe, özelde metafizik denince akla İbn Sînâ felsefesi ve metafiziği gelecektir. İbn Sînâ'dan sonra hem bir disiplin olarak metafiziğin bütünlüğünün nasıl kurulacağı, konusu ve temel meselelerinin neler olduğu soruları çözüme bağlanmış kabul edilecek hem de varlık-mahiyet ayırımı eksenli inceleme tarzı geriye dönüş imkânsız olacak şekilde yerleşecektir.

•••••••••

37 İbn Sînâ felsefesinde varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayırımları için bk. İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ (Metafizik)*, s. 37-52; a.mlf., *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 26-39. Bu ayırımların tarihsel bağlamı ve İbn Sînâ felsefesindeki işlevi için bk. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 189 vd.

İbn Sînâ Sonrası: Gazzâlî, Sühreverdî, İbn Rüşd, Râzî ve Konevî

İbn Sînâ sonrasındaki gelenekler önemli ölçüde onun felsefesinin ortaya çıkardığı sorunları ve imalarını çözmekle meşgul olmuşlardır. Sonrakilerin İbn Sînâ okumaları, eleştirel olduğu kadar çözümlemecidir. Kuşkusuz İbn Sînâ metafiziğinin sonraki döneme etkisi söz konusu olduğunda ilk akla gelen isim Gazzâlî'dir. Başta *Tehâfütü'l-felâsife* gelmek üzere *İhyâü ulûmi'd-dîn*'in "İlim" bölümü ve diğer eserlerinde söylediklerini bir bütün dikkate aldığımızda, onun İbn Sînâ metafiziğiyle ilgili eleştirilerini iki grupta mütalaa edebiliriz. Birincisi, Gazzâlî'nin metafiziğin bir disiplin olarak imkânına ilişkin görüşleridir. Bilindiği gibi İbn Sînâ ve önceki müslüman filozoflara göre metafizik bilgi, aklî bir cevher olan insan nefsinin metafizik ilkeyle (faal akıl) irtibat kurabilme özelliğine dayanır. Böylesi bilgiler kümesi ise yukarıda İbn Sînâ metafiziğini anlatırken belirttiğimiz gibi, temelde varlık kavramının bedîhîliğinden hareketle nedensellik prensibi doğrultusunda bir disiplin olarak inşa edilir. Bedîhî kavram ve önermelerden yola çıkıp nedensel hiyerarşinin kurulmasıyla inşa edildiği için metafiziğin yöntemi *burhân*, kendisi de *burhânî bir ilim*dir. Gazzâlî'nin bu bağlamda en önemli eleştirisi, bir şeyi sebepleriyle bilmek demek olan burhân yönteminin metafizik bilgiye ulaşmakta yetersiz olduğu, dolayısıyla da metafiziğin bir disiplin haline getirilemeyeceğidir. Bu sebeple Gazzâlî, her ne kadar kelâmdan farklı olarak metafizikte aklın hakkının verildiğini ve bu anlamda metafiziğin kelâmdan daha üstün olduğunu düşünüyorsa[38] da nihaî tahlilde her iki disiplinin de hakikate hakkını veremediği kanaatindedir.[39] Bundan dolayı Gazzâlî *İhyâ*'nın "İlim" babında metafizik ve mantığın kelâmın bir parçası olduğunu iddia etmiştir.

İkinci olarak Gazzâlî *Tehâfüt*'te yirmi meselede ayrıntılı bir İbn Sînâ düşüncesi eleştirisi yapar. Bu eleştiriler, aslında Gazzâlî'nin *İhyâ*'daki görüşlerinin temellerini oluşturan ayrıntılı argümanlardan oluşur. *Tehâfüt*'ün neredeyse tamamı, filozofların görüşlerinin (tutarsızlıktan daha çok) temelsizliğini, zira burhandan yoksun olduğunu ortaya koymayı amaçlar. Bu bakımdan metafizik alandaki eleştiriler birbirini zorunlu kılan üç maddede özetlenebilir: Birincisi, Tanrı'nın mutlak

38 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 33-40.

39 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 19-22. Ayrıca bk. Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 15-23.

varlık olduğu düşüncesinin felsefî olarak anlaşılmazlığıdır. İkincisi, Tanrı'nın zorunlu varlık olduğu iddiasının ve dolayısıyla Tanrı-âlem arasındaki filozofların gördüğü zorunlu ilişkinin ispatlanamayacağıdır. Bu bağlamda Gazzâlî metafiziğin temel önermesi olan "Birden bir çıkar" önermesini kıyasıya eleştirmiştir. Üçüncüsü ise âlemde nedensel bir zorunluluğun bulunduğu görüşünün vehmin bir yanılgısı olduğudur.[40]

Gazzâlî'nin eleştirileri her ne kadar yıkıcı olsa da etkileri muhtemelen onun da beklentilerinin tam tersine olumlu olmuştur. Bizzat Gazzâlî'nin mantığı kelâma dahil etmesini felsefî meselelerin önce kelâm kitaplarına ardından tasavvuf eserlerine dercedilmesi izlemiştir ki bu eğilimin kelâm ve felsefe kanadında öncüsü, İbn Sînâ metafiziğinin sonraki dönemlere etkisini taşıyan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), tasavvuf kanadında öncüsü ise Sadreddin Konevî'dir (ö. 672/1273). Râzî'nin en önemli katkısı, mutlak mahiyetin İbn Sînâ felsefesinde bir şey olarak kullanıldığını ortaya koyup mahiyet ile varlık arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna yönelik sorular sormasıdır. İbn Sînâ metafiziğinde mahiyetin şey olarak kullanılmasının varlığı mahiyetin arazı konumuna indirdiği eleştirisini yönelten Râzî, varlığın bedîhî olup olmadığı, varlık ve mahiyetin nasıl ayrıştırılacağı, varlığın anlamsal olarak ortak olup olmadığı, zihnî varlığın imkânı, mümkün mâdûm ile mahiyet arasındaki ilişki, mahiyetin nasıl somutlaştığı, mahiyetin bir nedenin eseri (*mec'ûl*) olup olmadığı, mümkün mahiyeti fâile muhtaç kılan şeyin hudûs mu yoksa imkân mı olduğu, mahiyetin parçaları arasındaki ilişkinin keyfiyeti gibi pek çok meseleyi kendisinden sonra uzun yüzyıllar tartışılacak şekilde sorunsallaştırmıştır.[41] Ayrıca Râzî nedensellik meselesinde olduğu gibi İbn Sînâ felsefesinde dağınık olarak işlenen metafizik sorunları sistemli hale getirerek metafiziğin bütün meselelerinin delilleriyle birlikte analiz ve eleştirisini miras bırakmıştır. Yine Râzî, *nazar* yönteminin yanı sıra sûfîlerin kullandığı *müşâhede* yönteminin de metafizik bilgiye ulaştıran

.....

40 Eleştiriler ve değerlendirmeleri için bk. Kaya (ed.), *Gazzâlî Konuşmaları*. İslâm dünyasındaki metafizik eleştirileri için bk. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 65-150.

41 Râzî'nin sorunsallaştırdığı meseleleri ve bu sorunsallaştırmalarına etkisini görmek için *Muhassal* ve *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'nin konu başlıkları ile Râzî'den önce ve sonra kaleme alınan kelâm ve felsefe eserlerinin konu başlıklarını karşılaştırmak yeterlidir.

ikinci bir yöntem olduğunu belirterek *el-Metâlibü'l-âliye*'de nazar ve müşâhede yöntemlerinin olumlu ve olumsuz taraflarını tartışmıştır.[42] Râzî'nin *İşârât*'ın "Makāmātü'l-ârifîn" kısmıyla desteklenen bu tavrı, sonraki İbn Sînâ takipçilerinin her iki yöntemin de metafizik bilgiye ulaştıracağı kabulüyle neticelenecektir. Râzî'nin İbn Sînâ okuması, öylesine derin ve etkilidir ki Sühreverdî ardından oluşan İşrâkî gelenek de dahil sonraki yüzyıllarda Râzî'den bağımsız bir felsefe geleneğinden söz etmek neredeyse imkânsızdır.[43] Bu durum, belirli bir düşünürün Râzî'nin düşünce ve eleştirilerine katılıp katılmamasından tamamen bağımsızdır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1264), Sirâcüddin el-Urmevî (ö. 682/1283), Nasîruddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Necmeddin el-Kâtibî el-Kazvînî (ö. 675/1277), Kutbuddin eş-Şirâzî (ö. 710/1311), Mîrek Mübârekşah el-Mantıkî (ö. 784/1382'den sonra), Kutbuddin er-Râzî (ö. 766/1365), Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) ve Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) gibi Râzî sonrasındaki şârihleri, Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin kahir ekseriyetine katılmasa bile onun sorunsallaştırdığı meseleleri tartışan ve bir şekilde onun talebesi olan düşünürlerdir. Zira İbn Sînâ sonrasındaki Meşşâi felsefe İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı, Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'si ve Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn*'ı üzerine yazılan şerh ve hâşiyeleri üzerinden devam etmiştir ki her üç geleneğin gelişiminde Râzî'nin etkisi, görmezden gelinemeyecek kadar büyüktür.

İbn Sînâ metafiziğinin sonuçlarından biri de Râzî'nin ders arkadaşı olduğu söylenen Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) işrâk felsefesidir. Sühreverdî'nin işrâk felsefesinin her ne kadar "İşrâkîlik" adıyla yeni bir ekol oluşturduğu genel olarak kabul edilse de onun bağımsız bir ekolden ziyade İbn Sînâ felsefesinin bir türevi olduğu görülmektedir. Zira Sühreverdî'nin iddiaları da İbn Sînâ metafiziğinin yöntemi ve içeriğiyle ilgili olmak üzere iki maddede özetlenebilir. Birincisi, aslında metafizik bilginin yöntemine ilişkindir: İstidlâl yöntemi her ne kadar metafizik bilgiye ulaştırsa da metafizik alanda gerçek burhân, riyâzet ve mücâhedeyle ulaşılan *müşâhede*yle elde edilir. Bu anlamda hakiki filozof, müşâhede ve istidlâli birleştiren

•••••••••

42 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 53-59.

43 Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini toplu bir tasviri için bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*.

kimsedir. Sühreverdî, âdeta Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye*'de belirttiği şekilde müşâhede yönteminin yakînin gücünü arttıracağını, istidlâl yönteminin de bilginin ayrıntısını ortaya çıkaracağını düşünmüştür. İkincisi ise Sühreverdî'nin, İbn Sînâ metafiziğinin birlik-çokluk ilişkisini açıklamaktaki yetersizliğine ilişkin tespitidir. Zira genelde Meşşâî felsefe, özelde İbn Sînâ metafiziği, aracı varlık olarak yalnızca göksel ve insanî nefislerin varlığını kabul ederek akıl ve madde arasında keskin ayırımlar öngörmektedir. Varlık-mahiyet ilişkisi ve İbn Sînâ'nın varlığı bir araz konumuna indirdiği hususunda İbn Sînâ'ya Râzî benzeri eleştiriler yönelten Sühreverdî, mahiyeti varlığın önüne almak ve sudûr modeline çok sayıda aracı varlıklar yerleştirip İbn Sînâ'nın reddettiği Eflâtuncu ideleri bu aracı varlıklardan hareketle yeniden yorumlamak suretiyle İbn Sînâ metafiziğinde revizyon yapmayı amaçlamıştır.[44] Nitekim Sühreverdî'nin düşüncesini yeni bir "metafizik" olarak vazetmeyi gerektiren üst cümlelerinin olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Böylesi bir farklılık, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde ortaya çıkacaktır.

Sadreddin Konevî, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından geliştirilen vahdet-i vücûd düşüncesini İbn Sînâ metafiziğinin belli başlı ilkelerinden hareketle yöntemi ve meseleleri belirli tümel bir disiplin (*el-ilmü'l-ilâhî*) olarak inşa etmiştir. Bu bağlamda Konevî ve sonraki vahdet-i vücûdcular, İbn Sînâ metafiziğinin konusu olan "varlık olmak bakımından varlığı" yani mutlak varlığı Tanrı'yla özdeşleştirip Tanrı'nın isimlerini metafiziğin meseleleri haline getirmişlerdir. İbn Sînâ metafiziğinde âlemin Tanrı'dan sudûrunu açıklayan ve nedenselliği temellendiren "Birden bir çıkar" ilkesini yine İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayırımından hareketle ve mahiyeti bilinçli şekilde "şey"leştirerek yeniden yorumlamışlardır. İbn Sînâ metafiziğinde kemale eren sudûru ise Tanrı'nın âlemi yaratmasının model açıklamasına dönüştürmüşlerdir. Buna göre "Birden bir çıkar" önermesi, Tanrı'dan sadece ve daima varlık feyzi çıkar anlamına gelmektedir. Tanrı'dan çıkan varlık feyzini, ezelî mahiyetler ve anlamlar demek olan "a'yân-ı sâbite" şeklinde yorumlayan Konevî'ye göre sudûrdaki hiyerarşi, nedensel

.....

44 Sühreverdî'nin metafizik görüşleri için bk. Nasr, "Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl", I, 411-435; Walbridge, "Sühreverdî ve İşrakîlik", s. 232-238. Sühreverdî'nin metafizik alanda İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler için bk. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 169-255.

bir hiyerarşiyi ifade etse de İbn Sînâ metafiziğinden farklı olarak bir üstteki alttakinin anlamını içermekte ve onun mahiyetini intaç etmektedir. Hiyerarşinin bütün seviyelerinde herhangi bir nesnenin varlığı doğrudan Tanrı'dan gelmektedir. Dolayısıyla her bir nesnenin doğrudan Tanrı'ya bakan özel bir *yönü* vardır. Metafizik bilginin dayanağını da işte bu *özel yön* oluşturmaktadır. Vahdet-i vücûdcular sudûr modelini dinî terimlerle yeniden yorumlayarak birinci aklı insan hakikatiyle (hakikat-i Muhammediyye) özdeşleştirdiklerinden, metafizik bilginin imkânını, insanın Tanrı'ya bakan özel yönüyle varlık bakımından kuşatıcılığına dayandırmışlardır. İnsanlık hakikatinin en kusursuz şekilde Hz. Peygamber'de zuhûr ettiğini iddia ederek tasavvufta sünnete ittibayı esas alan *sülûk*ü metafizik bilgiye ulaştıran yöntem olarak kabul etmişlerdir. Böylece başta Konevî olmak üzere İbnü'l-Arabî takipçileri, geleneksel tasavvuf birikimini İbn Sînâ metafiziğinden hareketle dinî düşüncenin duyarlılıklarını haiz tümel bir dinî disipline dönüştürmüşlerdir. Dolayısıyla vahdet-i vücûdun fikrinin, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" ve "A'yân-ı sâbite ezelîdir" şeklinde özetlenebilecek temel ilkeleriyle yeni bir metafizik gelenek oluşturduğu söylenebilir.[45]

İbn Sînâ sonrasında batı İslâm dünyasındaki metafizik düşünce, doğu İslâm dünyasındaki gelişmelerden farklı bir gelişim izleme eğiliminde olmuştur. Batı İslâm dünyasının meşhur filozofu İbn Rüşd (ö. 595/1198) metafiziğin -tikel ilimlerin ilkelerini temellendirme dışında-[46] bir disiplin olarak bütünlüğü konusunda İbn Sînâ'yı izlemiştir. Fakat o, ilk dönemlerinde sudûr teorisinin ayrıntısıyla ilgili bir kısım önemsiz sayılabilecek farklılıklarla İbn Sînâ çizgisini izlemekle birlikte, muhtemelen Gazzâlî'nin etkisiyle hem Yeni Eflâtuncu çizgiden hem de İbn Sînâ'dan uzaklaşarak daha saf bir Aristotelesçiliğe yönelmiştir. İbn Rüşd'ün iki dönemindeki yaklaşım farklılığını iki maddede özetlemek mümkündür. Birincisi. İbn Rüşd *Telhîs*'te kabul ettiği sudûr teorisini Aristoteles metafiziğine yazdığı *Büyük Şerh*'te reddederek âlemin bir bütün olarak yoktan yaratıldığını savunmuştur. Bu bağlamda İbn Rüşd, sadece hareket

45 İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin düşünceleri için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 81-123; a.mlf., "Varlık Olmak Bakımından Varlık", s. 27-47

46 İbn Rüşd'ün metafiziğin tikel ilimlerin ilkelerini temellendirmesiyle ilgili olarak İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri için bk. Kutluer, "Metafizik", s. 400.

veren bir ilke olarak Tanrı anlayışından ziyade hareket ve varlık veren ama mevcutları yoktan yaratan bir Tanrı anlayışına ulaşmıştır. İbn Rüşd, Tanrı'nın yaratıcı, zorunlu ve yoktan yaratan bir ilke oluşu ile âlemin ezelî olduğu görüşlerini birleştiren bu düşüncesiyle saf bir Aristotelesçilik'ten ziyade kelâm ve felsefe geleneklerinin bir mezcini temsil etmektedir. İkincisi, İbn Rüşd, sudûr düşüncesinden vazgeçtikten sonra İbn Sînâ'nın sudûru güçlü bir açıklama modeline dönüştüren zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet ayırımının zorunlu sonuçlarını da tamamıyla reddetmiştir. Bu sebeple İbn Rüşd *Büyük Şerh*'te İbn Sînâ'yı varlık ve birlik kavramını anlamamakla eleştirmektedir. Bu bağlamda onun İbn Sînâ'ya yönelik en önemli eleştirisi, sürekli var olma ile imkânın bir mevcutta birleşmesinin imkânsızlığıdır. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın zatî imkânın bâkî olduğu görüşünü reddederek varlığı sürekli olan mevcutların zorunlulukla nitelenmesi gerektiğini iddia eder.[47] Her ne kadar İbn Rüşd bütün eleştirilerine rağmen İbn Sînâ'nın inşa ettiği felsefî dili kullanmaktan kaçınamıyorsa da bu iddia, onun İbn Sînâ metafiziğinin esaslarından kopuşunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Maalesef İbn Rüşd, saf bir Aristotelesçiliğe yeniden dönüşü önerdiği ikinci dönemindeki en önemli eseri olan *Büyük Şerh*'te pek çok esaslı meseleyi ihtiyarlığını gerekçe göstererek uzun uzadıya ele almaktan geri durmuştur. Yine de onun metafiziği, batı İslâm dünyasının metafizik sahadaki özgün üretiminin zirvesini oluşturmaktadır.

47 İbn Rüşd'ün görüşleri için bk. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 139-98. İbn Rüşd'ün eleştirileri için bk. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi", s. 158-61; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 270-74.

Bibliyografya

Acar, Rahim, "İbn Sînâ'ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler*, ed. M. Mazak - Nevzat Özkaya, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009, II, 161-169.

Alper, Ömer Mahir, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: *el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 10 (2001), 158-61.

"İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural, Ankara: Elis Yayınları, 2009, s. 46-86.

Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi ehli'l-İslâm*, nşr. Abdülhamîd Gurâb, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî li't-tıbâ' ve'n-neşr, 1988.

, *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, *Resâilu Ebî'l-Hasan el-Âmirî* içinde, nşr. Sahbân Halîfât, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1375, s. 216-238.

D'Ancona, Cristina, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni Eflâtunculuk", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları 2007, s. 11-33.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Çetinkaya, Bayram Ali, "Onuncu Yüzyılda Felsefî Bir Topluluk Olarak İhvân-ı Safâ", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, I, 247-325.

Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

""Varlık Olmak Bakımından Varlık" İfadesinin Sûfîlerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Mezafizik Sonuçları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007), 27-47

Druart, Théresè-Anne, "Metafizik", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları 2007, s. 359-382.

Fârâbî, *Aristoteles Felsefesi*, trc. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

, *Fî agrâzi'l-hakîm fî külli makâletin mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-Hurûf*, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen (es-Semeratü'l-merziyye)* içinde, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden: Brill, 1890, s. 34-38.

, *Fusûlü'l-medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, trc. Hanifî Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1987

, *İlimlerin Sayımı*, trc. Ahmet Ateş, İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.

, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, trc. Mehmet Aydın - Abdulkadir Şener - M. Rami Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınlığı, 1980.

Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1983.

, *el-Munkız mine'd-dalâl*, *Mecmû'atü resâili İmâm el-Gazzâlî* içinde, nşr. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-ilmiyye, 1988, s. 23-82.

, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, nşr. Muhyiddin el-Kürdî el-Ezherî, Kahire: Matbaatü Kürdistan el-ilmiyye, 1328.

İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1965.

İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ (Metafizik)*, trc. Ömer Türker - Ekrem Demirli, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.

el-İşârât ve't-tenbîhât (Nasîruddin et-Tûsî şerhiyle birlikte), nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1960.

, *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1371/1413.

, *eş-Şifâ: Kitâbü'l-Kıyâs*, nşr. Sa'îd Zâyed, [Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1966].

İhvânu's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ*, nşr. Ârif Tâmir, Paris-Beyrut: Menşûrât-ı Uveydât, 1995.

Kaya, M. Cüneyt (ed.), *Gazzâlî Konuşmaları*, İstanbul: Küre Yayınları 2012.

Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi, İstanbul: Klasik, 2011.

Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, XII (1995), 145-162.

, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

"Sicistânî, Ebû Süleyman", *DİA* (2009), XXXVII, 141-144.

Kindî, *İlk Felsefe Üzerine, Kindî: Felsefî Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2002, s. 139-182.

Kraemer, Joel, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abû Sulaymân al-Sijictânî*, Leiden: Brill, 1986.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

"Metafizik", *DİA*, XXIX (2004), 399-402.

Mahdi, Muhsin S., *Alfarabi and Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "Şihâbeddin Sühreverdî Maktul", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, trc. M. Alper Tuğsuz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, I, 411-435.

en-Nerâkī, Mehdî b. Muhammed, *Şerhu'l-İlahiyyât min Kitâbi'ş-Şifâ*, nşr. Mehdî Muhakkık, Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî 1986.

Philoponus, *Commentary on Aristotle's Physics 2*, trc. A. R. Lacey, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993.

Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987

Reisman, David C. "Fârâbî ve Felsefe Müfredâtı", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları 2007, s. 59-80.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik, 2003.

Simplicius, *On Aristotle's Physics 8.6-10*, trc. Richard McKirahan, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001.

Sorabji, Richard, "Infinite Power Impressed: The Neoplatonist Transformation of Aristotle", *Matter, Space and Motion*, London: Duckworth, 1988.

Şenel, Cahid, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.

Taş, İsmail, "Ebû Süleyman es-Sicistânî ve Çevresinde Felsefe", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları 2012, I, 363-419.

Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik, 2004.

Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

Uluç, Tahir, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Walbridge, John, "Sühreverdî ve İşrakîlik", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları 2007, s. 221-245.

Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, trc. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik, 2010.

İleri Okuma Önerileri

Acar, Rahim, *Talking about God and Talking about Creation. Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*, Leiden: Brill, 2005.

Adamson, Peter, "The Kindian Tradition. The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism", *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. C. D'Ancona, Leiden: Brill, 2007, s. 351-370.

Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ': A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden: Brill, 2006.

Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden: Brill: 2014.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik, 2003.

Shihadeh, Ayman, "From al-Gazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Science and Philosophy*, 15 (2005), 141-179.

Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

Üçer, İbrahim Halil, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik, 2017.

Wakelnig, Elvira, *Feder, Tafel, Mensch: Al-'Āmirī's Kitāb al-Fusûl fī l-Ma'ālim al-ilāhīya und die Arabische Proklos-Rezeption Im 10. Jh. Text, Übersetzung und Kommentar*, Leiden: Brill, 2006.

Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, trc. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik, 2010.

19

AHLÂK: MUTLULUK VE ERDEM

Hasan Hüseyin Bircan
Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

"Seciye, tabiat, huy, karakter" gibi anlamlara gelen "hulk" veya "huluk" kelimesinin çoğulu olan *ahlâk*ın kendisiyle karşılandığı anlamların hepsi, insan nefsinde bir şekilde yerleşmiş ve ortadan kalkması neredeyse imkânsız olan, nefsin "zorlamadan uzak ve tabii" bir haline vurgu yapar ki bu hal, genellikle "meleke" kelimesiyle karşılanmıştır. Nitekim İslâm felsefesinde Fârâbî'den İbn Sînâ'ya, İbn Miskeveyh'ten Gazzâlî'ye pek çok düşünür tarafından *ahlâk*, "Fikrî bir zorlamaya gerek kalmaksızın fiillerin kendisinden kolayca ortaya çıktığı, nefiste yerleşmiş bulunan bir meleke/hal/heyet" olarak anlaşılmıştır.[1] Ancak nefsanî niteliklerden çabucak ortadan kalkanlara *hal*, yavaş kaybolanlara ise *meleke* denmiş ve böylece nefsanî niteliklerden bir nitelik olan *meleke*, huyun mahiyeti haline gelmiştir.[2] Buna göre her biri bir "huy" olan ve toplamı insanın ahlâkını meydana getiren erdemler ve erdemsizlikler de birer melekedir ve insan söz gelimi verecek bir şeyi olmasa da, eğer onda cömertlik bir meleke ise, o, cömert olarak nitelendirilmek durumundadır. Aksi durumda yani herhangi bir korku, riyâ veya utanma gibi bazı iç ve dış etkilerle veren kimsenin bu durumu ise cömertlikle izah edilemez.

•••••••••

1 Meselâ bk. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 182-184, 190-191; İbn Sînâ, *en-Necât*, II, 157; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 54; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 81; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 101; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 762.

2 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 81.

İslâm felsefe literatüründe "hulk" ve "ahlâk" terimleri genellikle iyi ve kötü huy ve melekeleri, erdem (*fezâil*) ve erdemsizlikleri (*rezâil*) ifade etmek üzere kullanılmış; özellikle iyi huylar ve erdemli davranışlar, iyi ve yüce ahlâklılığı belirten *hüsnü'l-huluk, mehâsinü'l-ahlâk, mekârimü'l-ahlâk, el-ahlâku'l-hasene*, *el-ahlâku'l-hamîde*, kötü huylar ve erdemsizlikler ise *sûü'l-huluk*, *el-ahlâku'z-zemîme*, *el-ahlâku's-seyyie* gibi terimlerle ifade edilmiştir.[3]

İslâm Medeniyetinde Ahlâk Düşüncesinin Gelişimi ve Felsefî Ahlâk

II./VIII. yüzyılın başlarından itibaren İslâm dünyasında meydana gelen siyasî, sosyal ve ekonomik değişimler karşısında, müslümanlar arasında, diğer birçok ilmin konusunun belirmesi gibi, giderek farklı ahlâk anlayışları da ortaya çıkmaya başlamıştır. Kader problemi, insanın sorumluluğu, özgür irade ve bunun ilâhî kudretle ilişkisi, iyi ve kötünün veya doğru ve yanlışın tabiatı, Allah'ın adaleti ve âhiretteki yargılamanın hakikati gibi sorular, bu ilk tartışmaların başlıcalarıdır ki bunlar daha sonraki dönemler için de başat tartışma konularıdır. İslâm düşüncesinde, bu soruları ve bu sorular bağlamında ortaya çıkan problemleri, en azından bazılarını cevaplamaya çalışmaktan doğan ahlâk görüşleri, tefsirden kelâma, tasavvuf metinlerinden fıkha, edebiyata ve nihayet felsefeye kadar muazzam bir çeşitlilik arzetmektedir. Bunlardan, felsefî ahlâk ile derin dinî referansları bulunan kelâm ve tasavvuf literatüründe ele alınan ahlâk görüşleri

3 Çağrıcı, "Ahlâk", s. 1. İslâmî literatürde ve Türkçede, ahlâkı ifade için zaman zaman "edeb" kelimesi de kullanılmaktadır. "Edeb", "davet, incelik ve kibarlık" gibi anlamlara gelmektedir. Ahlâk kavramının hem "güzel ahlâk" hem de "kötü ahlâk" şeklindeki kullanımı göz önünde bulundurulursa, *edeb* kavramının ahlâkın "güzel ahlâk" deyimiyle temsil edilen kısmına tekabül ettiği söylenebilir. Ahlâk yanında yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi günlük hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranış ve görgü kurallarına, terbiyeli, kibar ve takdire değer davranış biçimlerine, bunlara dair öğüt verici kısa ve hikmetli sözlere ve bu sözlerin derlendiği eserlere *edeb* veya *âdâb* da denilmiştir. Edeb kavramının etimolojisi, kaynağı, gelişimi, erken dönemlerden itibaren nasıl bir içerik kazandığı ve özellikle İslâmî tesirlerle giderek dinî ve ahlâkî anlamlara nasıl teşmil edildiği konusunda bk. Çağrıcı, "Edep", s. 411-414.

bilhassa önemlidir.[4] Ancak burada bizim gelişimini takip edeceğimiz tür felsefî ahlâktır.

İslâm medeniyetinde felsefî ahlâkın gelişmesinde, müslümanlar arasında doğrudan yahut sonuçları itibariyle ahlâk sahasındaki temel düşünceleri de etkileyen tartışmaların yanında, kadim hikemiyatın, özellikle Antik ve Helenistik dönemde kaleme alınmış ahlâka dair eserlerin Arapça'ya aktarılmasının da önemli bir etkisi söz konusudur. Zira Yunanca ahlâk metinleri oldukça erken bir dönemden itibaren yaygın edebî kültür ve metinsel tercümeler yoluyla İslâmî entelektüel çevrelere ulaşmıştır. Özellikle IX. yüzyıldan itibaren Yunanca ahlâk materyalini içeren özdeyiş (*hikemiyat*) koleksiyonlarının İslâmî çevrelerde tedavülde olduğunun öncelikle belirtilmesi gerekir. Bu tür koleksiyonların ilklerinden biri, Yunan filozoflarından bolca ahlâkî vecize içermekte olup sonraki yazarların hemen hepsini etkilemiş olan Huneyn b. İshak'ın (ö. 260/873) *Nevâdirü'l-felâsife* (*Filozoflardan Özdeyişler*) adlı eserdir. Kindî'nin (ö. ykl. 252/866) *Elfâz-ı Sokrât* (*Sokrat'ın Vecizeleri*), Âmirî'nin (ö. 381/991) *es-Sa'âde ve'l-is'âd* (*Mutluluk ve Mutluluğa Yöneltme*), Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin (ö. ykl. 391/1001) *Sıvânü'l-hikme* (*Hikmet Hazinesi*) ve İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *el-Hikmetü'l-hâlide* (veya *Câvîdân-hıred - Ezelî Hikmet*) ve Mübeşşir b. Fâtik'in (ö. 475/1087) *Muhtârü'l-hikem* (*Hikmetli Sözlerden Seçmeler*) adlı derlemeleri bu alanın en önemli örnekleridir.[5]

Ancak İslâm'da felsefî ahlâkın gelişmesinde bu hikemiyât literatürü yanında özellikle Eflâtun, Aristoteles, Galen ve Porphyry'nin IX. asrın ortalarına kadarki dönemde Arapça'ya çevrilen eserleri özel bir öneme sahiptir. Bu eserler ahlâkî meselelerin tartışma zeminini büyük oranda belirlemiş, pek çok durumda da bu etki sadece filozoflarla da sınırlı kalmamıştır. Meselâ, Galen (ö. ykl. 200) İslâm tıp, mantık ve ahlâk tarihinde önemli bir figürdür. O, Yunanca aslı kaybolan ve Arapça muhtasar bir şekli bize ulaşan ve Eflâtun ve Aristoteles'in psikoloji ve ahlâk görüşlerini uzlaştırmaya çalıştığı *Peri Ethon* adlı eseriyle, İslâm filozoflarının psikoloji ve ahlâk konusundaki

4 Bu görüşlerin bir tasnifi ve tasnife dahil edilen ahlâk öğretilerinin nitelikleri, tarihsel ve literatür açısından ayrıntıları için bk. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 17-26; Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 31 vd.

5 Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 93-94. Ayrıca bk. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 36-44; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 23 vd.

yaklaşımlarının temelini teşkil etmiştir. Onun bilhassa nefsin üç gücüne karşılık gelen ve adaletin bunların uyumu veya dengesi olduğu hikmet, şecaat/yiğitlik ve iffet şeklindeki temel erdem tablosu yanında beden sağlığı ile ruh sağlığı arasında kurduğu Eflâtuncu paralellik ve benzerlik de İslâm ahlâkının gelişmesinde belirleyici olmuştur.[6] Ancak İslâm ahlâkını etkileyen en önemli Yunanca ahlâk metni, kuşkusuz Huneyn b. İshak tarafından tercüme edilen Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'idir. Porphyry başta olmak üzere Fârâbî ve İbn Rüşd tarafından şerhedilen eser, "mutluluk", "erdemler" ve "erdemli orta" başta olmak üzere çoğu konuda, sadece filozofları etkilemekle kalmamış, ahlâk konusunda yazan diğer müslüman düşünürlere de tesir etmiştir.[7] Söz gelimi Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) ahlâkî eserlerinde Sokrat ve Eflâtun'un yanı sıra Stoacı ve Sinik *apetheia* (ruh dinginliği) idealinin yansımaları takip edilebilir.[8] Fârâbî (ö. 339/950), Yahyâ b. Adî (ö. 363/974), İhvân-ı Safâ (IV./X. yüzyıl) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi sonraki filozofların eserlerinde Eflâtuncu ve Aristotelesçi etki daha bariz bir hal alır ve bu döneme kadar ihmal edilen Eflâtunculuğun siyasî boyutu da öne çıkmaya başlar. İslâm'da felsefî ahlâk denilince ilk akla gelen İbn Miskeveyh'in eserinde ise Eflâtuncu, Aristotelesçi, Yeni Eflâtuncu ve Stoacı unsurların ustaca işlendiği ayrıntılı bir ahlâk sistemiyle karşı karşıya kalsak da İbn Miskeveyh'in eserinde siyasî boyut eksiktir. Bu eksiklik Nasîruddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274), ardından Devvânî (ö. 908/1502) ve Kınalızâde Ali Çelebi'nin (ö. 979/1572) eserlerinde "ev ekonomisi" ve "siyaset felsefesi"ne dair geniş incelemelerle telafi edilir.[9]

İslâm'daki bu felsefî ahlâk metinleri iki farklı geleneğe aitmiş gibi görünmektedir: Bir yanda Kindî'nin *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân* ve Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî* örneklerinde olduğu gibi ruhî terapi veya ruhanî tıp olarak kendini gösteren oldukça popüler bir gelenek, diğer yanda ise yine Râzî'nin *es-Sîretü'l-felsefiyye*, Fârâbî'nin *Tahsîlü's-*

6 Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 95-97

7 Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 98-99, 114-115; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 234 vd.

8 Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 94-207

9 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 187 vd.; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 323 vd.; Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 21-24.

sa'âde ve *et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*'si, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı gibi örneklerde geliştirilen sistematik ayrıntılı ahlâk eserleri söz konusudur.[10] İbn Miskeveyh'ten sonra da İslâm'da felsefî ahlâkın, birbiriyle ilgili olmakla beraber, farklı özellikler taşıyan iki ana çizgiyi takip ettiğini söylemek mümkündür: Bunlardan ilki Farsça ve daha sonra Türkçe yazılan ahlâka dair eserlerdir ki, bunlar büyük ölçüde İbn Miskeveyh'in sistemleştirdiği düşünce tarzını takip etmektedir. Bu eserlerin başında Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si gelir ve bu eser daha sonra kaleme alınan birçok esere kaynak teşkil etmiştir. Bunların en önemlileri, Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si, Kâşifî'nin (ö. 910/1504) nispeten daha basit olan *Ahlâk-ı Muhsinî*'si ve nihayet Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sidir. İkinci çizgi ise Fârâbî'nin daha metafizik mahiyetteki *ittisâl* kavramına dayalı olan ve İbn Sînâ'nın İşrâkî düşünceye kaynaklık eden eserlerinde belirgin hale gelen çizgidir ki, bunun en önemli temsilcileri, İbn Bâcce (ö. 533/1139) ve İbn Tufeyl'dir (ö. 581/1185). Bu filozoflardan ilki, bir ârifin ruhanî tekâmülünü anlatan *Tedbîrü'l-mütevahhid*'in, ikincisi ise yine benzer bir konuyu hikâye üslûbu içinde anlatan *Hay b. Yakzân*'ın müellifidir. Aralarındaki farklara rağmen her iki eserde de tasavvufî unsurlar ağır basmaktadır. Konu, aklını son noktaya kadar kullanmasını bilen bir insanın hakikate ulaşmak için yaptığı fikrî ve ruhî yolculuktur.[11]

İslâm filozoflarının ahlâk felsefelerine dair genel bir okuma, bu felsefeleri "geleneğe" ya da Antik-Helenistik tartışmalara müracaat etmeden anlamanın güç olduğunu ortaya koyacaktır. Ancak bununla birlikte onların, bilhassa içinde bulundukları dinî ve kültürel şartları göz önünde bulundurarak kendilerine özgü düşüncelerini kurmayı başardıklarının göz ardı edilmesi de, yanlış anlaşılmalarına sebep olacaktır.[12] Dolayısıyla şüphesiz İslâm düşüncesi içinde gelişmiş neredeyse her entelektüel gelenek ahlâk konularını bir şekilde konu edinmişse de ahlâkî problemleri teorik boyutta inceleme ayrıcalığı İslâm filozoflarına aittir ve onların çabalarıyladır ki İslâm'da ahlâk bir ilim olarak teşekkül edebilmiştir. Kindî'den itibaren İslâm filozofları, ahlâk konularını

10 Druart, "İslâm Ahlâk Felsefesi ve Geç Antik Yunan", s. 82.

11 Aydın, "Ahlâk: İslâm Felsefesi", s. 11-12.

12 Druart, "İslâm Ahlâk Felsefesi ve Geç Antik Yunan", s. 82, 85.

ve problemlerini ya felsefî sistemlerinin bir parçası olarak ya da müstakil eserler yazarak incelemişler ve sonuçta ahlâk, o dönemin câri ilimler sistemi içindeki yerini almıştır.

Ahlâkın Temellendirilişi ve İlimler Tasnifindeki Yeri

İslâm felsefe geleneğinde ahlâk temellendirilirken genellikle antropolojik (ve psikolojik) bir noktadan hareket edildiği söylenebilir. Buna göre ahlâk, insanı tanımayla (*ma'rifetü'n-nefs*), insan nefsinin güçlerinin tam olarak tespitiyle ilişkilendirilmektedir. Ahlâkî değerleri, iyiyi yahut kötüyü belirleyen, "en yüce gaye"dir ve bu da "en yüce mutluluk"tur; mutluluk ise ancak yetkinlikle elde edilir. Bunun için de "iyiler"in meleke/huy/erdem haline gelecek şekilde tekrar edilmesi ve bu tekrarın sürekliliği gerekmektedir ki, kişi "iyi ahlâklı" olabilsin. Buna göre İslâm ahlâk felsefesinde önerilen ahlâk, "gayeci" (*teleolojik*) bir ahlâktır ve gaye, mutluluk olarak belirlendiği için de "mutlulukçu" (*eudaimonist*) bir ahlâk olarak nitelenebilir. Gayeci bir ahlâkta, gayenin belirlenmesi kadar bu gayeye ulaştıracak *vasıtaların* sayımı da önemlidir. Bu vasıtalar erdemler olarak tespit edildiği için İslâm ahlâk felsefesi aynı zamanda bir *erdem ahlâkı*dır.

Aşağıda ele alınacağı üzere, gerçek mutluluğa tam anlamıyla ancak ölümden sonra ulaşılabileceğinden, bu ahlâk öğretisinde nefsin mahiyeti ve ölümden sonraki durumu gibi metafizik problemler de merkezî bir konuma sahiptir. Yine "insanî yetkinlik" ancak erdemli bir toplumda ve erdemli bir yönetim altında kazanılabileceği için "ahlâkî alan" ile "siyasî alan" birbirinden tamamıyla ayrı değildir. Bunun yanı sıra küllî bir ilim olarak metafizik diğer ilimlere ilkelerini verdiği gibi, bilhassa Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'ya göre, ahlâka da ilkelerini vermektedir.[13] Bu durumda ahlâk ile metafizik arasında, faal akıl ve "kanun koyucu" dolayısıyla Tanrı ile bir irtibat kurulmasına imkân vermekte, bu ise bize İslâm ahlâk felsefesinde *teolojik* bir yaklaşımın da işaretini sunmaktadır.[14]

.....

13 İbn Sînâ açıkça şöyle demektedir: Amelî felsefenin, yani siyaset, ev yönetimi ve ahlâkın genel olarak doğruluğu teorik kanıtlama (*bi'l-burhâni'n-nazarî*, yani felsefenin teorik kısmı) ve ilâhî dinin tanıklığıyla (*bi'ş-şehâdeti'ş-şer'iyye*), ayrıntısı (*tafsîl*) ve belirlenimi (*takdîr*) ise ilâhî dinle gerçekleşmektedir; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 7 Konunun izahı için bk. Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 57 vd.

14 Sözü edilen konular ve yaklaşımlar için bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 46-47;

Dolayısıyla İslâm filozoflarının ahlâk görüşlerini, onların felsefe tasavvurlarından ayırmak mümkün değildir. Felsefeyi, insana özgü yetkinliğin ve mutluluğun hem gerçekte ne olduğunu bildiren, hem ona ulaşmanın yolunu gösteren hem de onun kendisiyle elde edileceği karakter ve melekleri kazandıran en güvenilir bir yol olarak telakki eden filozofların[15] felsefe anlayışı ve ona yükledikleri işlev, onun ahlâkî içeriğini de açıkça belirtmektedir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle, felsefe (*hikmet*), "insanın, gücü ölçüsünde meseleleri tasavvur etmek, teorik (*nazarî*) ve pratik (*amelî*) hakikatleri tasdik etmek suretiyle nefsini yetkinleştirme çabasıdır (*istikmâlü'n-nefs*)."[16]

Bu felsefe tasavvurunda "bir ilimler sisteminin adı olan felsefe", genel olarak ikiye ayrılmaktadır. Fârâbî'nin sözleriyle, "felsefe" ve "insanî hikmet" olarak adlandırılabilecek ilimler, "iyiyi amaç edinmiş" olanlardır. "İyi" ise, birisi sadece bilgi, diğeri bilgi ve fiil olmak üzere iki çeşit olduğundan felsefe de iki çeşittir: Birincisi insanın eylemlerinden kaynaklanmayan varlık sahasıyla ilgili bilgi edinmeyi sağlayan ilimlerdir ki bu ilimler "teorik felsefe" kapsamında değerlendirilir. İkincisi ise eylemlerimizden kaynaklanan şeylerle ilgili bilginin ve bu eylemlerden iyi olanını yapma gücünün elde edilmesini sağlayan ilimlerdir ki buna da "pratik felsefe" adı verilir.[17] Hem teorik hem de pratik felsefenin kapsamında hiyerarşik bir düzen içinde birtakım tikel ilimler yer almaktadır. "Ahlâk" ise pratik felsefe içinde yer alan bir ilimdir (*el-hikmetü'l-hulkiyye, tedbîrü'n-nefs*) ve özellikle İbn Sînâ'nın pratik felsefe taksimiyle felsefî ilimler içindeki belirgin yerine kavuşmuştur.[18]

.....

a.mlf., *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 88-91, İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 318-319; Druart, "Al-Fârâbî on the Practical and Speculative Aspects of Ethics", s. 476; Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, s. 77 vd. 136; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 21 vd.; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 332 vd.

15 Örnek olarak bk. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 224-226; İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 48, 225; III, 41, 371.

16 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 13.

17 Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 222- 224. Bu konuda bk. İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-İlahiyyât*, I, 3-4; İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 13-14; İbn Sînâ, *Aksâm*, s. 72.

18 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 13-14.

Ahlâkî Özne Olarak İnsan

İslâm filozoflarının tasavvurunda nefis ontolojik, kozmolojik, epistemolojik ve eskatolojik bir muhtevaya sahiptir. Bu sebeple fizik, metafizik, kozmoloji, siyaset, ahlâk ve epistemoloji görüşlerinde "nefis bilgisi" merkezî bir kavramdır.[19] Onlar ahlâk görüşlerini temellendirirken de genellikle "nefis bilgisi"nden (*ilmü'n-nefs*) hareket etmektedirler ve zaten onlara göre ahlâk *tedbîru'n-nefs* yani nefsin idaresidir. Bu itibarla onların ahlâk görüşlerini, "insanî nefis" (*en-nefsü'n-nâtıka*) hakkındaki görüşlerinden ayrı ele almak mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, onların ahlâk görüşlerinin anlaşılması, nefsin mahiyeti, güçleri, nefis-beden ilişkisi, bedenden ayrıldıktan sonraki durumu gibi *ilmü'n-nefs*in temel konularının bilinmesine bağlıdır. Nitekim İslâm felsefesinde Kindî'den itibaren ahlâk ilmi ile *ilmü'n-nefs* arasında kurulan irtibat[20] daha sonra Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh gibi İslâm filozoflarınca da devam ettirilmiştir. Zira nefis bilgisi Tanrı'yı ve âlemi bilmeye bir kapı aralaması ve basamak teşkil etmesi yanında,[21] insana eylemlerini varlık yapısına ve gayesine uygun düşecek biçimde gerçekleştirme bilinci de verdiği için ahlâk ve siyaset bakımından da önemli görülmüştür.[22]

Şöyle ki, ay altı âleme ait bir varlık olarak insan, bu âlemdeki varlıkların tamamı gibi, kendine özgü yetkinliğini kazanmak zorundadır. Çünkü o, yüce âlemdeki varlıkların aksine, cevherinde üstün yetkinliğe

.....

19 Bu konuda bk. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 187-216.

20 Kaya, "Kindî", s. 49; Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 76-78.

21 İslâm filozoflarına göre kendini tanıyan insan, bir bakıma âlemi tanımış olmaktadır. İbn Sînâ şöyle demektedir: Eğer büyük âlem ile *küçük âlem*; gök nefisleriyle (*en-nüfûsü's-semaviyye*) insanî nefisler (*en-nüfûsü'l-arziyye*) arasında varlık ve bilgi açısından bir benzerlik (*tenâsüb, mümâselet*) bulunmasaydı Tanrı'nın varlığı bilinmezdi; bk. İbn Sînâ, *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, s. 286. Bu yaklaşımda âlem "büyük insan", insan ise "küçük âlem"dir. Âmirî'nin ifadesiyle o, âlemin bir *hülâsa*sıdır; bk. Âmirî, *el-Emed*, s. 89, 103, 108, 131; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 91, 134-165.

22 Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 39; Bolay, "Âlem", s. 357-359; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 62-63. Filozofların metinleri için örnek olarak bk. Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, s. 66, 124; İhvânu's-Safâ, *Resâil*, II, 457-479; III, 34, 212, 241-242; İbn Sînâ, *Fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka*, s. 184.

baştan sahip değildir; varlığı başlangıçta kusurlu bir tabiattadır. O, bu dünyada başladığı yetkinleşme sürecini tedrîcî olarak sürdürür.[23] Dolayısıyla insan, "yaşantısı" ve "sonu" itibariyle diğer bütün ay altı varlıklarından ayrılmaktadır. Zira var oluşunun başlangıcında eksik tabiatını bilinçli, iradî erdemli bir yaşantıyla yetkinleştirerek eksiklikler ve kötülüklerin de hüküm sürdüğü bu süflî âlemden, hiçbir kötülüğün bulunmadığı yüce âleme yükselme imkânına sahip tek varlık insandır ve onun en yüce ve gerçek mutluluğu da bundan ibarettir. Bu gayeye ulaşmak için gerekli olan yetkinliği insan, diğer canlıların sahip olmadığı "nâtık gücü" sayesinde elde etmektedir. İşte insanı yeryüzünün en değerli varlığı kılan da budur.[24] Nitekim İslâm filozoflarına göre nefis ve beden gibi birbirine zıt iki cevherden mürekkep olan insan, yetkinleşmesi esnasında nefsiyle ulvî âleme, bedeniyle de süflî âleme iştiyak duymaktadır.[25] İnsan ya suflî âleme iştiyakını/eğilimini itidale/adalete uygun bir şekle getirip nefsinin yüce âleme duyduğu iştiyakını *hikmet*le güçlendirerek yetkinleşmiş, eksikliklerini gidermiş bir şekilde ait olduğu asıl yerine, yüce âleme, Tanrı'nın yakınına ulaşır ya da yetkinliğini elde edemeyip kendinden aşağı olan varlıklar derecesine düşer.

İslâm filozoflarına göre insanda gözlenen iyi veya kötü söz ve fiiller, bedenle birlikte bulunan, fakat ondan daha üstün olan nefisten kaynaklanmaktadır ve ona nispet edilmelidir. Bu bakımdan nefsin ne olduğunun, bedenle nasıl beraber bulunduğunun, bedenle birleşmesinden önce ve ondan ayrıldıktan sonraki yerinin ne olacağının bilinmesi gerekir. Bu bilgi ona aynı zamanda rabbini de tanıtacaktır. Bu sebeple "Nefsini bilen rabbini bilir" denmiştir.[26] Kezâ insanı bilme faaliyeti, mutluluğun ne olduğunun ve nasıl kazanılacağının, aynı şekilde mutsuzluğun da ne olduğunun ve ondan nasıl sakınılacağının

23 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzılâ*, s. 63. Ayrıca bk. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 200-204.

24 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 193 vd.

25 Âmirî, *el-Emed*, s. 108, 131.

26 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, IV, 192-193. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s. 175-176; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 128-129; İbn Sînâ, *en-Necât*, II, 35; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 157-158. İbn Sînâ, "Nefsini bilen Rabbini bilir" sözü üzerinde evliya ve filozofların (*hükemâ*) ittifak ettiğini söylemektedir; bk. İbn Sînâ, *Mebhas*, s. 147-148.

yolunu gösterecektir. Bu demektir ki yine insanın bilinmesi, insanın huylarının (*ahlâk*) nasıl oluştuğunun ve onların nasıl iyi birer meleke haline getirebileceğinin imkânını kendinde taşıyan bir faaliyet olarak görülmektedir. Bu sebepledir ki, İbn Miskeveyh'in ahlâk kitabının başında da dediği gibi "İlkin nefislerimizin ne ve nasıl bir şey olduğunu ve niçin bizde bulunduğunu; nefislerimizin yetkinliğini, gayesini, gerektiği gibi kullandığımız takdirde en yüksek dereceye ulaşmamızı sağlayan güç ve melekelerini ve yine bu seviyeye ulaşmamıza engel olan şeyleri... bilmek gerekmektedir."[27] Buna göre kısaca filozofların insan ve insanın âlemdeki yeri hakkındaki tasavvurları, diğer birçok temel konu yanında, özellikle insanın yetkinliğini elde etme zorunluluğunu, huyların meydana geliş şeklini ve gaye-güdücü ahlâk görüşlerini de belirlemektedir.

Ahlâkî Eylemin Meydana Geliş Mekanizması

İslâm filozofları, ahlâk söz konusu olduğunda daha çok Eflâtuncu öğeleri merkeze almaktadırlar. Buna göre insanî nefsin "akıl (nazar, düşünme), gazap (öfke) ve şehvet (istek, arzu)" olmak üzere üç gücü vardır.[28] Zaman zaman bu, Aristoteles'in nefis tasnifinden kaynaklanan "nebatî-hayvanî-insanî (bazılarında ilâhî, melekî) nefisle özdeşleştirilmektedir ki buna göre tasnif şu şekilde olmaktadır: a) Nâtık/insânî/ilâhî nefis, b) Gazabî/hayvanî nefis ve c) Nebâtî/şehvânî nefis.[29] Nefis beslenme ve büyüme fiillerinde bulunduğu zaman *şehvânî/nebâtî*; duyu, hareket, üreme ve savunma fiillerinde bulunduğu zaman *gazabî/hayvanî*; ve düşünme, ayırt etme fiillerinde bulunduğu zaman da *insanî/nâtık* nefis diye isimlendirilir.[30] Bunlardan nebâtî nefis, İbn Sînâ'nın ifadeleriyle, beslenme, büyüme ve üreme fiillerine sahip olan tabiî-organik cismin ilk yetkinliği; hayvanî nefis, cüz'îleri idrak etme ve irade ile fiilde bulunma açısından tabiî-organik cismin ilk yetkinliği; insanî nefis ise, aklî iradeye, seçmeye sahip olması, düşüncesiyle bilgi üretmesi ve küllî şeyleri idrak etmesi bakımdan tabiî-organik cismin ilk yetkinliğidir.[31]

•••••••••

27 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 27-28.

28 Örnek olarak bk. Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, s. 121.

29 Örnek olarak bk. Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 28; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 37-38.

30 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, II, 386-387; I, 311-315; III, 68, 241 vd.

31 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s. 32. Kısmen farklı bir nefis taksimi olan Fârâbî'nin görüşleri için bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzılâ*, s. 87-89, 106-107 Bu konuda ayrıca bk. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 221 vd.

Farklı tasnifleri bir yana bırakıp güçlere ahlâk açısından baktığımızda, genel olarak ahlâk, nebâtî gücün beslenme, büyüme ve üreme gibi insan varlığının ve neslinin devamını sağlayan zorunlu ve zaruri faaliyetlerinden ve hayvanî gücün şehevî ve gazabî etki ya da edilginliklerinin onlarda *meleke* halini almış niteliklerinden meydana gelmektedir. Bu fiil ve faaliyetleri yetkinlik durumuna göre tayin ve tatbik eden de, İslâm filozoflarının nefis görüşünde "nâtık nefis", yani "akıl gücü"dür. Akıl gücünün ise nazarî ve amelî olmak üzere iki yönü vardır. Nazarî akıl ile insan, Tanrı'nın birliği, maddeden ayrık varlıkların mevcudiyeti, ilk akledilirler, duyulurların birçoğunun idrak edilmesi gibi sadece bilebildiği, fakat değiştirmesi veya herhangi bir müdahalede bulunması elinde olmayan küllî şeylerin bilgisini elde eder. Diğer yandan insan amelî akıl ile bir halden başka bir hale dönüştürebileceği türden şeyleri düşünmekte, ayırt etmekte ve şimdi ve gelecekte cüz'îlerle ilgili fiilleri, irade gücünü harekete geçirerek yapmaktadır.[32] Buna göre, İbn Sînâ'nın açıkça belirttiği üzere, insana özgü davranışları yapmada etken olan, diğer güçlere emreden ve onları *tedbîr* eden amelî akıldır,[33] dolayısıyla ahlâkî eylemler söz konusu olduğunda amelî aklın ayrı bir yeri vardır.

Amelî akıl, hem bilme ve hem de eyleme ile ilgili bir güçtür. Bilme bakımından düşünme (*fikr*), ayırt etme (*temyîz*) ve akıl yürütme (*istinbât, ta'akkul*); eyleme bakımından *tedbîr* ve irade, dolayısıyla alışkanlık (*itiyâd, meleke*), meslekî faaliyetler, tecrübe, ahlâk ve siyaset, amelî akıl gücüne nispet edilmektedir.[34] Şöyle ki amelî aklın biri *teknik* (*miheniye, sınâ'iyye*), diğeri ise *ahlâkî* ve *siyasî* (*fikriyye*) olmak üzere iki yönü vardır. *Mihenî* olanla fert ve toplumun günlük ihtiyaçlarını karşılayacak marangozluk, çiftçilik, tıp ve benzeri maharetler (*mihen*) elde edilir.[35] Fikrî olana gelince, ahlâkî ve siyasî alanla ilgili insanî konuların tamamı bu gücün kapsamındadır. Bu güç bir yönüyle teorik bir temyiz melekesini (*el-kuvvetü'l-temyîziyye* ya da *kuvvetü'z-zihn*), bir yönüyle de pratik seçme ve irade melekesini (*kuvvetü'l-azîme*) temsil etmektedir.[36] Dolayısıyla iradî olan siyaset ve ahlâkla

32 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzılâ*, s. 106, 112.

33 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 89.

34 Fârâbî, *Fusûl*, s. 54-55.

35 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 33; a.mlf., *Fusûl*, s. 29-30.

36 Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 181-182, 185-187, 216; a.mlf., *Tahsîl*, s. 119, 154 vd.

ilgili cüz'î akledilirlerin yani ahlâkî iyi ve kötünün keşfedilmesi ve gerçekleştirilmesi, buna bağlı olarak erdem ve erdemsizliklerin belirlenim ve tatbiki bu güç aracılığıyladır.[37] Yine nazarî aklın iyi, güzel ve doğru hakkında bize bildirdiği küllî bilgilerin ve nazarî akıl tarafından kapsanmayan diğer cüz'îlerin durum ve şartlara tatbikinin sağlanması, dolayısıyla da iyi ve kötü fiillerin ayırt edilerek huy ve meleke haline getirilmesi ve kötü fiilin iyiye, iyi fiilin de kötüye çevrilmesi de bu gücün işlevlerindendir.[38]

Ancak hem bilme hem de yapma ile ilgili bütün fiillerin kesin olarak mutluluğa ulaştıracak şekilde iyi olarak meydana gelebilmesi için, belli bir hiyerarşiye göre bütün güçlerin akıl gücüne hizmet etmesi; akıl gücünün ise amelî yönünün nazarî yönüne hizmet etmesinin *iradî olarak* sağlanması gerekmektedir.[39] Şöyle ki insan mutluluğu bildikten sonra irade gücüyle onu bir gaye olarak tesis eder ve onu elde etmeyi ister; amelî akıl gücü ile onu elde etmek için yapması gereken şeyleri düşünüp taşınır; irade gücünün araçlarını (yani bedenin organlarını) kullanarak, amelî aklın belirlediği fiilleri yapar; duyu ve tahayyül güçleri de mutluluğu elde etmek için gerekli olan belirlenmiş fiillere doğru yöneliminde akla yardımcı olur. İşte eğer bu güçler "iradî iyi fiilleri" yapmada akıl gücüne *itaat* eder ve yardımcı olursa, o zaman insandan meydana gelen her şey *iyi*, bunun aksi durumda ise onun bütün fiilleri *kötü* fiiller olur.[40]

İbn Sînâ da konuyu şöyle izah etmektedir: Ahlâk söz konusu olduğunda, idrak güçleri yanında nefsin bir de "hareket ettiren" (*muharrike*) gücü vardır. Bu gücün biri harekete yönlendiren ya da motive eden *bâ'ise*, diğeri ise bunları fiile dönüştüren *fâ'ile* olmak üzere iki gücü söz konusudur. *Bâ'ise* gücü de ikiye ayrılır: Birincisi, görevi sadece istemek olan arzu ve isteme gücüdür (*şevkiyye*). İkincisi ise istenilen şey hakkında kesin iradeyi (*icmâ'*) ortaya koyarak eylemi yapan (*fâ'il*) gücün

• • • • • • • • •

37 Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 186-187 Bu konuda daha ayrıntılı görüşler için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s. 37-39, 184-185. Kindî'nin görüşleri için bk. Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, s. 131-132; Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 40-41; Kutluer, *Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 110-112.

38 Fârâbî, *Tahsîl*, s.149, 154; a.mlf., *et-Tenbîh*, s.186-187

39 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 92. Ayrıca bk. İhvânu's-Safâ, *Resâil*, II, 414, 471-472; III, 242.

40 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 73; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 107

hareket etmesini sağlayan *irade gücü*dür (*en-nüzû'iyye* veya *el-icmâ'iyye*).[41] Aynı şekilde arzu ve isteme gücü de şehevî ve gazabî güçler olarak ikiye ayrılır. Bunlardan şehevî güç, haz verici ve yararlı olarak tahayyül edileni isteyen güçtür. Gazabî güç ise canlılara zarar ve elem veren şeylerden uzaklaşmak ve onlardan korunmak yönünde bedenin hareket etmesini isteyen güçtür.[42] Korku, gam, hüzün ve benzeri nefsânî haller, idrak güçleriyle beraber hareket etmesinden dolayı gazabî güçten kaynaklanır. Rahatlık isteme ve üstün gelme bu gücün gayesidir. Hırs, oburluk, cinsel arzular gibi nefsânî haller de şehevî güce ârız olur. Haz da bu gücün gayesidir.[43] Ancak, başlangıçta herhangi bir değer taşımayan bütün bu nefsânî güçlerin etkinlik ve edilginliklerine getirilecek *ölçü* söz konusu olduğunda, onların faaliyetleri ahlâkın konusu olmaktadır. Bu ölçüyü tayin ve tatbik edecek olan ise diğer bütün güçlerin yönetimi (*tedbîr, siyaset*) kendisine verilmiş olan akıl gücüdür.[44] Ancak diğer güçlerin yöneticisi, yukarıdaki görüşlerden de anlaşılacağı üzere aklın pratik yönüdür. Zira yüksek ilkeler ve küllî bilgiyle alâkalı olan ve yüce âleme dönük nazarî aklın yanında amelî akıl, nâtık nefsin fizikî/aşağı âleme yönelik bir gücüdür ve ahlâk da bu yönelimden kaynaklanmaktadır. İkinci olarak amelî akıl, kendine özgü ilkelerin gerektirdiği tikel görüş ve düşüncelere uygun bir şekilde, tek tek fiilleri yapması için bedeni harekete geçiren bir ilkedir.[45] Ne var ki hayal gücü ve vehmin yargılarına göre bedenin hareket etmesini isteyen şehvet ve gazap güçleriyle, belli ilkeler ve değerlere göre bedeni harekete geçirmesini irade gücünden isteyen akıl gücü arasında bir çatışma söz konusudur. Zira irade, bu güçlerin hepsini kapsadığından,[46] aklın talepleriyle bedenin ve bedene bağlı güçlerin istekleri, çoğunlukla birbirine zıt etki ve tepkileri zorunlu kılmaktadır.

• • • • • • • • •

41 İbn Sînâ'ya göre, Fârâbî'nin de dediği gibi, fâil gücü harekete geçiren *irade*, her zaman tek bir gücün isteğinden kaynaklanmaz. Mütehayyile, vehim, şehvet, gazap ve bu güçlerin yönetiminin kendisine ait olduğu akıl gücünden hangisinin isteği baskın gelirse, nüzûî güç iradeyi o yönde ortaya koyar ve eylemi yapacak gücü harekete geçirir; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s. 173. Fârâbî'nin irade görüşü için bk. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 272-274.

42 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s. 33-37, 172-173.

43 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s. 173-174.

44 Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s. 24-26, 38, 186.

45 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s. 37-39, 185.

46 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 151.

Bunun sonucu olarak bazan akıl gücü onlara isteğini, irade ettiği şeyi benimsetip yaptırmakta ve hâkim olmaktadır. Bazan da onlar akıl gücüne baskın gelmekte, istekleri yönünde bedenin harekete geçmesini sağlamaktadırlar.[47] Dolayısıyla akıl gücü ile diğer güçler arasındaki ilişkide a) ya akıl, beden ve diğer güçlerden etkilenmeyerek onları tedbir eder ve onlara galip gelerek denetleyen bir karakter (*hey'etü'n-gâlibetün, hey'etü'n-isti'lâiyyetün*) olmaktadır; b) ya da bunun tam tersine diğerlerinin akla galip gelmesiyle akıl, boyun eğen (*iz'ânî*) ve etkilenen bir karakter (*hey'etü'n-infi'âliyyetün*) olmaktadır. Birinci durumda yapılan fiillerle nefiste meydana gelen huylar, *iyi/erdemli ahlâk*, ikinci durumda kazanılan huylar ise *erdemsiz/kötü ahlâk* diye isimlendirilir. Öyleyse denetleyen karakterin ve erdemlerin kazanılabilmesi için akıl gücünün kontrolü eline alarak diğer güçleri denetim altında tutup bedene hâkim olması gerekmektedir.[48]

Aşağıda ele alacağımız ahlâkî erdemler ve erdemsizlikler de bu şekilde meydana gelmektedir. Erdemli ahlâk da "iyi fiil"in tekrar edilmesi sayesinde "ortaya uygun davranma alışkanlığının" (*meleketü't-tavassut*) kazanılması demektir.[49] Gerçek anlamda ortaya uygun davranan (*el-mutavassıt*) ise iki aşırı uçtan yani ifrat ve tefritten aynı anda uzak kalabilendir. Zira orta (*tavassut*), diğer güçlerin eğilimlerine, dolayısıyla hissî hazlara karşı ne tamamen ilgisiz kalmak ne de kontrolsüz bir şekilde onlara yönelmektir. Aksine onlara karşı ilgiyi "dengede" (*tavassut, tenezzüh, itidâl*) tutmaktır. Zira yaratılışı gereği nefsin hem bedeni tedbir etmeye hem de ondan kaynaklanan hissî hazlara karşı bir şevki vardır.[50] Dolayısıyla bedenle beraber olduğu sürece onun gazap ve şehvet güçlerinden kaynaklanan hissî hazlardan tamamen vazgeçmesi mümkün değildir. Kaldı ki kötü karakterleri edinen bizzat beden değildir. Beden bunlara sadece bir "zemin hazırlamaktadır" (*mu'idd*).[51] Bu itibarla nâtık nefsin bedenin sağlığını ihmal etmek yerine onun mizacını itidalde tutması gerekmektedir.

47 İbn Sînâ, nefsin güçleri arasında kurduğu hizmet eden-hizmet edilen ilişkisi Fârâbî'nin görüşlerine benzer, fakat onunkinden daha ayrıntılı ve sistemlidir; bk. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 342 vd.

48 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s. 38, 185-186.

49 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 429-430; a.mlf., *en-Necât*, II, 157-158, 167

50 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 430.

51 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 183-184.

Beden ne kadar sağlıklı olursa (*mu'tedilü'l-mizâc*), nefsin nazarî ve amelî güçlerine ilişkin yetkinliklerini kazanması ve ahlâkını güzelleştirmesi de o kadar kolay olacaktır.[52]

Ahlâkî Eylemin Gayesi

İslâm ahlâk felsefesinde ahlâkî eylemin gayesi olarak ya "üzüntüden kurtulma" ya da "mutluluk" gösterilmektedir.

Üzüntüden Kurtulma

Ahlâkî görüşlerini *üzüntüden kurtulma* üzerine kuran iki filozof dikkati çekmektedir: Kindî ve Râzî. Kindî bu konuyu tahsis ettiği *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân* adlı eserinde "üzüntü"yü merkeze alarak ahlâk konusundaki görüşlerini ortaya koymaktadır. Ona göre üzüntü (*el-hüzn*) "sevilen şeylerin elden gitmesinden veya amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan nefsanî bir elemdir" Öyleyse neyin gerçekten *kayıp* neyin de gerçekten *kazanç* olduğunun tespit edilmesi, bir yandan mutsuzluğun ne olduğunu belirlerken bir yandan da üzüntünün ahlâkî alandaki yerini tayin edecektir.[53] Şöyle ki, bir insanın bu dünyada bütün isteklerini elde etmesi ve sevdiği bütün şeyleri kaybetmeden elinde tutması mümkün değildir, çünkü duyulur âlemde değişmezlik ve süreklilik yoktur. Değişmezlik ve süreklilik, zorunlu olarak yalnızca bizim için müşahedesi mümkün olan akıl âleminde geçerlidir. Öyleyse sevdiklerimizi kaybetmek ve isteklerimizden mahrum kalmak istemiyorsak akıl âlemini gözetmeli; seveceğimiz, elde edeceğimiz şeyleri o âlemden seçmeliyiz.[54] Nitekim sonlu şeyleri arzulayan, kazancının ve sevdiğinin bu şeylerden olmasını isteyen kişi mutsuz (*şakî*), isteği eksiksiz gerçekleşen kişi de mutludur (*sa'îd*).[55]

Kindî'nin önerdiği çareler ise (*hîle*) kısaca şu temaları içermektedir: Öncelikle üzüntünün ne olduğunu ve gerçek sebebini bilmek ve onun

52 İbn Sînâ, *Risâle fi'l-kelâm ani'n-nefsi'n-nâtıka*, s. 197-198. Bu anlamda ahlâk ve alışkanlıklar bedenin mizacına tâbidir. Ancak bu, ahlâkı bedenin oluşturduğu ve bedenin mizacının değişmeyeceği anlamına gelmemektedir. Ahlâk nefsin bir alışkanlığıdır ve bedeni itidalde tutacak olan da nefistir. Mizaç değişmeye yatkın olduğu için ahlâk da değişmeye yatkındır.

53 Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, s. 47

54 Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, s. 48.

55 Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, s. 49.

çeşitleri üzerinde düşünmek problemin çözümünü kolaylaştıracaktır. Maddî olan geçici, aklî olan ise kalıcıdır, öyleyse geçici olana ait şeylerin elde edilememesine üzülmek anlamsızdır. Üzülmeye değer yegâne kayıp, manevî (nefsanî) iyilerdir. Çünkü aklî âlemden kazanılan şeyler asla kaybolmaz ve bize aittir. Hissî olanın kaybolmamasını istemek ise imkânsızı istemek gibi bir şeydir. Bu anlamda, kayıplarından dolayı sıkıntıya düşmeyen insanın olamayacağını düşünmek, zorunlu olarak kaybolacak şeylerin arkasına düşmemek, başkalarının elinde olana haset etmemek... üzüntüden kurtulmamızı sağlayacaktır.[56]

Kısaca Kindî "akıl âlemine yönelerek kalıcı değerler peşinden koşmak" şeklinde formüle edilebilecek bir ahlâkî hayat önermektedir. Şüphesiz bu sınırlı bir ahlâk görüşüdür, fakat İslâm'da ilk "felsefi ahlâk" görüşü olması itibariyle dikkat çekicidir.

Ahlâk görüşlerini üzüntüden (*elem*) kurtulma üzerine bina eden bir diğer filozof da Râzî'dir. Râzî'nin ahlâk felsefesinin amacı da insanı aklın buyruğuna vermek ve hevâyı kontrol ederek, hatta bastırarak sebep olduğu veya olacağı elem ve sıkıntılardan onu kurtarmaktır. Ona göre akıl kendisine çok şey borçlu olduğumuz bir kıymettir, üstün bir kılavuzdur ve dolayısıyla onun gösterdiği yoldan gitmek gerekmektedir. Aksi halde "hevâ"ya tâbi olmak kaçınılmazdır ki, bu da aklın değer ve kıymetini alçaltacak; hâkim olan aklı mahkûm durumuna düşürecektir.[57] *Hevâ* terimini, insanın maddî/hissî/tabiî yönünden kaynaklanan her türlü gazabî ve özellikle de şehevî arzu ve eğilimlerini kapsayacak şekilde kullanan Râzî'ye göre "Bütün elem ve sıkıntıların sebebi hevâdır"; öyleyse elemden kurtulmanın yolu da hevâyı kontrol altına almaktan geçmektedir.[58]

Böylece Kindî'de olduğu gibi Râzî'de de iyi veya kötü huylar kazanılmış alışkanlıklardır ve onun görüşleri hep "tabiatın ve hevânın

.....

56 Kindî'nin üzüntüden kurtulma yolları olarak gösterdiği bu çarelerin ayrıntıları için bk. Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, s. 52 vd.; ayrıca bk. Kutluer, *Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 113 vd. Belirtelim ki şüphesiz anlatımlarında ve geliştirilen argümanlarda bir üslûp farkı vardır, ancak üzüntü konusunu işleyen bütün İslâm filozof ve ahlâkçıları bu konuda Kindî'yi takip etmektedirler; bk. Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 37-38, 63-67, 69, 182.

57 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 17-19.

58 Râzî, *Filozofça Yaşama*, s. 39; a.mlf., *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 18-19, 63.

kontrol edilmesi" üzerine odaklanmıştır.[59] Aynı zamanda bir hekim olan filozofa göre aklın tutkuların kontrolü altına girmesi, nefsanî bir hastalık durumudur, dolayısıyla tedavi edilmesi gerekir. Bu tedavinin Râzî'nin terminolojisindeki adı, "ruhanî tababet"tir (*et-tıbbü'r-rûhânî*).[60] Râzî'ye göre ruhanî hastalıklar, öncelikle nefsin güçlerinin ifrat veya tefrite kaçarak dengeden çıkması sonucu meydana gelmektedir. Râzî'nin eseri boyunca ele aldığı hastalıklar açgözlülük, oburluk, şehvânî aşk, cinsellikte aşırılık, cimrilik, sarhoşluk, kibir, aşırı öfke, zulüm, yalan, iktidar hırsı, vesvese, cehalet, toplumdan kaçma... ve bunların sonucu başta ölüm korkusu olmak üzere insanda meydana gelen elem ve sıkıntılardır (*gam*). Bedenle ilgili hastalıkları, bilinen anlamıyla tıp tedavi ederken *ruhanî tıp*, kesin delil ve kanıtlamalarla ifrat ve tefrite kaçan nefsin güçleri ve fiillerini ölçü ve dengede tutmanın yolunu göstermektedir.[61] Bu yol, sürekli tekrar ve eğitim ile tabiatın ya da şehevî arzuların (yani hevâ) eğilimlerine karşı koymaya (*kam'u'l-hevâ ve zemmü't-tab'*) nefsi alıştırmaktır. Nefis alıştırılırken tedricî metot uygulanmalıdır. Şehvetlere engel olma ve onları kontrol altında tutma, insanda iyice huy ve alışkanlık haline geldiğinde, şehevî nefis, nâtık nefsin kontrolü altına girmiş ve ona boyun eğmeye alışmış demektir. Ancak arzuların bastırılması, insanın duygularını altüst edecek ve onda büyük zararlara yol açacak şekilde de olmamalıdır. Yani bu konuda itidalli davranılmalı; ne aşırıya kaçılmalı ne de gevşek hareket edilmelidir.[62]

Sonuç olarak iyi veya kötü huyları, kazanılmış alışkanlıklar olarak belirleyen Râzî'nin görüşlerini, kendi kavramlarıyla şöyle özetlemek mümkündür: Hazlar ve tutkular konusunda en üst sınır ile en alt sınırı koruyarak ölçü ve denge halinde yaşamak erdemli yaşayıştır (*es-sîretü'l-fâzıla*), filozofça yaşamadır (*es-sîretü'l-felsefiyye*); adaletli yaşayıştır (*es-sîretü'l-âdile*). Nitekim *erdem* de "Her konuda

59 Râzî, *Filozofça Yaşama*, s. 40; a.mlf., *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 20-22, 39.

60 Tıp ile ahlâk arasında kurulan bu ilişki, Kindî'den Fârâbî'ye ve daha sonraki birçok İslâm filozofunun kayıtsız kalamadığı bir konu olmuştur. Eflâtun'a dayanan ve Galen ile yaygınlaşan tıp-ahlâk benzetmesinin tarihî seyri ve *et-Tıbbü'r-rûhânî* adı altında yazılmış diğer eserler için bk. Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 45-46; Kutluer, *Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 162-163.

61 Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 29-30, 63, 73.

62 Râzî, *Tıbbü'r-rûhânî*, s. 20, 31-32.

ihtiyaç miktarıyla ve haz alınan bir şeyin eleme dönüşmeyecek kadarıyla yetinmektir." Erdemlerin en yücesi ve en şereflisi ise hevâya engel olmak ve onun eğilimlerine muhalefet etmeyi alışkanlık haline getirmektir.[63] Ve böylece Kindî gibi Râzî de "elemden uzak bir hayatı" ahlâkî hayatın gayesi olarak belirlemiş olmaktadır. Yine Kindî'nin olduğu gibi Râzî'nin bu ahlâk görüşü de son derece sınırlı bir görüştür. Çeşitli imalar olmakla birlikte iyi, kötü, en yüksek iyi, mutluluk, gaye, ahlâkın mahiyeti, erdemlerin nitelikleri ve sayımı gibi dönemin ahlâk felsefesinin belli başlı problemleri bu filozoflar tarafından ayrıntılı olarak incelenmemiştir.

En Yüce Gaye Olarak Mutluluk

İslâm felsefesinde ahlâk alanı, Fârâbî'yle birlikte, psikolojik temelden hareketle epistemolojik ve toplumsal yönleriyle incelenmeye başlanmıştır. Artık *üzüntüden kurtulma* temel ilke ve gaye olmaktan çıkmış; onun yerini *mutluluğa ulaşma* (*tahsîlü's-sa'âde*) almıştır. Yine Fârâbî'yle birlikte ahlâk da dahil insanın bütün yapıp etmelerinin en yüce gayesinin en yüce mutluluk olması gerektiği ve bu mutluluğun ahlâkı belirlediği düşüncesi İslâm ahlâk görüşlerinde belirleyici olmuştur. Dolayısıyla gaye ve vasıta, iyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik gibi ahlâkın diğer temel problemleri de bu bağlamda ele alınmış ve çözümler sunulmuştur.

Fârâbî'den hareketle söyleyecek olursak, mutluluk, aslında gayelerden bir gaye, yetkinliklerden bir yetkinlik ve iyilerden bir iyi olsa da en son gayedir ve en yüksek iyidir. Zira mutluluk hiçbir şeye vasıta kılınmamakta; diğer bütün şeyler kendisine ulaşılmak için tercih edilmektedir. Gerçi ilim ve riyaset gibi kendi özünden dolayı tercih edilebilecek başka şeyler de vardır, fakat bunlar, meselâ zengin olma veya haz alma gibi şeylere de vasıta kılınabilmektedir. Oysa "en yüce mutluluk" böyle değildir.[64] Bu sebeple mutluluk yeterli, yalın ve nihaî bir gayedir; "mutluluğun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur"[65] ve zaten "insan mutluğu elde ettiğinde, onun dışında

63 Râzî, *Filozofça Yaşama*, s. 39-40, 43-45; a.mlf., *et-Tıbbü'r-rûhânî*, s. 20-22. 26.

64 Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 178-180.

65 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzılâ*, s. 106.

bir gayeye ulaşmak için asla çaba göstermemektedir."[66] Bu demektir ki insanın yöneldiği bir gaye, iştiyak duyduğu bir yetkinlik ve tercih ettiği bir iyi olarak mutluluğun, onun bütün hayatında "belirleyici" bir yeri vardır. Durum bu olduğuna göre mutluluğun mahiyetinin tespit edilmesi ve insan davranışlarındaki belirleyiciliğinin bilinmesi, onun nasıl kazanılacağından daha öncelikli ve önemlidir. İbn Miskeveyh'in sözleriyle, akıl bir sonuca, bir gayeye doğru çaba gösterir ki bu, aklın ilk ilkelerinden biridir. İradeye bağlı yapıp etmeler mutlak iyiye doğru yönelir. Mutlak iyi, bütün insanların zorunlu olarak yöneldiği en son gayedir. Bu sebeple mutlak iyinin ne olduğu doğru bilinmeli;[67] *mutluluk* ile *mutluluk zannedilen şeyler* birbirinden iyi ayırt edilmelidir. Gerçek mutluluk (*es-sa'âdetü'l-kusvâ, es-sa'âdetü'l-uzmâ*), biri "özü itibariyle ya da kendisinden dolayı tercih edilir olması" diğeri ise "kendi kendine yeterli bir durum arzetmesi" gibi niteliklerinden dolayı en son gaye (*el-gâyetü'l-uzmâ, el-gâyetü'l-kusvâ*), en son yetkinlik (*el-kemâlü'l-aksâ*) ve en yüksek iyidir (*el-hayru'l-a'lâ, el-hayru'l-mutlak*).[68] Ancak bu nitelikleri haiz gerçek mutluluğun tam olarak "yetkinliğini kazanmış nefislerin" bedenden ayrıldıktan sonra, öteki hayatta kavuşacakları mutluluk olduğu da unutulmamalıdır. Fârâbî bu mutluluğu şöyle ifade etmektedir: "Gerçek mutluluk insan ruhunun, varlık bakımından kendisine dayanacağı bir yetkinlik derecesine ulaşmasıdır ki o, bu noktada, cisimden bağımsız ve maddeden ayrı varlıklar sınıfına dahil olur, ebediyen de bu durumda kalır."[69] İhvân-ı Safâ "Durumunu yetkinleştirmiş ve gayesini tamamlamış olan her nefsin bedenden ayrıldıktan sonra en iyi durumlarda en yetkin gayelere doğru yükselerek ebediyen varlığını sürdürmesidir"[70] şeklinde belirlemektedir. İbn Sînâ'ya göre ise gerçek mutluluk nâtık nefsin "madde ve maddeyle ilintili şeylerden (*levâhık*) mücerret bir akıl olmasıdır."[71]

Buna göre en yüce mutluluk, yetkinliğini tamamlamış aklın, insana özgü "nâtık nefs"in mutluluğudur. Kendinden dolayı tercih

66 Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 179. Ayrıca bk. Fârâbî, *Tahsîl*, s. 170; a.mlf., *et-Tenbîh*, s. 177-178.

67 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 83-84, 92-93.

68 Bk. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 178-179; Âmirî, *es-Sa'âde*, s. 115-117; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 425; a.mlf., *Risâle fi's-sa'âde*, s. 2-3; İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 134; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 84.

69 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 105.

70 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 317-319; III, 59, 69, 71, 82.

71 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 159; a.mlf., *es-Şifâ: en-Nefs*, s. 218-219.

edilen ve ulaşılmak istenen gayeler içinde gerçekte en üstünü olan gerçek mutluluk (*es-sa'âdetü'l-hakîkiyye*) budur.[72] Zira belirtildiği gibi iyilerin gaye olanları bulunduğu gibi gaye olamayanları da vardır. Gaye olanların da kimisi tamdır kimisi değildir. Tam olan gaye mutluluktur. Çünkü biz mutluluğa ulaştığımız zaman ona bir şey eklemek ihtiyacı duymamaktayız,[73] zira "eksiksiz tamlık kendi kendine yetmektir."[74]

Gayenin "fâili teşvik eden veya fâili fiili yapmaya sevkeden sebep" anlamı dikkate alındığında, her insanın ulaşmayı arzu ettiği bir gaye olarak mutluluğun, aslında bireye ne yapması gerektiğine dair sunulan açıklamaların -yetkinliğin, erdemin, iyinin ya da ahlâklılığın-, birey tarafından ciddiye alınması için gösterilen "iyi bir sebep"tir. Kısaca mutluluk, fâilin fiili hangi sebepten dolayı yapması gerektiğinin "cevabı" olarak görülebilir. Zira "neyin", "niçin" yapılması gerektiğinin cevabı ancak bir gaye tasavvuruyla mümkündür. Bu itibarla vasıtaları belirleyen unsur gaye olmaktadır. İşte bu sebeple İslâm ahlâk felsefesi "gaye-güdücü" (*teleolojik*) bir ahlâktır ve bu gaye mutluluk olarak tespit edildiği için de aynı zamanda mutlulukçu (*eudaimonist*) bir ahlâktır. Bu ahlâkta ahlâkî değerleri; iyiyi ve kötüyü bu mutluluk gayesine ulaştırıp ulaştırmayacağı belirlemektedir. Buna göre İslâm filozofları insanî irade ve ihtiyarda "gayeci bir yön" görmekte, hatta irade ve ihtiyarın özünden dolayı bir gayeye yönelik olarak tezahür ettiğini, bir ilke olarak baştan kabul etmektedirler.[75] "Gaye-güdücü" bir irade ve ihtiyar, ulaşmayı isteyip yöneldiği gayeye "uygun vasıtaları" seçeceğinden gaye, vasıtayı belirlemektedir. Fârâbî'nin ifadeleriyle, şeyler bir gayeyi elde etmek için faydalı olabildiği ölçüde *düşünme kuvvetiyle* keşfedilmektedirler. Keşfeden kimse önce gayeyi göz önüne koymakta, sonra bu gayenin elde edilmesini sağlayan vasıtaları araştırmaktadır. Ancak insanın yöneldiği birçok gaye vardır ve eğer gayeler iyi ise vasıtalar da iyi, kötü ise vasıtalar da kötü olur; hatta gaye zannî bir iyi ise o zaman düşünme kuvveti tarafından keşfedilen vasıtalar da iyi olduğu zannedilen şeyler olacaktır."[76] Şimdi "İyi" kavramının, bütün ahlâk terimlerinin üzerine

•••••••••

72 İbn Sînâ, *Risâle fi's-sa'âde*, s. 2.

73 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 84.

74 Âmirî, *es-Sa'âde*, s. 114-116.

75 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 71-72; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 103; Amirî, *es-Sa'âde*, s. 118; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 83-84, 92-93.

76 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 150.

bina edildiği bir esas olduğunu hatırlayacak olursak, buradan şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Sadece mutluluk *için* ve mutluluktan *dolayı* yapılan fiil, "iyi" bir fiildir. Nitekim İslâm filozoflarına göre "mutlak, bizâtihî ve en yüksek iyi" olan gerçek mutluluğun elde edilmesi için yararlı olan her şey *iyi*dir. Ancak sadece mutluluk kendinden dolayı tercih edilen en yüksek iyi ve gaye, onun dışındaki hiçbir şey özü itibariyle iyi değil; ârızî/izâfî iyi ve vasıta olduğu için onların bu iyiliği, fiillerin özünden değil, mutluluk için yararlı olmalarındandır. Herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu engelleyen her şey de *kötü*dür.[77]

Ancak gaye-vasıta ilişkinde kolayca aşılamayan bir problem vardır: O da gaye güden "iradenin ayartılması" problemidir.[78] Aslında belirlenen gaye, ne kadar "kutsal" ve "yüce" olsa da; ister ferde veya topuma, ister aşkın bir kaynağa dayansın, her zaman ve her şartta insan tarafından "iyi ahlâk" denilemeyecek bir araca/çıkara dönüştürülmesi mümkündür. Mutluluk, iradenin hiçbir zaman "kaytarmasına" fırsat vermeyecek bir "son gaye" tasavvuru olarak ortaya konulabilecek bir içeriğe sahip midir? Öncelikle yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız şekildeki bir mutluluk tasavvuru "patolojik (bedenî, hissî) bir içeriğe sahip değildir" İkinci olarak gaye kavramı bilkuvveliği ifade ettiğinden, fiile göre önceliği vardır ve her zaman yakın veya uzak *ideal* bir hedefi, sebebi veya durumu anlatmaktadır. En son gaye olarak mutluluğun her fırsatta tam olarak "bedenden ayrıldıktan sonra, âhirette" gerçekleşeceği vurgulandığına göre, iradenin iyiyi seçerken her hâlükârda *bu gayeye göre* istekte bulunmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla en yüce mutluluk, ulaşılması gereken bir ideal olarak metafizik ve eskatolojik alana taşınmış olduğundan, bu en üst prensipte, duyguların ve dünyevî çıkarların bir gaye olarak yeri yoktur. Ancak "İnsanın bu gayeye ulaşmaktan vazgeçmesi her zaman mümkündür" itirazı karşısında filozofun muhtemel cevabı şöyle olacaktır: "O zaman sen 'mutluluğundan' vazgeçiyorsun." Çünkü irade ve ihtiyârın tercih ettiği bir fiilin (iyi) herhangi bir gaye ve yetkinlikte tamamlanması, en son

.....

77 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 72; a.mlf., *Fusûl*, s. 46. Ayrıca bk. Âmirî, *es-Sa'âde*, s. 115-117; İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 317; İbn Sînâ, *Risâle fi's-sa'âde*, s. 2-3; İbn Miskeveh, *Tehzîb*, s. 84-85.

78 Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 14, 27; a.mlf., *Etik Üzerine Dersler I*, 53, 27-28. Bu konudaki çağdaş tartışmalar için bk. Pool, *Ahlâk ve Modernlik*, s. 23-44 (Özellikle "Yararcılar ve Kaytarıcılar" başlıklı bölüm).

gayeye ulaşmaya engel olacağından, hiçbir zaman gerçek anlamda iyi, erdem ya da iyi ahlâk olarak değerlendirilmeyecektir.[79] Zaten davranışın değerini belirleyen dünyada mutluluğu bilfiil duymak değildir, en yüce mutluluğa ulaştırıp ulaştırmamasıdır. Çünkü İbn Sînâ'nın dediği gibi, gerçek mutluluğun, dünyada iken yetkinlik oranında duyulması, idrak edilmesi mümkünse de çeşitli sebeplerden dolayı o, her iyi fiille birlikte ve sürekli bir şekilde idrak edilememektedir. Yani mutluluğun bilfiil duyulabilmesinin şartı olan "husûl ve şuur" her zaman birlikte tezahür etmediğinden, aslında nefiste meydana gelen (*husûl*) yetkinlik ve mutluluğun, farklı sebeplerin engellemesi sonucu bilfiil bilincine (*şu'ûr*) her zaman ve sürekli bir şekilde varılamamaktadır. Aynı durum eksiklik ve mutsuzluk için de geçerlidir.[80] Bu sebeple yapıldığı anda mutluluk veya mutsuzluk vermesi, fiilin değerini tayin etmemektedir.

Sonuç olarak İslâm filozoflarına göre bir davranışın iyilik veya kötülüğünü, bilfiil duyulan mutluluk değil yüce mutluluğa ulaştırma gayesi (ya da belki de niyeti) belirlemektedir. O gayenin dışındaki bir araca kurban edilen bir iyi fiil, özü itibariyle kötüdür. Buna göre bu öğretinin en genel ahlâk ilkesini şu şekilde tespit etmek mümkündür: "İnsanın kaçınılmazcasına istediği kendi mutluluğunu, iradesinin en yüce gayesi yaparak bu gayeye ulaştıracak şekilde eylemlerde bulunmalıdır." Bu eylemlerin (iyi fiillerin) tekrarı nefiste bir *meleke* halini alınca da o insan iyi ahlâklı olacaktır. Öyleyse sadece iyinin ve kötünün tespiti bu ahlâk görüşünde yeterli değildir. Bu iyi ve kötünün tekrarıyla nefiste yerleşik karakter ve melekelerin; erdem ve erdemsizliklerin sayımı da önem arzetmektedir ki, bununla İslâm ahlâk felsefesinde önerilen ahlâk aynı zamanda bir "erdem ahlâkı" olmaktadır.

Erdemlerin ve Erdemsizliklerin Tespiti ve Çeşitleri

Erdem, iradî iyi fiillerin kendilerinden doğduğu karakter ve huylar, istidat ve melekelerdir. Ancak iyi fiiller gibi erdemler de (*fezâil*) kendi özleri bakımından değil, mutluluktan ötürü iyidirler. Mutluluğa engel olan iradî kötü fiillerin kendilerinden doğduğu karakter ve huylar ise *erdemsizlikler*dir (*rezâil, hasâis, nekâis*). Kısaca kendilerinden iyi şeyler ve güzel fiillerin sâdır olduğu ruhî karakterler (*el-hey'âtü'n-nefsâniyye*)

79 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 81 vd.

80 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 115-146.

erdemler, kötü şeyler ve çirkin fiillerin sâdır olduğu nefsanî karakterler ise erdemsizliklerdir.[81]

İslâm filozoflarına göre insan iyi fiilleri, tesadüfen yapabildiği gibi gönülsüz olarak yapmaya da zorlanabilir. Ancak insan gönüllü ve isteyerek bütün hayatında iyi fiilleri tercih ederse o takdirde mutluluğu elde edebilir.[82] Bu sebeple erdemli insan ile (*el-fâzıl*) nefsini baskı altında tutan insan (*ez-zâbıt li-nefsihî*) arasında fark vardır. Zira nefsini baskı altında tutan insan erdemli fiiller yaptığı halde kötü fiilleri de sever, onları da arzular ve bu onda bir iç çatışma meydana getirir; böylece erdemli fiilleri yaparken elem (*ezâ*) duyar. Erdemli insan ise iyi fiilleri severek ve isteyerek yapar; asla bir elem duymaz, bilakis yaptığında haz alır.[83] Ayrıca insan ayırt ettiği şeyi nasıl ayırt ettiğinin farkında olmadıkça, o, bir tercihli gaye ve fiile dayanmadıkça yani bir iyi fiil ömür boyunca tercih edilmedikçe de mutluluğa ulaşamaz.[84] Bu sebeple erdemden kaynaklanan bir fiille, tesadüfen erdem olarak gerçekleşen fiil ayrı şeylerdir.[85] Yine insan her ne kadar bazı erdem veya erdemsizliklere yatkın olarak doğuyor ve bundan dolayı yatkın olunan şeyi yapmak başlangıçta ona bir kolaylık sağlıyorsa da, bu tabiî yatkınlık da alışkanlık ve karakter haline gelmedikçe, ondan bir erdem veya erdemsizlik olarak söz edilemez. Öyleyse mutluluğa ulaştıran erdemler de mutsuzluğa götüren erdemsizlikler de sonradan kazanılmış karakterler ve alışkanlıklardır. Dolayısıyla kazanılmamış bir erdemin kazanılması, kazanılmış olanın değiştirilmesi ve nefse iyice yerleşmemiş olanın meleke ve alışkanlık haline getirilmesi mümkündür. Buna göre erdemlerin en başta gelen niteliği iradî ve kazanılmış iyi karakterler olmalarıdır. Buna bağlı olarak süreklilik arzetmeleri, kapsamlı/genel geçer olmaları, tabiî bir yatkınlık olmayıp kazanılmış olmaları sebebiyle de değiştirilebilir olmaları erdemlerin diğer nitelikleridir.[86]

81 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 106; a.mlf., *Fusûl*, s. 24. Ayrıca bk. a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 72-73; a.mlf., *Fusûl*, s. 80; a.mlf., *Kitâbü'l-Mille*, s. 52.

82 Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 182-183; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 95.

83 Fârâbî, *Fusûl*, s. 34.

84 Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 183-185.

85 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 105-109.

86 Fârâbî, *Fusûl*, 31-32, 35-36; a.mlf., *et-Tenbîh*, s. 190-193; Âmirî, *es-Sa'âde*, s. 117-120, 159-164; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 95, 104, 106, 119.

Ahlâkî erdem konusunda şöyle bir genelleme yapmak mümkündür: Bütün İslâm filozoflarının, hatta bütün İslâm ahlâkçılarının, nefsin temel güçlerine ve bunlardan doğan temel erdem ve erdemsizliklere dair temel görüşleri büyük ölçüde Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerinin bir devamıdır. Bunun sebebi, onların bu konudaki başlıca görüşlerinin ve özellikle tasniflerinin genellikle İslâm ahlâk telakkisi ile uyuşmasıdır. Gerek Eflâtun'un tasnifindeki temel faziletler, gerekse özellikle Aristo'nun ayrıntılı olarak ele aldığı *orta* (*tavassut*) görüşü esasen İslâm kaynaklarında da benimsenmiş hususlardır.[87] Buna göre ahlâkî erdemler kısaca, nefsin biri fazlalık (*ifrât*), diğeri eksiklik (*tefrît*) olmak üzere ikisi de erdemsizlik olan iki eğilim arasında bulunan *ortaya* uygun davranma alışkanlığı ya da melekesidir. Erdemler iyi fiillerin, erdemsizlikler ise kötü fiillerin uzun süre tekrar edilmesi ve alışkanlık halini almasıyla gerçekleşir ki, insanda ahlâkı oluşturan da budur.[88] İbn Sînâ'nın ifadeleriyle tekrarlarsak, *erdem* "*ortaya* uygun fiil"; erdemsizlik ise "ifrat veya tefrite kaçan fiillerdir" Hepsi de *ortaya* uygun fiillerin alışkanlık haline gelmesiyle elde edilen dört temel erdem *iffet, şecaat, amelî hikmet* ve bunların birleşmesiyle meydana gelen *adalet*tir.[89] Ancak ortaya uygun fiile *erdem* diyebilmek için o fiilin *huy* haline gelmesi gerekmektedir. Bu itibarla erdemli ahlâk, ortaya uygun fiilin tekrar edilmesi sayesinde "ortaya uygun davranma alışkanlığının" (*meleketü't-tavassut*) kazanılmasıdır.[90]

Bu şekilde erdem ve erdemsizliklerin belirlenimi konusunda mutabık olan İslâm filozofları onların sayısı konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bunların ayrıntısına burada yer vermek mümkün olmadığından, ayrıntılı bir erdemler şeması ortaya koyan ve bu konuda kendisinden sonrakileri etkileyen İbn Miskeveyh'in görüşünü özetlemekle yetinmek uygun olacaktır.

•••••••••

87 Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 162-163. İbn Miskeveyh'in felsefede gelenekselleşmiş dört temel erdeme, onlarla eşit denebilecek bir vurguyla hikmet, cömertlik (infak etmek) ve hilmi de dahil etmesinin Kur'an ve Peygamber ahlâkında bunlara yapılan vurguya dayandığı açıktır; bk. Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 163.

88 Bk. Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 194-199, 204-207; a.mlf., *Fusûl*, s. 36-37

89 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 455. Amelî akıl gücünün bir erdemi olan *hikmet* ile nazarî akıl gücünün erdemi olan *hikmet* farklıdır. Zira bu ikincisi için orta söz konusu değildir.

90 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, 429-430.

İbn Miskeveyh, öncelikle Eflâtun'un gelenekselleşmiş üçlü nefis anlayışını benimseyip nefsin erdem ve erdemsizliklere temel oluşturan güçlerini aklî güç, gazabî güç ve şehevî güç olarak üçe ayırıp incelemektedir. Ona göre akıl gücü düşünme, ayırt etme ve gerçekleri araştırma gücü; gazabî güç yiğitlik, tehlikeler karşısında atılganlık ve her çeşit onuru arzulama gücü; şehevî güç ise bedenî arzuların gerçekleşmesini, beslenmeyi, cinsellik ve her türlü hissî hazları isteme gücüdür. Akıl gücü *melekî* (melek gibi), gazap gücü *sebu'î* (yırtıcı), şehvet gücü ise *behîmî* (hayvanî) güç olarak da isimlendirilmiştir.[91] İşte yukarıda açıklanmaya çalışıldığı şekilde bu güçlerin ortaya uygun davranma alışkanlığı erdemleri, ifrat yahut tefrit şeklindeki uçlara uygun davranma alışkanlığı da erdemsizlikleri meydana getirmektedir: Akıl gücü mutedil olur, sadece gerçek bilgileri elde etmeyi arzularsa bundan *ilim* erdemi doğar ve onu *hikmet* erdemi takip eder. Şehevî güç mutedil olur, akıl gücünün buyruğuna girip ona itaat ederse *iffet* erdemi doğar ve onu *cömertlik* izler. Aynı şekilde gazabî güç dengeli olur, akıl gücüne boyun eğerse bundan da *hilm* erdemi doğar, onu da *şecaat* takip eder. Sonra bu temel erdemlerden veya söz konusu güçlerin fiilleriyle meydana gelecek uyumdan diğer bir temel erdem olan *adalet* erdemi ve bu temel erdemler altında sıralanan diğer tali erdemler ortaya çıkacaktır.[92]

İbn Miskeveyh, hikmet temel erdeminin altında zekâ, zikir, pratik akletme (*ta'akkul*), hızlı anlayış (*sür'atü'l-fehm*), zihin açıklığı (*safâü'z-zihn*) ve kolay öğrenme (*sühûletü't-ta'allüm*) gibi; iffet temel erdeminin altında hayâ, sabır, yumuşak huyluluk (*demâset*), intizam, vakar ve vera' gibi; şecaat temel erdeminin altında ruh yüceliği (*kiberü'n-nefs*), bahadırlık/yiğitlik (*necde*), sakinlik (*sükûn*), sebat ve yüreklilik gibi tâli erdemleri saymaktadır. Adalet temel erdeminin altında ise sadakat, ülfet, iyi ortaklık, iyi hüküm verme, ibadet, mürüvvet, insanların kötülüğünü anlatmama, hatta Allah adını kullanarak yemin etmekten kaçınma gibi uzun bir liste saymaktadır.[93]

Hikmet, iffet, şecaat ve adalet temel erdemlerinin zıddı olan cehl, şereh, cübn ve cevr/zulüm erdemsizlikleri yanında akıl gücünün aşırılığından (*ifrât*) *sefeh*, yetersizliğinden (*tefrît*) *büleh*; şehevî gücün

91 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 37-38.

92 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 38.

93 Bu şema için bk. Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 165.

aşırılığından *şereh*, yetersizliğinden *humûd*; gazabî gücün aşırılığından *tehevvür* yetersizliğinden ise *cübn* erdemsizlikleri doğmaktadır. Bu da gösteriyor ki erdemsizliklerin sayısı erdemlerin sayısından fazladır.[94]

İslâm ahlâk felsefesinde ahlâkın tek bir temellendirme şekli yoktur, ancak genellikle *antropolojik* (*ve psikolojik*) bir yaklaşımdan hareket edilmektedir. Bu sebeple bu felsefede insanı tanıma (*ma'rifetü'n-nefs*), ahlâk kitaplarının ilk konuları arasında yer almaktadır. Buna göre insanî nefsin üç gücü (ya da cüz'ü) vardır ve erdemler bu güçlerle bağlantılı olarak incelenmektedir. Bu ahlâk öğretisinde nefsin mahiyeti ve ölümden sonraki durumu gibi metafizik problemler de ele alınan temel konulardandır, zira gerçek mutluluğa ancak ölümden sonra kavuşulacaktır. Yine "insanî yetkinlik" ancak erdemli bir toplumda ve erdemli bir yönetim altında kazanılabileceği için "ahlâkî alan" ile "siyasî alan" birbirinden açık ara ile ayrılmamaktadır. En önemlisi de bazı filozoflara göre, küllî bir ilim olarak metafizik diğer ilimlere ilkelerini verdiği gibi, ahlâka da ilkelerini vermektedir. Bu da ahlâk ile metafizik, dolayısıyla da Tanrı ile bir irtibat kurulmasına imkân vermektedir ki bu da İslâm ahlâk felsefesinde *teolojik* bir yaklaşımın da sergilendiğinin işaretidir. Buna bağlı olarak denebilir ki İslâm ahlâk felsefesinde ahlâkın bir "aşkın" bir de "içkin" boyutu vardır. Aşkın boyutu, kaynağı faal akıl ve dolayısıyla Tanrı olan ilk ilkeler belirlerken, içkin boyutu insanın entelektüel ve psikolojik bütünlüğü temsil etmektedir.

Öte yandan İslâm filozoflarının ahlâk hakkındaki görüşlerini, onların felsefe tasavvurlarından ayırmak mümkün değildir. Onlar felsefeyi, insana özgü yetkinliğin ve mutluluğun gerçekte ne olduğunu bildiren, ona ulaşmanın yolunu gösteren ve kişiye kendisi vasıtasıyla elde edilecek karakter ve melekeleri kazandıran en güvenilir bir yol olarak telakki etmektedirler.

Sonuç olarak İslâm ahlâk felsefesinin temel karakteristikleri olarak şunları söylemek mümkündür: Bu görüşte ahlâkî değerler, *iyi* ve *kötü* "en yüce gaye"ye göre belirlendiği için bu felsefede önerilen ahlâk "gayeci" (teleolojik) bir ahlâktır. Bu gaye de "en yüce mutluluk" olarak tespit edildiği için de "mutlulukçu" (*eudaimonist*) bir ahlâktır. Gayeci bir ahlâkta, gayenin belirlenmesi kadar bu gayeye ulaştıracak *vasıtaların* sayımı da önemlidir. Bu vasıtalar erdemler olarak gösterildiği için ise İslâm ahlâk felsefesi aynı zamanda bir *erdem ahlâkı*dır.

• • • • • • • • •

94 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 39, 45-46.

Bibliyografya

Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, nşr. E. K. Rowson, Tahran: McGilli University Institute of Islamic Studies Tehran Branch, 1979.

, *es-Sa'âde ve'l-is'âd fî sîreti'l-insâniyye*, nşr. A. Abdülhalîm Atiye, Kahire: Dârü's-sekâfe, 1991.

Aristoteles, *Nicomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınları, 1997

Aydın, Mehmet S., "Ahlâk: İslâm Felsefesi", *DİA*, II (1989), 10-14.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997

Bircan, H. Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Bolay, S. Hayri, "Âlem", *DİA*, II (1989), 357-360.

Butterwotth, Charles E., "Ahlâk ve Siyaset Felsefesi", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 293-315.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, y.y.: y.y., ts.

Çağrıcı Mustafa, "Ahlâk", *DİA*, II (1989), 1-9.

"Edep", *DİA*, X (1994), 412-414.

, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Birleşik Yayınları, 2000.

Druart, Thérèse-Anne, "Al-Fârâbî on the Practical and Speculative Aspects of Ethics", *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, ed. B. Carlos Bazan v.dğr., New York, Ottawa: Legas, 1995, I, 476-485.

"İslâm Ahlâk Felsefesi ve Geç Antik Yunan", trc. H. Hüseyin Bircan, *Bilge Adamlar*, 23-24 (2009), 82-86.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

Eflâtun, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Yayınları, 1985.

Fahri, Macit, *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

....., *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1987

Fârâbî, *Fusûlün münteze'a*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1986.

....., *Harfler Kitabı (Kitâbü'l-Hurûf)*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

....., *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzılâ*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1986.

, *Kitâbü'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1986.

....., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1986.

, *Tahsîlü's-sa'âde*, *el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut: Dârü'l-menâhil, 1992, s. 119-197

, *et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Sahban Halîfât, Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1987

Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 247-266.

Yunanca Düşünce Arapça Kültür, trc. Lütfi Şentürk, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'râk*, Beyrut: el-Matba'atü'l-asriyye, 1977

, *el-Hikmetü'l-hâlide: Câvîdân-hired*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1952.

İbn Sînâ, *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve lugatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: Müessesetü'l-câmi'iyye, 1983, s. 281-288.

, *Fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka*, *Ahvâlü'n-nefs* içinde, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952, s. 181-192.

, *İşaretler ve Tembihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy v.dğr., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

el-Mebde' ve'l-me'âd, nşr. Abdullah Nurânî, Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şûbe-i Tahran, 1984.

....., *Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, *Ahvâlü'n-nefs* içinde, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952, s. 147-178.

....., *en-Necât fi'l-mantık ve'l-İlâhiyyât*, I-II, nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1992.

, *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye, Tis'u resâil* içinde, İstanbul: Matba'atü'l-cevâib, 1298/1880, s. 71-80.

, *Risâle fi'l-kelâm ani'n-nefsi'n-nâtıka, Ahvâlü'n-nefs* içinde, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952, s. 195-199.

, *Risâle fi's-sa'âde, Mecmû'atü'r-resâil* içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-ma'ârifi'l-Osmâniyye, 1353/1933, s. 1-21.

, *Risâle fi't-tabî'iyyât min Uyûni'l-hikme, Tis'u resâil* içinde, İstanbul: Matba'atü'l-cevâib, 1298/1880, s. 2-25.

, *er-Risâletü'l-adhaviyye fi'l-me'âd*, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: Müessesetü'l-câmi'iyye, 1987

, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I-II, nşr. G. C. Anawâti v.dğr., Kahire: y.y., 1960 (Türkçesi: *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker, I-II, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004-2005).

eş-Şifâ: Mantığa Giriş, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

, *eş-Şifâ: en-Nefs*, nşr. G. C. Anawâti - Sa'îd Zâyid, Kahire: y.y., 1975.

İhvânu's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-safâ*, nşr. Butrus el-Bustânî, Beyrut: y.y., 1957

Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, trc. I. Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.

, *Etik Üzerine Dersler I: Philosophia Practica Universalis*, trc. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.

Kaya, M. Cüneyt, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009), 57-91.

Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003.

, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

"Kindî, Ya'kūb b. İshâk", *DİA*, XXVI (2002), 41-58.

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik, 2007

Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, nşr. ve trc. Mustafa Çağrıcı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Kutluer, İlhan, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989.

Pool, Ross, *Ahlâk ve Modernlik*, trc. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.

Râzî, Ebû Bekir, *Filozofça Yaşama, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 37-47

, *et-Tıbbü'r-rûhânî*, *Resâil felsefiyye* içinde, nşr. Paul Kraus, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1982, s. 14-96.

Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uyuşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis Yayınları, 2007

Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, trc. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007

İleri Okuma Önerileri

Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş: İlk Dönem İslam Felsefesinde Temel Ahlak Problemleri*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.

..... , *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid, *el-Aklü'l-ahlâkıyyü'l-Arabî*, Beyrut: Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2001.

Çağrıcı Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Birleşik Yayınları, 2000.

Fahri, Macit, *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu- Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Hourani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Özturan, Hümeyra, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul: Klasik, 2013.

Türker, Ömer – Kübra Bilgin (ed.), *İslâm Ahlâk Literatürü*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

20

SİYASET: FELSEFE, DİN VE ŞEHİR

Şenol Korkut
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Başlangıcından günümüze değin İslâm düşüncesinde siyaset; fıkıh, kelâm, felsefe, siyasetnâme ve ıslahatnâme gibi kapsamı oldukça geniş entelektüel geleneklerce irdelenen bir alan veya ilim dalı olarak kabul görmüştür.[1] Meşşâî filozofların siyaset felsefesi ise, bu literatürün önemli bir kolunu teşkil etmektedir. İslâm felsefesinin klasik çağının nazarî felsefe alanındaki zirvesini İbn Sînâ temsil ediyorsa, meşhur eserlerinin isimlerinden anlaşılacağı üzere Fârâbî de aynı oranda amelî felsefenin merkezini oluşturmaktadır. Zira bu dönemde hiçbir müslüman düşünür Fârâbî kadar siyaset felsefesine yoğunlaşmamıştır. Aristoteles'in erişebildiği bütün eserlerini şerheden İbn Rüşd ise, *Politika*'nın metnine ulaşamamanın getirdiği bir zorunlulukla, siyasetle ilgili kuramını Eflâtun'un *Cumhuriyet*'ine yazdığı *Telhîs* üzerinden sergilemiştir. Bu filozoflar, kadim ile modern arasında farklı ve özgün diyebileceğimiz bir siyaset felsefesi geliştirmiş olsa da antik Yunan ve Aydınlanma perspektifinden yapılan birçok çalışma, bu siyaset tasavvurunun özgün boyutlarını ihmal etmiştir. Bu bölümde, anılan üç filozofun siyasî öğretisi, köken ve özgünlük sorgulamasından ziyade ana temaları dikkate alınarak incelenecektir. Bu çerçevede öncelikle Antik Yunan siyaset klasiklerinin Arapça'daki görünümlerine ve *felâsife*nin amelî felsefeye dair öğretilerine kısaca değinilecek, bilâhare Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temel öğeleri ile İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşleri ana hatlarıyla aktarılacaktır.

.....

1 Köse, "Siyaset", s. 296-299.

X. yüzyıl Bağdat'ının kadim medeniyetlerden kalan siyasî metinler hakkında canlı bir zihin dünyasına sahip olduğuna başlangıçta işaret etmek gerekir. Abbâsîler döneminde, Sâsânî siyaset tecrübesinden yararlanma isteği ve halifelerin kültürel merakı alana dair ilk çevirilerin daha ziyade bu mecradan yapılmasına pratik bir etken olmuştu.[2] Bu sebeple siyaset ahlâkıyla ilgili edebî türde yazılmış Hint-Fars kültüründen bazı yapıtlar Pehlevîce'den çevrilmiş, ayrıca İbnü'l-Mukaffa' (ö. 139/757) bu zeminde tercüme-telif karması bazı risâleler kaleme almıştır.[3] Pehlevîce'den intikal eden bu kitaplar bir süre sonra Abbâsî Devleti'nde toplumsal-siyasî bir sorun haline gelen *zenâdıka* ve *dihkan*ların ilham kaynağı olmakla itham edilmiş,[4] bu olgu entelektüel ilginin Antik Yunan siyaset ürünlerine yönelmesiyle sonuçlanmıştır. Bu metinlerin başında Huneyn b. İshak (ö. 260/873) tarafından derlenen ve çevrilen *Nevâdirü'l-felâsife* gelmektedir. Eser Helenizm mahsulü siyaset ahlâkıyla ilgili bir dizi risâleyi içermektedir.[5] Bunlara ek olarak *Sırrü'l-esrâr* başta olmak üzere sahte Eflâtun ve sahte Aristotelesçi birkaç esere işaret etmek gerekir.[6] *Sırrü'l-esrâr* Bizans döneminde Pehlevî tarzı siyasetnâmeler örnek alınarak yazılmış ve Nestûrî mütercim İbnü'l-Bıtrîk (ö. 200/815) tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. *Felâsife*nin pek rağbet etmediği bu eserin, İslâm düşüncesinde Aristoteles'in *Politika* kitabı olduğu zannedilmiş ve Osmanlı döneminde farklı isimlerle defalarca Türkçe'ye çevrilmiştir.[7] Meşşâîler'e siyaset felsefesi alanında kaynaklık eden klasikler ise Eflâtun'un *Cumhuriyet*, *Yasalar* ve *Devlet Adamı*, Aristoteles'in ise *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* adlı eserleridir.

İbn Rüşd'ün yazdığı *Telhîs*'ten anlaşıldığı kadarıyla *Cumhuriyet*'in tamamına yakını Arapça'ya çevrilmiştir. Fârâbî ve Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib (ö. 434/1043) tarafından *Yasalar*'a yazılan şerhler ise bu eserin Galen'in oldukça ahlâkî bir zemine indirgediği özet üzerinden Arapça'ya intikal ettiğini göstermektedir.[8] Galen'in özetine dayanan

2 Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 47, 75-81.

3 Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, s. 50-54.

4 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 35-37, 43-59.

5 Daiber, "Political Philosophy", s. 842.

6 Aristoteles (?), *Sırrü'l-esrâr*, s. 7

7 Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 74; Deniz, "Bir Osmanlı Aydını Bursalı Mehmet Tahir", s. 61-62; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 312-324.

8 Gutas, "Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fârâbî's Talhis", s. 117-119.

bu şerhler, modern dönemlere kadar *Yasalar*'a dikkat çeken istisnaî metinlerdendir.[9] Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri İslâm düşüncesinde modern dönemlere kadar asırlarca etkisini sürdürmüş[10] ve siyaset içerikli diğer eserlerle kıyaslandığında bir bütün olarak Arapça versiyonu elde kalmış neredeyse tek metindir. Arapça tercümedeki VI. bölüm dışındaki bütün bölümler kitabın modern neşirleriyle örtüşmektedir.[11] Dolayısıyla kitabın Arapça çevirisi, Yunanca siyaset terimlerinin Arapça'da karşılıklarını tespitini mümkün kılan en önemli metnidir. Fârâbî ve İbn Rüşd eseri şerh etmiş; fakat Fârâbî'nin şerhi kaybolmuş,[12] İbn Rüşd'ün *Telhîs*'i ise Latince ve İbrânîce'si yoluyla günümüze ulaşmıştır.[13] Bu bilgiler, Meşşâî filozofların siyaset felsefesinin Aristotelesçi kökenini *Nikomakhos'a Etik*'ten, ana fikirlerini ise Eflâtun'dan aldığını göstermektedir.

Aristoteles'in *Politika*'sına gelince, eser Kindî'den[14] İbn Rüşd'e kadar felsefî çevrelerde hem ismi hem de kısmen içeriği itibariyle bilinmektedir.[15] Yalnız kitabın tamamının Arapça'ya çevrildiğine dair herhangi bir kanıt yoktur.[16] Beyhakī, Rey'deki bir bürokratın kütüphanesinde bulunduğunu ve Yahyâ b. Adî'nin (ö. 363/974) veya Fârâbî'nin başka bir öğrencisinin el yazısıyla yazılmış olduğunu belirttiği Fârâbî'ye ait eserlerin listesinde *Şerh Kitâbi's-Siyâse li-Aristû* adlı bir eserden bahsetmektedir.[17] Fakat böyle bir şerhi Beyhakī'den başka kimse rivayet etmemiştir. Pines *Politika*'nın tamamen olmasa da, I. kitabının bir veya iki bölümünün, Arapça'ya çevrildiğinin kesin olduğunu,[18] Gutas ise Fârâbî'nin bazı teorilerindeki kaynağının *Politika*'nın II. kitabından ziyade büyük oranda *Politika*'nın I. ve VII. kitapları olduğunu iddia etmiş ve *Politika*'nın VII. kitabının

.....

9 Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s. xix-xxii.

10 Dunlop, "Introduction", s. 1-103.

11 Aristotle, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, s. 332-334.

12 Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, s. 194-197

13 Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's "Nicomachean Ethics"*

14 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 170.

15 Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, s. 66.

16 Brague, "Note sur la traduction arabe de *La Politique*", s. 423-433.

17 Beyhakī, *Tetimme*, s. 41.

18 Pines, "Aristotle's Politics in Arabic Philosophy", III, 157-158.

da Arapça'ya çevrildiğini savunmuştur.[19] Öte yandan İbnü'l-Kıftî, Aristoteles'in çoğunluğu Yunan şehri ve onların yöneticileri olmak üzere 171 tane şehrin siyasî rejimleri ve yöneticilerini araştıran *Bulutiya* adlı bir eserinin bulunduğunu aktarmaktadır.[20] İbnü'l-Kıftî'nin atıf yaptığı eserin ise 1891 yılında keşfedilen *Atinalıların Anayasası* adlı yapıtın da dahil olduğu hâlihazırda mevcut olmayan külliyat olması muhtemeldir. Fârâbî ve İbn Rüşd tarafından şerhedilen Aristoteles'in *Retorika*'sı ise, iki filozof tarafından hitabetin siyasal boyutlarına dair dercedilen özgün görüşlerin kaynağı olmuştur.

Bu bağlamda İslâm felsefesinin klasik çağının *Politika*'ya niçin iştiyak duymadığı konusunda bazı fikirler ileri sürülebilir. İfade edildiği gibi Arapça'ya çevrildiği konusunda bazı verilere sahip olduğumuz *Politika*'nın I. kitabında, insanın zihnî melekeleri bağlamında köle, kadın ve erkek arasında yapılan doğal ayırımcılık, doğaları gereği sahip oldukları meziyetler sebebiyle Yunanlılar'ın diğer bazı barbar milletleri yönetmesi gerektiği bağlamında ırk üstünlüğüne dair vurgular ve yabancı korkusunun,[21] müslüman düşünürlerin nazarında evrensel ve bilge Aristoteles imajıyla tenakuz oluşturduğu düşünülebilir.[22] Ayrıca, *felâsife* açısından *Politika*'nın büyük bölümü beşerî organizasyonun tümel ilkelerinden ziyade siyasal alanın zaman ve mekâna göre değişiklik gösteren tikel görünümlerine denk düşmekte, dolayısıyla belirli bir toplumun (*polis*in seküler yaşantısı) özel şartlarına özgü bir durum arzetmektedir. Bu tasvirler, *felâsife*nin amelî aklın faaliyet göstereceği bir alan olarak siyaset ilmine dair yine Aristoteles mantığına dayanarak ihdas ettiği epistemolojinin birçok süreci açısından problem doğurmaktadır. Dolayısıyla bu tür gerekçelerle *Politika*'nın içeriğine yönelik bazı çekincelerin ortaya çıkmasını kaçınılmaz görmek mümkündür. Ayrıca vahiy ve nübüvvete otoriter bir konum tayin eden İslâm düşüncesinin siyaset tasavvuru ile Eflâtun'un yasaların

19 Gutas, "The Meaning of *madanî* in al-Fârâbî's "Political" Philosophy", s. 269-270.

20 İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ'*, s. 27

21 Aristoteles, *Politika*, s. 7-29, Çaksu, "Aristo'da Yabancı Düşmanlığı", s. 62-75.

22 Meselâ Fârâbî'nin külliyatında çok kısmî bir şekilde atıf yapılan kölelikle ilgili temalar doğal kölelikten ziyade hizmet ve görevle ilişkilidir. Kezâ Fârâbî duyu, muhayyile ve aklî güçleri bakımından erkek ve kadın arasında bir farkın bulunmadığını ifade etmiştir; bk. Fârâbî, *Ârâ*, s. 100.

ilâhî kaynağını mümkün görmesi arasında bir yakınlık bulunduğu, bu sebeple *felâsife*nin siyasetin ilgili konularında yasaların kaynağını tamamen seküler bir yönteme irca eden Aristoteles'i değil Eflâtun'u tercih ettiği bir gerçektir.[23]

Yunan siyaset klasiklerinin Arapça'daki görünümlerine bu şekilde değindikten sonra *felâsife* için siyaset üzerine düşünmeyi zorunlu kılan birkaç hususa temas etmek gerekmektedir. Öncelikle felsefî miras insanın en temel ayırımı olan akıl yetisini nazarî ve amelî olmak üzere ikiye taksim ediyor; kezâ bu akılların alanına da nazarî ve amelî ilimleri yerleştiriyordu. Öte yandan bizzat İslâm'ın ana kaynakları adalet, ehliyet, emanet, biat ve istişare vb. ilkeler çerçevesinde birçok siyasal öğretiyi mündemiçti[24] ve Hz. Muhammed'in vahiy almasından *felâsife*nin zamanına kadar fıkıh ve kelâm üzerinden intikal eden teorik birikim ve pratik tecrübeler, felsefe müfredatından soyutlanamayacak oranda siyaset felsefesinin pek çok konusunu ihtiva ediyordu. Fârâbî özelinde söyleyecek olursak *felâsife*nin bu iki miras karşısındaki duruşu, tespit ettikleri karşıtlıkları sentezci ve uzlaştırmacı bir gerilimin konusu haline getirmektense, dışlamadan her iki alanın konu ve problemlerini tahlil eden üst düzey bir siyaset nazarıyla sonuçlanmıştır. Bu noktada siyaset ilminin epistemolojik bir zemini olarak amelî akıldan başlayarak *felâsife*nin konuyla ilgili öğretilerine geçebiliriz.

Amelî Akıl ve Amelî Felsefe

Aristoteles'in *De Anima* (433^{a}14:15) ve *Nikomakhos'a Etik*'te (III 7-10) yaptığı nazarî ve amelî akıl ayırımı aslî içerikleriyle Fârâbî'ye intikal etmiştir.[25] Bu minval üzere Fârâbî ve İbn Sînâ nazarî aklın konusunu insanî fiillerin belirleyici olmadığı, araz ve halleri irade ile değişmeyen şeyleri araştırmak, görevini ise düşüncedeki doğru ve yanlışı tespit emek olarak tayin etmiştir. Amelî aklın konu ve görevi ise, araz ve halleri değişebilen tikel şeylerden iradî akledilirlere ulaşmak, bunlar üzerinden iyi ve kötüyü tespit etmek ve akabinde nefsin duyu,

23 Lerner - Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, s. 17

24 Köse, "Siyaset", s. 295.

25 Fârâbî, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, s. 106; a.mlf., *Philosophy of Plato and Aristotle*, s. 78.

hayal ve arzu güçlerini harekete geçirerek fiil çıkarmaktır.[26] Fârâbî, amelî aklın tümel öncüllerini tecrübe ve nefsin olumsuz ilintilerinden soyutlanmış bir hal olarak amelî hikmet üzerinden inşa edeceğini,[27] İbn Sînâ ise, meşhur ve yaygın öncüllerin kullanan kişiye göre önsel ve zannî olabileceğinden yola çıkarak bu aklın tikellere dair bir görüşe varabilmek için cedelî ve hatabî yöntemi uygulayacağını ileri sürer.[28] Bu nedenle Fârâbî felsefe açısından amelî aklın bilgisini de nazarî akıl gibi kesin bilgiler üzerinden inşa etmiş, İbn Sînâ ise bu aklın kesin bilgi ile değil, daha alt düzeydeki bir bilgi türü olarak "görüş" çerçevesinde faaliyet gösterebileceğini benimsemiştir. İki filozof arasındaki bir diğer farklılık ise amelî aklın kozmik boyutu üzerinedir. İkinci Muallim'e göre, vahiy meleği Cebrail'le özdeşleştirilen faal akıl, kazanılmış akıl seviyesine gelmiş filozof[29] ve tahayyül yetisi yetkinleşmiş peygamberin amelî aklına feyz ederek aynı zamanda iradî işlere dair şeylerin nasıl yapılacağının, kezâ şimdi ve geleceğe dair bazı tikellerin bilgisini bırakmaktadır.[30] İbn Sînâ'ya göre ise, peygamberin amelî aklı "iş gören melekler"e denk düşen ve ay altı dünyadaki şimdi ve gelecekteki tikel bilgilere kesin bir şekilde sahip olan feleklerin nefislerinden bu bilgileri almaktadır.[31] Böylelikle Fârâbî'nin amelî aklın kozmik boyutunu hem filozof hem de peygamber açısından mümkün görmesi, İbn Sînâ'nın ise bu kozmik boyutu sadece peygamberin amelî aklına hasretmesi, birincisinin yasa koyuculuğu filozof ve peygambere dağıtmasına, ikincisinin ise bunu yalnızca peygambere hasretmesine yol açmıştır. İbn Rüşd ise, amelî aklı fizikî kökenleri bakımından irdelemiş, nefsin hayal gücündeki manaları kullanarak işlevsel olan bu aklın bilgilerinin oluş ve bozuluşa tâbi olduğunu ileri sürmüş, bu ilkeyi siyasete dair görüşlerine tatbik etmiştir.[32]

•••••••••

26 Fârâbî, *Ârâ*, s. 112, a.mlf., *Fusûl*, s. 54-55; Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 61. Yer darlığı sebebiyle İbn Sînâ'nın amelî akıl ve amelî felsefeye dair görüşleri anılan makale üzerinden özetlenmiştir. Konunun İbn Sînâ külliyatındaki boyutları ve ayrıntılı referansları için söz konusu makaleye bakılabilir.

27 Fârâbî, *Fusûl*, s. 55-62.

28 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 65-66.

29 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 78-79.

30 Fârâbî, *Ârâ*, s. 114-116.

31 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 68-69.

32 Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 269-271.

Metafizik, fizik, matematik gibi ilimleri nazarî aklın; ahlâk, ev ekonomisi ve siyaseti de amelî aklın kapsamına dahil eden Aristoteles'in bu ayırımı, Yeni Eflâtuncu okulların metafizik-mistisizm evreninde farklı biçimlendirmelere mâruz kalsa da[33] aynı şekilde aslî öğeleri ile Fârâbî'ye intikal etmiştir.[34] Aristoteles amelî felsefenin alanına giren üç ilmi de politika kavramının dışında tutmamış, buna binaen Meşşâî filozoflar da bu alanı *el-ilmü'l-medenî* kapsamında tetkik etmiştir. Fârâbî ilimlerin konu, yöntem ve gayelerini incelediği *İhsâü'l-ulûm* adlı eserinde *el-ilmü'l-medenî*, *el-felsefetü'l-medenî* veya *el-ilmü'l-insanî*nin[35] konu veya bilim dallarını şu şekilde sıralar:[36] a) İradî fiil ve yasaların (*sünen*) çeşitleri. b) Bu fiil ve yasalarla ulaşılacak mutluluk çeşitleri. c) İyi-kötü, güzel-çirkin boyutlarıyla fiil ve yasalar ve bunların şehir ve milletlerde uygulanma şekli. d) Erdemli ve erdemsiz boyutlarıyla ilk başkanlık mesleği (*riyâset*). Ona göre, yönetici veya başkanlık için melik, reis, hükümdar vb. hangi kavram kullanılırsa kullanılsın; *mihenî* bir yetenek gerektiren *siyaset* bu mesleğin eylemlerinin toplamına yani *yönetime* atıfta bulunmaktadır.[37] Fakat mutlak anlamda siyaset ilmi, erdemli siyasettir (*es-siyâsetü'l-fâzıla*)[38] ve erdemsiz siyaset sanatları (*es-siyâsâtü'l-câhilîyye*)[39] birincinin bir cinsi değildir. Fârâbî'nin bu ayırımının konu ve yöntem bakımından olduğu; çünkü erdemli siyaset sanatının toplumun tanzimi açısından metafizik temaları da kendisine konu edineceği, fakat ikincilerin bundan yoksun olacağı söylenebilir ki zaten birincisi, ikincisinin alanını da araştıracaktır. e) Nazarî/teorik ve pratik siyaset sanatı. f) Nazarî siyasetin bilgilerinin statüsü: Fârâbî bu noktada nazarî siyasetin veya siyaset felsefesinin tümel yasalar ve ilkeler belirleyeceğini; fakat bu tümellerin şimdi ve gelecekteki sonsuz sayıdaki tikel ve iradî olayların hepsine birebir çözüm içermeyeceğini, bu çözümü amelî/pratik siyaset sanatının icra edeceğini vurgular. O bu olguyu tıp ilminin tümel yasaları ile tek tek hastalar üzerinde uygulanma şekli; yani nazarî ve amelî tıp üzerinden örneklendirir.

33 O'Meara, *Platonopolis*, s. 50-60.

34 Fârâbî, *Felsefe Bilmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, s. 112.

35 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 46.

36 Fârâbî, *İhsâ*, s. 79-85.

37 Fârâbî, *Mille*, s. 54-55.

38 Fârâbî, *Fusûl*, s. 92.

39 Fârâbî, *Fusûl*, s. 92-93.

g) Nazarî siyasetin tümel ilkelerinin farklı zaman ve mekânlardaki iradî ve tikel olaylara uygulanma şekli ve usulü. h) İlk başkanlık mesleğinin farklı zaman ve mekânlarda sürekliliğinin nasıl temin edilebileceğine dair ilkeler.[40] *Tenbîh* adlı eserinde ise Fârâbî, *el-ilmü'l-medenî*'nin ahlâk ve siyaset olmak üzere iki ana kolu olduğunu daha açık bir şekilde vurgular ve Arapçada ilk defa bu alan için "siyaset felsefesi" (*el-felsefetü's-siyâsiyye*) tabirini kullanır.[41] *İhsâ*'da *el-ilmü'l-medenî* kapsamında yer açılmayan ev yönetimiyle ilgili hususlar ise *Fusûl* adlı eserde tetkik edilmektedir.[42]

Fârâbî'ye göre, felsefenin bir parçası olan siyaset ilmi; fiil, davranış ve iradî melekelerle araştırdığı diğer şeylerde, kendini tümellerle ve onların tanımlarını vermekle sınırlandırır. Bunun yanı sıra siyaset, tanımların tikelleri nasıl, hangi şeyle ve ne miktarda belirlemesi gerektiğini tarif eder, ama onları bilfiil belirlenmemiş olarak bırakır. Çünkü bilfiil belirleme felsefe yapmanın dışında başka bir yetiye aittir ve bu takdirin kendilerine göre yapılacağı durumlar ve olaylar sonsuz ve kuşatılamaz olabilir.[43] Zira iradî olarak belirlenen şeyler olmaları bakımından bunların görünüm ve ilintileri en kısa zaman diliminden on yıllara değin sürekli bir değişim içindedir. Bu ilinti ve şartlar şehirden şehire, milletten millete değişiklik gösterir. Şu halde eğer bir yönetici, nazarî siyasetin tümel hakikatleri doğrultusunda, o toplum üzerinde bir amacı gerçekleştirmek isterse, zaman ve mekâna göre değişen bu görünüm ve ilintilerin şartlarını ve bağlamlarını bilmesi gerekir.[44] Fârâbî bu noktada tümellerin tikeller üzerinde tatbik etme yetisi olarak filozofun fikrî erdemi, amelî hikmeti veya ta'akkul yetisine, peygamberin ise temsil, tahyîl ve taklit gücü olarak tahayyül yetisine atıf yapar. İkisinin olmadığı bir dönemde ise bu işi kelâm ve fıkıh sanatı icra edecektir.

Buna göre *fıkıh*, insana şeriat sahibinin sınırlarını tayin ettiği ve genel belirlemelerini yaptığı şeylerden, açıklamadığı bir şeyi, yine bir ümmet için belirli bir din koyan şeriat sahibinin amacına uygun

40 Fârâbî, *İhsâ*, s. 83.

41 Fârâbî, *Tenbîh*, s. 20-21.

42 Fârâbî, *Fusûl*, s. 41; Mahdi, *Alfarabi*, 65-94.

43 Fârâbî, *Mille*, s. 59.

44 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 52-53.

olabilecek şekilde istinbât etme ve o şeyi düzeltme sanatıdır.[45] *Kelâm* ise insana din koyucunun açıkça anlattığı belirli inanç ve fiilleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyi söz ile geçersiz kılmak kabiliyetini kazandıran bir sanattır. Her iki ilmin de dinin inanç ve fiilleriyle ilgili olmak üzere iki kolu vardır.[46] Bu süreçte kelâmcı cedel ve hatabî kıyasları, fakih ise tümevarım kapsamındaki fıkhî kıyasları kullanacaktır. Böylelikle Fârâbî bir sanat olarak tanımladığı kelâm ve fıkıh ilimlerini felsefe ve siyasetin kapsamına dahil etmiş ve kendisine uzanan süreçte fıkhî ve kelâmî siyaset teorilerinin önemini gözlemleyerek, bu iki ilmin siyasetteki rolüne dair bir mevki tayin etmiştir ki bu olgu felsefî ve dinî gelenekte oldukça özgün bir tutumdur.[47]

İbn Sînâ ise, öncelikle nazarî ve amelî felsefeye dair bilgileri *inanç* ve *görüş* kavramları temelinde bir ayırıma tâbi tutar. Buna göre nazarî felsefenin amacı kesin inanç (*el-i'tikād*) elde etmek, amelî felsefenin amacı ise insanın eylemlerine konu olan hususlarda bir görüşe (*re'y*) ulaşmaktır. Bu ayırım esas olmak üzere amelî felsefenin kapsamına giren ilimlerin neler olduğu ve hangisinin diğerini kapsadığı problemi, filozofun kariyeri boyunca dikkat çekici bir gelişim seyri takip etmiştir. İbn Sînâ, birinci aşamada amelî felsefeyi ahlâk, ev yönetimi ve siyaset olarak üçe ayırmakta; siyasetin konu veya alt birimlerini ise şu şekilde belirlemektedir: a) Siyasî rejimler (*es-siyâsât*). b) Yönetici türleri. c) Erdemli ve düşük şehir topluluklarının çeşitleri, bunların tam olarak gerçekleşme şekilleri ve yok oluşlarının sebebi, bu şehirlerin birbirlerine nasıl dönüştükleri. d) Siyasetin yönetim (*mülk*) veya yönetici ilgili kısmı. e) Bu ilmin peygamberlik ve dinle ile ilgili kısmı.[48]

Burada özgün olan birim beşinci seçenektir; çünkü ne Eflâtun, ve Aristoteles ne de Fârâbî peygamberliği *el-ilmü'l-medenî*nin bir alt birimi olarak ihdas etmiştir. İbn Sînâ "yasa" mânasına gelen *nâmûs* kavramının hem felsefî gelenekteki hem de dinî içerikteki anlamını bir uzlaşıya tâbi tutarak eklemlediği bu birime felsefî bir zemin inşa etmektedir. İbn Sînâ, kavramın Eflâtun ve Aristoteles'te "yasa" anlamındaki kullanım

45 Fârâbî, *İhsâ*, s. 85.

46 Fârâbî, *İhsâ*, s. 86.

47 Aydınlı, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh", s. 25-45.

48 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 70-73.

şekli ile Arapçada vahiy meleğinin bir sıfatı olarak kullanılışı arasında bir paralellik kurar. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre Eflâtun ve Aristoteles, yasa (*nâmûs*) ile vahyin inişi yoluyla sabit ve yerleşik hale gelmiş kanunu (*sünen*) kastetmişlerdir. Dolayısıyla anılan beşinci madde amelî felsefenin kapsamındadır ve felsefe geleneğinde bir yeri vardır. Siyaset ilminin bu kısmı sayesinde şu hususlar açıklık kazanacaktır: a) Peygamberliğin varlığı, insan türünün var olması, varlığını sürdürmesi ve âhiret hayatı için dine olan ihtiyaç; b) Dinlerde ortak olan küllî emirler ve yasaklar ile toplumdan topluma ve zamandan zamana göre farklılık arzeden tek tek dinlere özgü olan emir ve yasakların birtakım hikmetleri; c) İlâhî peygamberlik ile bütün bâtıl peygamberlik iddiaları arasındaki farklar.[49]

İbn Sînâ ikinci aşamada ise siyaset ilmini birisi yönetim/yönetici diğeri ise peygamberlik ve dinle ilgili meseleleri inceleyen olmak üzere iki ana kola indirgemekte; dolayısıyla önceki birimleri bunların kapsamına dahil etmektedir. O, bu çerçevede Eflâtun ve Aristoteles'in ilgili eserlerine atıf yaparak *kanun koyucuyu* (*vâzı'u'ş-şerî'a/nevâmîs*) peygamber olarak yorumlamaktadır.[50] İbn Sînâ üçüncü ve son aşamada ise amelî felsefeye dair görüşlerini en yetkin formuna kavuşturmaktadır. Buna göre, ahlâk, ev ekonomisi ve siyasetin alanına dair hususlar meşrû bir yasayı ve bu yasayı belirleyecek bir otoriteyi zorunlu kılmaktadır. Bunlara yönelik yasalar vazetmek tek bir sanatın görevidir; bu da peygamberliktir.[51] Bu üç alan ilkelerini ilâhî dinden alır ve bunlara dair tanımların yetkinliği ilâhî dinde açıklık kazanır.[52] Dinin yaptığı bu belirlemeleri nazarî akıl bilir; akabinde ise amelî akıl tikeller üzerinde uygular. İlâhî din nazarî aklın ilkelerini îmâ ve işaretler yoluyla verirken, amelî felsefenin ilkelerini ise doğrudan verir. Dinin amelî felsefeye doğrudan verdiği bu ilkeler bu ilimlerin en mükemmel yasalarıdır veya başka bir ifadeyle ilâhî din olmaksızın bu ilimler en mükemmel ilkelerine ulaşamazlar. Bu ilkeler hem genel geçer olmaları hem de tikellere uygulanmalarına dair içerdikleri usuller açısından da en mükemmeldirler. İbn Sînâ'ya göre, nasıl ki nazarî ilimlere temel kavram, ilke ve öncüllerini veren küllî bir ilim varsa,

49 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 72-76.

50 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 76-79.

51 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 81-82.

52 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 83-84.

bunun amelî felsefedeki karşılığı peygamberliğe has bir sanat olarak "yasa koyuculuk"tur.[53] Peygambere özgü olması sebebiyle bu sanatın bir yönü de vahiy ve âhireti inceler; böylelikle amelî ilim ile metafizik arasındaki bağ da kurulmuş olur. Peygamber faal akılla ittisâl kurarak onda bulunan bütün küllî bilgileri alabilir, mütehayyile yetisiyle bu bilgileri görülür-duyulur bir forma dönüştürür ve ortak duyuda temsil eder. Peygamberin aldığı vahiy hem dinlerde ortak olan küllî ve evrensel emirleri hem de zaman ve mekâna göre farklılık gösterecek o dine özgü özel emir ve yasakları içerir. Birinci seçenekteki evrensel emirler ahlâk, ev yönetimi ve siyasetin de tümel ilkelerini mündemiçtir. Yasa koyucu sanat öncelikle ilâhî dinlerde mevcut söz konusu ilkeleri tespit eder; bilâhare bunları amelî felsefenin alanlarına dağıtır. İbn Sînâ İslâm Peygamberi'nin son peygamber oluşunu da dikkate alarak dinin yerelliği ile felsefenin evrenselliği arasındaki gerilimi de giderir. Buna göre amelî felsefenin alanları olan ahlâk, ev yönetimi ve siyaset Hz. Muhammed'in koymuş olduğu yasalardan temel ilkelerini almış olacak; yetkinlik ve doğrulukları ise bu yasalara göre belirlenecektir. Akıl ve felsefenin tikellere dönük bu alanında son ilâhî dinle rekabet etmesi mümkün olmadığından İbn Sînâ amelî felsefeye dair ilimlerle son ilâhî dinin getirmiş olduğu hükümler arasındaki sıkı bir ilişki kurmuş ve telif hayatı boyunca amelî ilimlere dair ayrıntılı eserler kaleme almaktan geri durmuştur.[54]

İbn Sînâ bu tutumuyla, amelî felsefe alanındaki eserleriyle tanınan Fârâbî'ye karşı zımnî olarak eleştirel bir tutum takınmış; hatta Fârâbî'nin *felsefe*, *mille* ve *medîne* arasında kurduğu bütünlüğü *mille* lehine bozmuştur.[55] Amelî felsefenin yegâne otoritesi olarak yasa koyucu sanatı ihdas etmek peygamber dönemi için bu sistemi *mille*, *felsefe* ve *medîne* ilişkisine, sonrası için ise *mille-medîne* ilişkisine dönüştürmüştür. Öyle ki filozof ilk aşamada siyasetin bir inceleme alanı olarak belirlediği; şehirlerin birbirine nasıl dönüşecekleri meselesinde ilâhî dinin ne söylemiş olabileceğine dair merakı bile gidermemiştir. Bu olgu, bir yandan Fârâbî'nin siyaset teorilerinin bazı yönlerinin sadece kendisiyle sınırlı kalması ve sonraki asırlarda olabildiğince ahlâkî boyuta çekilmesi, diğer yandan ise siyaset alanında din ilimleri olarak

53 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 86.

54 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 86-90.

55 Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 85.

fıkıh ve kelâmın merkezî bir konum kazanmasıyla sonuçlanmıştır. İbn Sînâ'nın önemli şârihlerinden birisi olan Nasîruddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) ahlâk konusunda İbn Miskeveyh'i (ö. 421/1030) merkeze alması, amelî felsefenin ev ekonomisi ve siyaset bölümlerinin zamanla yok edildiğini söylemesi biraz da bu durumla ilişkilidir.[56]

Doğal ve İradî Bir Varlık Olarak İnsan ve Devlet

Fârâbî'ye göre insan, fıtratı icabı eksik bir yaratılışla dünyaya gelir.[57] Akıl, insan türünün ayırımıdır ve ay altı âlemdeki başka hiçbir varlığa verilmeyen bu donanım insana, gerçek mutluluğa ulaşabilsin diye bahşedilmiştir. Başka bir ifadeyle, insanın dünya hayatındaki en temel ödevi gerçek mutluluğa ulaşmaktır.[58] Bu olgu insan için birçok gelişim aşamasını da zorunlu kılmakta ve insanın yetkinleşmesini inşa süreçlerinde Fârâbî Aristotelesçi çizgiden ayrılmaktadır. Aristoteles'e göre insan eksik değil doğal olarak mükemmel bir şekilde dünyaya gelir ve ölüm ötesi de bir bakıma bu mükemmelliğe bir dönüştür. Bu bağlamda doğa başlangıca ve sona dair bir mükemmelliğe referans verir,[59] böylelikle Aristoteles insan iradesine ölüm ötesini bir kıstas olarak belirleyerek teistik bir sorumluluk yüklemez. Fârâbî *Aristoteles Felsefesi* adlı risâlesinde söz konusu doğal mükemmelliğe dair eleştirel tarzda bir dizi soru öbeği geliştirerek insanın aynı zamanda irâdî bir varlık olduğu gerçeğini doğal yapısından soyutlamakta,[60] son mükemmelliğe ise birinci yaşamda değil ahirette ulaşılacağını söylemektedir.[61] Şu halde hem tabiî hem de iradî bir varlık olarak insan; doğasından kaynaklanan bazı ilintilerle mücadele ederek kemale erecektir. İradî olarak yetkinleşmesi de bir bakıma maddî doğasından kaynaklanan ilintileri belirli bir eğitim süreciyle bertaraf etmesine bağlıdır. Meselâ metafizik varlıklara dair bilgisi kendisini maddeden soyutladığı oranda kesinlik kazanacaktır. Fârâbî *Tahsîl* adlı eserinde hayvan ve insanlarda ortaklaşa bir görünüme sahip olan sıfatları doğal erdemler olarak kabul eder; bunları "vahşî" ve "ilkel" sıfatları ile

56 Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 13.

57 Fârâbî, *Hurûf*, s. 135.

58 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 74.

59 Aristotle, *Physics*, II, 192b, 193a, 193b.

60 Fârâbî, *Philosophy of Aristotle*, s. 78.

61 Fârâbî, *Fusûl*, s. 45-46.

niteler. Mesela hırsızlık insan için tehlikeli iken saksağan için doğal bir erdemdir;[62] dolayısıyla bazı türlerin varlıklarını toplumsal bir şekilde sürdürmesi, insanın toplum halinde yaşaması gerektiğinin bir zemini olamaz. Çünkü doğal erdemlerin akılla bir ilişkisi yoktur; bu sebeple bunların iradeyle insanî olana dönüştürülmesi gerekmektedir.[63] Buna göre Fârâbî, doğal olana karşı insanî ve iradî bir etkinlik olarak toplum ve siyaset fikrine sahiptir.[64] Öyle ki insanın su çıkarma, ağaç dikme, ziraat ve hayvancılıkla uğraşma gibi diğer türlere yönelik hizmetleri dahi doğal niteliklerinden ziyade düşünme yetisi sayesinde olan bir faaliyettir.[65] Şu halde, devlet veya filozofun kavramsal çerçevesinde ona denk düşecek bir kavram olarak *medîne* veya *ümmet*[66] insanın *medenî* doğasını iradesiyle yönlendirerek ulaşabileceği siyasî-toplumsal bir birimdir. İnsan eğer eksik veya yetkin bir toplum içinde yer alarak yetkinleşme yolunu seçmemişse, yeryüzünün ıssız bölgelerinde bazı örneklerinin görüldüğü gibi insanî erdemlerden nasibini almamış bir şekilde vahşî ve ilkel bir düzeyde kalacaktır.[67] Ayrıca Fârâbî şehri (*medîne*) en küçük yetkin toplum olarak tanımlamış; aile, sokak, mahalle ve köyü ise eksik toplum olarak betimlemiştir. Bu ayırımın insanî yetkinleşmenin ilmî ve meslekî boyutları açısından yapıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü filozofun insan için takdir ettiği erdemler dizisinin ortaya çıkması, bunlara ait ilimlerin tahsil edilmesine bağlanmış, ilimlerin bu erdemleri ortaya çıkarabilecek düzeyde yetkinleşebilmesinin asgarî zemini ise şehir olarak belirlenmiştir.

Fârâbî'ye göre, insanı bir *medîne* veya devlet inşa etmeye sevkeden genel olarak üç temel sebep vardır: a) İnsan zorunlu ihtiyaçlarını temin edebilmek için türdeşleriyle belirli bir iş birliği yapmak zorundadır.[68] b) Âlemin ve insan bedeninin çalışmasında gözlemleneceği gibi evrendeki her bir varlığın doğası gereği bir görevi ve sıra dizimi vardır; ayrıca her birimin ödevini gerçekleştirebilmesi

62 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 68.

63 Colmo, *Breaking with Athens*, s. 17-23.

64 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 72-73.

65 Fârâbî, *es-Siyâse*, s.67-68.

66 Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, s. 4.

67 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 88.

68 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 69, a.mlf., *Ârâ*, s. 117, a.mlf., *Mille*, s. 53.

için diğer varlıklarla ilişkide bulunması zorunludur.[69] Buna göre, toplum halinde yaşama evrendeki düzenin zorunlu kıldığı bir olgudur. c) İnsan türü en üstün ödevi veya teleolojik gayesi olarak gerçek mutluluğa tek başına yaşayarak ulaşamayacak bir varlıktır.[70]

Devlet kurmak insanın iradesinin bir ürünü olduğuna göre, ortaya çıkan bu yapı iradî iyilik veya irâdî kötülüğün sergileneceği beşerî bir tasarımdır. Meselâ Fârâbî sadece yiyecek, içecek ve giyecek gibi zorunlu ihtiyaçlarını temin amacıyla basit bir şekilde organize olmuş toplumu nötr bir organizasyon olarak görmektense bunu cahil şehirlerin örgütlenmiş asgari toplumu olarak tasvir eder. Çünkü bu türden bir toplumun bireyleri bilâhare zihnen bazı cahilî görüşlere meyyal olacaktır ki, devletin kökeninin sadece zorunlu ihtiyaçlar olduğunu ileri süren görüş de bunlardan birisidir. Bu noktada Fârâbî'nin erdemli ve erdemsiz şehirler ayırımının toplum örgütlenmesinin henüz giriş aşamasında başladığı, dolayısıyla toplumsallığa siyasal olanın da içkin olduğu söylenebilir.[71] Bu çerçevede *medîne*nin doğal yapısı itibariyle şu olguları bünyesinde taşıdığı belirtilebilir: a) Âlemdeki varlıkların ve bedendeki organların değer sırasına göre sıralanışı gibi bir dizi hiyerarşik organizasyonu ve işbirliğini zorunlu kılar. b) İradî iyilik ve iradî kötülükten soyutlanamaz.[72] c) Ana görevi insanın yetkinleşmesine rehberlik etmek olan faal aklın ayırım yapmaksızın bütün insanlara verdiği ilk akledilirlerin üçüncü kısmını oluşturan bilgiler farklı meslek ve zanaatlar üzerinden toplumda görünüm kazanır.[73]

Beşerî toplumlar eksik ve yetkin olmak üzere ikiye ayırılır. Köy, aile, sokak ve mahalle eksik toplumları; şehir, ümmet ve büyük toplum ise (*cemâ'at*) yetkin toplumları oluşturur.[74] Bu tabloda şehir en küçük yetkin toplumdur; köy şehre hizmet için vardır. Aile, sokak ve mahalle şehrin, şehir milletin, millet ise cemaatin (bütün insanları kapsayan

69 Fârâbî, *Ârâ*, s. 118-119.

70 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 72.

71 Umut, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü", s. 137

72 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 73-74; a.mlf., *Ârâ*, s. 116.

73 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 76-77

74 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 69-70; a.mlf., *Ârâ*, s. 117-118.

dünya toplumu) bir parçasıdır.[75] Yetkin toplumlar yeryüzünde bulundukları coğrafyaya göre doğal yapıları, doğal karakterleri ve dilleri bakımından farklılık gösterir. Çeşitlenmenin ana sebebi, bulundukları coğrafyanın, farklı göksel cisimlerin karşısında yer almalarıdır. Bu olgu hava, su, bitki, hayvan ve dolayısıyla besin kaynaklarının, nihayetinde ise insanların doğal yapılarının çeşitlenmesine yol açar.[76] Aynı şekilde iklim şartlarının getirdiği imkânlara göre bazı milletler büyük bazıları ise küçüktür. Bedenlerin doğal yapısının değişmesi farklı iklim kuşaklarındaki insanların dillerinin çeşitlenmesine yol açar. Yaşadıkları mekânlar insanların doğal karakterlerini şekillendirebilir. Meselâ çadır ve deri meskenlerde yaşayanlar sürekli tedbirli ve teyakkuz halinde, ıssızda yaşayanlar güvenlik endişesi içinde, zalim bir yönetimin baskısına mâruz kalanlar ise içe kapanık bir karakterde olurlar.[77]

İnsanî ve Toplumsal Yetkinleşme

Fârâbî'ye göre insanın mutluluğa ulaşabilmesinin yolu aklen, fikren, ahlâken ve fiil bakımından yetkinleşmesine bağlıdır. İnsan yetkinleşmeyi eğer nefsin arzu, öfke ve şehvet güçlerinin egemenliğine havale ederse iradî kötülük tasarruflarından bir dizi câhilî görüş ve hayat tarzına ulaşacaktır. Mutluluğun kazanılması maddî değil tinsel bir süreci zorunlu kılar. Meselâ servet, eğlence, şeref ve hegemonya düşkünlüğü cahil şehirlerin birer yetkinleşme kıstasıdır. Bu sebeple Fârâbî insan ve toplumun mutluluğa ulaşmasını maddiyat zemininde değil hakikat, erdem, inanç ve fiil temelinde açıklar.[78]

Fârâbî'nin neredeyse ortak bir girişle başladığı *Tenbîh*, *Fusûl* ve *Tahsîl* adlı eserleri insan, şehir ve milletleri gerçek mutluluğa ulaştırabilecek süreçlerin bilgisine tahsis edilmiştir. *Tenbîh* ve *Fusûl*'de söz konusu yetkinleşme süreci insanın nefis ve aklî güçleri yani psikoetik bir temelde irdelenmişken,[79] *Tahsîl*'de ise yetkinleşme

75 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 69.

76 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 70-71.

77 Fârâbî, *Fusûl*, s. 40.

78 Fârâbî, *Fusûl*, s. 40.

79 Genel olarak *felâsife*, özel olarak da Fârâbî'nin siyaset felsefesini bilhassa *Fusûl* üzerinden, psikoloji ve ahlâk merkezli bir yorumlama örneği için bk. Butterworth, "Ahlâk ve Siyaset Felsefesi", s. 304, 314.

meselesi daha bütüncül bir şekilde ele alınmaktadır. Fârâbî bu eserde şehir ve milletleri dünya ve âhirette mutluluğa götürecek insanî hususları, nazarî, fikrî, ahlâkî ve amelî erdemler şeklinde bir tasnife tâbi tutar. Bu listede mutluluk açısından önde gelen, diğerlerine üstün olan ve diğerlerinin tâbi olması gereken nazarî erdemdir. Bu noktada Fârâbî, nazarî erdemi sadece teorik öğrenmeye, yurttaş yetiştirmeyi de ahlâkî erdeme hasreden, dolayısıyla ahlâkı içkin politik kuramını metafizik öğretisinin bir dünya görüşüne nasıl dönüştürülebileceğini herhangi bir sorun edinmeksizin tamamen bağımsız bir alan olarak inşa eden Aristoteles'ten ayrılmaktadır.[80] Böylelikle nazarî erdem, fizik, matematik ve teolojinin de içkin olduğu metafizik tahsilinin idrâkiyle varlığın bütününe dönük insanda ilâhî bir bakış olarak karşımıza çıkmaktadır.[81] Bu erdemi ortaya çıkaracak metafiziğin konusu genel olarak varlık olduğu için bu alanda ulaşılan akledilirler, insanın da dahil olduğu ay altı dünyanın en basit varlığından en yetkin varlık olan Tanrı'ya kadar her şeyi kapsayacak şekilde ortaya konmaktadır. Araz ve hâlleri zaman ve mekâna göre değişen akledilirler ise nazarî felsefenin değil siyaset ilminin konusudur.[82] Nazarî alan bu şekilde inşa edildikten sonra siyaset metafizik bir temelde şehir ve milletleri tanzim edecek akledilirleri üretecektir. Burada siyasetin görevi insanı mükemmelliğe götürecek iyiliklerin ve onu engelleyecek kötülüklerin ne, nasıl, neden ve niçin olduğunu açıklamaktır; bu da ancak fikrî erdem vasıtasıyla mümkündür.[83] Dolayısıyla nazarî ve fikrî erdemin her sanat ve mesleğe dönük bir boyutu vardır. Fikrî erdem, nazarî ilimlerden tahsil edilen teorik bilgileri, iradî akledilirlerin değişim içindeki görünüm ve ilintilerini dikkate alarak belli bir zaman, mekân ve olay üzerinde tatbik edebilme kuvvetidir.[84] Her sanata dair bir fikrî erdem vardır; fakat diğer sanat ve mesleklere bu alanda örneklik teşkil etme ve onlar üzerinde belirleyici olması bakımından en üstün fikrî erdem, siyasî fikrî erdemdir. Siyasî (*medenî*) fikrî erdem; bir olay üzerinde uygulandığı zaman şehir, millet veya birçok millet için en güzel ve en yararlı olan şeyi keşfetme ve bu

80 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 45; krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 23-25.

81 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 45,46.

82 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 50-51.

83 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 47

84 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 55.

sosyal birimlerin bütün nüvelerini kapsayacak erdemli bir amacı ortaya çıkarma yetisidir.[85] Siyasî fikrî erdem bunu uzun ve kısa süreli yasalar vazederek yapabilecektir; bu nedenle bu erdemin de birçok alt türü vardır. Fârâbî'ye göre fikrî erdem hem iradî iyilik hem de iradî kötülük açısından kullanılabilir[86] ki bunun siyasî fikrî erdem bakımından açılımı erdemli ve erdemsiz ilk başkanlık meslekleridir. Bu erdeme sahip olan birisinin erdemli bir amacın gerçekleştirilmesinde en yararlı ve en güzel olanı keşfedebilmesi için ahlâkî erdeme de sahip olması, yani mensup olduğu dinin ilkelerine tâbi olması gerekir.[87] Buna göre en üstün fikrî erdem, ait olduğu mesleğin daha alt kategorideki mensuplarının da fikrî erdemini şekillendirecektir. Fârâbî'ye göre, nazarî, fikrî ve ahlâkî erdemlere dair bu aşamaya kadar gelen birikimin, şehir ve milletlerin mensuplarına eğitim ve öğretim metoduyla aktarılması gerekir. Fârâbî, kişinin bu şekilde uzmanlaştığı ilim ve sanatları başkasına öğretme ve onları eğitme yetisini ise amelî sanat veya erdem olarak tanımlamaktadır.[88] Bu dört erdeme ancak hakiki filozof sahip olacaktır. Filozof sahip olduğu hakikatlere göre koyacağı kalıcı ve geçici yasalar vasıtasıyla avamı en yüksek mutluluğa eriştirmek amacıyla eğitime tâbi tutacaktır ki[89] insanın düşünme ve erdem bakımından yetkinleşmesi de bu kapsamdadır.

Fârâbî, insanî yetkinleşmeyi insan aklının başka bir boyutu olan dil açısından da tetkik eder. O, *Hurûf* adlı eserinde düşüncenin, dili insanın antropomorfik doğasından nasıl doğurup şekillendirdiğine, dile dair şifahî ve yazılı türlerin nasıl ortaya çıkacağına, dil-kültür-gelenek ilişkisi zemininde insanî düşüncenin hangi aşamalardan geçerek hakikate ulaşabileceğine dair uzunca bir tasvir yapar. Buna göre, insan türdeşleriyle anlaşabilmek için sırasıyla işaret, seslenme, harf, hece ve kelimeleri keşfeder. Bundan sonra belirli bir grubun üzerinde anlaştığı nesne, meslek ve fiillere dair ortak anlamlar ihdas edilir. Zaman ve mekân bakımından yaygınlık kazanan dil, bir süre sonra o millete has bir yapıya dönüşür. Artık milletin beşerî kazanımları, doğaya bakışı ve sosyokültürel değerleri bu dil aracılığı

85 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 55-56.

86 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 57

87 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 58.

88 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 69-70.

89 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 70-80.

ile ifade edilir. Böylelikle söz konusu toplum dili hatabî ve şiirsel amaçlarla kullanarak bir dizi söylence, destan ve şiir üretir. Bu millet, kültür ve tarihine dair bu türden şifahî ürünlere değer yükleyerek ezber usulüyle gelecek nesillere aktarır. Eğer şifahî ürünler ezberlenemeyecek kadar çoğalırsa, anılan şifahî birikimin gelecek nesillere aktarılması için bazı arayışlar baş gösterir. Bu arayışların sonunda söz konusu toplum yazıyı icat eder. Akabinde, şifahî birikimlerin yazı türlerine tam olarak yansıtılabilmesi için yazıya dair ilimler keşfedilir. Ülkenin sınır boyları yabancı kültürlerden etkilendiği için ilgili dile yabancı kelimeler veya kurallar nüfuz etmiştir. Bu sebeple yazılı dilin inşasında, dilin aslının en iyi şekilde korunduğu ülkenin iç bölgelerinin esas alınması gerekir. Yazının kemale ermesiyle bu toplum, nazarî düşünce alanında yetkinlik kazanıp, bilâhare cedel ve matematiksel ispatlama yöntemine ulaşır. Bu sürecin zirvesi ise burhânî ispatlama yöntemi ve kıyas türlerinin keşfedilmesi, dolayısıyla *Tahsîl*'de olduğu gibi hakiki filozofun ortaya çıkmasıyla kemale erer.[90]

Erdemli Şehrin Kurucu Fâilleri

İnsan ve toplumun yetkinleşmesine dair tasvir ettiğimiz bu süreçler niceliksel bir elemeyi içerir ve Fârâbî'ye göre her insanın bu türden bir tekâmülün zirvesine ulaşması mümkün değildir. Şu halde insanların büyük çoğunluğu mutluluğa ulaşmak için öğretime, irşada veya kılavuzlanmaya muhtaçtır.[91] Bu rehberliği yapacak kişiler ise filozof ve peygamberlerdir. Asıl görevi insan türünü yetkinleştirmek olan ve dinî terminolojiyle vahiy meleği Cebrail ile özdeşleştirilen faal akıl, Tanrı'dan aldığı hakikatleri ve bazı tikel bilgileri filozof ve peygamberin yetkinleşmiş aklına feyz eder. Fârâbî'nin *Tahsîl* ve *es-Siyâse*'de filozofun ve *Ârâ*'da ise peygamberin tümel hakikatleri muhataplarına açma mekanizmalarına dair belirlediği sıfatları göz önüne aldığımızda peygambere daha ileri donanımlar yüklediği aşikârdır. Filozof kazanılmış aklı ile, peygamber ise yetkinleşmiş mütehayyile yetisiyle faal akılla ittisâl kurar; fakat peygamber filozofun bütün sıfatlarına sahiptir. Bu olgu hakikatin bir din olarak vazedilmesi, insanların bunlara ikna edilmesi ve dinin inanç ve fiillerine yönelik iradî tasarrufların

90 Fârâbî, *Hurûf*, s. 133-154.

91 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 69.

ortaya çıkarılması bakımından nübüvvete siyaset açısından daha üst bir statü kazandırır.[92] Şu halde erdemli bir şehir kurmak amacıyla mütehayyile yetisi ile hakikati temsil, tahyîl ve taklit şekline dönüştürerek insanları ikna etmek ve onlardan istediği gibi fiiller çıkarmak konusunda peygamber, filozofa göre daha avantajlıdır. Fakat bu durum, filozofun erdemli bir şehir kuramayacağı gibi bir anlam taşımaz; yalnız burada toplumun filozof lehine bir rol üstlenerek filozofu başkan yapması[93] veya Eflâtuncu bağlamda geminin dümenine geçirmesi gerekmektedir. Fârâbî bu iki fâili ayrıca *kanun koyucu*, *din vazedici* ve *imam* olarak nitelendirir.[94]

Bu süreçte peygamber ve filozofun şahsında erdemli ilk başkanın sahip olduğu hakikatlere şehir ve milletleri nasıl ikna edeceği siyaset felsefesi açısından oldukça önemli bir mevzudur.

Fârâbî'nin avam ve hakikatler arasındaki ilişkiyi açıklamak için ortaya koyduğu kavram neredeyse din kelimesiyle eş anlamlı olarak kullandığı *mille*dir.[95] Bu sebeple Fârâbî'nin felsefî sisteminde din, Tanrı-insan ilişkisi temelinde sadece teistik bir referansa değil, aynı zamanda siyasî bir içeriğe de sahiptir.[96] Felsefe tümel, evrensel ve sabit, onun temsili olan *mille* ise cüz'î, mahallî ve değişkendir. Dinin cedelî ve hatâbî yöntemlerle ikna ettiği şeyleri, felsefe burhânî olarak ispatlayarak tasdik oluşturmaktadır. *Mille* hakiki felsefeden beslendiği müddetçe erdemli, bozuk felsefeden üretildiği takdirde ise erdemsizdir.[97] İster erdemli

92 Fârâbî, *Ârâ*, s. 114-117, 125-126; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 157

93 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 98-99.

94 Fârâbî, kendi dönemine kadar aynı zamanda devlet başkanı mânasında kullanılan *imam* kavramını *Tahsîl*'de sıraladığı ilim, sanat ve erdem düzeylerinin en üstün formlarını ihdas edebilen siyasî bir otoritenin başka bir vasfı olarak tanımlar. Bunları yapamıyorsa o kişiye *imam* denilemeyecektir; bk. Fârâbî, *Tahsîl*, s. 93. Şu halde Fârâbî'nin kullandığı *imam* teriminden yola çıkarak filozofun, Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/934) başta olmak üzere kendisinden önceki bazı Şiî düşünürlerin imâmet nazariyesini benimsediği şeklindeki bazı modern yorumlar hem Fârâbî'nin felsefî tanımını hem de kavramın İslâm geleneğindeki tümel içeriğini göz ardı ederek yapılmıştır. Örnek için bk. Daiber, "The Ismaili Background of Fârâbî's Political Philosophy",s. 145-148.

95 Fârâbî, *Mille*, s. 43.

96 Aydınlı, *Fârâbî*, s. 150-153.

97 Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 24-35.

ister erdemsiz olsun her *mille*nin inançlar ve fiiller olmak üzere iki boyutu ve bu alanlara mahsus kelâm ve fıkıh ilmi vardır.[98]

Bu ayırımları *el-ilmü'l-medenî* kapsamındaki erdemli siyaset ve cahil siyasetler açısından tetkik ettiğimizde *mille*nin de birincisi siyasal ve aynı zamanda teistik, ikincisi ise vahiy, nübüvvet ve hakiki filozofun tasarruflarından soyutlanmış câhilî ve dünyevî bir tarzda düalist bir açılımının olduğunu söyleyebiliriz. Şu halde Fârâbî'nin *Ârâ* adlı eserinde erdemli şehrin inançları ve fiilleri bakımından zikrettiği tasvirlerin birinci tür felsefe ve *mille*ye, cahil ve bâtıl şehirlerin görüşleri babında irdelediği manzaraların da ikinci tür felsefe ve *mille*ye mahsus olduğu aşikâr olmaktadır. Aynı şekilde, her *mille*nin inançlarını avam nezdinde koruyan ve dış inançlara karşı savunan bir kelâm ilmi olduğunu dikkate aldığımızda, filozofun *İhsâ*, *Mille* ve *Hurûf* adlı eserlerinde kelâm ve fıkıh ilmine dair değindiği hususlar erdemli *mille* bağlamına atıfta bulunmaktadır. Öte yandan *Ârâ*'da cahil şehirlerin dindarlık bağlamında Tanrı ve âhiret fikrinin doğal mücadelede kuvvet devşirmek üzere bizzat insanlar tarafından üretildiği şeklindeki görüşlerini[99] ise ikinci tür felsefe, *mille* veya bu tür bir *mille*nin görüşlerini meşrulaştıran kendisine bağlı bir kelâm ilmi ile ilişkili olarak tahlil etmek gerekir. Çünkü ana yöntemi hakikatten bağımsız sofistlik, hitabet ve cedelcilik olan bozuk felsefenin türleri bu seçenekte sahte bir bilim veya ideoloji olarak da yorumlanmaktadır.[100]

Böylelikle filozofun *Ârâ* ve *Siyâse*'de sıraladığı erdemsiz şehirler bu sistemde sadece toplumsal-siyasî görünümleriyle sınırlı değil, bilakis ilk başkanlarının rehberliğinde dayandıkları bozuk felsefî temelleri ve bundan ürettikleri *mille* ile de yer bulmaktadır. Bu çerçevede Fârâbî'nin "*mille*, bir toplumun ilk başkanı tarafından o toplum için tasarlanan, birtakım şartlar altında belirlenmiş inançlar/görüşler ve değer ölçüsüne bağlanmış fiiller olup, ilk başkan bu görüş ve fiillerle toplumda veya toplum ile gerçekleşecek belli bir amaca ulaşmak istemektedir"[101] şeklindeki tanımlamasının hem erdemli siyaset hem de cahil siyasetler açısından bir karşılığı vardır. *Mille*nin inançlar kısmı hem nazarî

98 Fârâbî, *Hurûf*, s. 131-132.

99 Fârâbî, *Ârâ*, s. 160-161.

100 Colmo, *Breaking with Athens*, s. 15.

101 Fârâbî, *Mille*, s. 43.

hem amelî felsefe, fiiller kısmı ise sadece amelî felsefe temelinde inşa edilecektir. Dolayısıyla ideal anlamda felsefe, *mille* ve *medîne* arasında birbirlerini belirlemeleri açısından bir sıra dizimi, teleolojik açıdan ise bir bütünlük vardır.[102] Bu nedenle filozof hatâbî, cedelî ve şiirsel yöntemi kullanan *mille* mensuplarına ve *mille*yle ilgili kavramlara siyaset felsefesinde ikincil fakat önemli bir alan açmıştır. Buna binaen Fârâbî felsefeye ait hakikatlerin ve *mille*ye ait temsillerin bütünsel bir hal oluşturduğu ya da iktidar mücadelesi bağlamında çatışma içinde bulundukları beşerî hallere kadar bir dizi senaryodan bahseder. Çünkü *mille*nin hakiki felsefenin temsili olduğuna dair bilinç korunmadığında, felsefe ve *mille* taraftarları birbirlerine karşı bir iktidar mücadelesinin fâilleri olabilecektir.[103]

Bu durumda eğer mille erdemli başkan tarafından hakikatlerinin temsilleri olarak vazedilirse teistik öğeleri haiz bir din, sofistik veya cedelî düzeydeki bozuk felsefeden câhilî siyasetlerce ihdas edilirse erdemsiz şehir türlerinin görüş ve fiillerini belirleyecek metafizik alandan soyutlanmış seküler/dünyevî bir mille olarak temayüz edecektir. Bu olgu, varlığın yapısı, doğanın düzeni, devletin kökeni, insan doğası, devletin organizasyonu, adalet ve savaş gibi siyasal içerikli kavramların her iki bakışta da farklı tanımlanmasına sebep olmaktadır.

Erdemli Şehir

Fârâbî'ye göre, erdemli şehir, filozof-peygamberin koyduğu dinin inançlarını benimseyen ve bu dinin fiiller kısmını uygulayan topluma tekabül eder. Eğer bu dinin mensupları birçok erdemli şehirden oluşan bir millet boyutuna ulaşırsa erdemli ümmet, eğer yeryüzündeki bütün insanlar bu dini benimserse erdemli dünya devleti ortaya çıkacaktır. Hakikat sabit, *mille*deki temsiller farklı olabileceği için aynı zamanda farklı görünümler içinde birçok erdemli şehrin olması da her zaman mümkündür.[104]

Erdemli şehir aynen âlemdeki varlıklar ve bedendeki organların dizilişi gibi hiyerarşik bir organizasyona sahiptir. Şehir şu sınıflardan

.....

102 Kutluer, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", s. 288-294.

103 Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 38-47

104 Fârâbî, *Ârâ*, s. 117-118.

oluşur: a) İlk Başkan. b) Din hizmetkârları. c) Dil uzmanları (mütercimler, hatipler, edebiyatçılar, şairler, müzisyenler ve kâtipler). d) Teknikerler (muhasebeciler, mühendisler, doktorlar, müneccimler). e) Askerler veya Mücahitler (savaşanlar ve korucular). f) Malî işlerle uğraşanlar (çiftçiler, çobanlar, tüccarlar).[105] Fârâbî, diğer sınıfları sabit tutarak ilk başkanlık makamı için bazı şartlara göre alternatif yönetici türlerinden bahseder. Buna göre, ilk başkanın beden-zihin sağlığı, ahlâkî özellikleri, yönetme ve eğitim sanatına yönelik belirlenmiş on iki şartı taşıması gerekir.[106] İlk başkanın ardından yönetime gelecek kimse ise selefi tarafından belirlenmiş din ve yasaların yeni tikel olaylara tatbik edilmesini temin edecek altı özellikle mücehhez olmalıdır.[107] Fârâbî'nin ilk başkanlık için öne sürdüğü başka bir model ise *melik* ve *hakîm*den oluşan iki kişilik yönetimdir. Bunun yanında sabit sıfatlar farklı kişilere dağıtılarak dört ve altı kişilik komisyondan oluşan bir yönetim şekli de Fârâbî tarafından önerilir.[108] Buraya kadarki süreç hakîmlik veya filozofluk görevi farklı kişilere dağıtılarak işlerken, söz konusu sıfatı haiz birisinin bulunmadığı durumda ise önceki dönemin aynen korunması ve muhafaza edilmesini sağlayacak yöneticilik türleri Fârâbî tarafından öngörülür ki bunlar da "geleneği sürdüren hükümdar" (*melikü's-sünne*) ve "geleneği sürdüren liderler"in (*rüesâü's-sünne*) yönetimidir.[109] Fârâbî'ye göre bunların yeni yasalar koyma yetkisi yoktur, fakat geçmiş yönetimler tarafından konulmuş yasaları hakkıyla uygulamaları için bazı niteliklere sahip olmaları gerekmektedir.[110]

Bu sınıfların her birisi ve daha alt birimi şehirde kendisine verilen görevi şehrin genel amacı doğrultusunda icra etmekle memurdur. Gerçek mutluluk bilinci, ortak din, amaç, inanç ve fiiller şehir halkını sevgi ve adalet temelinde bir ahenk içinde tutacaktır. Buna göre adalet; şeriatın yasaları çerçevesinde şehrin sahip olduğu şeylerin, mensupları arasında paylaştırılması ve korunmasıdır. Bu şeylerin el değiştirmesi şehrin yararına olacaksa izin verilmeli, olmayacaksa engellenmelidir. Adaletsizliğin ise kişiye ve şehre karşı olmak üzere

105 Fârâbî, *Fusûl*, s. 65.

106 Fârâbî, *Ârâ*, s. 127-128.

107 Fârâbî, *Ârâ*, s. 129.

108 Fârâbî, *Ârâ*, s. 130.

109 Fârâbî, *Fusûl*, s. 67

110 Mahdi, *Alfarabi*, s. 131-136, 147-161.

iki türü vardır ve orantılı cezayı gerektirir.[111] Onlar erdemli dinin inanç ve fiillerini takip ederek asgarisinden âzamisine kadar varlığın bilgisine, Tanrı'ya, meleklere (soyut akıllar), vahyin hakikatlerine, peygamber ve filozofa, âhirete, erdemli ve erdemsiz yönetim türlerine dair donanımlı bir bilinç halinde bulunacaklardır.[112] Dolayısıyla aile, sokak ve mahallenin şehrin bir parçası olması, inanç ve fiillerin bütünsellik göstermesi açısındandır. Şehrin amacı doğrultusunda kendisine belirlenmiş görevleri yerine getirmeyen sınıflar eğitim ve zor kullanma metoduyla görevlerine ikna edilecektir. Yöneticiler şehir halkını sahip oldukları doğal ve irâdî yeteneklere göre farklı meslekler açısından eğitime tâbi tutacak mekanizmalar üretecektir. Aynı eğitim gerçek mutluluğa ulaştıracak inanç, fiil ve ahlâkî erdemler bakımından da uygulanacaktır. Şehrin dış politikası ise Fârâbî'nin *Fusûl* adlı eserinde belirlediği yedi maddelik âdil savaş türünün gerektiğinde gerçekleştirilmesi ve cahil şehirlere mahsus altı tür haksız savaş türünün ise bertaraf edilmesi üzerine inşa edilecektir. Buna göre, a) Şehre dışarıdan gelen bir tehlikeyi savuşturmak, b) Şehrin sınırlarının dışında hak ettiği bir iyiliği elde etmek, c) Gerçek mutluluğu ve kendileri için iyilik olan şeyleri bilmeyen bir şehri buna zorlamak, d) Şehir içinde kendilerine verilen görevleri yerine getirmeyerek siyasî otoriteye karşı gelenlere mevkilerini bildirmek, e) Şehir halkının haklarını gasp edenlerden bunu almak, f) Şehrin bir bölümüne karşı suç işlemiş olan grupları cezalandırmak ve g) Var oldukları sürece şehir için tehlike oluşturan diğer şehir ve grupları bertaraf etmek âdil savaş türleridir.[113] Öte yandan, başka herhangi bir amaç olmaksızın bir devlet başkanının maiyetini veya başka bir şehri itaat ettirmek, saygılı davrandırmak, keyfine göre yönetmek ve salt galip gelmek, gazap gücünü tatmin ederek hegemonya kurmak, cezalandırmak üzere orantısız güç kullanmak için yaptığı savaş haksız savaş türleridir.[114] Ayrıca başka şehirlerin nimetlerini zor ve kuvvet kullanarak ele geçirmek de haksız savaşın başka bir türünü oluşturur.[115] Bu sınıflandırmaya göre âdil savaşın amacı adalet,

111 Fârâbî, *Fusûl*, s. 74-75.

112 Fârâbî, *Ârâ*, s. 133-136.

113 Fârâbî, *Fusûl*, s. 76-77

114 Fârâbî, *Fusûl*, s. 76-77

115 Fârâbî, *Ârâ*, s. 152, 153.

iyilik ve mutluluk iken, haksız savaşın gayesi baskı kurmak, kuvvet devşirmek ve ekonomiye dönük nimet gasbetmektir.[116]

Fârâbî'nin erdemli şehir bağlamında üzerinde durduğu bir diğer sınıf ise, muhalif veya türedilerdir. Buna göre, erdemsiz şehirlerin amaçları çerçevesinde; fiiller icra eden, yasaları kasıtlı veya kasıtsız yanlış yorumlayan, hakikatin temsillerini anlayamayan, dindeki tahyîllerin hakikatlerle örtüşmediğini iddia eden, hakikatleri hayal ettiği halde tasavvur edemeyen, arzularına göre sahte hakikatler üretip bunları egemenlik için kullanmaya çalışan ve erdemsiz fiilleri güzel gösterme gayretinde olan grupların ortaya çıkması muhtemeldir. Fârâbî bu grupların zamanla erdemli şehrin bünyesinde kaybolacağını ifade eder.[117]

Filozofa göre, erdemli şehrin mensupları bu dünyada tinsel ve aklî mükemmelleşmeye ulaştıkları için öldükten sonra gerçek

.....

116 Fârâbî'nin âdil ve haksız savaş türlerine dair sıraladığı seçeneklerin, felsefî geleneğin savaş anlayışıyla İslâm dininin fıkıh vasıtasıyla hukukî normlara dökülen cihat ilkeleri içinde hangi bağlamlara tekabül edeceğine dair farklı yorumlar vardır. Sweeney öncelikle çeşitli müelliflerce ileri sürülen; Fârâbî'nin İslâm'ın cihat öğretisiyle felsefî gelenekteki savaş idesini sentez veya uzlaştırma girişiminde bulunduğu, felsefi gelenekteki savaş teorisini İslâm'ın cihat anlayışını destekler bir tarzda irdelediği ve filozofun savaş kuramları adına felsefî bir bakışla cihat kavramının dinî bağlamını eleştirdiği şeklindeki farklı yorumları özetlemiştir. Bilâhare yukarıdaki üç bakıştan daha şümullü ve daha üstün bir yorum şekli geliştirdiğini ifade ederek Fârâbî'nin, bazı bağlamlarda kullandığı cihat kavramını, felsefenin âdil savaş anlayışının dindeki bir temsili olarak sunduğunu, felsefî sistemi gereği gerek içeride gerekse dışarıda muhatap kitleyi mutluluğa ve iyiliğe zorlamak açısından felsefenin âdil savaş ilkeleri çerçevesinde cihada felsefî gelenekte bulunmayan bir mevki tayin ettiğini ve bunların gerektiğinde birbirlerini sınırlandıracağını beyan etmiştir; bk. Sweeney, "Philosophy and Jihad: Al-Fârâbî on Compulsion to Happiness", s. 543-572. Ayrıca Fârâbî'nin cihat anlayışının cesaret erdeminin ortaya çıkması açısından psikolojik, mutluluğu sağlayan şeylere hatabî yöntemlerle ikna olmayan grup, şehir ve milletleri belirli karakter ve fiilleri edinmeleri için zor kullanma metodu kapsamında ahlâkî ve eğitimsel ve yukarıda anılan âdil savaş türleri çerçevesinde siyasî boyutlarının olduğu söylenebilir; bk. Fârâbî, *Fusûl*, s. 85, a.mlf. *Tahsîl*, s. 75-76.

117 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 104-108.

mutluluğa (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) vasıl olacak, erdemsiz şehirler ise bundan mahrum kalacaklardır.[118]

Erdemsiz Şehirlerin Felsefî ve Siyasî Görüşleri

Fârâbî, felsefe *mille* ve *medîne* üçgenine dair inşa ettiği sisteminin bu sefer de erdemsiz boyutuyla nasıl işlerlik kazanacağına dair câhil siyasetlerin tasarrufları adına bir dizi teori geliştirir. Fakat bu bağlamda bazı modern yorumlara yansıyan bir yanlışa düşmemek gerekir. Bir taraftan siyaset felsefesi tarihinde bu görüşleri ilk defa Fârâbî'nin dillendirdiğini tespit etmek, öbür taraftan ise filozofun bilhassa sözleşme fikri başta olmak üzere bu teorileri olumlamadığını, önermediğini ve idealize etmediğini özenle dikkate almak gerekir. Fârâbî cahil şehirlerin varlık, doğa, insan, toplum, siyaset ve hukuku nasıl temellendireceklerine dair zincirleme bir çözüm tarzı sunar. Öyle ki birisine özgü teori diğerine dair olanı doğurup şekillendirmektedir. Buna göre, cahil siyaset tasavvuru öncelikle varlığın sürekli değiştiği, varlıkların kaos içinde bulunduğu ve varlık sahasının zıt özlerin mücadelesinden ibaret olduğu şeklinde naturalist bir okuma yapar. Bu teori insan için yeryüzünde asıl gayenin varlığını korumak, özünü zıddına karşı savunmak, zıddını ortadan kaldırmak, kendisine yararlı olanı elde etmek ve daha yararlı olana yönelmek şeklinde insanî ve toplumsal içerikli bir görüşü beraberinde getirecektir. Bilâhare bu tasavvur insanın kendisinden daha güçsüzü yok etmesi, köleleştirmesi ve hizmetine koşmasının bir doğa yasası olduğu; insanları bir arada tutacak doğal ve iradî hiçbir bağın olmadığı şeklinde sonuçlanmaktadır. Teori bir sonraki aşamada ise, şehir veya devletlerin sahip oldukları iyilik ve nimetleri elde etmek amacıyla birbirlerini yok etmek, köleleştirmek ve hizmetine koşmak için sürekli bir mücadele içinde bulunmasının bir doğa yasası olduğunu iddia edecektir.[119] Fârâbî'ye göre, cahil siyaset adalet veya hukuku da bu zeminde açıklayacak; adaleti güçlünün güçsüzü bertaraf etmesiyle kurulan hâkimiyet veya onun yasası olarak tanımlayacaktır. Yine cahil siyaset erdemli siyasetin savunduğu gibi zor kullanmanın, haksızlığın ve zulmün âdil olmadığı şeklindeki bir tasviri, fizikî güçsüzlükten kaynaklanan korku ve zayıflığın ürettiği bir görüş olarak takdim edecektir.

118 Fârâbî, *Ârâ*, s. 137-138.

119 Fârâbî, *Ârâ*, s. 151-154.

İkinci Muallim bu noktada devreye girerek sözleşme fikrinin cahil siyasetin bu şekilde tanımladığı bir doğa yasası, güç türü ve adalet zemininde ortaya çıkacağını, böylelikle eğer iki insan, iki grup, iki kabile, iki şehir veya iki devlet arasında bir sözleşme vaki ise bunun; mücadele ettiklerinde kazanıp kazanamayacaklarından emin olmadıkları korku ve endişelerinin ürünü olacağını iddia etmektedir. Filozofa göre, sözleşme iki taraftan birisinin diğerine üstünlük kuracağı zamana kadar ertelenmiş geçici bir haldir ve hâlihazırda güçlerinin eşit olmasından kaynaklanır. Sözleşme süresinde ana fikre uygun olarak daha ileri yasalar üretilecektir. Üstünlük kuran ve kuvveti eline geçiren, sözleşmeyi bozacak, güç kullanarak etkilemeye, belirlemeye ve hizmetine koşmaya dair doğa yasası fikir ve icrasına dönecektir.[120]

Fârâbî'ye göre, insanın beşerî örgütlenmesini bu önermelerle açıklayan bir teori doğal olarak metafiziği de kendi evreninde yorumlayacaktır. Cahil siyasete göre, âlemi yaratan bir Tanrı olduğu, insanların bu Tanrı'ya karşı bazı görevlerinin olduğu, âhiret inancı gibi metafizik unsurlar, yeryüzündeki nimetleri ele geçirmek için fizik gücü bakımından mücadele etmeyi göze alamayan kimseler tarafından kurnazca uydurulmuştur. Bu kişiler söz konusu inançlar vasıtasıyla diğer insanlar arasında güven temin ederek nimetlerini kolayca ele geçirmektedir.[121] Fârâbî'nin insan ve toplum kategorilerini göz önüne alırsak eğer erdemli şehrin inanç ve fiilleri böyle bir şeye konu olursa, filozofun tasavvurunda bu kimselerin ait olduğu yer *fâsık*, *mübeddel* ve *dalâlete* düşmüş toplum veya gruplardır.

Cahil şehirlerin doğa, insan ve metafizik arka planını bu şekilde açıklayan Fârâbî, bu bakışın devleti doğuran ana etkenin ne olduğuna dair bir öbek teoriyi de beraberinde getireceğini belirtir. Şu halde cahil siyasete göre devleti doğuran ana etkenler şunlardır: a) Kendi varlığını ve güvenliğini korumak maksadıyla dışarıdan gelen bir tehlikeyi savuşturmak üzere yapılmış geçici bir sözleşme. b) İnsanî yaşamın tedariki için zorunlu olan ihtiyaçlar. c) Güç ve kuvvet kullanarak niceliksel olarak çoğalan insan grubunu egemenlik altına alma. d) Aynı atalardan gelme veya ortak bir atayı paylaşma. e) Geniş akraba evlilikleri. f) Belirli bir toplumun bir başkanın egemenliğini benimsemesi. g) Bir arada yaşamaya dair bir dizi yemin, sözleşme ve

120 Fârâbî, *Ârâ*, s. 157-159.

121 Fârâbî, *Ârâ*, s. 160-163.

antlaşmalar. h) Mizaç, karakter benzerliği ve aynı dili konuşma. i) Ev, sokak, mahalle ve şehir üzerinden ortak mekânı paylaşma.[122] Devletin doğal kökenine dair ileri sürülen bu görüşleri ayrıntılı şekilde tetkik eden Fârâbî, her bir madde kapsamında bilâhare ilgili sosyal birimin yapılandırılması, sürekliliği ve dış politikasının nasıl olacağına dair daha ileri görüşler serdeder. Fârâbî bu görüşlerin hangisinin hangi cahil şehrin felsefesi olduğuna dair ayrıntılı bir eşleştirme yapmaz; fakat gerek içlerindeki bir grup gerekse bütünü tarafından ortaklaşa savunulacağını ifade eder. Fârâbî'nin bu bağlamda kısaca özetlediğimiz görüşlerinin kaynağını Eflâtun-Aristoteles çizgisinin dışındaki felsefe akımlarına bağlayacağımız gibi, Kur'an'da Hz. Muhammed öncesi kadim şehir ve milletlerin olumsuz tasvirlerine atıfla da açıklamak mümkündür. Çünkü bu süreçte Heraklitos'un (ö. m.ö. 480) savaş olgusu temelinde kaos içindeki evren teorisinin, Empedokles'in (ö. m.ö. 432) insanın bedensel ve ruhî niteliklerinin farklı fâillerin ürünü olduğu şeklindeki fikrinin, Stoacılığın intiharı olumlayan etik öğretisinin, Akademi Şüpheciliğinin tasavvur-nesne ilişkisinde doğru bilginin hiçbir şekilde oluşturulamayacağına dair öne sürdükleri sofistik sonsuz olasılıklar kuramının, Karneades'in (ö. m.ö. 129) teoloji eleştirilerinin ve adaletin objektif bir tanımının imkânsızlığına dair iddialarının, bedeni insan doğasına engel bir şekilde yorumlayarak insanı ruhtan ibaret bir varlık olarak tanımlayıp böylelikle mutluluk sürecini radikal mistisizme indirgeyen Yeni Eflâtuncu içe kapanma yönteminin,[123] câhil ve dalâlette olan şehirlerin mensuplarının görüşleri adına Fârâbî penceresinden ayrıntılı bir tasviri söz konusudur. Buradaki cahillik vurgusu öncelikle filozofun sistemindeki ay üstü dünyaya, soyut akıllara, nübüvvete, Tanrı'ya ve âhirete dönük olsa da, bu olgu zaten İslâm'ın Câhiliye anlayışıyla örtüşmektedir.

Fârâbî'nin zikrettiği câhil şehirlerin doğa, devlet, savaş ve ekonomik mücadeleye dair görüşlerinin İslâm düşüncesinin oldukça yabancısı olduğunu, bu sebeple kendisinden sonra gelen filozoflarca bu teorilere bir daha dönülmediğini söyleyebiliriz. Fakat bilhassa güvenlik, güç mücadelesi, doğa yasası ve sözleşme temelinde Fârâbî tarafından farklı gayelerle ve sınırlı bir şekilde öne sürülmüş fikirlerin Hobbes

122 Fârâbî, *Ârâ*, s. 153-156; Ayaz, "Fârâbî'de Siyaset Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri", s. 251-259.

123 Walzer, "Yorumlar", s. 312-341.

(ö. 1679), Locke (ö. 1704) ve J. J. Rousseau (ö. 1778) aracılığıyla modern Batı siyaset düşüncesinde farklı zeminlerde işlendiğini ifade etmek gerekir. Aynı şekilde devlet idesini ırk, dil, vatan ve başkanlık üzerinden temellendiren ulus devlet teorilerinin ana fikirlerine İkinci Muallim kısmî bir şekilde dikkat çekmiştir. Fârâbî varlık, doğa ve devlete dair bakışlarını irdelediği cahil şehirleri şu şekilde sıralar:

a) Zorunluluk şehri (*zarûriyye*): Sadece yiyecek, içecek, barınma ve giyecek gibi asgari şartlar üzerinde iş birliği yaparak bir araya gelmiş toplumdur. Bu haliyle erdemli şehre dönüştürülmesi en kolay şehirdir.[124]

b) Zenginlik şehri (*beddâle*): Ekonomik değerlerin öncelikli olduğu şehirdir. Elde etme, koruma ve biriktirmeye yönelik zenginlik, mal, altın, gümüş, para ve servet tutkusu şehirde belirleyici öğedir. Bütün meslekleri ve iradî olarak geliştirecekleri ticarî işleri bu amaca yönelik işletirler. Şehirdeki en zengin kişi veya şehri en fazla zenginleştiren kişi bu şehrin başkanıdır.[125]

c) Bayağılık (*hıssa*) veya düşüklük (*sukût*) şehri: İnsanın yemek, içmek ve cinsel hayata dair zorunlu ihtiyaçlarını birer zevk ve eğlence öğesine dönüştürmüş, bu amaçla birçok bedenî/hayalî zevk ve eğlence türü geliştirmiş şehirdir. Mutluluğu dünya hayatına dair bir tür oyun ve eğlenceden ibaret saymışlar, böylelikle başka şehirlerin imrendiğini düşündükleri bir hayat tarzı geliştirmişler, bu amaçla kendi aralarında bir dizi sahte unvanlar icat etmişlerdir.[126]

d) Timokrasi (*kerâmiyye*): Şeref, onur, gurur, saygınlık ve üstünlük amaçlarının yön verdiği şehir türüdür. Bu amaçlarını zevk ve eğlence, soy üstünlüğü, zenginlik ve savaş gibi hangi araç ortaya çıkarıyorsa içerdeki düzen ve dışarıya dönük siyasetlerini ona göre şekillendirirler. Başka şehir ve milletler tarafından sözlü ve yazılı olarak övülme isteği giyimde kuşamda ve imarda görkeme yönelmelerine sebep olur. Şehirdeki ilişkiler de bir tür şeref ve liyakat alışverişine göre inşa edilir. Üstünlük takdiri bir soy ağacına göre ise, bu soya mensup sınıf diğerlerinin nazarında doğal olarak ayrıcalıklı olacaktır. Eğer üstünlüklerini sağlayacak araç savaş ise, başka şehirleri savaşarak

124 Fârâbî, *Ârâ*, s. 132; a.mlf., *es-Siyâse*, s. 88.

125 Fârâbî, *Ârâ*, s. 132; a.mlf., *es-Siyâse*, s. 88-89.

126 Fârâbî, *Ârâ*, s. 132; a.mlf., *es-Siyâse*, s. 89.

işgal edip o şehre ait nimetleri kendilerinin refah, zevk ve eğlencesi için ele geçirerek üstünlük kuracaklardır. Hangi araçla olursa olsun şeref formlarını en iyi sergileyen kişi bu şehrin ilk başkanı olacaktır. Fârâbî açık bir şekilde bu şehrin erdemli şehre en yakın şehir olacağını söyler; fakat filozofun bu şehrin savaşı önceleyen türünden ziyade soya dayalı türünü kastetmiş olabileceğini, çünkü bu olasılıkta şeref şehri temelinde antik Yunan siyasetinin öncelediği aristokrasinin varlık bulacağını ileri sürebiliriz.[127]

e) Tiranlık (*tegallüb*): İçeride ve dışarıda baskıcı yöntemlerle egemenlik kurmuş şehirdir. Devlet başkanının, halkının yarısının ve halkının hepsinin zorba olduğu türleri vardır. Şehrin ana amacı, sahip olduğu güçlü askerî sınıf, askerî teçhizat ve egemenliklerini ortaya çıkaran zihnî güç vasıtasıyla içeride ve dışarıda zor kullanarak egemen olmak ve hakları olmadığı nimetlere konmaktır. Hatta savaşmaksızın hiçbir egemenliğin kurulamayacağına inanan mensupları vardır; zira bunların asıl amacı öfke güçlerinin tatmin olmasıdır. Öte yandan egemenliklerini kabul edip, istediklerini aldıktan sonra ilgili toplum ve grupların iç işlerine karışmayan, ayrıca kendi çıkarlarına dokunmadıkça güç kullanmayan tiranlık çeşitleri de vardır.[128]

f) Demokratik şehir (*cemâ'iyye*): Önceki cahil şehirlerin hepsine mensup insanların özgürlük ve eşitlik temelinde bir arada bulunduğu şehirdir. Yöneticiler şehirdeki özgürlük ve eşitliği korumakla mükelleftir. Yönetilenler nasıl yönetilmek istiyorsa, yöneticiler de buna riayet edeceklerdir. Bu şehirde yöneten ve yönetilenler arasında hiçbir fark yoktur; fakat aşırı özgürlük bir süre sonra politik yozlaşmayı beraberinde getirecek ve yönetici kademeleri para karşılığı ele geçirilebilecektir. Yine de bu durum yönetilenlerin onayı ile mümkün olacaktır. Demokrasinin bu türden cazip yapısı, birçok soy, şehir ve milletlere mensup insanların buraya göç etmesine, bu olgu ise şehrin nüfus ve sınırlarının genişlemesine sebep olacaktır. Böylelikle evlilikler çeşitlenecek ve bunun sonucunda farklı yatkınlıklarda ve son derece değişik eğitim ve yetişme şekillerine ait nesiller boy gösterecektir. Akabinde şehirde yerliler ile yabancıların ayırt edilemeyeceği bir görünüm oluşacaktır. Özgürlük ve eşitlik filozof, hatip ve şair kimliklerini haiz erdemli insanların da yetişmesine mahal verecektir.

127 Fârâbî, *Ârâ*, s. 132; a.mlf., *es-Siyâse*, s. 89-94.

128 Fârâbî, *Ârâ*, s. 132; a.mlf., *es-Siyâse*, s. 94-99.

Bu şehrin en güzel tarafı budur; lâkin Fârâbî filozofun demokrasiyi erdemli şehre dönüştürme olasılığında karamsardır. Bu şehirde filozof sadece nazarî bilgeliği ile yetinecekse saygı görecek, amelî icraatların içinde bulunursa bazı yaptırımlarla karşılaşacaktır. Eğer filozof bir şekilde başkan olursa mevcut durum tarafından ya mevkisi elinden alınacak, ya yönetimi sallantılı ve çekişmeli hale getirilerek işlevsiz kılınacak, bunlar da olmazsa öldürülmekten kurtulamayacaktır. Böylece demokrasi, erdemli şehre ancak geçici bir süre yaklaştırılabilecektir. Bu şehir ne kadar büyük ve yoğun nüfuslu olursa, barındırdığı kötülük ve iyilik de o ölçüde çoğalacaktır.[129]

Cahil şehirler kapsamında buraya kadar sıralanan erdemsiz şehir türleri içerikleri kısmen farklılık arzetmekle beraber Eflâtun ve Aristoteles'in ilgili tasnifine dayanmaktadır.[130] Fârâbî bunların yanında büyük oranda felsefe-mille ilişkisinin beşerî olasılıkları ve topluma yön veren ilk başkanın tahayyül yetisinin sahte nübüvvet mekanizmalarını kullanarak fâsit yasa, inanç ve fiil ihdas edebilmesi açısından *fâsık*, *mübeddel* ve *dâlle* olmak üzere üç devlet türüne daha alan açar. Anılan

.....

129 Fârâbî, *Ârâ*, s. 133; a.mlf., *es-Siyâse*, s. 99-103. Khalidi, Fârâbî'nin demokratik şehrin çoğulcu özelliklerini Bağdat şehrinden ilham alarak belirlediğini (Khalidi, "Al-Fârâbî on Democratic City", s. 391-392), bu sebeple demokrasi konusunda Eflâtun'dan daha liberal bir tutum takındığını ve filozofun demokratik şehir tasavvurunun modern demokrasiye Eflâtun'un demokratik şehrinden daha yakın olduğunu ifade eder (a.g.m., s. 394). Öte yandan Fârâbî'nin erdemli şehrin gerçekleşme olasılığını mümkün görmediği, bu sebeple alternatif olarak demokratik şehri önerdiği veya erdemli şehre en yakın cahil şehri demokrasi olarak saydığı şeklindeki yorumlara katılmak mümkün değildir. Erdemli insanların da yetişmesi bakımından bu şehir olumlanmış, hatta zorunluluk şehri gibi erdemli şehre dönüştürülmesi en kolay şehir olarak tasvir edilmiştir. Fakat demokratik şehir sadece toplumsal-siyasî tasvirlerle sınırlı değil bilâkis cahil şehirlerin anılan görüşlerinden de payını alan bir toplum tasavvurudur. Ayrıca Fârâbî'nin yine cahil şehirlerin görüşleri bağlamında zikrettiği; doğal mücadelenin insanların kendi türüyle değil de kendi varlığına tehdit oluşturan diğer türlerle (hayvanlarla) olması, dolayısıyla bütün insanların barış içinde yaşaması gerektiğini savunan hümanist görüşleri demokrasi ortamına havale ettiği söylenebilir; bk. Fârâbî, *Ârâ*, s. 166-167

130 Eflâtun ve Fârâbî'nin cahil şehir türlerine dair bir karşılaştırma için bk. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 185-199.

terimlerin seçilmesi ve bu devlet türlerinin özelliklerinin belirlenmesi tamamen İslâmî bir bakış açısını yansıtmaktadır.

Fâsık şehir: Erdemli şehir gibi inanıp cahil şehirler gibi yaşayan toplumdur. Fârâbî daha ileri bir çözümleme yapmaksızın, açık bir şekilde bu şehirlerin türlerinin cahil şehirlerin sayısı kadar olabileceğini ifade eder.[131] Bu fikir, bu şehrin de zorba, demokratik, şeref vb. görünümlerinin olabileceği şeklinde yorumlanabilir. Bu durumda siyasal rejim olarak demokrasi veya tiranlığı benimsemiş fâsık şehirler olasıdır. Fakat birbirine zıt inanç ve fiillerin beşerî görünümlerinin nasıl, yine bu şehirlerin câhil şehirlerden farklarının ne türden, olabileceğine dair filozofun öğretisinde herhangi bir unsur yoktur.[132]

Değişmiş şehir (*mübeddel*): Fârâbî'nin ifadelerine göre erdemli şehrin inanç, fiil ve yasalarının değiştirilip dönüştürülmesi ile onun yerine geçmiş şehir türüdür. Böylelikle bu şehrin mensupları arasında hakiki mutluluğun ilkelerinin yerine sahte mutluluk ilkeleri hâkim olmuştur.[133]

Sapkın şehir (*dâlle*): Bu toplum Tanrı, soyut akıllar, âhiret, vahiy ve nübüvvet gibi metafizik konularda bulanık inançlara sahiptir; dolayısıyla bu inançlara zannî bilgiler yol açmaktadır. Şehir halkı hakikatin taklit, temsil ve tahyîl şeklindeki açılımını doğru inançtan ziyade, fâsit inançlara dönüştürmüştür. Bu şehri yöneten ilk başkan, öyle olmadığı halde, kendisine vahiy indiğini iddia ederek halkını hakikate dayanmayan taklit, sembol ve tahyîllerle aldatma ve kandırma peşindedir.[134]

Fârâbî'nin burada kısaca özetlediğimiz siyaset felsefesi, ideal-reel boyutlarıyla farklı yorumlamalara konu olmuştur. O, erdemli şehir için Tanrı, kozmik düzen, vahiy ve nübüvvete içkin metafizik arka planı, erdemsiz şehirler için ise natüralist okumaları toplumsal ve siyasal alanı belirleyen bir zemin olarak telakki etmiştir. Bu olgu şehirlerin organizasyonu, ekonomik yapısı, eğitim müesseselerinin

131 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 103.

132 Fârâbî, *Ârâ*, s. 133; a.mlf., *es-Siyâse*, s.103-104.

133 Fârâbî, *Ârâ*, s. 133.

134 Fârâbî, *Ârâ*, s. 133; a.mlf., *es-Siyâse*, s.103-104.

inşası, sosyal yaşam ve hukukî mevzuatlar gibi reel ve pratiğe dönük alanlarda, ayrıca teori bakımından güncel durumun ne olduğu konusunda Fârâbî'nin suskun kalmasına; böylelikle Eflâtun ve Aristoteles'in siyaset felsefesindeki reel boyutların ayıklanmasına sebep olmuştur. Bunun sebebini Gutas büyük oranda filolojik/teknik bir sebebe bağlar. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in son pasajında, bundan sonraki eserinde (*Politika*) hangi *siyasî rejim*in en iyi olduğunu, bu rejimlerden her birinin nasıl düzenlendiğini, bunların hangi yasa ve gelenekleri kullandıklarını inceleyeceğini ifade eder.[135] Gutas, Arap mütercimin pasajda geçen *siyasî rejim* veya *seküler bir anayasa* anlamındaki *politeîai* (πολιτεία) kavramını, *kavânîn* veya *ahkâm* yerine *hayat tarzı* anlamına gelebilecek bir kavram olarak *siyerü'l-mecmû'a*[136] kelimesiyle karşıladığını tespit eder. Gutas'a göre ya tarihsel gönderimi olan bu kavram çevirmen tarafından bilinmemekte veya onun anlayışına oldukça uzak kalmaktadır.[137] Gutas, Fârâbî'nin bu pasajı okumuş ve *siyer* kelimesini *hayat tarzı* olarak algılamış olmasının yüksek bir ihtimal olduğunu, bu olgunun Fârâbî'nin siyasal alana yaklaşımında tamamen metafizik-ahlâkî bir boyuta yoğunlaşmasına sebep olduğunu iddia etmektedir.

Cumhuriyet'in Evreninde Güncel Yorumlar: İbn Rüşd

Fârâbî'nin Eflâtuncu şehir tasvirlerinin İslâm tarihi ve güncel müslüman toplum bakımından nerelere tekabül edebileceğine dair çözümlemeleri ise İbn Rüşd'de bulmaktayız. İbn Rüşd, siyaset teorisinde Fârâbî'nin, Gutas'ın suskun kaldığını söylediği[138] söz konusu boşlukları sık sık yoklamıştır. İbn Rüşd, Fârâbîci bir zeminde Eflâtun'un *Cumhuriyet*'ine yazdığı *Telhîsu's-Siyâse li-Eflâtûn* adlı eserinde *Cumhuriyet*'te belirlenen ilke ve fikirler etrafında geçmiş müslüman devletleri belirli bir okumaya tâbi tutmuş ve içinde yetiştiği mevcut şart ve imkânlara yönelik bir dizi eleştiri üretmiştir. Başka hiçbir müslüman düşünürün denemediği ve rağbet etmediği bu tür yüzleştirme şekline dair birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

•••••••••

135 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 223-224.

136 Aristotle, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, s. 580.

137 Gutas, "The Meaning of *madanî*", s. 263.

138 Gutas, "The Meaning of *madanî*", s. 276-277

İbn Rüşd, Eflâtun'un kötü masallar üzerinden çocuk eğitimi yapmanın sakıncalarına dair fikrini bir zemin olarak kullanarak; iyilik ve kötülük bağlamında kelâmcıların yaptığı yanlış temsiller üzerinden çocuklara yönelik uygulanan din eğitiminin birçok sakıncası olduğunu dile getirmiştir.[139] Yine İbn Rüşd korucuların eğlenceden uzak bir şekilde müzik ve beden eğitimi vasıtasıyla eğitilmesi gerektiğini benimsemiştir. Ayrıca, bu süreçte onların Arap şiirinin zevk ve safa, kadın ve hedonizm içerikli aşırı lezzetler içeren muhtevalarından korunması gerektiğini belirtmiştir.[140] İbn Rüşd'ün değindiği önemli bir başka konu ise kadınların eğitimi üzerinedir. Filozofa göre müzikte olduğu gibi her mesleğin erkekler ve kadınlar tarafından icra edilecek iki yönü vardır. Endülüs şehirlerindeki kadınlar ise, sadece üreme, çocuk bakımı, eğirme, dokuma ve kocalarına hizmet etme yolunu tutmuşlar, böylece diğer işlerdeki yeteneklerini kaybederek insanî erdemlerden pay alamamışlar, erkeklerine yük oldukları için bu şehirlerin fakirleşmesine sebep olmuşlardır. Nicel olarak sayıları erkekler kadar olmakla beraber ortak işlerin sadece cüz'î bir kısmını üstlenmişlerdir.[141]

Ayrıca, İbn Rüşd Eflâtun'un *Cumhuriyet*'te belirlediği bazı görüşlerin kendi çağı ve toplumu için geçerli olmadığını ifade etmiştir. Meselâ ideal devlette bin tane savaşçının bulunması gerektiğine dair fikir Eflâtun'un içinde yaşadığı topluma dönüktür. İbn Rüşd, mevcut haliyle Endülüs'ün yeryüzündeki bütün toplumlara karşı kendisini savunmak zorunda olduğunu; oysa Eflâtun'un bu şartları görmediğini, dolayısıyla erdemli şehrin arazi büyüklüğü, nüfusu ve asker sayısına dair zikrettiği hususların şartlara göre değişebileceğini savunmuştur.[142]

Öte yandan İbn Rüşd, demokratik şehrin en temel amacının aileyi korumak olduğunu ve bu şehrin aile denilen sosyal birime dayandığını ifade eder. Bu sebeple İbn Rüşd kendi dönemindeki mevcut şehirlerin büyük çoğunluğunun demokratik şehir olduğunu

139 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 53-54; Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, s. 138-141.

140 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 58-60; Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, s. 144-147

141 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 108-110; Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, s. 144-147

142 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 90-93.

söyler ve bunu da İslâm ülkelerindeki aile ve hânedanların hâkim görüntüsü ile betimler.[143] Bu yorum demokrasi kuramları açısından oldukça özgündür. İbn Rüşd şehirlerin birbirlerine nasıl dönüştüklerini ise insan doğasındaki dönüşüm şekilleri eşliğinde, güncel ve tarihsel örnekler vererek tamamen Eflâtuncu bir çizgide şerheder. Ona göre, erdemli şehrin bir örneği olan Hz. Muhammed ve Hulefâ-i Râşidîn dönemi, Muâviye tarafından şeref devletine evrilmiş, kezâ Murabıtlar dönemi Halife Yûsuf b. Tâşfîn zamanında şeriata uygun bir devletken; oğlunun halife olmasının akabinde servet düşkünlüğü sebebiyle timokrasiye dönüşmüştür. Aynı şekilde V./XI. yüzyıldan sonra demokratik bir şehir olan Kurtuba, demokrasi ortamını sinsi ve gizli bir şekilde kullanan bir grubun gücü eline geçirmesi ile tiranlığa dönüşmüştür. İbn Rüşd, tiranlığın zulmüne mâruz kalan bu şehirdeki bir grubun erdemler bakımından kendilerini yetiştirip, bir süre sonra tiranlık güçlerine galip gelip, bu şehri erdemli şehre dönüştürebileceğini belirtmektedir.[144]

İslâm felsefesinin klasik çağının başlangıç döneminde, siyasetle ilgili yapılan çeviriler ve doğuşundan bu döneme kadar İslâm'ın nazarî-pratik siyasî birikimi siyaset felsefesinin konuları hakkında canlı bir zihin dünyasına işaret eder. Bu birikimin eşliğinde Meşşâî filozoflar siyaset felsefesini felsefî düşüncenin bir gereği olarak telakki edip, bu alana dair nevi şahsına münhasır teoriler geliştirmiştir. Buna karşın; görüşlerini irdelediğimiz üç filozofun içinde Fârâbî, felsefî ve dinî geleneğin birikimini gözeterek özgün teorilere ulaşmıştır. Fârâbî'nin halefi İbn Sînâ ise ahlâk, ev yönetimi ve siyasetin yegâne yasa koyucusunu peygamber olarak belirlemiş, felsefenin otoriterlik bakımından Hz. Muhammed'in getirdiği dinin bu alana yönelik muhkem ilkelerinden daha mükemmel yasalar vazedemeyeceğini benimsemiş, bu sebeple üstün felsefî dehasını amelî felsefe alanında bilinçli bir suskunluğa hasretmiştir. İbn Rüşd ise Eflâtuncu ve Fârâbîci zeminde yorumladığı *Cumhuriyet* üzerinden, siyaset felsefesi teorilerinin İslâm tarihi ve mevcut Endülüs şehirlerinde nerelere ve hangi fenomenlere tekabül edebileceğine dair bazı çözümlemeler yapmıştır.

• • • • • • • • •

143 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 183-187

144 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, s. 173-237; Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, s. 201-247

Bir sonraki dönemde İbn Haldûn, büyük oranda Fârâbî'yi kastederek filozofların mutluluk ve nübüvvet öğretisini tutarsız bulmuş, ayrıca erdemli şehir teorisinin idealist olduğunu ve kamunun maslahatı bağlamında beşerî olayların gerçekliğini okuyamayacağını öne sürmüştür. İbn Haldûn siyaset alanında kıyas, tümdengelim ve tümevarım gibi metotların eksik kalacağını, tikel olayların dinamikleri dikkate alınmaksızın bunların tatbik edildiğinde yönetici ve idarecileri başarısız kılacağını, oysa her bir toplumsal-siyasî problemin çözüm tarzının birbirinden farklı olacağını savunmuş ve umran ilmi temelinde özgün ve realist bir yöntem önermiştir.[145] Böylelikle İbn Haldûn felsefî siyaseti dışarıda tutarak kamu yararını hem dünya hem de âhirete dönük içeriği ile yapılandıran şer'î siyasete öncelik tanımış, şer'î siyasetin ilkeleriyle uyumlu aklî siyaset literatürünün örneklerinden ise övgüyle bahsetmiştir. İbn Haldun'un önerdiği realist yöntemi haiz şer'î siyaset tasavvuru, modern dönemlere kadar bir yönüyle kelâm ve fıkhın siyaset öğretisine, diğer yönüyle sultan-bürokrasi ve avama yönelik telif edilen siyasetnâme ve ıslahatnâme geleneğine hizmet etmiştir.

145 Korkut, "Ibn Khaldun's Critique of the Theory of *al-siyâsah al-madaniyyah*", s. 547-570.

Bibliyografya

Aristoteles, *The Arabic Version of The Nicomachean Ethics*, ed. Anna A. Akasoy - Alexander Fidora, Leiden: Brill, 2005.

, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.

, *Physics, The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

....., *Politika*, trc. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.

Aristoteles (?), *Sırrü'l-esrâr, el-Usûlü'l Yûnâniyye li'n-nazariyyeti's-siyâsiyye fi'l-İslâm*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1953, s. 65-171.

Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's "Nicomachean Ethics": In the Hebrew Version of Samuel Ben Judah*, ed. L. V Berman, Kudüs: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1999.

Ayaz, Adnan, *Fârâbî'de Siyaset Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

"Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan - Şenol Korkut, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 25-45.

, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

Beyhakī, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*, nşr. Refîk el-Acem, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1994.

Brague, Rémi P "Note sur la traduction arabe de *La Politique*, derechef, qu'elle n'existe pas", *Aristote Politique*, ed. P. Aubenque - A. Tordesillas, Paris: PUF, 1993, s. 423-433.

Butterworth, Charles E., "Ahlâk ve Siyaset Felsefesi", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2008, s. 293-315.

Colmo, Cristopher A., *Breaking with Athens: AlFarabi as Founder*, New York: Lexington Books, 2005.

Crone, Patricia, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, trc. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007

Çaksu, Ali, "Aristo'da Yabancı Düşmanlığı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 12 (2007), 61-76.

Daiber, Hans, "The Ismaili Background of Fârâbî's Political Philosophy", *Gottes ist der Orient Gottes ist der Okzident, Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, ed. Udo Tworuschka, Köln-Wienna: Böhlau, 1991, s. 145-148.

"Political Philosophy", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman, Tahran: Arayeh Culturel Ins., 2000, II, 841-885.

Deniz, Gürbüz, "Bir Osmanlı Aydını: Bursalı Mehmet Tahir Bey ve *Siyasete Müteallik Âsâr-ı İslâmiye* Adlı Risâlesi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 12 (1999), 58-64.

Dunlop, Douglas M., "Introduction", *The Arabic Version of The Nicomachean Ethics*, ed. Anna A. Akasoy - Alexander Fidora, Leiden: Brill, 2005, s.1-109.

Durak, Nejdet, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009.

Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, trc. Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985.

....., *Fârâbî'nin Üç Eseri*, trc. Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

....., *Felsefe Bilmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 109-116.

....., *Fusûlün münteze'a*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1986.

....., *İhsâü'l-ulûm*, nşr. Ali Bu Mülhim, Beyrut: el-Hilâl, 1996.

....., *Kitâbü'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1990.

, *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1985.

, *Kitâbü'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1968.

, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1993.

, *Kitâbü Tahsîli's-sa'âde*, nşr. Ali Bu Mülhim, Beyrut: el-Hilâl, 1995.

, *Philosophy of Plato and Aristotle*, ed. Muhsin Mahdi, New York: Cornell University Press, 2001.

..... , *et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, Haydarâbad: Dâiretü'l-ma'ârifi'l-Osmaniyye, 1346.

Gutas, Dimitri, "Galen's Synopsis of Plato's *Laws* and Fârâbî's *Talhîs*", *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Burlington: Ashgate Publishing, 2000, s. 101-119.

"The Meaning of *madanî* in al-Fârâbî's "Political" Philosophy", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, LVII (2004), 259-282.

Yunanca Düşünce Arapça Kültür, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, trc. Ralph Lerner, London: Cornell University Press, 1974.

, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, trc. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2011.

İbnü'l-Kıftî, *Târîhü'l-hükemâ': İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'*, ed. Luis Libbert, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

Kaya, M. Cüneyt, "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009), 57-91.

Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları,1983.

Khalidi, Muhammad Ali, "Al-Fârâbî on Democratic City", *The British Journal for the History of Philosophy*, 11 (2003), 379-395.

Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, *Felsefî Risâleler*, *Kindî: Felsefî Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 153-171.

Korkut, Şenol, "Ibn Khaldun's Critique of the Theory of *al-siyâsah al-madaniyyah*", *Asran Journal of Social Science*, XXXVI/3-4 (2008), s. 547-570.

Köse, Hızır Murat, "Siyaset", *DİA*, XXXIV (2009), 294-299.

Kutluer, İlhan, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan - Şenol Korkut, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 283-294.

Lambton, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Lerner, Ralph - Mahdi, Muhsin (ed.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, New York: Cornell University, 1993.

Mahdi, Muhsin S., *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

Parens, Joshua, *Metaphysics as Rhetoric: AlFarabi's Summary of Plato's "Laws"*, New York: State University Press, 1995.

Pines, Shlomo, "Aristotle's Politics in Arabic Philosophy", *The Collected Works of Shlomo Pines*, Jerusalem: Hebrew University Press, 1986, III, 150-160.

Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, trc. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

O'Meara, Dominic J., *Platonopolis, Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon Press, 2003.

Sweeney, Michael J., "Philosophy and "Jihad": Al-Fârâbî on Compulsion to Happiness" *The Review of Metaphysics*, 60 (2007), 543-572.

Şulul, Cevher, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis Yayınları, 2007

Tusî, Nasîruddin *Ahlâk-ı Nâsırî*, trc. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007

Umut, Hatice, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009), 119-144.

Walzer, Richard, "Açıklama Yorumlar", *İdeal Devlet* içinde, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1997

İleri Okuma Önerileri

Colmo, Cristopher A., *Breaking with Athens: AlFarabi as Founder*, New York: Lexington Books, 2005.

Kaya, M. Cüneyt, "In the Shadow of 'Prophetic Legislation': The Venture of Practical Philosophy after Avicenna", *Arabic Sciences and Philosophy*, XXIV/2 (2014), s. 269-296.

Korkut, Şenol, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*, Ankara: Atlas Yayınları, 2015.

Mahdi, Muhsin S., *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

Rosenthal, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, trc. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Şulul, Cevher, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis Yayınları, 2007.

Toktaş, Fatih, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, Samsun: Etüt Yayınları, 2009.

21

ENTELEKTÜEL İLGİLERİN KESİŞİM NOKTASINDA FELSEFE VE FELSEFE EĞİTİMİ

Mustakim Arıcı
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

İslâm medeniyetindeki felsefî mirasın hangi alanları kapsadığı, bunun nasıl adlandırılacağı ve bu tecrübenin ne zamana kadar devam ettiği, İslâm felsefesi araştırmalarının hâlâ en temel meselelerinden birini oluşturmaktadır. Bu makalede üzerinde durulacak olan konular da bu soruya verilecek yanıtlar muvacehesinde yol almak durumundadır. Bunu, bazı ikincil sorular ve tahliller çerçevesinde daha somut bir şekilde açabiliriz. Meselâ İslâm medeniyetinde ortaya konulan felsefe birikimi denilince akla ne gelmektedir? Bu soruya verilen yanıt, çeviri hareketinden en azından Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar olan süreçte felsefenin, bir ilimler sistemi olarak algılandığı ve bu dönemde filozofların mantıktan doğa bilimlerine, tıp ve metafizikten ahlâk ve siyaset felsefesine kadar geniş bir alanla ilgilendiği şeklindedir. Dolayısıyla bu dönemde felsefe tek bir disiplin değil, *felsefî*, *hikemî*, *aklî*, *insanî* veya *acem ilimleri* (*ulûmü'l-acem*) denilen ilimler sisteminin adı olarak görülmüştür.[1] Klasik dönemde İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ansiklopedik eser yazım tarzının şaheseri olarak görülen *el-İşârât ve't-*

1 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı*, s. 267; Hârizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, s. 15; İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 267

tenbîhât, bu geniş alanın muhtasar bir metinde nasıl ele alınabileceğini gösteren en yetkin örnek olarak kabul edilmiş, felsefî ilimler bundan sonraki dönemde bu alanın daha ziyade i) mantık, ii) doğa bilimleri (*tabî'iyyât*) ve iii) metafizik (*ilâhiyyât*) şeklindeki üçlü tasnifle işlendiği bir sürece evrilmiş, riyâzî ilimler ve amelî hikmet gibi alanlar daha önce de örneği olmakla beraber gittikçe müstakil eserlerin konusu haline gelmiştir.[2]

Felsefî mirasın hangi alanları kapsadığı, bunun nasıl adlandırılacağı ve bu tecrübenin ne zamana kadar devam ettiği meselesinin diğer bir boyutu, Gazzâlî ve özellikle Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sonrasında felsefenin kelâmla, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî (ö. 672/1273) sonrasında da felsefenin tasavvuf ile olan ilişkisi neticesinde beliren durumun nasıl adlandırılacağı, dolayısıyla *felâsife*nin iştigal ettiği anlamda felsefî meselelerin bu ilimlere dair eserlerde yer almasından sonraki durumun nasıl değerlendirileceğidir. Sorunun bu yönünü daha anlaşılır ve âşina olduğumuz bir haliyle şu şekilde dile getirmek de mümkündür: İslâm medeniyetinde dar anlamıyla felsefe Gazzâlî ve Râzî sonrasında ne oranda varlığını koruyabilmiştir? Klasik dönemde bir ilimler sistemi olarak görülen felsefenin, *felâsife*nin meşgul olduğu dar anlamıyla, klasik sonrası dönemde dört şekilde yürürlükte olduğunu görmekteyiz. i) Klasik sonrası dönemde felsefe bilhassa *Hidâyetü'l-hikme* ve *Hikmetü'l-ayn*'a yazılan şerh ve hâşiye türünden eserler üzerinden belli konuların daha derinlemesine bir şekilde ele alınması suretiyle varlığını sürdürmüştür. Bu tür ikincil eserler zaman zaman asıl metnin şöhretini geride bırakacak derecede başarılı da olmuştur. ii) İkinci olarak gerek *el-İşârât* şerhleri ve muhakemeleri ve gerekse *Tehâfüt* literatürü bağlamında felsefe eserleri çok yönlü olarak üretilmeye

2 Riyâzî ilimlerin niçin bu tasnifin dışında kaldığı İbn Sînâcı gelenekte sorgulanmış ve buna birtakım yanıtlar verilmiştir. Meselâ bk. İbn Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 8; Meybûdî, *Ale'l-Hidâye*, s. 4; Arıcı, "İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu", s. 152-155, 173-174; pratik felsefenin İbn Sînâ felsefesindeki yeri hakkında bk. Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu", s. 57-91; İbn Sînâ'nın ansiklopedik eserleri ve sonrasındaki etkileri hakkında mukayeseli bir tahlil için bk. Endress, "Organizing Scientific Knowledge", s. 119-120, 122-127 (Bu makaleye ve diğer bazı kaynaklara ulaşmamı sağlayan İbrahim Halil Üçer'e teşekkür ediyorum).

devam etmiştir. iii) İlk iki alana göre daha sınırlı bir şekilde de olsa bu dönemde bazı İşrâkî felsefe metinlerinin yazıldığını söylemek mümkündür. iv) Nihayet İran'da ortaya çıkacağı gibi "irfânî mektep" dar anlamdaki felsefe türünün örnekleri olarak varlığını sürdürmüştür. Biz de bu çalışmada "klasik sonrası dönemde felsefe"ye bu dört alan üzerinden atıfta bulunacağız. Dolayısıyla meselâ Osmanlı medrese müfredatı söz konusu olduğunda felsefe, bir ilimler sistemi olarak algılanmamakta, astronomi ve geometri gibi alanlar bu kapsama dahil edilmemektedir. Zira ilgili müfredata dair elimizde bulunan sınırlı sayıdaki kaynakta felsefeyle (*hikmet*) daha ziyade tabî'iyyât ve ilâhiyyât içerikli *Hidâyetü'l-hikme* ve *Hikmetü'l-ayn* ile bunların şerhleri kastedilirken, astronomi, aritmetik, geometri gibi ilimler hikmet/felsefenin cüz'iyyâtı (tikel bilimleri) olarak görülmüştür.[3] Diğer yandan felsefî meselelerin ele alındığı *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm* gibi medrese müfredatında önemli bir yeri olan eserler ve bunların şerhleri üst düzeyde felsefî bir dil ve içeriğe sahiptir. Ancak, bu tür eserlerin üslûp ve içerik açısından bir felsefe eserinden ayırt edilmesi çok güç olsa da gerek bu eserlerin nihayetinde bir "kelâm" eseri olması ve gerekse çalışmanın kapsamı dolayısıyla bu ve benzeri eserler, doğrudan felsefe müfredatı kapsamında görülmeyecektir. Öte yandan İslâm öncesi dönemde felsefe öğreniminin tıp öğreniminin bir parçası olması veya en azından tıp öğreniminin çok uzağında olmayışı, gerek İslâm öncesi gerekse sonrasında filozofların önemli bir kısmının tıpla meşgul olması gibi sebeplere binaen felsefî ilimlerin fürûundan görülse de tıp öğrenimine özel olarak atıfta bulunulacaktır.

Konusu bakımından çok geniş bir zaman dilimi ve büyük bir coğrafyayı kapsayan bu araştırmada, klasik sonrası dönem özellikle birtakım ilişki ağları ve müfredatlar etrafında sınırlı örnekler üzerinden ele alınacak, felsefe öğrenimine dair temel meseleler coğrafî bir tasnif ya da kronolojik bir süreç perspektifinde değil, mesele ve konuları merkeze alan bir bakışla tahlil edilecektir. Bu çerçevede İslâm medeniyetinde felsefenin nasıl ve hangi mekânlarda öğrenildiği, eğitim müfredatlarında ne oranda yer edindiği, bu makalenin temel araştırma konusu olacaktır.

.....

3 Fazlıoğlu, "Talim ile İrşad Arasında", s. 153-157

Antik Dönemden Kalan Miras: İskenderiye'de Tıp ve Felsefe Öğrenimi[4]

Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî'nin taşıdığı eğitim işlevinin Hz. Peygamber sonrası dinî ilimlerin teşekkül sürecinde ilim halkalarında, mescitlerde/camilerde ve nihayet medreselerde gerçekleştiği bilinmektedir. İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte yeni bir bilgi türü ile, yani felsefî ilimlerle karşılaşan müslümanlar, Abbâsîler devrinde zirvesine çıkan tercüme hareketiyle diğer medeniyetlerin birikimini tevarüs etmelerine rağmen bu ilimlerin öğrenilme süreçleri ve bunların öğrenildiği mekânlar dinî ilimlerinki ile aynı olmamış, bu ilimler geldikleri coğrafyalardaki ilişki ağları, yöntem, müfredat ve mekânların aynısını ya da benzerlerini de beraberinde getirmiştir. Bu noktada, özellikle İslâm fetihleri döneminde canlılığını yitirmiş olsa da milâdî V.-VI. yüzyıllarda en önemli felsefe ve bilim merkezi olan İskenderiye'ye kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

Ancak bunun öncesinde İskenderiye'ye kaynaklık etmesi bakımından da önemli olan Antik dönem Yunan kültüründeki felsefe eğitiminin İslâm dönemindeki tabakât ve historiyografi literatüründe nasıl algılandığına kısaca işaret etmek istiyoruz. İbn Ebî Usaybi'a, Eflâtun'un Akademi'sini anlatırken burası için *beytü'l-hikme* terimini kullanır. Eflâtun, Sicilya'ya gittiği zaman Aristoteles, bu *dârü't-ta'lîm*de onun yerine geçmiştir. Eflâtun döndükten sonra Aristoteles buradan ayrılmış ve Meşşâîler'e nispet edilen *dârü't-ta'lîm* ya da *mevzi'u't-ta'lîm* denilen Lise'yi kurmuştur.[5] Bir diğer biyografi yazarı İbnü'l-Kıftî, Anaksagoras'ın *makale*lerinin tedavülde olduğu *medârisü't-ta'lîm*den söz ederken diğer taraftan İskenderiye'de tıp alanında kurulan *dârü'l-ilm* ve *mecâlisü'd-ders*e işaret eder.[6] İbn Ebî Usaybi'a, *dârü'l-ilm* terimini Yahya en-Nahvî'nin biyografisinde bu defa İskenderiye dönemi için zikreder.[7] Yine bu literatürde yaygın olarak zikredilen *meclisü'l-âmm* tabiri de Galen ve başka ünlü tabiplerin, kudemânın kitaplarını irat ettiği, hatta zaman zaman tabiplerin, halk önünde imtihana tâbi tutulduğu kitlelere

.....

4 Burada Sokrat sonrası Yunan okulları ile Harran ve Cündişâpûr gibi İslâm öncesi felsefe-bilim merkezleri üzerinde durulmayışı, yukarıda da belirtildiği üzere, çalışmanın hacminin sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır.

5 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 80, 87

6 İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ'*, s. 44, 52-53.

7 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 152.

açık ilmî toplantılar anlamında kullanılmaktadır.[8] Bu dönemde felsefî ilimlerin öğrenildiği mekanlar hakkında kullanılan kavramlar yanında bu eğitimin nasıl adlandırıldığı da önemli bir husustur. İshak b. Huneyn'in *Târîhu'l-etıbbâ*'sı başta olmak üzere mezkûr literatürde *talîm* ve *tedrîs* ile yine aynı kökten türeyen kavramlara yer verildiği görülmektedir.[9] Bu literatürde Hipokrat, Galen, Aristoteles ve daha birçok kişinin eğitimlerinde uzun süren *sabî* ve *müte'allim* döneminden sonra *âlim* ve *muallim* döneminin geldiği zikredilir. Aynı şekilde Aristoteles da müteallim döneminde Eflâtun'un *tilmîzi* olmuştur.[10]

Müslümanlar, İslâm fetihlerinin ulaştığı Mısır, Suriye, Irak ve İran'da Pers ve Bizans hâkimiyetine son vererek bu bölgelerdeki medeniyet merkezlerinde örneklerine yer verilen Yunan, Süryânî ve Pers ilim ve kültür mirasıyla karşı karşıya geldiler. Bu medeniyet merkezlerinin başında gelen İskenderiye'de tıp ve bunun bir uzantısı olarak da kısmî bir mantık ve felsefe eğitimi yapılmaktaydı. İskenderiye dışında felsefe çalışmalarının yapıldığı ve felsefenin öğretildiği başka merkezler de olmakla birlikte İskenderiye'deki müfredatın İslâm döneminde felsefenin ne olduğu ve nasıl öğrenildiğini anlamak için ana şablonu oluşturduğuna dair kabul İskenderiye'yi ön plana çıkarmaktadır.[11] 529'da I. Justinianus'ın emriyle Atina'daki Akademi'nin kapatılmasının ardından bazı filozoflar İskenderiye'ye gelmişti, ancak bu gelişmeden önce de İskenderiye'de köklü bir tıp geleneği vardı ve bunun yaklaşık bin yıllık bir geçmişi olduğu kabul edilir. Bu dönemden sonra ise İskenderiyeli Stephanus (ö. 570-580'ler), Marinos (ö. ?) gibi bazı tıp üstatları mevcut tıp müfredatını yeniden düzenlemiş ve tıp eğitimini yirmi dört kitapla sınırlandırmıştır. Bu müfredatta Aristoteles mantığının dört kitabı *Kategoriler*, *Yorum Üzerine*, *Kıyas* ve *Burhan*, Hipokrat'ın dört ve Galen'in on altı tıp kitabıyla birlikte okutulmaktaydı.[12] Burada tıp ve felsefe eğitiminin yüz yüze yapıldığı çok sayıda akademi (*akadémias*), müze (*museions*), tıp-

8 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 115, 121.

9 Meselâ Eflâtun'un öğretim faaliyeti için bk. Sâ'îd el-Endelûsî, *Tabâkātü'l-ümem*, s. 171.

10 İshak b. Huneyn, *Tarîhu'l-etıbbâ'*, s. 66 (Rosenthal neşri); İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 89, 109.

11 D'Ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras", s. 23.

12 Gutas, "Origins in Baghdad", s. 13-14.

felsefe okulu ve yüksek kütüphaneler vardı. İskenderiye tıp müfredatı, konunun İslâm'ın ilk dönemlerinde nasıl öğretildiği ile ilgili olarak önemli bir etkiye sahiptir. Bu müfredat, Galen'in bizzat kendisinin "başlayanlara yönelik" seçme çalışmalar olarak kaleme aldığı *Galen'in On Altı Kitabı*'nı ihtiva etmekteydi. Galen'in *Başlayanlar İçin Tıp Ekolleri Üzerine* adlı eseri müfredatın başlangıç noktasıydı.[13] Gutas'a göre V.-VI. yüzyıl İskenderiye'sinde ilim adamları, Aristoteles'in eserlerine dair her eser bir araştırma sahasına tekabül edecek şekilde kapsamlı bir tasnif şeması geliştirmişlerdir. Bu sürecin sonunda Aristoteles'in eserlerinin tasnifi, bütün bilimlerin ve dolayısıyla bütün insanî bilginin bir tasnifi haline gelmiştir. Bu tasnif VIII. yüzyıl ile X. yüzyıl arasında gerçekleşen Yunanca'dan Arapça'ya tercümeler döneminde bir bütün olarak Arapça'ya aktarılmış ve felsefî ilimlerin tasnif ve öğretimi konusunda bir temel teşkil etmiştir.[14] İskenderiye'deki felsefî-bilimsel faaliyet ile VIII. yüzyılda Bağdat'ta başlayan felsefî çalışmalar arasında önemli bir ismin de etkili olduğu görülmektedir. Reş'aynalı Sergius (ö. 536) Aristoteles'in eserlerine şerh ve mukaddimeler yazdığı gibi Abbâsîler döneminde eserlerinin çevirisi aracılığı ile İskenderiye müfredatının aktarılmasında da anahtar kişilerden biri olmuştur. Sergius'un en önemli eseri Aristoteles'in eserlerini bir sıraya tâbi tutar ve buna göre mantıktan sonra pratik felsefeye, oradan doğa bilimleri ve riyazî ilimlere ve nihayet teolojiye doğru seyreden bir düzen benimser. Onun eserinin tam adı bilinemese de en az bir nüshasının başlığı, Aristoteles'in eserleri üzerinden bir felsefe müfredatı sunduğunu göstermektedir.[15] Ayrıca Huneyn b. İshak (ö. 260/873) ve İbn Ebî Usaybi'a (ö. 668/1269) gibi müellifler sayesinde İskenderiye'deki tıp ve felsefe eğitimi ile bu müfredatın İslâm dönemindeki etkisini gösteren bazı bilgilere de sahibiz. İlkçağ'ın son dönemlerindeki İskenderiye ile kendi zamanındaki çalışma yöntemlerini karşılaştıran Huneyn b. İshak'ın kaleminden, o dönemde okulların nasıl işlediğine dair bir fikir edinebiliriz:

13 Paris Bibliothèque Nationale'deki bir yazma örneği bu çalışmanın bir kopyasının bir zamanlar İbn Sînâ'ya ait olduğunu göstermektedir. Pormann - Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, s. 12-13.

14 Gutas, "İbn Sînâ Devrinde Tıp Teorisi ve Bilimsel Metot", s. 230.

15 Sergius üzerine çalışan John Watt, bu eserin isminin *Aristoteles'in Tüm Eserlerinin Amacı* (*On the Aim of all the Writings of Aristotle*) başlığına tekabül ettiğini belirtir. bk. Watt, "Sergius to Baghdad", s. 28-29.

> [İskenderiye'deki tıp okulunun üyeleri] her gün bir araya gelerek [Galenos'un kitaplarından] önemli bir metni okur ve üzerinde çalışırlardı; tıpkı bugün hıristiyan meslektaşlarımızın *skhole* denilen öğrenim yerlerinde her gün bir araya gelerek eskinin önde gelen bir metni üzerinde çalışmaları gibi. Geri kalan kitaplara gelince, bunları ayrı ayrı okurlardı -önce bahsettiğim kitaplar üzerinde pratik yaptıktan sonra her biri yalnız başına çalışırdı-, tıpkı bugün meslektaşlarımızın eski bilginlerin kitaplarının yorumlarını okumaları gibi.[16]

Huneyn b. İshak'ın ifadeleri İskenderiye'de olduğu gibi kendi döneminde de belli bir coğrafyada tıp eğitimi için önceden belirlenmiş metinlerin belli mekânlarda düzenli olarak okunup müzakere edildiğini açıkça göstermektedir. 529 tarihinde Akademi'nin kapatılmasından sonra İskenderiye bölgesindeki ağırlığını tıbbın oluşturduğu eğitim, kısmî bir felsefe müfredatını da içermekteydi. Ancak burada İslâm hâkimiyetinden önce uzun bir zamandan beri sadece tıp alanında değil, diğer alanlarda da bir fikrî gelenek oluşmuştu. Meselâ Yeni Eflâtuncu şârihler Aristoteles'i mantık, fizik, kozmoloji, tabii bilim ve psikoloji alanlarında bilimsel öğrenimin üstadı olarak görmekteydiler ve bu miras daha sonra VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Bağdat'a aktarılmıştır. İslâm'ın yayıldığı coğrafyada felsefî ilimlerin öğrenimi için İskenderiye'den başka merkezler de bulunmaktaydı. Diğer bir mantık/felsefe öğrenim merkezi Nusaybin'de kurulan Nestûrî okulu idi. Burada Yunanca felsefe geleneği için bir oda ayrılmıştı. Bunun dışında Antakya, Harran, Urfa, Kınnesrîn, Cündişâpur gibi Antik ve Helenistik dönem bilim ve düşünce mirasının İslâm dönemine ulaştığı merkezlerdeki bilimsel faaliyet, gerek çeviri gerekse felsefî ilimlerin öğrenimi noktasında İslâm döneminde belli etkilere sahiptir.[17]

İslâm Döneminde Felsefe Nasıl Öğrenilir?

Klasik Dönemde Felsefe Öğreniminde Sıra Düzeni ve Alternatif Müfredatlar

İslâm döneminde müslümanlar arasında felsefe ile meşgul olan ilk kişinin Kindî (ö. ykl. 252/866) olduğuna dair bir kabul, erken

16 Huneyn b. İshak'tan aktaran Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 26-27; ayrıca benzer yorumlar için bk. İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 151.

17 D'Ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras", s. 20.

dönem kaynaklarında da göze çarpan bir hususdur.[18] Kindî ayrıca, peygamberlere has olan vahiy kaynaklı bilgi ile insanın muhtelif düşünce ve istidlâl süreçlerinden geçip elde ettiği bilgiyi tefrik ederek ikinci türden bilgiler ile husule gelen ilimlerin nasıl öğrenileceğine dair bilebildiğimiz ilk sistematik programı da sunmuştur. Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Öğreniminde Onlara Duyulan İhtiyaç Üzerine* adlı risâlesinde insanın bir talep ve gayretle araştırma yaparak ulaştığı bilgi sahalarını insanî ilimler, peygamberlere has olan bilgiyi de ilâhî ilim olarak adlandırmıştır:

> (...) Nicelik ve niteliğin bilgisinden yoksun olan biri, ilk ve ikinci cevherlerin bilgisinden de yoksun sayılır. Böyle birinden insanî ilimler (*el-ulûmü'l-insâniyye*) alanında hiçbir varlık göstermesi beklenemez. O ilimler insanın istemesiyle (*taleb*) ve çabasıyla (*tekellüf*) belli aşamalardan geçerek elde edilir. [Fakat onlar] mertebe bakımından insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan zamansız olan ilâhî bilgiden (*el-ilmü'l-ilâhî*) aşağıdadır. Meselâ Allah'ın peygamberlere özgü kıldığı bilgi bu tür bir bilgidir. Yani istemeden, çaba harcamadan, araştırma (*bahs*) yapmadan, matematik ve mantıkî çarelere başvurmadan zamansız oluşan bir bilgidir. Gerçekte bu tür bilgi şanı yüce Allah'ın, hakkı [yani vahyi kabul edecek bir kıvama getirmek] için onların nefsini temizlemeyi (*tathîr*) ve aydınlatmayı dilemesiyle, O'nun desteği, ilhamı ve vahyiyle gerçekleşir. İşte bu bilgi, diğer insanlara değil, sadece peygamberlere -Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- özgüdür (*hâssa li'r-rüsül*) ve bu, onların ilginç özelliklerinden yani onları diğer insanlardan ayıran belgelerden biridir.[19]

Açıktır ki Kindî'nin "insanî" ifadesiyle sınırladığı ilimler, kendisinin İslâm dünyasına sunmaya istekli olduğu ve çerçevesini de belirlediği geç dönem Yunan felsefesi müfredatıyla özdeştir.[20] Kindî'nin bu pasajda kullandığı *bahs* ve "mantıkî" çareler gibi ifadeler bu ilimlerin kazanılma sürecinin niteliğini ifade eden en belirleyici

18 Sicistânî, *Müntehabü Sıvâni'l-hikme*, s. 282. Gutas'ın Kindî'ye yüklediği misyon ise İslâm felsefe geleneğinde addedilenden çok daha kapsamlı ve etkileyicidir. Ona göre felsefenin yaklaşık iki yüzyıllık ölümünün ardından yeniden doğuşu Bağdat'ta Kindî sayesinde olmuştur. Zira bu iki yüzyıllık sürede herhangi bir dilde ne bir filozofa ne de felsefî bir esere rastlanmıştır; bk. Gutas, "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindî", s. 195-209.

19 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı*, s. 268.

20 Walzer, "New Studies on Al-Kindî", s. 177

kavramlardır. Kindî'nin yaptığı bu ayırım bir başka açıdan da önemlidir. Bu ilimler İslâm toplumuna başka medeniyetlerden gelmiştir ve bu ilimler o kültürlerde yüzyıllardır belli kaynaklar ve yöntemler üzerinden edinilmiştir. İşte Kindî bu amaçla felsefe tâlibinin takip etmesi gereken belli kaynaklar ve bir sıra düzenin olduğunu kabul etmiş ve bunların ne olduğu hakkında rehber niteliğinde bir risâle kaleme almıştır. Yukarıda adı zikredilen bu risâlede Kindî, felsefe tâlibinin ilk olarak matematik ilmini öğrenmesi gerektiğini, sonra da Aristoteles'in bir tertibe konulmuş olan kitaplarını ardı ardına okuması gerektiğini belirtir. Kindî'nin matematikten kastı aritmetik, geometri, astronomi ve müzik ilimlerini içeren bir üst disiplindir ve ona göre bu ilimlerdeki bilgilerden yoksun olan kimse aşağıda sayılacak olan kitapların künhüne asla vâkıf olamaz. Buna göre felsefe tâlibi öncelikle bu ilimleri, ardından da Aristoteles'in mantıkla ilgili sekiz kitabını okumalıdır. Bunun ardından tabiî ilimler ile ilgili yedi kitap gelmektedir ki bunlar *Fiziğe Dair Bilgiler Kitabı*, *Gök Hakkında Kitap*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine Kitap*, *Gökte ve Yerde Meydana Gelen Olaylar Hakkında Kitap*, *Madenler Hakkında Kitap*, *Bitkiler Hakkında Kitap* ve *Hayvanlar Hakkında Kitap* adlı eserlerdir. Kindî daha sonra psikolojiye dair *Nefis Üzerine*, *Duyu ve Duyulan Nesneler*, *Uyku ve Uyanıklık Üzerine*, *Uzun ve Kısa Ömür Üzerine* adlı eserlerin okunması gerektiğini belirtir. Kindî bu eserlerden sonra Aristoteles'in, cisme gerek duymayan ve onunla ilişkisi bulunmayan varlıklar konusundaki *Metafizik* kitabını zikreder. Kindî son olarak nefsin ahlâkı ve yönetimiyle ilgili *Nikomakhia* (Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ini kastediyor) adlı eserin geldiğini belirtir.[21] Kindî ayrıca her bir ilmin kendine has bir araştırma yöntemi olduğunu, bu ilimlerde doğru bilgiye ulaşmak için o alana has yöntemin kullanılması gerektiğini savunur.[22] Kindî'nin önerdiği bu müfredatta matematik ilimlerin mantıktan önceye alınması dikkat çekicidir. Bu ilimlerin Kindî sonrasında, ontolojik perspektifi yansıtan adlandırmaya göre orta ilim (*el-ilmü'l-mütevassıt*) olarak görülmesine rağmen öğrenim sıralamasında orta değil de hazırlayıcı ilimler olarak görülmesi Aristoteles külliyatında bu ilimlerle ilgili bir eserin olmayışı şeklinde açıklanabileceği gibi[23] matematik öğrenimine dair Eflâtuncu

21 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı*, s. 264-267, 271-272.

22 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 146-148.

23 Adamson, *Al-Kindî*, s. 35.

görüşün etkisinden de bahsedilebilir. Dolayısıyla Kindî böyle bir sıra düzenini daha kullanışlı görmüş olmalıdır. Zira ondan yaklaşık bir asır sonra *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular* adlı risâlesinde Fârâbî'nin (ö. 339/950), Eflâtuncular'ın felsefe öğreniminden önce ilk olarak geometri okumaları gerektiğine dair görüşlerini aktarımı bu konuda bir fikir vermektedir. Eflâtun'un okulunun kapısına yazdırdığı "Geometri bilmeyen yanımıza uğramasın" ibaresi İslâm döneminde aklî ilimlerin tahsiline dair takdim edilen düzenin kaynaklarına işaret etmesi açısından önemlidir. Theophrastos'un takipçilerinin müfredatın başına ahlâk ilmini aldıklarını da zikreden Fârâbî, burhânı geometrik ve mantıkî şeklinde ikiye ayırır ve felsefeye başlamak isteyen kişinin önce geometrik ispat şekilleri, sonra da mantık ilmi hakkında eğitim görmesi gerektiğini söyler.[24]

Fârâbî, ayrıca *Felsefenin Zuhûru* adlı günümüze sadece bir pasajı gelen eserinde de felsefe öğretimi üzerinde durur ve bunun Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de on üç hükümdarın saltanatı süresince değişmediğine işaret eder. Daha sonra Fârâbî, İskenderiye'de devam eden mantık eğitiminin kendi dönemine nasıl geldiğini anlatır ve İslâm döneminde felsefî müfredatın yeniden doğuşuna dair bilinçli bir üslup kullanır. Reisman, Fârâbî külliyatının neredeyse tek bir amaç etrafında hareket ettiğini belirtir. Bu amaç, İskenderiye'deki Yeni Aristotelesçi okul tarafından uygulandığı şekliyle ilmî anlamda felsefe tahsilinin ıslah ve daha sonra yeniden ortaya konulmasıdır. Reisman'a göre Fârâbî'nin *Felsefenin Zuhûru*'ndaki anlatımı İslâm idaresi altında felsefeyle uğraşanlar için tasarladığı "yeni" felsefe müfredatına ödünç bir soy ağacı oluşturmak üzere düzenlenmiştir.[25] Fârâbî, Kindî'den farklı olarak Antik dönem felsefe okullarının (*fırak*) adlarının da bilinmesi gereğinden söz etmektedir.[26] Felsefe öğrenen kişinin felsefe okullarını bilmesinin gerekliliği gibi İslâm dönemi tıp öğretiminde de tabibin tıp ekollerini ve her bir ekolün görüşlerinin neler olduğunu bilmesi gerektiği de kabul gören bir yaklaşımdır. Bu tür bilgiler Galen'in *Kitaplarının Okunma Sırası* adlı eserinden alıntılanmıştır.[27]

•••••••••

24 Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, s. 113.

25 Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", s. 62-63.

26 Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, s. 109-110.

27 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 134; Şîrâzî, *Beyânü'l-hâce*, s. 155-157

İslâm döneminde felsefî ilimlerin tahsilinde Kindî ve Fârâbî'nin önerdiği bu öğrenme yönteminin bütünüyle takip edildiğini ve geçerlilik kazandığını söylemek oldukça güçtür. Zira ileride de görüleceği gibi İslâm döneminde bu tür felsefe müfredatlarının bir eğitim kurumunda uygulanabileceği ya da bir kurumun bütünüyle bu alana tahsis edildiği bir durum hemen hemen hiç olmamıştır. Klasik dönemde felsefî ilimlerin belli bir metoda ve sıraya göre öğrenildiği bir kurum hiç olmadığı gibi bu ilimlere dair eğitim, kurumsal anlamda ya tercüme hareketinin yanında ya da bir rasathanede verilmiş veyahut da daha sonra Osmanlı döneminde olduğu gibi bir başka bilimsel faaliyet veya sürecin ikincil bir unsuru gibi muamele görmüştür. Ancak Kindî ve Fârâbî'nin takdim ettiği müfredatların özellikle gayrı resmî, yani bir öğrenim kurumunda takip edilen bir program olarak değil de felsefe öğrenenlerin bireysel olarak benimsedikleri bir yol olduğunu söylemek mümkündür ki bunun en güzel örneğini İbn Sînâ'nın otobiyografisi oluşturmaktadır. eş-Şeyhu'r-Reîs otobiyografisinde felsefî ilimleri öğrenmeden önce Kur'an, edebiyat ve aritmetiğe dair dersler aldığını belirtmekte, daha sonra mantık okumaya başladığı ve Nâtılî'den aldığı mantık derslerine bir süre sonra hocasız olarak devam ettiğini ifade etmektedir. Bu aşamanın ardından ise sırasıyla matematik, fizik ve metafizik öğrendiğini söyleyen İbn Sînâ *Îsâgûcî* ile başladığı, Öklid geometrisi ve Batlamyus'un *el-Mecistî*'si ile devam eden öğreniminde doğa bilimine ve bir sonraki aşamada metafiziğe yönelerek Aristoteles'in *Metafizik*'ini okumuştur.[28] İbn Sînâ'nın zikrettiği bu sıralamada bir hoca nezaretinde olmadığı halde Kindî'nin Aristotelesçi programını takip etmesi dikkat çekicidir. Üzerinde durulması gereken bir başka husus ise bu sıralamanın İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî* adlı eseri dışındaki eserlerinde uyguladığı bilimlerin teorik tasnifiyle de örtüşüyor olmasıdır. Tam da bu noktada Gutas'ın yönelttiği soruya işaret etmek yerinde olacaktır: Acaba İbn Sînâ otobiyografide, Aristotelesçi bilimler sınıflamasının eğitim uygulamalarındaki etkinliğine revaç kazandırmak maksadıyla bu uygulamayı yeniden üretmiş olabilir mi?[29] Bu soruyu tam olarak çözüme kavuşturmak zor gözükse de İbn Sînâ'nın bu uygulaması ve bilhassa eserlerindeki tasnifin kendisinden sonra oldukça etkili olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim meselâ mantık ilmi İbn

28 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 437-438.

29 Gutas, "İbn Sînâ'nın Hayatı", s. 5-6.

Sînâ sonrasında yazılan eserlerde giriş bölümü olarak muhkem bir yer edindiği gibi[30] sonraki dönemlerde de gerek medrese dışı öğrenim süreçlerinde ve gerekse medrese müfredatında din ilimlerine dahi âlet olarak görülecek bir sıra ile öğretilmiştir. Doğa bilimleri ve metafizik ise Râzî sonrasındaki dönemde kaleme alınan kitaplarda umûr-ı âmme, cevher-araz ve ilâhiyyât başlıklarına tahvil edilerek yaygınlık kazanmıştır.

Kendi Kendine Öğrenme

Bir üstadın yardımı olmaksızın öğrenme aklî ilimlerin tedrisinde oldukça yaygın bir durumdur. Kendi kendine öğrenme, üstat âlimlerin evlerinde hususi eğitim için ödeyecek parası olmayanlar ile maddî gücü olduğu halde şu veya bu sebeple kendi başına çalışmayı tercih edenlerin takip ettiği bir metottu. Ancak daha da önemlisi İslâm tarihinde uzun bir süre bu ilimlerin tedrisine müsaade eden bir kurumsallaşmanın bulunmayışı idi.[31] Bir sonraki başlıkta ele alınacağı gibi, İbn Sînâ, bazı eserlerini öğrencilerine okutmuş ve bu metinlerin okunması İbn Sînâ'dan sonra da devam eden bir geleneğe dönüşmüştür. Buna karşın kendi kendine öğrenme yönteminden bahsedilince de İbn Sînâ ilk akla gelen isimlerdendir. Onun gerek bilgiye ulaşma süreçleri ve yolları hakkında muhtelif eserlerinde dile getirdiği görüşleri ve gerekse otobiyografisindeki ifadeleri bilgi teorisinin epistemoloji ve psikolojideki veçhelerini ortaya koymasının yanında, öğrenim teknikleri açısından da kıymetlidir. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*'ta Behmenyâr (ö. 458/1066) ve İbn Zeyle'nin (ö. 440/1048) sezgi kavramı etrafında şekillenen sorusuna öğrenmenin iki yolla gerçekleştiğini söyleyerek yanıt vermektedir. Bunların ilki "herhangi bir araştırma olmaksızın orta terimin zihne gelerek kıyasın sonucuyla birlikte elde edilmesi şeklindeki sezgi" ve diğeri de "araştırma"dır (*bahs*). İbn Sînâ'ya göre sezgi ilâhî bir feyizdir ve hiçbir çaba göstermeksin gerçekleşen aklî bir ittisâldir. Bazı insanlar, öğrendikleri şeyin çoğunda "düşünme"ye (*fikr*) neredeyse hiç ihtiyaç duymayacak şekilde mükemmel sezgi düzeyine ulaşırlar. İbn Sînâ bu durumu, meleke halindeki akıl gibi olan çok güçlü heyûlânî aklın bir fonksiyonu olarak görmektedir.[32]

30 Arıcı, "İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu", s. 156-160, 173-174.

31 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 261.

32 Gutas, "Sezgi ve Düşünme", s. 113, 118-119, 129, 135-137; ayrıca bk. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 782-788, 816-817, 829-837

İbn Sînâ kendisiyle ilgili olarak da felsefî ilimleri on sekiz yaşındayken mükemmel bir şekilde tahsil ettiğini, "felsefî ilimlerin kapılarının kendine açıldığını" söylemektedir. İbn Sînâ ayrıca *Dânişnâme*'de "Bir öğretmen[in yardımı] olmaksızın, her istediğinde çok kısa bir zamanda sezgi yoluyla bilimleri başlangıçlarından sonlarına kadar elde edebilen (...) ve dolayısıyla bu bilginin bir yerden kalbine akıtıldığına inanan (...) bir kimse olabilir" ifadesini kullanmaktadır.[33] İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr'ın konuyla ilgili ifade ve yorumları da İbn Sînâ'nın düşünceleriyle örtüşmektedir. Behmenyâr bilmeleke akla yakın heyûlânî durumdaki akla sahip olan bir kişinin, "uzun süren fikrî çalışmalar" (*el-fikretü't-tavîle*) ve tedris faaliyeti olmaksızın, "sezgi sayesinde" (*bi-hadsin*) akledilirleri kavramasının mümkün olacağını ifade etmektedir. Bunun da ötesinde Behmenyâr bu vasfa sahip bir insanı müşahede ettiklerini, bu kişinin de kendisine atıf yapılan kitapların yazarı olduğunu belirtmektedir. İbn Sînâ'nın otobiyografi/biyografideki ifadeleri de dikkate alındığında Behmenyâr'ın burada bahsettiği kişinin üstadı İbn Sînâ olduğunda şüphe yoktur:

> Döneminde ilimler dağınık bir halde bulunmasına rağmen o [İbn Sînâ], gençliğinin baharında kısa bir sürede felsefî ilimlere vâkıf oldu. Bu ilimler şimdiki gibi bir düzende olsaydı bile yine de onun bu ilimleri böyle bir sürede kavraması mucize olurdu. Bahsettiğimiz yaşta kendi diyarında ve [sonraki yıllarda] yetiştiği yerlerde yazdığı eserlerinin doğruluğu sana bu konuda ışık tutacaktır.[34]

İbn Sînâ'nın sezgi kavramı ile ifade ettiği aklî ittisâle benzer bir öğrenme yöntemi öneren diğer bir isim İbn Tufeyl'dir (ö. 581/1185). Onun *Hay b. Yakzân* adlı eserindeki Hay tipi, esasen fizikî varlığıyla tabiatın bir parçası olmakla birlikte algılama ve bilme imkânlarıyla tabiatı müşahede eden, tabii varlık alanındaki temel düzen ve işleyiş hakkında düşünen, akıllı bir canlı olarak yeryüzündeki mevcudiyetini anlamlandıran, gözlem alanı ötesindeki metafizik varlık fikrine varan ve

• • • • • • • • •

33 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: et-Tabî'iyyât*, s. 142-144.

34 Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 817 Bu hususta Cûzcânî'nin sözleri de Behmenyâr'ı teyit eder mahiyettedir. Cûzcânî, *eş-Şifâ*'ya yazdığı mukaddimede İbn Sînâ'nın felsefî ilimlerdeki şöhretiyle ilgili haberler kendisine ulaştığında İbn Sînâ'nın yirmi yaşını geçmediğini (*ve lâ erbâ ale'l-ikdeyni mine'l-umr*) zikreder; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*, s. 1; ayrıca bk. Arıcı, "İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu", s. 145-147

nihayet mânevî tecrübeler sayesinde birtakım metafizik bilgilere ulaşan ideal özneyi temsil eder. İbn Tufeyl, sosyokültürel yönden herhangi bir şartlandırmaya mâruz kalmadan el değmemiş tabii çevrede her şeyi kendi kendine öğrenen bir kahramanı kurgulamak suretiyle düşünce sistemini *fıtrat* kavramına dayandırmak istemiştir. Ancak İbn Tufeyl'in bilişsel süreçlere yönelik bu farazî anlatımı İslâm düşüncesinde pek taraftar bulmuş değildir. Onun asıl etkisi Batı düşüncesine olmuştur ki bunun en güzel göstergesi eserinin, "kendi kendine öğrenme"yi merkeze alacak şekilde Edward Pococke tarafından 1671 yılında *Philosophus Autodidactus* başlığıyla Latinceye tercüme edilmesidir.[35]

Edip tabakât müellifi Beyhakī (ö. 565/1169), herhangi bir rehber veya hoca olmaksızın felsefe öğrenmek üzere çalışan Ali b. Şahak el-Beyhakī adlı bir filozoftan bahseder.[36] Gazzâlî'nin ilmî serüvenine yer verdiği *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserindeki anlatımında da onun felsefî ilimleri hiçbir hocadan yardım almadan öğrendiği görülmektedir ki bu hususa ileride işaret edilecektir.[37] İbn Ebî Usaybi'a'nın naklettiği bir rivayette de diğer önemli bir isim, Fahreddin er-Râzî'nin felsefî ilimleri kendi başına tahsil ettiği zikredilmektedir.[38] Burada yer verilen rivayetler ve benzeri pek çok olay felsefî ilimlerin tahsilinde kendi kendine öğrenmenin önemli bir metot olduğunu göstermektedir.

Hoca-Talebe İlişkisi

Kindî ve Fârâbî çevresinde felsefî ilimlerin bir hoca-talebe ilişkisiyle okunduğunu gösteren çok sayıda bibliyografik kayda sahibiz. Kindî'nin Bağdat'ta ders verdiği belli bir merkez veya okuldan söz edilemiyorsa da özel olarak yetiştirdiği talebelerini bilmekteyiz.[39] *Felsefenin Zuhûru* adlı eserinde Yuhannâ b. Haylân'dan *İkinci Analitikler*'in sonuna kadar okuduğunu söyleyen Fârâbî'nin etrafında ise Yahya b. Adî (ö. 364/975) gibi çok tanınmış öğrencileri bulunmaktaydı.[40] Ebû Hayyân et-Tevhîdî de (ö. 414/1023) Yahyâ b.

35 Kutluer, "İbn Tufeyl", s. 418.

36 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 269.

37 Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, s. 348.

38 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 462.

39 Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, s. 61.

40 Beyhakī, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, s. 42, 127

Adî'den ders aldığını zikretmektedir.[41] İbn Sînâ'nın başlattığı felsefe eğitimi faaliyeti de bir ekol olma noktasında diğerleriyle benzeştiği gibi tekâmül ederek yüzyıllar boyu devam eden bir geleneğe dönüşme noktasında öncekilerden ayrılmaktadır. İbn Sînâ'nın durumunu farklı kılan diğer bir husus İbn Sînâ'nın hem döneminde hem de sonrasında bizzat kendi eserlerinin okutuluyor olmasıdır. İbn Sînâ'nın öğrencileriyle böyle bir faaliyet içerisinde olduğunu gösteren çok sayıda örnek vardır. Otobiyografi/biyografi dışında özellikle Beyhakī, İbn Sînâ ve öğrencileri hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Ebû Ubeyd el-Cûzcânî (ö. ?), otobiyografi/biyografide İbn Sînâ'nın Hemedan yıllarında evinde her gece talebeleriyle bir araya geldiğini, kendisinin *eş-Şifâ*'dan ve bir başkası veya başkalarının da *el-Kānûn*'dan okuduğunu ifade etmektedir.[42] Beyhakī bu rivayeti biraz daha zenginleştirerek/değiştirerek Cûzcânî'nin *eş-Şifâ*'dan, Ma'sûmî'nin (ö. 430/1038) *el-Kānûn*'dan, İbn Zeyle'nin *el-İşârât*'tan ve Behmenyâr'ın da *el-Hâsıl ve'l-mahsûl*'den sırayla okuduklarını belirtmiştir.[43] Behmenyâr'ın Hemedan'da İbn Sînâ'nın öğrencisi olduğuna işaret eden diğer bir rivayeti Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makāle*'sinde İbn Sînâ'nın öğrencilerinden Ebû Kālîcâr'dan (ö. 439-440/1048) aktarmaktadır:

> Ebû Ali vezir olduğu zamanlarda her gün seher vaktine yakın bir zamanda kalkar, *Kitâbü'ş-Şifâ*'dan iki varak yazar, daha sonra şâkirtleri Kiyâ Reîs Behmenyâr, Ebû Mansûr İbn Zeyle, Cûzcânî, Süleyman ed-Dımaşkī ve ben bir araya gelir ve günün ağarması yaklaşıncaya kadar *kıraate* devam ederdik.[44]

el-Mübâhasât'ın bazı nüshalarında İbn Sînâ ile öğrencileri arasındaki ilişkiye dikkatimizi yönelten bir rivayet yer almaktadır. *el-Mübâhasât*'ı tahkik eden Muhsin Bîdârfer ve bazı araştırmacılar aşağıdaki pasajda bahsedilen kişinin Behmenyâr olduğu kanaatindedir.[45] Bu

41 Tevhîdî, *el-Mukābesât*, s. 95.

42 Cûzcânî, "Sîretü'ş-Şeyh er-Reîs", s. 29.

43 Beyhakī, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, s. 113-114. İbn Ebî Usâybi'a ise bu rivayeti sağlam bulmamış ve sadece Cûzcânî'nin *eş-Şifâ*'dan okumasını nakletmiştir; bk. İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 441.

44 Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makāle*, s. 82; daha ayrıntılı tahliller için bk. Arıcı, "İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu", s. 140-144.

45 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 9, dn. 8; Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, s. 319.

ifadelerde İbn Sînâ'nın öğrencilerinden en azından biri ile ilişkisinin öğrenimin de ötesine geçtiğini ve bu ilişkinin bir eğitim sürecini de içerdiğini göstermektedir:

> (...) O, benim için bir evlat gibidir hatta daha da öte. Öğrenimini benden aldı ve onu ben yetiştirdim (*allemtühû ve eddebtühû*). Onu geldiği konuma ben getirdim. Öğreniminde, onun için benim yerimi alacak kimse olmadı.[46]

İbn Sînâ'nın eserlerinin okunmasıyla ilgili söz konusu durum sonraki yüzyıllarda özellikle *el-İşârât* ve bazı şerhleri etrafında tebellür ederek süreklilik kazandığı gibi Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme* ile *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye* gibi eserleri felsefî talim ve tedris faaliyetinde sınırlı da olsa kendine yer bulabilmiştir.[47] Râzî'den sonra da mantık ve felsefî ilimlerin bir hoca nezaretinde okunduğuna dair çok sayıda kayıt ilgili uygulamanın bu alanda yerleştiğini göstermektedir. Bu örneklerde aklî ilimlerin hangi metotlarla okunduğunu gösteren kavramların da dikkat çekici bir şekilde tekrarlandığına şahit olunmaktadır. Özellikle "kırâate bahsin ve tedkîkin", "kırâate itkânin ve tahkîkin" gibi ibareler felsefî bir metnin bir üstattan nasıl okunduğunun ipuçlarını sunmaktadır. Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265) *Beyânü'l-esrâr*, *Telhîsü'l-hakâik*, *el-Metâli'* ve *Zübdetü'l-hakâik* adlı mantık, doğa bilimleri ve metafizik üzerine yazdığı eserlerini kendisinden okuyan Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277) için yazdığı kıraat kayıtlarında bu ifadelere yer vermektedir.[48] Diğer taraftan Kemâleddin b. Yûnus (ö. 639/1242) gibi felsefî ilimlerin tamamını okutabilecek seviyede bu ilimlere vâkıf olan bilginler olduğu gibi[49] daha ziyade belli bir alana yoğunlaşanlar da vardı. Meselâ İbn Mübârekşah'ın daha çok "el-Mantıkî" nisbesiyle tanınması mantık ilmindeki yetkinliği ile şöhret bulduğunu gösterirken Efdalüddin el-Hûnecî de (ö. 646/1248) mantık alanındaki eserleriyle tanınmaktaydı.

•••••••••

46 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 75.

47 Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", s. 6-7, 14; a.mlf. "İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu", s. 148-150.

48 Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, vr. 1[a]; a.mlf., *Telhîsü'l-hakâik*, vr. 58[a]; a.mlf., *el-Metâli'*, vr. 98[a]; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 136[a].

49 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 410-412.

İlimlerin bir hocadan okunmasının gerekliliğine dair Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin (ö. 629/1231) tavsiyeleri aklî ilimlerin öğreniminde de geçerli olacak şekilde hoca merkezli öğrenimin etkisini göstermektedir:

> Anlama kabiliyetine itimat ediyor olsan dahi ilimleri sadece kitaplardan öğrenmemeni tavsiye ederim. Öğrenmek istediğin her ilim için hocalara müracaat et. [İlim aldığın] hocanın eksikleri olsa bile daha yetkin bir başka hoca bulana dek ondan alabileceklerini al. Hocana saygı ve hürmette bulun.[50]

Belli metinlerin takip edilmesi suretiyle bir hocadan okuma yöntemi bilhassa tıp gibi uygulamalı alanlar söz konusu olduğunda daha da önem kazanmaktaydı. İbn Rıdvân (ö. ykl. 460/1068) tıp disiplinini kitaplardan öğrenmenin hocalardan ders alarak öğrenmekten daha başarılı sonuçlar vereceğini kabul ederken hocalardan ders alan öğrencinin kendi başına kitaplardan öğrenenden daha üstün olduğunu benimseyenler de vardı. Meşhur tabip İbn Butlân ise (ö. 458/1066) ilgili eserinde hocalardan öğrenmenin kendi başına öğrenmekten daha üstün olduğuna dair yedi delil sıralamaktadır.[51]

Tekrar ve Metin Ezberi

Metinleri defalarca okumak ve ezberlemek suretiyle hafızayı geliştirmek ve ilimlerde yetkin bir konuma gelmek ilk yıllardan itibaren İslâm eğitim tarihinde değişmez bir özellikti. En muteber bilgi kaynağı olarak Kur'an ve hadislerin ezberlenmesinin kaynaklık ettiği bu yöntemin arka planında şiir ezberini merkeze alan sözlü bir kültür ve gelenek yatmaktaydı. Ancak kısa zamanda büyük bir yazılı kültür ortaya koyan müslümanlar bu özelliği dinî ilimlere ve aklî ilimlere da uyarladılar. Şair Mütenebbî (ö. 354/965) henüz küçük yaşta iken, Asmaî'nin otuz varaklık bir kitabının tamamını bir kere okumakla ezberleyebileceğini iddia edip bu iddiasını gerçekleştirmiş ve ödül olarak bu kitabı kazanmıştı. Bir mezhebin temel kaynaklarını ezberleyen fakihler de vardı. Meselâ Ebü'l-Mehâsin er-Rüyânî (ö. 502/1108) Şâfiî'nin kitapları yakılacak olsa onları ezberden yazdırabileceğini söylemiştir. Bu alanla ilgili en meşhur rivayetlerden biri de Gazzâlî'nin

50 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 691.

51 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 271.

bir yolculuk esnasında kitaplarını eşkıyaların yağmalamasından sonra aldığı notları ezberlemesidir.[52]

Dinî ilimlerde olduğu gibi aklî ilimlerin muhtelif alanlarında da yazılan metinlerin tekrar tekrar okunması ve ezberlenmesinin İslâm felsefesi ve bilim tarihinde de yaygın bir usul olduğunu belirtebiliriz. Metin ezberi yaygın olarak iddia edildiği gibi kelimenin pejoratif anlamıyla skolastik ve muhakeme yeteneğini zayıflatan bir yöntem değil, aksine metinlerin hafızada muhtasar bir şekilde yer etmesi, ilim taliplerinin o bilgileri özümseyebilmesi için bir ihtiyaçtı. Bir alanda uzman olabilmenin yolu metinlere hâkim olmaktan geçiyordu. Metinlere olan vukûfiyet özellikle bir ilmi okutan kişinin dersini çok daha verimli bir şekilde icra etmesine de imkân tanıyordu. Bu durum muhtelif dinî ilim dallarında olduğu gibi felsefî ilimler ve tıpta da sistematik ve muhtasar metinlerin kaleme alınması ihtiyacını doğurmuştur. Öte yandan muhtelif meclislerde tertip edilen münazaralar, bunlara katılanların oldukça donanımlı olmasını gerektiriyordu. Bu sebeple metin ezberi zaman zaman sultanların da katıldığı oldukça yüksek mahfillerde icra edilen meclislerde esasen muhakeme gücünü takviye etme gibi bir işlevi de karşılamaktaydı.

Fârâbî'nin Aristoteles'in eserlerini hayatı boyunca defalarca okuduğu bilinmektedir. İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) konuyla ilgili aktardığı bir rivayete göre Aristoteles'in *Kitâbü'n-Nefs* isimli eserinin bir nüshası üzerinde Fârâbî'nin el yazısıyla, "Bu kitabı iki yüz defa okudum" ibaresinin olduğu zikredilmektedir.[53] Diğer bir rivayette ise Fârâbî'nin, Aristoteles'in *es-Semâ'u't-tabî'î* adlı eserini kırk defa okumasına rağmen hâlâ okuma ihtiyacı hissettiği anlatılmaktadır.[54] Metinlerin tekrar okunmasıyla ilgili en bilinen örneklerden biri de İbn Sînâ'nın otobiyografisinde yer aldığı gibi onun Aristoteles'in *Metafizik*'ini kırk defa okuduğunu ifade etmesidir.[55] Bu rivayetlerde bizim için önemli olan sayılardan ziyade önde gelen filozofların belli metinleri sürekli ve defaatle okuyor olmasıdır.

52 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 164-165.

53 Aydınlı, *Fârâbî*, s. 29.

54 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 606.

55 Cûzcânî, "Sîretü'ş-Şeyh er-Reîs", s. 25.

Metin ezberiyle ilgili olarak ise felsefe alanındaki önemli bir referans Abdüllatîf el-Bağdâdî'dir. O, dinî ilimlerdeki bazı metinleri ezberlediği gibi bu yöntemi felsefe metinleri üzerinde de icra etmiştir. Bağdâdî'nin İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserini ezberlediğini söylemesinin yanında onun ezber tekniğini ne kadar önemsediği şu ifadelerinde de görülmektedir:

> Bir kitap okurken onu ezberleyebilmek için elinden gelen bütün çabayı sarfet ve onu çok iyi kavra! O kitabın bir anda kaybolduğunu düşün! Bundan hiç etkilenmemeli ve onsuz yapabilmelisin. Bir kitap üzerinde çalışırken kendini tamamıyla ona ver, başka bir kitapla ilgilenme, okuduğun kitaba ayırmayı düşündüğün zamanı başkası için harcama![56]

VII./XIII. yüzyılda özellikle mantık metinlerinin ezberlenmesine yönelik çok sayıda kaydın bulunması dikkat çekicidir. İbn Haldûn'un bu dönemle ilgili yaptığı önemli bir tespit bu dönemin bilgiye ulaşmadaki karakteristiklerinden birini yansıtmaktadır. O, bu dönemde ulemanın çeşitli ilimlere dair eserleri "özetleyerek ezberlemeye uygun hale getirdiğini", Hûnecî'nin de bunu mantıkta yaptığını belirtmektedir.[57] Hûnecî'den sonra da bu durum devam etmiş ve bir gelenek halini almıştır. Nasîruddin et-Tûsî'nin mantıkla ilgili önemli bir eser olan *Tecrîdü'l-mantık*'ın mukaddimesinde eserini ezberlemeye müsait olacak şekilde yazdığını (*yeteyesserü bihî li'l-hâfızi tekrâruhâ*) belirtmesi,[58] Necmeddin el-Kâtibî'nin *Aynü'l-kavâ'id* adlı kendi eserine yazdığı *Bahrü'l-fevâid* isimli mantık şerhini, şerhedilen kitaba müracaat etmeden hafızasında olan mevcut bilgilere binaen (*ve şera'tü fî imlâi mâ hadaranî fi'l-vakti ale'l-vechi'l-mültemisi min gayri rücû'in ile'l-kitâb*) yazması[59] dikkat çekici örneklerdir. Yine aynı yüzyılda diğer bir âlim Kādî Beyzâvî de (ö. 685/1286) *Tavâli'u'l-envâr* adlı eserini yazarken bu düşüncede olduğunu (*ve hüve ma'a vecâzeti lafzihî ve suhûleti hıfzihî*) açık bir şekilde dile getirmektedir.[60]

Metin ezberi tıp ve ilaçların yapımına esas teşkil eden botanik ilmi gibi pratik yönü olan ve her an kitaplara müracaat etme imkânı da bulunmayan sahalar söz konusu olunca çok daha gereklilik arzetmekteydi. Bu itibarla tıp ve tıbbı ilgilendiren sahalarda da

56 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 685, 691; Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 149-150.

57 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 95.

58 Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, vr. 1[b]

59 Kâtibî, *Bahrü'l-fevâid fî şerhi Ayni'l-kavâid*, vr. 73[b]

60 Kādî Beyzâvî, *Tevâli'u'l-envâr*, s. 52.

metin ezberinin çok yaygın olduğu görülmektedir. Kutbuddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) *Beyânü'l-hâce* adlı eserinde tıp talebesine "(...) Meşguliyetinin çoğu kitap okumak ve okuduklarını ezberlemekten ibaret olmalıdır" şeklinde ezberlemeyi teşvik eden bir yaklaşım önermektedir.[61] Eyyûbîler devrinin meşhur hekimi Mühezzebüddin ed-Dahvâr'dan (ö. 628/1230) tıp tahsili alan Şemsüddin el-Küllî (ö. 640/1242), bir tıp talebesinin gereken kitapları ezberlemiş, hatta İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* adlı eserinin "el-Külliyât" kısmını ezberlediği için "el-Küllî" nisbesiyle şöhret bulmuştur.[62] İbn Ebî Usaybi'a, tıp tahsilinin başlarındayken eğitim aldığı Eyyûbî döneminin tabiplerinden Ya'kûb b. Saklâb'ın (ö. 625/1228) Galen ve Hipokrat'ın kitaplarına oldukça vâkıf olduğunu, hatta Galen'in kitaplarını *ezberlediğini* belirtmektedir:

> (...) Ondan Hipokrat'ın kitaplarından bazı yerler okuyor, açıklamasını istiyordum. Hiçbir kimsenin yapamayacağı şekilde en veciz bir ifade ile açıkladığını ve çok iyi araştırdığını görüyordum. Sonra Hipokrat'ın sözlerini hulâsa ediyor, açıklamadığı bir yer kalmıyordu. Sonra bu metne Galen'in yaptığı şerhin metnini söylüyordu. Ben Galen'in şerhine bakıyor ve onun söylediklerinin hepsini tekrarladığını görüyordum. Bazan Galen'in sözlerini olduğu gibi tekrarlıyordu.[63]

İbn Ebî Usaybi'a, amcası Reşîdüddin Ali b. Halîfe'nin (ö. 616/1219), Mısır'da reîsületıbbâ olan Cemâleddin b. Ebi'l-Havâfir'den Galen'in *On Altı Kitap* denilen kitaplarını okuduğunu, bunların ilklerini kısa zamanda ezberlediğini belirtmektedir. Bir diğer meşhur tabip İbnü'l-Kuff'un babası, oğlu için İbn Ebî Usaybi'a'ya müracaat etmiş ve ondan oğluna tıp okutmasını istemiştir. İbnü'l-Kuff daha sonra, İbn Ebî Usaybi'a'nın devamlı talebesi olmuş, *Mesâilü'l-Huneyn* ile Hipokrat'ın *el-Fusûl*'ü ve *Takdimetü'l-ma'rife*'sini ezberlemiştir.[64] Felsefî ilimler, mantık ve tıp alanlarından bir seçki olarak sunduğumuz bu rivayetler klasik dönemde aklî ilimlerde metin tekrarı ve ezberinin çok önemli bir öğrenim metodu olarak addedildiğini ortaya koymaktadır.[65]

61 Şîrâzî, *Beyânü'l-hâce*, s. 132.

62 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 755.

63 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 798; Şeşen, "Eyyûbiler Devrinde Tıp Eğitimi", s. 233.

64 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 736, 786.

65 Ezberin İslâm ilim geleneğindeki yeri ile ilgili bir tahlil için bk. Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 241-247

Yazarak Öğrenme: Bir Taallüm Tekniği Olarak İstinsah

Aklî ilimler alanında yazılan metinlerin öğrenilmesinde çok yaygın olan bir usul daha vardı. Kelime mânası bir metni tekrar yazarak çoğaltmak demek olan *istinsah*, gerek dinî ilimlerde gerekse felsefî ilimlerde bu anlamının ötesinde bir fonksiyon icra etmiştir. Elbette ki istinsah bir metni çoğaltma ve daha fazla okuyucuya ulaşmasını temin etme, kişinin yazısını güzelleştirme ve bir meslek olarak icra edildiğinde para kazanma gibi gayeleri de uhdesine barındıran bir uğraşıdır. Ancak *istinsâh*, burada zikredilecek olan örneklerde görüleceği gibi, talep edilen ilimlerin öğrenilmesini kolaylaştıracak bir öğrenim tekniği olarak da addedilmiştir ve biz de meseleyi bu yönüyle ele alacağız. Ayrıca bir âlimin eserini temize çekmesi de bir tür istinsah olarak addedilebileceği gibi, müstakil notlar alması ya da bir eserin kenarına notlar düşmesi gibi teknikler de yazarak öğrenme kapsamda değerlendirilebilecek durumlardır. Esasen İslâm ilim geleneğinde bu tür durumların hepsini ayrı ayrı ifade eden kavramlar bulunmaktadır ve bunların en yaygın olanları "ketebe, istenseha, emle'e, hassale, 'alleka" gibi ifadelerdi.[66] Meselâ Yahyâ b. Adî bazı tabakât kitaplarında yer alan bir ifadesine göre gece ve gündüz en az yüz varak yazdığını ifade etmektedir.[67] Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) sözleri de bu rakamın abartılı olmadığını ve o dönemlerde istinsahın öğrenme süreçlerinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir:

> (...) Bu alandaki sabırlı çalışmalarım neticesinde, bir yıl zarfında teâviz hattıyla (müsvedde olarak) yirmi bin varaktan fazla yazı yazdım. *el-Câmi'ü'l-kebir* üzerine geceli gündüzlü on beş yıl çalıştım. Neticede okumamı ve yazmamı engelleyecek derecede gözlerim zayıfladı ve ellerim titreyip tutmaz oldu. Bu halde iken dahi [ilmin] peşini bırakmadım; başkasına okutup yazdırarak gücüm yettiği ölçüde çalışmalarıma devam ediyorum.[68]

İbn Sînâ'nın biyografisine baktığımızda da onun ilmî serüveninde yazma ve istinsahın önemli bir yerinin olduğu görülecektir. Buhara'da

66 Bu tabirlerin özellikle klasik dönemde dinî ilimlerdeki anlamları için bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 182-183.

67 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 324.

68 Râzî, *Filozofça Yaşama*, s. 81-82.

bulunduğu dönemde meşguliyetlerini tamamladıktan sonra gece evine döndüğünde okuma ve yazma ile meşgul olduğunu söyleyen İbn Sînâ, Cûzcânî ile tanıştıktan sonra yazma işini büyük ölçüde ona devredecektir. Özellikle Cûzcânî'nin *eş-Şifâ*'ya yazdığı mukaddimede zikrettiği hususlar arasında istinsah meselesiyle ilgili önemli ifadeler vardır. Cûzcânî, İbn Sînâ'nın yazdığı eserlerden kendisine bir nüsha ayırma gibi bir âdetinin olmadığını, bu sebeple kendisinin yazım konusunda hocasına yardımcı olma arzusunda olduğunu dile getirmektedir. Hatta Cûzcânî, İbn Sînâ'dan kayıp eserlerini tekrar yazmasını istediklerini, ancak İbn Sînâ'nın buna vakit bulamadığını kaydetmektedir. Cûzcânî, İbn Sînâ'nın daha sonra yazmak için uygun bir fırsat bulduğunu, *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât*'ı ile *Kitâbü'l-Hayevân* dışında *et-Tabîiyyât*'ı yirmi gün gibi kısa bir süre içinde herhangi bir kitaba başvurmadan tamamladığını belirtmektedir.[69] Diğer taraftan Cûzcânî, Cürcân'da her akşam İbn Sînâ'yı ziyaret ettiğini, bu sırada *el-Mecistî*'yi okuduğunu, mantıkla ilgili notlar aldığını, İbn Sînâ'nın *el-Muhtasarü'l-evsât fi'l-mantık*'ı kendisine yazdırdığını belirtir. Cûzcânî ayrıca İbn Sînâ'ya *eş-Şifâ*'nın bir araya getirilmesinde yardımcı olduğu gibi *en-Necât*'ın ve *Dânişnâme-i Alâî*'nin sonuna matematik ilimlerle ilgili birer kısım ilave etmiş, bunun dışında *el-Kânûn*'un problem teşkil eden bölümlerini açıklamıştır.[70]

Bu çalışmada muhtelif vesilelerle üzerinde durulan İbn Sînâ biyografisiyle ilgili önemli bir hususa daha değinmek istiyoruz. Cûzcânî *eş-Şifâ*'ya yazdığı mukaddimede, İbn Sînâ'nın yazdığı eserlerin yaygın bir şekilde tedavülde olduğuyla ilgili haberlerin kendisine ulaştığını belirtir. Zira İbn Sînâ, eserlerinden isteyenlere ya yazdırarak veya kendisi yazarak takdim etmekteydi. Ancak Cûzcânî, İbn Sînâ'nın bunlardan kendisi için bir nüsha ayırma âdeti olmadığı gibi onun bir temel nüsha oluşturma yaklaşımına da sahip olmadığını belirtmektedir (*ve emmâ huve felem yekün min âdetihî en yuhzine li-nefsihî nüshaten kemâ lem yekün min âdetihî en yuharrira mine'd-düstûr ev yuhrice mine's-*

69 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*, s. 2-3.

70 Cûzcânî, "Sîretü'ş-Şeyh er-Reîs", s. 26-27; ayrıca bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*, s. 1-3. Biyografiyi İngilizce'ye çevirip yorumlayan Goodman, Cûzcânî'nin hocasının hayatını kaydederek görevini yerine getirdiğini, ayrıca kendisini hocasının eserlerini yazmaya adadığını ifade eder; bk. Goodman, *Avicenna*, s. 25.

sevâd).[71] al-Rahim, İbn Sînâ'nın özellikle Hemedan'da bulunduğu yıllarda öğrencileriyle yaptığı derslerin, eserlerinden temize çekilmiş nihaî nüsha (*nüsha el-düstûr/archetype*) çıkartmak gibi bir amaca da hizmet edebileceğine işaret etmektedir.[72]

İslâm felsefesi ve bilim tarihinde bazı düşünürlerin başkalarına ait eserleri istinsah ettiğinin çok sayıda örneği vardır. Bunlardan biri Necmeddin el-Kâtibî'nin Kutbuddin el-Mısrî'nin (ö. 618/1221) *Şerhu'l-Muhassal*'ını çoğaltmasıdır.[73] Esîrüddin el-Ebherî'nin İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde (nr. 596) kayıtlı *Islâhu Kitâbi'l-Ustukussât fi'l-hendese li-İklidîs* adlı eseri öğrencisi Necmeddin el-Kâtibî tarafından müellif nüshasından istinsah edilmiştir. Ebherî'nin bir diğer öğrencisi Şemsüddin el-İsfahânî de (ö. 688/1289) hocasının *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik* adlı eserini müellif nüshasından istinsah etmiştir.[74] Kutbuddin eş-Şîrâzî ise İbn Kemmûne'nin (ö. 683/1284) *el-Kelimâtü'l-vecîze* adlı eserini de içeren bir mecmuayı 685/1286 yılında Konya'da tamamlamıştır.[75] Osmanlı âlimlerinden Taşköprüzâde'nin (ö. 968/1561), Kādî Beyzâvî tefsirini yazıp bu nüshaları sattığı ve öğrencilerine sahur yemeği verdiği, ayrıca İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Tehâfüt*'ünü istinsah ettiği de bilinen örneklerdendir.[76]

Bir ilim dalında öncekilerin yazdığı metinleri istinsah etmek, bunlara notlar düşmek o ilimde ilerlemenin en önemli yollarından birisi olarak görülmüş ve bu durum tıp sahasında da geçerli olmuştur. Meselâ Kutbuddin eş-Şîrâzî, tıp talebesine belli kaynakları yazarak çalışmasını önermektedir:

> (...) Ayrıca yazısı ve ibaresi düzgün olmalı, önceki kuşakların ilimleri hakkında sürekli araştırma, okuma ve incelemeye devam etmelidir. Bundan başka Hipokrat ve Galen'in kitaplarını derleyip özetlemeye çok önem vermelidir.[77]

71 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*, s. 2.

72 al-Rahim, "Avicenna's Immediate Disciples", s. 3, 5-6.

73 Kutbuddin el-Mısrî, *Şerhu'l-Muhassali'l-Kelâm*, Râgıb Paşa Ktp., nr. 792.

74 Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1436; Sarıoğlu, *Esîrüddin Ebherî*, s. 10-11, 22.

75 Pourjavady - Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 34, 97

76 Sururi, *Taşköprîzâde'nin el-Me'âlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, s. 25-26.

77 Şîrâzî, *Beyânü'l-hâce*, s. 151-152.

Bu tavsiyeye yönelik uygulamalar hakkında İbn Ebî Usaybi'a'nın zikrettiği önemli tanıklıklar vardır. İzzeddin es-Süveydî (ö. 690/1290), İbn Ebî Usaybi'a'ya İbn Sînâ'nın *el-Kānûn*'undan üç nüsha yazdığını söylemiştir.[78] İbn Ebî Usaybi'a, hocası Mühezzebüddin ed-Dahvâr'ın da çok yazan birisi olduğunu, onun tıpla ilgili istinsah ettiği yüz ciltten fazla eseri gördüğünü belirtmektedir. Mensûb hat yazan Mühezzebüddin ed-Dahvâr, Dımaşk'taki hastanede günlük işlerini bitirdikten sonra evinde tıp dersleri yapmaktaydı. Bu derslerde kitaplar okunuyor ve yazdırılıyordu. Bu esnada Dahvâr, öğrencisinin yazdığı eserin bir nüshasını elinde tutuyor ve karşılaştırmalı bir şekilde istinsah yapılıyordu.[79] Buradan da anlaşılmaktadır ki belli metinlerin yazdırılması öğrenim süreçlerinin önemli bir parçasıydı. Hatta istinsaha daha fazla vakit ayrılması için öğrencilerinin ders günlerinde değişiklik yapanlar bile vardı. Rivayete göre Molla Fenârî (ö. 834/1431), Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) eserlerini istinsah etmesi için öğrencilerinin tatilini üç güne çıkartmıştır.[80]

Felsefe Nerede Öğrenilir?

Felsefî ya da aklî ilimler, başka kültürlerden İslâm kültürüne dahil olmuştur ve bu ilimlerin eğitim süreçlerindeki öğrenim şekilleri, yöntemleri ve tahsil edildiği yerler de büyük oranda bu kültürlerden miras alınmıştır. Bununla birlikte zamanla İslâm'ın temel bilgi kaynakları ve müslüman toplumların sosyolojik yapısından kaynaklanan ilişki ağları ve kurumları da aklî ilimlerin İslâm kültüründe yerleşmesine vesile olmuştur. Bu itibarla İslâm medeniyetinde aklî ilimlerin serüvenini belli bir tarihten sonra sadece medreseler ve medrese müfredatları bağlamında tartışmak konuyu sığ bir alana çekerek ele almak anlamına gelecektir. Aklî ilimlerin öğrenimi medreselerin kurulmasından önce hangi mahfillerde icra edildiyse, medreselerin kurulmasından sonra da büyük oranda bu mahfillerde devam etmiştir. VII./XIII. yüzyılla birlikte tıp eğitimi ile aklî ilimlerin medrese müfredatına girmesi, yani bu eğitimin resmî olarak gerçekleşmesi daha sonraki yüzyıllarda mantık, matematik ilimler, doğa bilimleri ve metafiziğin müfredata dahil edilmesinin yolunu

78 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 759.

79 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 728.

80 Özen, "Teftâzânî", s. 304.

açmıştır. Ancak aklî ya da felsefî ilimler medreselerin kurulmasından uzun bir zaman sonrasına kadar da medrese dışında öğretilmeye devam etmiştir. Dolayısıyla İslâm medeniyetinde felsefe ve aklî ilimlerin tarihini incelerken birçok öğrenim kurumu, araştırma ve bilim merkezinin yanında siyaset ve bürokrasiye ev sahipliği yapan üst düzey yetkililer, ilim hâmileriyle ilgili mekânlar da ilişki ağları ve süreçleri bakımından önemli bir yer tutmaktadır. Burada aklî ilimlere hangi mekanların ev sahipliği yaptığı, sınırlı sayıda örnek etrafında ele alınacak, ardından ayrı bir başlık altında medrese müfredatlarında felsefenin ne oranda yer aldığı ayrı bir başlıkta ele alınacaktır.

Felsefe Hâmilerinin Sunduğu Mekânlar ve Destekleri

İslâm'ın klasik döneminde aklî ilimler varlıklarını büyük oranda ilim hâmilerinin bu ilimlere sağladıkları desteklere borçludur. Aklî ilimlerin İslâm toplumlarındaki serüveni pratik ihtiyaçlardan kaynaklanan ve çok yönlü sosyopolitik ve kültürel bir vâkıa olan tercüme hareketiyle başlamış ve bu süreç halifeler, sultanlar, vezirler, emirler gibi üst düzey yöneticilerle saraylılar, devlet memurları ve askerler tarafından büyük bir destek görmüştür.[81] Bu destek tercüme hareketinden sonra da devam etmiştir. Özellikle aklî ilimler alanında eser veren filozof ve bilim adamları tıp gibi sahalarda da uzman olmalarının avantajıyla bu mevkilerde büyük bir rağbete mazhar olmuşlardır. İslâm'ın ilk yüzyılından itibaren yönetici sınıfların, bilhassa vezirlerin felsefî ilimlere büyük bir ilgi gösterdiğini söylemek mümkündür. Nasîhatü'l-mülûk ve siyasete dair benzeri eserlerde sultanlara, vezirlere bilginlerle sürekli istişare içinde olmaları, onları himaye etmeleri, kendilerinin de ilmî/felsefî konularda birikimli olmaları tavsiye edilir. Bu Selçuklular, Eyyûbîler, Memlükler, İlhanlılar, Osmanlılar, Bâbürlüler, Safevîler dönemindeki devlet yöneticilerinin neredeyse hepsi için geçerli bir tavsiyedir. Ancak söz konusu durum zaman zaman bu bilginleri, eserlerini ve öğretim süreçlerini olumsuz bir şekilde etkilemiştir. Nitekim savaşlar, ihtilâller, saraydaki dengelerin ve siyasî konjöktürün değişmesi neticesinde yönetimin üst kademelerine yakın olan bütün kesimler gibi bu çevrelerde bulunan filozof ve bilim adamları da bu durumlardan etkilenmiştir. Bu da öğrenim sürecinin bazı durumlarda sıra dışı mevkilerde icra edilmesi gibi bir duruma yol açmıştır.

.....

81 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 121-132.

Halife Me'mûn ve erken dönem Abbâsî halifeleri bilimsel toplantılara ev sahipliği yapmaktaydı. Eldeki kaynaklarda bu ilmî/felsefî oturumların (*mecâlis*) halife katılıyorsa onun sarayında, yoksa özel konutlarda yapıldığı görülmektedir.[82] İslâm tarihinde halifeler nezdinde itibarlı bir konumu olan filozofların başında Kindî'nin geldiğini söylememiz mümkündür. Kindî, Halife Me'mûn'un 215/830'da kurduğu Beytülhikme'deki bilgin, kâşif ve mütercimler kadrosu içinde yer almıştır. Kindî, özellikle Me'mûn (slt. 813-833), Mu'tasım-Billâh (slt. 833-842) ve Vâsık-Billâh'ın (slt. 842-847) yakın ilgi ve desteğini görmüştür. Ayrıca Mu'tasım, oğlu ve veliahdı olan Ahmed'in eğitim ve öğretimini üstlenmesi için Kindî'yi görevlendirmişti. Aralarından hoca-talebe ilişkisinden öte dostluğa dayanan bir yakınlık bulunduğundan, filozof eserlerinin önemli bir kısmını bu veliahdın isteği üzerine kaleme alıp ona ithaf etmiştir.[83] Âmirî (ö. 381/992), Rey'de bulunduğu yıllarda Büveyhî Emîri Rüknüddevle'nin veziri Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in (ö. 360/970) himayesinde olmuştur. Ondan sonra Ebü'l-Feth İbnü'l-Amîd (ö. 366/976) vezir olmuş ve o da Âmirî'ye hâmilik etmiştir.[84] Âmirî, Sâmânî emiri Nûh b. Mansûr'un veziri Ebü'l-Hüseyn el-Utbî'ye Buhara'da bulunduğu yıllarda *et-Takrîr li-evcühi't-takdîr* adlı eserini ithaf etmiştir. Âmirî bu eserinin önsözünde veziri över, onun *sarayını* ilim ve akıl sahipleriyle mâmur hale getirdiğini, *onun evinde* ilâhî takdirin yeryüzünde meydana gelen olaylarla alâkasını tartışan bir topluluğa rastgeldiğini ifade eder.[85]

Benzer bir durumu klasik sonrası dönemde Kadızâde-i Rûmî (ö. 844/1440'ten sonra) ile Uluğ Bey (ö. 853/1449) arasında görüyoruz. Semerkant'ta Uluğ Bey ile tanışan Kadızâde kısa zamanda hükümdarın sevgi ve saygısını kazanarak onun özel hocası oldu; ardından Uluğ Bey Medresesi'nin başhocalığına ve Cemşîd el-Kâşî'den (ö. 832/1429) sonra o dönemde inşa edilen Semerkant Rasathanesi'nin başına getirildi. Kadızâde'nin derslerine Uluğ Bey ve diğer müderrisler de katılmaktaydı. Kadızâde, Şemsüddin es-Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *Eşkâlü't-te'sîs*'inin şerhi olan *Tuhfetü'r-reîs fî şerhi Eşkâli't-te'sîs* adlı eserini Uluğ Bey'e ithafen kaleme almıştır (815/1412). Kadızâde ayrıca Çağmînî'nin

82 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 65.

83 Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, s. 5.

84 Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 11.

85 Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 17

(ö. ykl. 618/1221) *el-Mülahhas*'ına yazdığı *Şerhu'l-Mülahhas fî ilmi'l-hey'e* adlı eserini de 814/1412 yılında Uluğ Bey'e sunmuştur.[86]

Hülâgû tarafından sâhibdîvanlığa getirilen Şemsüddin el-Cüveynî'nin de (ö. 683/1284) felsefî ilimlere büyük bir destek sağladığını belirtebiliriz. Necmeddin el-Kâtibî *eş-Şemsiyye* adlı mantık eserini Şemsüddin el-Cüveynî'ye ithaf etmiştir. Kâtibî ayrıca *el-Münassas fî Şerhi'l-Mülahhas*'ı Cüveynî'ye ithaf ederken *Câmi'u'd-dekāik* adlı eserini de onun isteğiyle yazmıştır.[87] Kutbuddin eş-Şîrâzî de Sivas'ta yazdığı *Nihâyetü'l-idrâk* adlı astronomi eserini Şemsüddin el-Cüveynî'ye sunmuştur.[88] Öte yandan Nasîruddin et-Tûsî *Evsâfü'l-eşrâf* adlı eserini Şemsüddin el-Cüveynî'nin desteğiyle kaleme almıştır.[89] Diğer bir filozof İbn Kemmûne *Şerhu'l-İşârât* adlı eserini Şemsüddin el-Cüveynî'nin oğullarından Şerefeddin Hârûân'a ithafen yazmıştır. İbn Kemmûne'nin 671/1273 tarihinde tamamladığı *Şerhu'l-İşârât*'ını ithaf ettiği Şerefeddin Hârûn, bu sırada Anadolu'nun bir kısmında valilik yapmaktaydı. İbn Kemmûne bu eserini tamamladıktan sonra bir nüshasını Şemsüddin el-Cüveynî ve oğlu Hârûn'un kütüphanesine göndermiştir.[90]

Filozofların Evleri ve Muhtelif Felsefe Meclisleri

Kurumsal bir öğrenim modelinin tam olarak yerleşmediği dönemlerde aklî ilimlerin tedrisine muhtelif mekânlar ev sahipliği yapmıştır. Bunlardan biri de filozofların evleri ya da onların bir araya geldiği meclisleridir. Makdisi'nin de ifade ettiği gibi, felsefe ve diğer yabancı ilimlerin tedrisinde hususi mekânlar ve evler önemli bir işlev görmüştür.[91] Bu bağlamda özellikle İbn Sînâ'nın evinde öğrencileriyle yaptığı derslere dikkat çekmek gerekir. Yukarıda da işaret edildiği gibi, Ebû Ubeyd el-Cûzcânî, otobiyografi/biyografide İbn Sînâ'nın Hemedan yıllarında evinde her gece talebeleriyle bir araya geldiğini, kendisinin *eş-Şifâ*'dan ve diğer öğrencilerin de *el-Kānûn*'dan okuduğunu ifade

86 Fazlıoğlu, "Kadızâde-i Rûmî", s. 98-99.

87 Arıcı, *Necmettin el-Kâtibî*, s. 37-38.

88 Walbridge, *The Science of Mystic Lights*, s. 181.

89 Tûsî, *Seçkinlerin Ahlâkı*, s. 27-28.

90 Pourjavady - Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 11, 59.

91 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 74.

etmektedir.[92] Bunun dışında kaynaklarda Beyhakî'nin Kutbuddin et-Tabesî'nin evinde ondan felsefe dersleri aldığı zikredilmektedir.[93] Tasavvufî eğilimleri ve Mu'tezilî görüşleriyle tanınan filozof İbn Meserre'nin (ö. 319/931) öğrencileri ve sevenleriyle birlikte gizli bir cemaat kurarak fukahanın baskısı yüzünden açığa vurulamayan bazı konularda ilmî müzakereler düzenlediği, bu sûretle görüşlerini dar bir çevreye yaymaya başladığı bilinmektedir. Bu küçük topluluk, Kurtuba civarındaki Sierra tepesinde İbn Meserre'ye ait bir alanda bulunan zâviyede faaliyetlerini gizli olarak sürdürüyordu.[94] Benzer bir durum İhvân-ı Safâ için de geçerliydi. Bilimsel problemleri tartışmak üzere belirli zamanlarda düzenledikleri toplantılara kendilerinden olmayanların katılamaması sebebiyle bu topluluğun gizli bir örgüt olduğu kabul edilmiştir. Bir felsefe cemiyeti görünümü arzeden topluluğun üyeleri dışarıya kapalı bir şekilde yine kendilerinin belirlediği mekânlarda toplanmaktaydı.[95]

Kütüphaneler

Bu kurumları tanımlamak üzere kullanılan terminolojide altı kavram ön plana çıkmaktadır. Bunların üçü yer ismine işaret eden *beyt* (oda), *hizâne* (hücre, küçük oda) ve *dâr* (ev) kelimeleridir. Diğer üçü ise muhtevayı ifade eden *hikmet*, *ilim* ve *kütüb* terimleridir. İslâm tarihinde bu iki grup terim dokuz ayn tamlama şeklinde kütüphaneler için kullanılmaktaydı.[96] Bunlar arasında *beytü'l-hikme*, *dârü'l-hikme*, *dârü'l-kütüb* ve *hizânetü'l-kütüb* en yaygın olanlarıdır. Kütüphanelerde özellikle okuma ve istinsah etme gibi faaliyetlerin yanında müzakere ve münazara amaçlı toplantıların yapıldığı da bilinmektedir. Kindî, Hârizmî, Huneyn b. İshak, Yuhannâ b. Mâseveyh gibi ünlü kişilerin buradaki araştırma ve inceleme faaliyetlerinin etkisiyle yetiştiğini söylemek mümkündür. Ancak bu mekânlarda aklî ilimler için de geçerli olacak şekilde düzenli bir tedris faaliyetinin yapıldığını ifade etmek zordur.[97]

92 Cûzcânî, "Sîretü'ş-Şeyh er-Reîs", s. 29.

93 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 60.

94 Çağrıcı, "İbn Meserre", s. 188-190.

95 Uysal, "İhvân-ı Safâ", 1-2.

96 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 63, 66.

97 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 64-65.

Kıymetli kitapları barındıran birçok kütüphane içinde İbnü'l-Kıftî'nin elli bin dinar değerindeki kütüphanesi zikretmek mümkündür. Kurduğu zengin kütüphane sebebiyle İbnü'l-Kıftî'nin şöhreti her tarafa yayılmıştı. Evi kitap tüccarlarının, varrakların, âlim ve şairlerin buluştuğu bir merkez durumundaydı.[98] Çok meşhur bir diğer kütüphane de Nûh b. Mansûr'un kütüphanesi idi. İbn Sînâ otobiyografisinde tıp kitaplarını mütalaa edip okuma amacıyla bu kütüphaneye girmek için izin istediğini söyler ve burayı tasvir eder. İbn Sînâ bu kütüphanede birçok hücrenin olduğunu, her bir hücrede birbiri üzerine istiflenmiş kitap sandıkları bulunduğunu belirtir. Eskilerin kitaplarına ait fihristi inceleyen İbn Sînâ ihtiyacı olan kitapları alıp okuduğunu belirtmektedir.[99] İbn Miskeveyh'in yetişmesinde de kütüphanenin önemli bir yeri vardır. Zira İbn Miskeveyh, Büveyhî Emîri Rüknüddevle'nin veziri Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in *kütüphane eminidir* (*hazîn*). İbn Miskeveyh vezirin kütüphanecisi ve defterdarı olarak zamanının çoğunu kütüphanede geçirerek vezire hizmet etti. İbn Miskeveyh'in ifadesine göre burada her ilme ait "100 deve yükünden fazla" eser toplanmıştı. Rivayete göre Horasanlılar'ın 355/966 yılındaki istilâları sırasında kütüphaneyi yağmalanmaktan bizzat İbn Miskeveyh kurtarmıştır. Bu vezirin ilmî kişiliği ve kütüphanesindeki felsefî ilimlere ait eserlerin yoğunluğu İbn Miskeveyh'i felsefî ilimlerle uğraşmaya sevketmiş, sık sık kütüphaneye gelen filozof Ebû Süleyman es-Sicistânî ile bu dönemde tanışmış, ondan mantık ve felsefe dersleri almıştır.[100]

Rasathaneler

Rasathanelerin doğuşuyla ilgili olarak Aydın Sayılı'nın tespitleri, astronomi çalışmaları yüksek bir seviyeye gelmesine rağmen bu bilimsel kurumun İslâm'dan önce mevcut olmadığı yönündedir. Astronomik gözlemler ve bunlardan elde edilen gözlemler rasathanelerdeki bilimsel faaliyetlerin temelini oluşturmaktaydı. Merâga Rasathanesi'nde ise buna ilâveten diğer aklî ilimlerle ilgili birtakım faaliyetler de yapılmaktaydı. 1258 yılında Hülâgû, Nasîruddin et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) Batı Moğol İmparatorluğu'nun başşehri Merâga'da yeni bir rasathane kurma görevi vermişti. Bu önerinin bizzat Tûsî'den gelmiş olması ihtimali

98 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 74; Kaya, "İbnü'l-Kıftî", s. 112-114.

99 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 439.

100 Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", s. 201-208.

ise daha kuvvetli görünmektedir. Rasathanenin inşasına 1259 yılına başlanmış olup, ne zaman bitirildiği bilinmemektedir. Rasathanenin 1270 yılı civarında, yani Hülâgû'nun ölümünden (1265) birkaç yıl sonra çalışmaya başladığı tahmin edilmektedir.[101] Nasîruddin et-Tûsî, Müeyyidüddin el-Urzî ed-Dimaşkī (ö. 664/1265), Fahreddin el-Ahlâtî (ö. VII./XIII. yüzyıl), Fahreddin el-Merâgī (ö. 667/1268), Ferîdüddin et-Tûsî, Muhyiddin el-Mağribî (ö. 682/1283) gibi zamanın meşhur astronomi bilginlerinin yanı sıra Necmeddin el-Kâtibî, Kutbuddin eş-Şîrâzî, Şemsüddin eş-Şirvânî, Abdürrezzâk b. el-Fûtî de burada çalışanlar arasındadır. Aydın Sayılı bu isimlerin arasında Tûsî'nin iki oğlu ile Kâtibî'nin hocası Ebherî'nin de olduğunu ifade etmektedir. Tûsî bu bilginlerin yardımıyla astronomi kataloglarını içeren ve astronomide en önemli eseri olan *Zîc-i İlhânî*'yi yazmaya başlamış, ancak ölümü dolayısıyla eseri yarım kalmıştır. Tûsî'nin ölümünden sonra rasathanede gözlemler devam etmiştir.[102] Rasathanede bir kütüphane ve okuma salonu gibi bir bölümün olduğu ve muhtemelen bunların birisinde astronomi ve matematiğin yanında mantık ve felsefe üzerine müzakerelerin yapıldığı bilinmektedir.[103] Merâga'dan sonra İslâm bilim tarihindeki en önemli bilim merkezlerinden birisi de Semerkant Rasathanesi'dir. Rasathanenin kuruluşunun Uluğ Bey'in idaresinde ve Cemşid el-Kâşî'nin nezaretinde tamamlandığı bilinmektedir. Rasathane ölünceye dek bilfiil Uluğ Bey tarafından idare edilmiş, ona vekâleten rasat faaliyetleri önce Cemşîd el-Kâşî, onun vefatından sonra Kadızâde, onun akabinde de Ali Kuşçu tarafından yürütülmüştür. Cemşid el-Kâşî'nin iki mektubu başta olmak üzere hemen hemen bütün kaynaklar, Uluğ Bey zamanında Semarkant'ta bulunan âlimlerin çokluğuna işaret eder. Cemşîd el-Kâşî, Semerkant'ta ileri gelen altmış-yetmiş matematikçi olduğunu özellikle belirtir. Semerkant matematik-astronomi okulunun ortak ürünü olan ve hem rasathanedeki gözlemlerden hem de Uluğ Bey Medresesi'ndeki tartışmalardan hareketle hazırlanan *Zîc-i Uluğ Bey* felsefe-bilim tarihinin en önemli eserlerinden biridir.[104]

101 Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, II, 28.

102 Sayılı, *The Observatory in Islam*, s. 205-206, 212-216.

103 Rasathanedeki faaliyetler için bk. Razavî, *Ahvâl ve Âsâr-ı Hâce Nasîruddin Tûsî*, s. 226-237; Köprülü, "XIII. Asırda Marâga Rasathanesi Hakkında Bazı Notlar", s. 235, 238-239, 242-244.

104 Fazlıoğlu, "Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", s. 15-16, 18.

Bîmâristanlar

İslâm döneminde oldukça yenilikçi ve gelişmiş bir hastane hizmeti sisteminin oluştuğu, kabul edilen bir olgudur. Çok yakın zamanlara kadar İslâm dünyasında hastanelerin doğuşuyla ilgili klasik rivayet, hastanelerin kökeninin Sâsânî dönemi Cundişapur'una dayandığı şeklindeydi. Günümüzde güneybatı İran'daki Dizful'un güneydoğusunda harabe bir mevki olan Cündişâpûr şehri buraya yerleşen çok sayıda Yunanca ve Süryânîce konuşan bilginlerle Helenizm'in bir ileri karakolu olmuştu. Rivayet, Nestûrî hıristiyanlarının bir tıp akademisi ya da okulu kurdukları IV yüzyılın başları gibi erken bir tarihe kadar uzanır. Daha sonra İslâm dönemi hastaneleri için bir model işlevi gören büyük bir hastane de bu akademiyle ilintiliydi. Gerek *bîmâristan* kelimesinin Farsça kökeni ve gerekse meşhur tabip ailesi Buhtişû'lar'ın Cündişâpûr kökenli olması bu kurumun İran'a dayandığı var sayımının benimsenmesine yol açmıştır.[105]

Burada bizi daha çok ilgilendiren husus, tabiplerin hastanelerdeki öğreniminin neleri kapsadığıdır. Hipokrat, *Kitâbü'l-Fusûl*'de tabibin, tıbbın dışında hangi ilimlerde bilgi sahibi olması gerektiğini anlatırken[106] bu konuda İslâm tıbbını en fazla etkileyen görüşlerin Galen'e ait olduğunu söylememiz mümkündür. Galen tabibin filozof olması gerektiğini savunduğu *Kitâb fî enne't-tabîbe'l-fâzıl yecibü en yekûne feylesûfen* adlı eserinde[107] tabibin hangi bilimlere ihtiyaç duyduğunu özlü bir şekilde anlatmaktadır. İslâm döneminde bu alanda yazılan eserlere bakıldığında tabiplerin mantık, doğa bilimleri, matematik ilimler ve özellikle mûsikî gibi ilimlerde okumalar yapmaları tavsiye edilmiştir.[108] Dolayısıyla İslâm döneminde tabiplerin hastanelerde tıp

.....

105 Micheau, "The Scientific Institutions in the Medieval Near East", s. 991. İslâm tıp tarihçileri Pormann ve Savage-Smith hastanelerin kökeninin IV yüzyıldan itibaren Yunanca konuşulan dünyanın batı tarafında geliştirilen manastır kurumlarına bağlı düşkün evlerinde aranması gerektiğini belirtirler. Benzer şekilde Süryânîce konuşan hıristiyanlar da hacılar ve hastalar için düşkün evleri ve bir gecelik sığınma evleri sistemi geliştirmişlerdi. Pormann - Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, s. 20-21.

106 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 40-45, 273.

107 Eserin Yunanca aslının tanıtımı için bk. Walzer, "New Light on Galen's Moral Philosophy", s. 82-96.

108 Tabiplerin hangi ilimlerde öğrenim görmesi gerektiği hakkında bir ⇨

alanında aldıkları pratik ve teorik öğretimin yanında bazı felsefî ilimleri de kapsayan okumalar yaptığı sonucunu çıkartabiliriz. Hastanelerde, doktorların müzakere ettiği ve belirli bölümlerini öğrencilere okuttuğu tıbba ve muhtelif alanlara dair kitaplar bulunmaktaydı. Meselâ İbn Ebî Usaybi'a'nın naklettiğine göre Nûreddin Zengî yaptırdığı hastaneye tıp kitapları vakfetmiştir. Bîmâristan-ı Ahmed b. Tolun'da ise muhtelif ilimlerdeki kitap sayısının yüz bini geçtiği rivayet edilmiştir. Tıp talebeleri, hastanelerde tahsis edilen bölümlerde kendi alanlarına dair bilgileri hocalarından okuyordu. Hastaların günlük müşahede ve araştırmaları tamamlandıktan sonra öğrenciler hocalarının önüne oturuyor ve dersleri takip ediyordu. Zaman zaman bu derslerin evlere ve özel medreselere taşındığı da vakidir.[109] XIII. asrın ilk çeyreğinde kurulmaya başlayan tıp medreseleriyle tıpla ilgili bilimlerin bu mekanlarda öğretildiği bir aşamaya geçilecektir. Ancak bu süreçte ve sonrasında bîmâristanlardaki eğitim de devam etmiştir.

Medrese ve Felsefe

Felsefî/aklî ilimlerin medrese müfredatındaki yeri İslâm eğitim tarihi açısından önemli inceleme alanlarından biri olduğu kadar muhataralı bir konudur da. Zira aklî ilimlerin belli bir dönemden sonra medrese müfredatından çıkartılması iddiası, oldukça indirgemeci bir yaklaşımla ele alınmış Osmanlı Devleti'nin çöküşü de dahil olmak üzere, pek çok sosyal ve entelektüel gelişme bu olgunun sonucu olarak değerlendirilmiştir. Özellikle Osmanlı dönemi düşünce hayatına dair çalışmalarda hâkim olan bu yaklaşıma göre medreseler, XVI. yüzyıla kadar düzgün bir şekilde işlemişler, buralarda aklî ve naklî ilimler birlikte okutulmuş, fakat bu yüzyıldan sonra aklî ilimler medrese müfredatından çıkartılmış ve bu da hem medresenin hem de Osmanlı ilim hayatının çöküşünü hazırlamıştır.[110] Bu bağlamda Kâtib Çelebi'nin medrese eleştirisi, II. Meşrutiyet sonrasında başlayan Osmanlı bilim ve medrese tarihi çalışmalarında[111] temel referans noktası

değerlendirme için bk. Arıcı, "Kutbuddin Şîrâzî'ye Göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı", s. 58-65.

109 Bek, *Târîhu'l-bîmâristânât fi'l-İslâm*, s. 34, 38-39.

110 Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi", s. 23-24.

111 Örnek olarak şu çalışmalara bakılabilir: Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 67; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 126; İnalcık,

olmuştur.[112] Medrese eğitiminin merkezinde naklî/dinî ilimlerin bulunduğu gerçeğini görmezden gelen bu yaklaşımın değerlendirilmesi açısından en önemli husus, felsefe ve felsefî/aklî ilimler kavramıyla neyin kastedildiğidir. Bilindiği gibi Gazzâlî'nin filozoflara yönelik sert eleştirisi felsefî ilimlerin belli alanlarına, özellikle de filozofların burhânî sonuçlara ulaştıklarını iddia ettikleri metafizik alanına yoğunlaşmış, mantık ve matematik ilimler başta olmak üzere doğa bilimlerinin önemli bir kısmı, ahlâk, siyaset ve tıp gibi alanlarda filozofların öğretileri -kimi mahzurlar içermekle birlikte- Gazzâlî açısından önemli bir eleştiriye tâbi tutulmamıştır. Muhtemelen Gazzâlî'nin bu parçacı eleştirisinin doğal bir sonucu olarak medreselerde bilhassa mantık ve matematik ilimler resmî programın bir parçası haline gelmiş, ardından doğa bilimleri ve metafizik sahasındaki bazı eserler yoluyla da bu iki bilgi alanı müfredata dâhil olmuştur. Ancak sadece buradan hareketle felsefî ilimlerin medrese müfredatındaki konumunun mutlak anlamda olumlu ya da olumsuz olduğu sonucunu çıkartmak doğru olmayacaktır. Zira özellikle Osmanlı medreselerinde dar anlamıyla felsefenin okutulması dinî ilimlerin takviye edilmesi gibi amaçlara yönelikti. Eğer özellikle felsefî/aklî ilimler ve bazı tatbikî ilimlerde bir duraklamadan söz edilecekse, bunun sebebinin başka alanlarda ve çok yönlü olarak aranması gerekir.

Bunun dışında diğer bir hususa daha işaret etmek yerinde olacaktır: Felsefenin medreselerin kurulmasından sonra müfredat dışı ve parçacı bir anlayışla da olsa medrese çevrelerinden uzak olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim Nizâmiye medreselerini esas adlığımızda V./XI. yüzyılın ikinci yarısından sonra çok sayıda medrese talebesi, muîd ve müderrisin program dışında felsefenin çeşitli alanlarında bireysel olarak okuduğu, bazı medreselerde yine program dışı olarak doğa bilimi ve metafizik de dahil olmak üzere felsefî ilimlerin hoca-talebe ilişkisi yoluyla okutulduğu, felsefî ilimlere dair bazı eserlerin medreselerde yazıldığı ya da istinsah edildiği, medrese kütüphanelerinde felsefî ilimlerle ilgili eserlerin olduğu bilinmektedir. Bu hususlarla ilgili örneklere aşağıdaki başlıklarda yer verilecektir.

.....

"Bağnazlığın Zaferi" s 187-193. Bu yaklaşımın bir eleştirisi için bk. el-Rouayheb, "The Myth of 'The Triumph of Fanaticism'", s. 196-221.

112 Bulut, "Katip Çelebi'nin Akli İlimler Merkezli Medrese/İlmiye Eleştirisi" s. 263-272.

Felsefenin Müfredatdışı Olduğu Zamanlar ve Mesai Haricinde Öğrenim

Nizâmiye medreselerinin İslâm eğitim tarihindeki ilk medreseler olduğuna dair yaygın kabule karşı Nâci Ma'rûf gibi medrese tarihi üzerine çalışmaları olan araştırmacılar, bu kanaatin doğru olmadığını dile getirmektedirler. Zira İbn Hallikân ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi bu iddiayı gündeme getiren biyografi yazarlarına yönelik eleştiriler, bu iddianın gündeme geldiği dönemlerde yapıldığı gibi İslâm coğrafyasında Nizâmiye öncesinde bazı medreselerin kurulduğu, yakın zamanlarda da dile getirilmiştir.[113] Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin şartnâmesi bizzat Nizâmülmülk tarafından hazırlanmıştır. Tam metni henüz bulunamayan vakfiyede Nizâmiye'nin hem fıkıhta hem de fıkıh usulünde Şâfiî olanlara hasredildiği zikredilmektedir.[114] İslâm hukukundaki vakıf anlayışının yansıması olarak bilhassa felsefî ilimler medrese müfredatına dahil değildi[115] ve bu sebeple felsefî ilimler medreselerin kurulmasından sonra da bir süre müfredat dışında kalmıştır. Ancak Makdisi'nin de belirttiği gibi fıkıh tedrisinin Nizâmiye'nin başlıca gayesi olduğunu söylemek, Nizâmülmülk'ün Eş'arîliği, dolayısıyla kelâmı ihmal ettiği anlamına gelmez.[116] Makdisi, akılcıların önce mezheplere, sonra da fıkıh okullarına "sızmak" suretiyle nüfuz ettiğini belirtir.[117] Dolayısıyla vakfın felsefî ilimleri dışlayan sistemi zamanla bu ilimlerin medreseye girmesine engel olamamıştır. Dışlama, bu ilimlerin özel olarak tahsil edilmek zorunda kalması ve medreselerde olduğu gibi kurumsal ve güçlü bir malî destek görmemiş olması şeklinde tezahür etmiştir. Buna karşılık, malî destek gören bir

113 Sübkî, Nizâmülmülk'ün biyografisinde, hocası Zehebî'nin Nizâmülmülk'ün medreseleri ilk kuran kişi olduğuna dair verdiği bilgiyi tenkit eder ve daha önce de birtakım medreselerin kurulmasından ve bunların adlarından bahseder; bk. Ma'rûf, *el-Medârisü'ş-Şerâbiyye*, s. 124; a.mlf., *Medâris kable'n-Nizâmiyye*, s. 7-17; Makdisi, "Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri", s. 250. Bu tartışmaların bir değerlendirmesi için bk. Sayılı, *Yüksek Öğretim*, s. 25-31.

114 Makdisi, "Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri", s. 236-237

115 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 82, 135.

116 Makdisi, "Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri", s. 246-247

117 Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 48-49.

medrese talebesinin ya da hocasının felsefî ilimlerle meşgul olmasının, bu ilimleri kendi evinde dışarıya kapalı olarak okutanlardan tahsil etmesinin veya vakıf kurumlarında müfredat dışında tahsil etmesinin önünde de engel yoktu.[118]

Bu durumun belki de en çarpıcı örneği Nizâmiye medreselerinin henüz yeni kurulduğu bir dönemde Gazzâlî'nin şahsında görülmektedir. İslâm düşünce tarihinde Gazzâlî'nin İslâm muhitinde mantık ilmini meşrulaştıran durumu kadar dikkat çekici olan, onun felsefenin medreseye girmesine de kapı aralayan bir konumda olmasıdır. Esasen Gazzâlî eleştireceği veya reddedeceği konular barındırması hasebiyle felsefe öğrendiğini, reddedilecek görüşe yönelik doğru yaklaşımın da bu olduğunu belirtmektedir.[119] Ancak, amaç ne olursa olsun Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin Şâfiî fıkhı müderrisi Hüccetülislâm'ın müfredat dışı olarak kendi başına felsefe tahsil ettiği ve iki yıllık bir sürede ders okutma dışında kalan bütün zamanını, kendi deyimiyle "çalıntı vakitlerde" felsefe incelemelerine ayırdığı bir vâkıadır.[120] Felsefî ilimlerin tedrisi VI./XII. yüzyıla kadar kütüphaneler, rasathaneler ve hastaneler gibi medrese dışı çevrelerde gerçekleşirken Gazzâlî'den sonra bu yaklaşımın medrese çevrelerinde yaygınlaştığı görülmektedir. Meselâ bu durum, Bağdat Nizâmiye'sinin önemli isimlerinden biri Kemâleddin b. Yûnus için de geçerlidir.[121] Kaynaklarda Kemâleddin b. Yûnus'un müderrisliği döneminde vaktini ikiye bölerek medresede fıkıh ve evinde de matematik tedrisiyle meşgul olduğu zikredilir.[122] Fahreddin er-Râzî, Abdüllatîf el-Bağdâdî ve Seyfeddin el-Âmidî'nin biyografileri dikkatle incelendiğinde medresede okuyan ya da fıkıh dersi veren âlimlerin diğer taraftan felsefî ilimlerle meşgul olmaları Gazzâlî prototipinin bir

118 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 135.

119 Benzer bir yaklaşım Osmanlı âlimlerinden Hâdimî'de de (ö. 1176/1762) görülmektedir. Ona göre metafizikle ilgili bilgiler dine aykırı bazı görüşler içerir. Dolayısıyla bunları reddetme amacıyla felsefe ya da metafizik okumak alanın uzmanları için uygunken, belli bir behresi olmayanların bu ilimle meşgul olması doğru değildir. Hâdimî, *el-Berîka*, I, 317-318, 336-337

120 Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, s. 348.

121 Ma'rûf, *Ulemâü'n-Nizâmiyyât*, s. 159, 177-178.

122 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 411; Endress, "Organizing Scientific Knowledge", s. 128.

sonraki yüzyılda iyice kabul gördüğünün bir işaretidir.[123] Söz konusu durum felsefî ilimlerin müfredata dahil olmasından sonra da devam etmiştir. VI.-VII./XII.-XIII. asırlarda Gazzâlî örneğinin benzerlerini gördüğümüz gibi bir diğer önemli vakıa da felsefe eserlerinin medrese çevrelerinde bir şekilde mütedavil olmasıdır. Tabakât yazarı Beyhakī, İbn Sînâ'nın öğrencilerinden Cûzcânî'nin *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eseri ile Ma'sûmî'nin mufarık varlıklarla ilgili bir kitabının Nişâbur Nizâmiyesi'nin kütüphanesinde bulunduğunu belirtir.[124] Ayrıca VII./XIII. yüzyılda felsefî ilimlere dair bazı eserlerin medreselerde yazılması ya da istinsah edilmesi de önemli bir durumdur. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ının bir nüshasının 644/1247'de Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde,[125] *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'nin bir nüshasının 681/1282'te Dımaşk'ta Medresetü'l-Hâtuniyye el-Cevâmi"de istinsah edilmesi,[126] İbn Kemmûne'nin *Şerhu't-Telvîhât* adlı eserinin bir nüshasının 696/1296 yılında yine Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde, *el-Kelimâtü'l-vecîze* adlı risâlesinin bir nüshasının aynı yılda Nusaybin İmâdiyye Medresesi'nde istinsah edilmesi, Kâtibî'nin *Şerhü'l-Mülahhas* adlı eserinin bir nüshasının 692/1293'te Bağdat Nizamiye Medresesi'nde tamamlanması kayda değer örneklerdir.[127] Esîrüddin el-Ebherî'nin *Keşfü'l-hakāik*'ine öğrencisi Şemsüddin el-İsfahânî (ö. 688/1289) tarafından düşülen kayıttan Ebherî'nin bu eserini Şerefiyye Medresesi'nde okuttuğu anlaşılmaktadır.[128] Tarihçi İbnü'l-Fuvatî (ö. 723/1323), 679/1280-81'de Bağdat'taki Niâmiye Medresesi'nde gördüğü İlhanlı devlet adamlarından Devletşâh b. Emîr Seyfeddin Sencer es-Sâhibî'nin (ö. 724/1324) astronomi, matematik, felsefe üzerine araştırmalar yaptığını rivayet etmektedir.[129] Bu bilgilere binaen VII./XIII. yüzyılda Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde hatırı sayılır bir telif faaliyetinin

123 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 462, 650-651, 683-689.

124 Beyhakī, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, s. 117, 119.

125 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1193.

126 Fahredin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1212.

127 Pourjavady - Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 67, 97; Pourjavady - Schmidtke, *Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma'âlim*, s. xi; Arıcı, *Necmettin el-Kâtibî*, s. 42.

128 Sarıoğlu, *Esîrüddin Ebherî*, s. 22; Arıcı, *Necmettin el-Kâtibî*, s. 23.

129 Pourjavady - Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, s. 11.

yürütülmesi, Gazzâlî'nin başlattığı müfredat dışı felsefe meşguliyetinin bir devamı olarak görülmeyi hak etmektedir.

Matematik İlimler ve Tıbbın Müfredata Dâhil Olması ve Tıp Medreseleri

Bilindiği kadarıyla aklî ilimler arasında medrese çatısı altına resmî müfredatın bir parçası olarak giren ilk alan tıptır. Şam'daki tabiplerin reisi ve İbn Ebî Usaybi'a'nın da hocası olan Mühezzebüddin ed-Dahvâr, Şam'daki evinde tıp dersleri veriyordu. 622/1225'te bu evini tıp medresesi olarak vakfetmiş, ölümünden sonra da 628/1231'de evi tıp medresesi olarak açılmıştır.[130] Ancak bu anlamdaki en önemli gelişme takriben aynı yıllarda Bağdat'ta yaşanmıştır. Fuat Sezgin'e göre Bağdat'taki Nizamiye Medresesi, İslâm'daki yüksek okul kurumlarına genel ders planını getirmiş olan ilk eğitim kurumudur.[131] Bu önemli okulun izleri, sonraki dönemlerde bir Bağdat Akademisi olan Müstansıriyye Medresesi'nde çok daha doğru bir şekilde görülebilir. Bu medrese, 1227 yılında Halife Müstansır tarafından kurulmuştur. Dicle'nin sol kıyısına yapılan bina 1232 yılında tamamlanmış olup dört büyük yapı içermektedir. Bunlardan özel bir bina tıp, farmakoloji ve doğa bilimleri eğitimine ayrılmıştı.[132] Bu yapılara, bir hastane, merkezî bir yemekhane, hamamlar ve mahzenler eklenmişti. Dersler arasında pozitif bilimlerin güçlü bir şekilde vurgulanması dikkati çekmektedir: Din ve dil bilimlerinin yanında matematik ve tıp özellikle anılmışken, geometri, farmakoloji ve hijyen tek tek dile getirilmiştir. Böyle bir okulun önemini şu olgu açık bir şekilde göstermektedir: Bu okul 1258 yılında, Moğollar'ın istilâsında kısmen zarar görmüşse de daha sonra bizzat istilâcılar tarafından kısa bir sürede tekrar inşa ve yeniden organize edilmişti.[133]

.....

130 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 733; Şeşen, "Eyyûbîler Devrinde Tıp Eğitimi", s. 221-222. Ebü'l-Mefâhir en-Nu'aymî (ö. 927/1521) *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* adlı eserinde "Medârisü't-tıb" başlığıyla ayrı bir bölüm açmış ve Dahvâriyye Medresesi dışında Düneysiriyye ve Lübûdiyye tıp medreseselerini ele almıştır; bk. en-Nu'aymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, II, 127-138.

131 Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I, 164.

132 Bu medrese hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Ma'rûf, *Târîhu ulemâi'l-Müstansıriyye*, I, 25-48; Nashabe, *al-Madrasah al-Mustansiriyah in Baghdad*, s. 41-159.

133 Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I, 164.

VII./XIII. yüzyıl ve sonrasında matematik bilimlerin medresede yazıldığını, okutulduğunu veya mütalaa edildiğini gösteren çok sayıda örnek vardır. Sivas'ta Gökmedrese'de müderrislik yapan Kutbuddin eş-Şîrâzî, Anadolu'da bulunduğu süreç içerisinde, astronomi sahasında öğrencilerine okuttuğu *Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk* (telif tarihi: 681/1282) adlı eserini, Sivas Gökmedrese'deki müderrisliği esnasında kaleme almış, ayrıca aynı yerde yine önemli bir astronomi eseri olan *et-Tuhfetü'ş-şâhiyye fî ilmi'l-hey'e* (telif tarihi: 684/1285) isimli eserini yazmıştır.[134] Bundan sonraki süreçte artık matematik ilimler birçok İslâm şehrindeki medreselerde müfredata girmiştir. Bu örnekler arasında özellikle Semerkant Uluğ Bey Medresesi'ndeki bir ders ânını tasvir eden, Fethullah eş-Şirvânî'nin (ö. 891/1486) *Şerhu't-tezkire fî ilmi'l-hey'e* adlı eserinde yer alan metin dikkat çekicidir.[135] Osmanlı medreselerinin kuruluş aşamasına tekabül eden bu süreçten sonra İstanbul'da kurulan medreselerin müfredatına matematik ilimlerle ilgili birçok metnin dahil edilmesiyle matematik ilimler üst düzey bir eğitimle Osmanlı'nın merkezine taşınmıştır.[136] Bu süreç aynı zamanda bazı İbn Sînâcı felsefe metinlerinin de müfredata girdiği bir dönemdir.

Osmanlı Medreselerinde İbn Sînâcı Metinler: Hidâyetü'l-hikme ve Hikmetü'l-ayn Örneği[137]

Gazzâlî'nin İbn Sînâ metinlerine yönelik kişisel ilgisi, bu metinlerin zamanla medrese çevrelerinde etkili bir şekilde yer bulmasıyla sonuçlanmıştır. Bu durumu İbn Sînâ'nın metinlerinin doğu İslâm dünyasında hangi mahfillerde tedavülde olduğunun özet bir dökümünü sunan Gerhard Endress'in çalışmasında görmek mümkündür. İbn Sînâ'nın metinleri arasında özellikle *el-İşârât ve't-tenbîhât* çok yaygın bir şekilde okunmuştur.[138] Ancak özellikle Osmanlı

134 Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü", s. 25-32.

135 Yayınlanmış bu metin ve çevirisi için bk. Fazlıoğlu, "Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", s. 42-50.

136 Bu metinlerle ilgili olarak bk. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II, İstanbul 1997

137 Bu başlıkla ilgili daha geniş değerlendirmeler için bk. Arıcı, *Necmettin el-Kâtibî*, s. 55-58.

138 Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", s. 410-415; Ziai, "Klasik Dönem Sonrası", s. 439.

medreselerinde felsefe doğrudan İbn Sînâ metinleri üzerinden değil, "hikmet" başlığı altında bu felsefenin en iyi muhtasarları olarak kabul edilen Esîrüddin el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'si ve Necmeddin el-Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn*'ı ile bu eserlere yazılan şerh ve hâşiyeler çerçevesinde okunmuştur.

Burada şu hususu belirtmek gerekir ki Osmanlı medreselerinde takip edilen ders ve eserler, devralınan ilmî gelenekle yakından alakalıdır. Medreseler mahiyet itibarıyla Selçuklu döneminin birikimini büyük ölçüde devam ettirmiştir. Zira Kânûn-i Örfiyye-i Osmaniyye'de Osmanlı medreselerindeki *"tullâb-ı ilm(in)... âdet-i kadîme üzre kütüb-i mu'tebere ne vechile okuna geldiyse girü ol vech üzre"* takip etmelerinin istenmesi bu hususu doğrulamaktadır. Bu sebeple özellikle ilk dönem Osmanlı medreselerinde, Osmanlı coğrafyası dışından gelen ilim adamları ve eğitim öğretim gelenekleri oldukça etkili olmuştur.[139] Bunun neticesinde uzun bir süre Osmanlı medreselerinde, çoğu VII/XIII. yüzyıldan itibaren kaleme alınmış metinler okutulmuştur.[140] Osmanlı medreselerinde felsefe alanında okutulan *Hidâyetü'l-hikme* ve *Hikmetü'l-ayn* da bu vasfı haiz metinlerdir. Bu iki eserin şârih ve muhaşşîlerinin büyük bir kısmının İran ve Mâverâünnehir bölgesi âlimlerinden olmasına karşın her ikisi de Osmanlı medrese müfredatında hikemî ilimler sahasında kendine yer bulmuştur.[141] Osmanlı medreselerindeki felsefe derslerinde başlangıç ve orta seviyelerde *Hidâyetü'l-hikme* ve şerhleri okutulurken *Hikmetü'l-ayn* orta seviyede okutulan bir kitaptı.[142] Akkirmânî, *Hidâyetü'l-hikme*'nin muhtasar ve müfîd olması sebebiyle âlimler arasında muteber olduğunu belirtmektedir.[143] Bu ifadeler bize eserin neden okutulduğuna dair bazı ipuçları vermektedir. *Muhtasar* kelimesi şerhlerde, "önemli kavramları kısa ifadelerle veren muteber kitap" şeklindeki açıklanmıştır. Bu niteleme, eserin yazım üslûbuyla ilgili olup bir ders kitabı özelliğine sahip olduğu şeklinde algılanmaya müsaittir. *Müfîd* kelimesi de felsefenin temel meselelerini

139 Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 40; İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", s. 849-903.

140 Fazlıoğlu, "Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Seyir Defteri", s. 16.

141 *Hidâyetü'l-hikme* üzerine yazılan ve tespit edilmiş bütün eser ve müellifleri için bk. Yormaz, *Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-Hikme Şerhi*, s. 14-20.

142 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, II, 124-125.

143 Akkirmânî, *İklîlü't-terâcim*, s. 3.

içerip ayrıntılara girmeden öğrenciye felsefeyle ilgili bir formasyon kazandırabilecek yetkinlikte yazıldığı şeklinde yorumlanabilir. Bu iki özellik *Hikmetü'l-ayn* için de geçerlidir. Zaten eserin yazılış gerekçesi de bunu ortaya koymaktadır. Müellif girişte küllî kaideleri kapsayan, bununla birlikte inceliklere işaret eden bir tarzda yazdığını ifade etmektedir. Eserin içeriği incelendiğinde onun da Ebherî gibi İbn Sînâ felsefesinin temel meselelerini özetlediği görülmektedir. *Hikmetü'l-ayn*'ın *Hidâyetü'l-hikme*'den farklı tarafı Fahreddin er-Râzî ile birlikte görülen tasnif değişikliğinin eserin içeriğine yansımasıdır. Öte yandan *Hikmetü'l-ayn*'ın *Hidâyetü'l-hikme*'den üslûb ve anlaşılma bakımından daha ağır ve temel meseleleri merkeze alan bir metin olduğunu söylemek mümkündür. Bu özelliği, medreselerde neden daha üst bir seviyede okutulduğunu da göstermektedir. Nitekim Kâtib Çelebi'nin tespiti de *Hikmetü'l-ayn*'ın daha üst bir metin olduğuna işaret eder niteliktedir:

> Günümüzde [felsefeyle] meşgul olanların gayretleri *Hidâye*'nin bir kısmının (*bi şey'in*) okunmasından ibarettir. Bu işle meşgul olan kimseler mevcut ilgilerinden soyutlanıp çabalarını *Hikmetü'l-ayn*'ın incelenmesi için sarfetseler istenilen amaca ulaşılacaktır. [Ne var ki] bunların sayısı da azdır.[144]

Kâtibî'nin ilk kuşak öğrencileri Kutbuddin eş-Şîrâzî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin şerhleri ve sonra İbn Mübarekşâh'ın oldukça yetkin bir şekilde kaleme aldığı şerh, *Hikmetü'l-ayn*'ı sürekli gündemde tutmuştur. Cürcânî ve Mirza Can'ın yazdığı hâşiyelerle eser yeniden üretilmiş ve böylece ilim câmiasındaki yerini ve etkinliğini koruyabilmiştir. Ancak şerh ve hâşiyelerde müellifin bütün görüşleri olduğu gibi kabul edilmemiş, çok yoğun tartışmalar ve muhalif fikirler dile getirilmiştir. Özellikle metafizikle ilgili olarak varlık-mahiyet ayırımı, sudûr, teselsülün geçersizliği, yeniden dirilişin keyfiyeti gibi bazı konular tartışmaların yoğunlaştığı bölümlerdir. Bu da oldukça dinamik bir ilmî geleneğin metinler üzerinden uzun süre devam ettiğini göstermektedir. Diğer taraftan Osmanlı döneminde kelâmî doğa felsefesinin hâkim olduğu düşünülürse, İbn Sînâcı doğa felsefesini özetleyen eserlerin medreselerde okutulmasının fikrî bir diyalektiğe yol açtığını söylemek de mümkündür. Madde-sûret

144 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 684.

ayırımına dayalı İbn Sînâcı doğa felsefesine karşı atomcu mekân ve zaman anlayışını esas alan kelâmî doğa felsefesinin benimsenmesi Osmanlı döneminde zengin bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır.[145] Özellikle doğa felsefesiyle ilgili yazılan hâşiye ve ta'lîkâtların daha ziyade zaman, mekân, hareket, yön ve nedensellik kavramları etrafında olması bu durumun bir göstergesidir. Osmanlı'da bilhassa Tanzimat dönemine kadar medreseden yetişen ulema uzun süre felsefeyi/İbn Sînâ felsefesini ve bu felsefenin temel meselelerini, Ebherî ve öğrencisi Kâtibî'nin eserleri ve onlara yazılan şerh ve hâşiyeler üzerinden okumuştur.

Klasik Sonrası Dönemde İran ve Hindistan: İsfahan Okulu ve Ders-i Nizâmî'de Felsefe

İran'da İsfahan okulu olarak bilinen akımdan önce Saînüddin İbn Türke (ö. 835/1432), Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502), Gıyâseddin ed-Deştekî (ö. 948/1541) gibi ünlü simalar aklî ilimler ve felsefe alanında önemli eserler kaleme almış[146] ve nispeten zengin bir literatür oluşmuştu. Ancak bir dizi rivayetten de anlaşılmaktadır ki bu dönemde felsefî ilimler İran coğrafyasında medrese çevrelerinde çok muteber değildi. Mîr Dâmâd'ın (ö. 1041/1631) ilim ve kültür hâmisi Safevî Hükümdarı Şah Abbas ile (slt. 1588-1629) kurduğu yakın ilişki ve yetiştirdiği öğrencileri ile felsefe İran'da etkili bir okul olarak varlık kazanmaya başladı.[147] Bu gelişmenin akabinde XVII. yüzyılın başlarından itibaren İsfahan okulu olarak bilinen bu akım arasında özellikle bazı felsefe metinleri yoğun bir şekilde işlenmiştir. Bu dönemden sonra aklî ilimlere dair teorik Şiî müfredatın en üst seviyesinde Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'si ve Molla Sadrâ'nın buna yazdığı şerh yer almaktaydı. Bunun dışında Molla Sadrâ'nın *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-erbaati'l-akliyye*'si bir metin olarak okunmanın ötesinde Molla Sadrâ'nın sistemine ve okuluna da ad olmuştu.[148] Seyyid Hüseyin Nasr, İran medreselerinde XIII.-XIX. yüzyıllar arasında *Hidâyetü'l-hikme* ve

145 Fazlıoğlu, "Osmanlılar: İlim ve Kültür", s. 551.

146 Cooper, "et-Tûsî'nin Ölümünden İsfahan Okulunun Kuruluşuna Kadar" s. 254-256.

147 Debaşî, "İsfahan Okulu'nun Kuruluşu", s. 261-264, 266-271.

148 Ziai, "Klasik Dönem Sonrası", s. 439; Cooper, "et-Tûsî'nin Ölümünden İsfahan Okulunun Kuruluşuna Kadar", s. 247-250.

el-Esfârü'l-erba'a dışında Fahreddin er-Râzî ve Nasîruddin et-Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ları, Kutbuddin er-Râzî'nin *el-Muhâkemât*'ı, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ı ile Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*'ının tedris faaliyetinde yaygın olduğunu, ayrıca Molla Sadrâ'nın *el-Esfârü'l-erba'a*'sından başka *el-Mebde' vel-me'âd*, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye* ve başka eserlerinin de okutulduğunu belirtmektedir.[149] H. Ziai'ye göre bu tarz bir yüksek felsefe tahsili belli bir dönemde sona ermemiştir ve bu eğitim İran'da müfredat dışı olarak günümüzde de devam etmektedir.[150]

Hindistan'da medrese eğitiminin bölgenin siyasî tarihindeki değişimlere paralel bir seyir izlediğini söylemek mümkündür. Medrese eğitimi Gazneliler, ardından Gurlular tarafından sistemli hale getirilmiş,[151] VIII./XIV yüzyılın sonunda Şeyh Abdullah ve Şeyh Azizullah kardeşler, Gürîler döneminde müfredata mantık ve felsefe ile ilgili bazı eserleri eklemişlerdir. Ancak Mîr Fethullah eş-Şîrâzî'nin (ö. 997/1589), Ekber Şah (ö. 1014/1605) zamanında Hindistan'a geldiği tarih olan 991/1583, medreselerde felsefe ve aklî ilimlerin altın çağının başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Zira bu devirde tıp, astronomi ve kimyaya önem verilmiş, bu dersleri okutmaları için yabancı ilim adamları çağırılmıştır. Daha sonra Molla Nizâmeddin'in (ö. 1161/1747) ortaya koyduğu, XVIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde şekillenen ve esası korunarak günümüzde de uygulanan "Ders-i Nizâmî" programında mantık, felsefe, aritmetik ve astronomiye özel bir yer verilmiştir. Ders-i Nizâmî adlı bu medrese müfredatında felsefe/hikmet bölümünde okutulan üç eserden ikisi *Hidâyetü'l-hikme*'nin Kādî Mîr ve Molla Sadrâ şerhleri iken, diğer eser ise Molla Muhammed Cavnpûrî'nin (ö. 1062/1652) *eş-Şemsü'l-bâziğa*'sıdır.[152]

Hindistan medrese müfredatlarını genel anlamda incelediğimizde mantık ilminin müfredatta merkezî bir yer tuttuğunu belirtmek mümkündür. Ders-i Nizâmî'de mantık ilmi ile ilgili on bir esere yer verilmesi buna açık bir şekilde işaret eder. Bu eserlerin en meşhurları arasında Esîrüddin el-Ebherî'nin *İsâgûcî*'si ve Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-*

149 Nasr, "The Traditional Texts Used in the Persian Madrasahs", s. 172-182.

150 Ziai, "Klasik Dönem Sonrası", s. 455.

151 Bu dönem için bk. Sufi, *al-Minhaj*, s. 10-16; daha ayrıntılı bir dönemlendirme için bk. Kaur, *Madrasa Education in India*, s. 17-38.

152 Sufi, *al-Minhâj*, s. 68, 122; Birışık, "Medrese: Hint Alt Kıtasında Medrese", s. 334-337

mantık'ını zikredebiliriz.[153] Ancak Hindistan medrese müfredatlarında mantık ilmiyle ilgili en önemli eserin Necmeddin el-Kâtibî'nin *er-Risâletü'ş-Şemsiyye*'si olduğu söylenebilir. Bu eser, muhtelif şehleriyle birlikte yaklaşık altı yüzyıl boyunca Hindistan medreselerinde okunmuştur[154] ki mezkûr durum, asırlar boyu Hindistan bölgesi ulemâsının metne yazdığı şerhlerin adedinden de anlaşılabilir.[155] Ayrıca, *er-Risâletü'ş-Şemsiyye*'nin 1854 gibi erken sayılabilecek bir tarihte The Asiatic Society of Bengal tarafından İngilizce'ye tercüme ettirilmesi de oldukça mânidar bir durumdur.[156]

153 Müfredatta mantık alanında okunan diğer eserlerin listesi için bk. Sufi, *al-Minhâj*, s. 74.

154 Sufi, *al-Minhâj*, s. 19-20, 69, 74; Kaur, *Madrasa Education in India*, s. 106-110.

155 Habeşî, *Câmi'u'ş-şurûh ve'l-havâşî*, II, 1116-1125.

156 İngilizce çeviri için bk. Sprenger, *The Logic of the Arabians*.

Bibliyografya

Adamson, Peter, *Al-Kindî*, New York: Oxford University Press, 2007

Adıvar, Abdülhak Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991.

Akkirmânî, *Kādî Mîr Metni Hidâye Tercemesi: İklîlü't-terâcim*, İstanbul: Matba'a-i Osmâniyye, 1316.

D'Ancona, Cristina, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni Eflâtunculuk", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 11-33.

Arıcı, Mustakim, "İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 28 (2010), 135-175.

"Kutbuddin Şîrâzî'ye Göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 22 (2012), 45-71.

....., *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.

"VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), 1-37

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Bayrakdar, Mehmet, "İbn Miskeveyh", *DİA*, XX, (1999), 201-208.

Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Tahsîl*, nşr. Murtazâ Mutahharî, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1996.

Bek, Ahmed Îsâ, *Târîhu'l-bimâristânât fi'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1981.

Beyhakī, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, nşr. Memdûh Hasan Muhammed, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1996.

Birışık, Abdülhamit, "Medrese: Hint Alt Kıtasında Medrese", *DİA*, XXVIII (2004), 333-338.

Bulut, Emrullah, "Katip Çelebi'nin Akli İlimler Merkezli Medrese/İlmiye Eleştirisi ve Modern Tarih Yazıcılığındaki Yeri Üzerine", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 13 (2008), 253-292.

Cooper, John, "et-Tûsî'nin Ölümünden İsfahan Okulunun Kuruluşuna Kadar Geçen Sürede İslâm Felsefesi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, II, 247-259.

Cûzcânî, "Sîretü'ş-Şeyh er-Reîs", *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye* içinde, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1985, s. 23-38.

Çağrıcı, Mustafa, "İbn Meserre", *DİA*, XX (1999), 188-193.

Debaşî, Hamid, "Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu'nun Kuruluşu", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, I, 261-300.

Ebherî, Esîrüddin, *Beyânü'l-esrâr*, Murat Molla Ktp., nr. 1401.

....., *el-Metâli'*, Murat Molla Ktp., nr. 1401.

Telhîsü'l-hakāik, Murat Molla Ktp., nr. 1618.

....., *Zübdetü'l-hakāik*, Murat Molla Ktp., nr. 1401.

Endress, Gerhard, "The Cycle of Knowledge Organizing Scientific Knowledge: Intellectual Traditions and Encyclopaedias of the Rational Sciences in Arabic Islamic Hellenism", *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, ed. G. Endress, Leiden: Brill, 2006, s. 103-33.

"Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East" *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One*, ed. James E. Montgomery, Leuven: Orientalia Lovaniensia Analecta, 2006, s. 371-422.

Fahredin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1212.

....., *Şerhu'l-İşârât*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1193.

Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 109-116.

Fazlıoğlu, İhsan, "Kadızâde-i Rûmî", *DİA*, XXIV (2001), 98-99.

"Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)", *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî*

Sempozyumu Tebliğleri Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1998, s. 25-32.

"Osmanlı Felsefe Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 14 (2003), 1-66.

"Osmanlılar: İlim ve Kültür", *DİA*, XXXIII (2007), 548-556.

"Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Seyir Defteri (Bir Önsöz)", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 18 (2005/1), 1-57

Fazlıoğlu, Şükran, "Talim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 18 (2005/1), 115-173.

Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 341-356.

Goodman, Lenn Evan, *Avicenna*, London: Routledge,1992.

Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden: Brill, 1988.

"Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindî", *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science*, ed. R. Arnzen - J. Thielmann, Leuven: Peeters, 2004, s. 195-209.

"İbn Sîna Devrinde Tıp Teorisi ve Bilimsel Metot", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 229-245.

"İbn Sînâ'nın Hayatı", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 1-10.

"Origins in Baghdad", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau - Christina van Dyke, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 1, 11-25.

"Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 113-147

, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmi'u'ş-şurûh ve'l-havâşî*, Abu Dabi: el-Mecma'u's-sekâfî, 1425/2004.

Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1318.

Hârizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1409/1989.

Hızlı, Mefâil, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/1 (2008), 25-46.

İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1965.

İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, nşr. Abdüsselâm Şeddâdî, Dârü'l-Beyzâ: Beytü'l-fünûn ve'l-ulûm ve'l-âdâb, 2005.

İbn Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, Kazan: M. A. Çirkof Hatun Tabhanesi, 1311/1892.

İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: et-Tabî'iyyât*, nşr. Muhammed Mişkât, Tahran: İntişârât-ı Kitâbfurûşî-yi Dihhüdâ, 1353.

....., *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1371 hş.

....., *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*, nşr. İbrâhim Medkûr v.dğr., Kahire: el-Hey'etü'l-âmme li-şuûni'l-matâbi'i'l-emîriyye, 1966.

İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ': Târîhu'l-hükemâ'*, Kahire: Matba'atü's-sa'âde, 1326.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhim Ramazan, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1994.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", *TTK Belleten*, LXVI/247 (2002), 849-903.

İhvânu's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ*, Beyrut: Dârü Sâdır, 1957

İnalcık, Halil, "Bağnazlığın Zaferi", *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, trc. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 187-193.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997

Kâdı Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, nşr. Abbâs Süleyman, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1991.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.

Kâtibî, Necmeddin, *Bahrü'l-fevâid fî şerhi Ayni'l-kavâid*, Râgıb Paşa Ktp., nr. 1481.

Kaur, Kuldip, *Madrasa Education in India: A Study of its Past and Present*, Chandigarh: Centre for Research in Rural A, 1990.

Kaya, M. Cüneyt, "'Peygamber'in Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009), 57-91.

Kaya, Mahmut, "İbnü'l-Kıftî", *DİA*, XXI (2000), 112-114.

, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002.

Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Öğreniminde Onlara Duyulan İhtiyaç Üzerine*, *Kindî: Felsefî Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2002, s. 263-277.

, *İlk Felsefe Üzerine*, *Kindî: Felsefî Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2002, s. 139-182.

Köprülü, Fuad, "XIII. Asırda Merâga Rasathanesi Hakkında Bazı Notlar" *TTK Belleten*, VI/23-24 (1942), 207-227

Kutbuddin el-Mısrî, *Şerhu'l-Muhassali'l-Kelâm*, Râgıb Paşa Ktp., nr. 792.

Kutluer, İlhan, "İbn Tufeyl", *DİA*, XX (1999), 418-425.

Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, trc. Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2009.

"Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, trc. Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2007, s. 203-272.

, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2012.

Ma'rûf, Nâcî, *Medâris kable'n-Nizamiyye*, [Bağdad]: Matbû'atu Mecma'i'l-İlmî el-Irâkî, 1973.

, *el-Medârisü'ş-şerâbiyye bi-Bağdâd ve Vâsıt ve Mekke*, Kahire: Dârü'ş-şa'b, 1977

....., *Târîhu ulemâi'l-Müstansıriyye*, Kahire: Dârü'ş-şa'b, 1976.

, *Ulemâü'n-Nizâmiyyât ve medârisü'l-meşrıki'l-İslâmî*, Bağdad: Matba'atü'l-İrşad, 1973.

Meybûdî, Kādî Mîr, *Ale'l-Hidâye*, İstanbul: Arif Efendi Matbaası, 1321.

Micheau, Francoise, "The Scientific Institutions in the Medieval Near East", *The Encyclopaedia of the History of Arabic Science*, ed. R. Rashed, London: Routledge, 1996, s. 985-1007

Nashabe, Hisham, *Muslim Educational Institutions: A General Survey Followed by a Monographic Study of al-Madrasah al-Mustansirîyah in Baghdad*, Beirut: Librairie du Liban, 1989.

Nasr, Seyyed Hossein, "The Traditional Texts Used in the Persian Madrasahs", *Traditional Islam in the Modern World*, London: Kegan Paul International, 1987, s. 165-182.

Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makāle: el-Makālâtü'l-erba'a*, nşr. Muhammed el-Kazvînî, trc. Abdülvehhâb Azzâm - Yahyâ el-Haşşâb, Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme, 1949.

Nu'aymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, nşr. Ca'fer el-Hasenî, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye,1988.

Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *DİA*, XL (2011), 299-308.

Pormann, Peter E. Emilie Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, Washington: Georgetown University Press, 2007.

Pourjavady, Reza - Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad: Izz al-Dawla Ibn Kamuna (d. 683/1284) and His Writings*, Leiden: Brill, 2006.

....., *Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma'âlim by Fakhr al-Dîn al-Râzî, together with the Commentaries by Izz al-Dawla Ibn Kammûna*, Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007

al-Rahim, Ahmed H., "Avicenna's Immediate Disciples: Their Lives and Works", *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. T. Langermann, Turnhout: Brepols, 2009, s. 1-25.

Razavî, Muhammed Taki Müderris, *Ahvâl ve Âsâr-ı Hoca Nasîruddin-i Tûsî*, Tahran: İntişârât-ı Esâmir, 1991.

Râzî, Ebû Bekir, *Filozofça Yaşama*, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 73-82.

Reisman, David C., "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 59-80.

The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, Structure of Ibn Sinâ's al-Mubâhasât (The Discussions) (doktora tezi), Yale University, New Haven, Connecticut, 2001.

Rosenthal, Franz, "Ishâq b. Hunayn's Târîh al-atibbâ", *Oriens*, VII/1 (1954), 55-80.

el-Rouayheb, Khalid, "The Myth of 'The Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire", *Die Welt des Islams*, 48 (2008), 196-221.

Sâ'îd el-Endelûsî, *et-Tarîf bi-tabakāti'l-ümem: Târîh-i Cihân-ı Ulûm ve Dânişmendân tâ Karn-ı Pencüm-i Hicrî*, nşr. Gulâm Rızâ Cemşîdnejâd-ı Evvel, Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Hicret, 1376.

Sarıkaya, Yaşar, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 23-39.

Sarıoğlu, Hüseyin, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-hakāik fî tahrîri'd-dekâik Adlı Eseri*, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001.

Sayılı, Aydın, *The Observatory in Islam*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

....., *Ortaçağ İslâm Dünyasında Yüksek Öğretim: Medrese*, trc. Recep Duran, y.y.: y.y, 2002.

Sezgin, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik: Arap-İslâm Bilimleri Tarihine Giriş*, çev. Abdurrahman Aliy, I-V, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2008.

Sicistânî, Ebû Süleyman, *[Müntehabu] Sıvânî'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Paris: Dârü Bibliyon, 2004.

Sprenger, A., *The Logic of the Arabians*, Kalküta 1854, *Nasiraddin at-Tusi Abu Ja'far Muhammad (d. 672/1274) and Najmaddin al-Katibi (d. 675/1276): Texts and Studies Collected and Reprinted*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 2000.

Sufi, G. M. D., *al-Minhâj: Being the Evolution of Curriculum in the Muslim*, Lahor: Sh. Muhammad Ashraf, 1981.

Sururi, Ahmet, *Taşköprîzâde'nin el-Me'âlim'i ve Kelâmî Görüşleri* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.

Şeşen, Ramazan, "Eyyûbîler Devrinde Tıp Eğitimi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, IX (1995), 221-242.

Şîrâzî, Kutbuddin, *Beyânü'l-hâce ile't-tıbb ve'l-etıbbâ' ve vesâyâhüm*, nşr. Muhammed Fuâd ez-Zâkirî, el-Ayn: Merkezü Zâyed li't-türâs ve't-târîh, 2001.

Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Mukâbesât*, nşr. Muhammed T. Hüseyin, Beyrut: Dârü'l-edeb, 1989.

Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi: Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1992.

Tûsî, Nasîruddin, *Seçkinlerin Ahlâkı (Evsâfü'l-eşrâf)*, çev. Anar Gafarov, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Tecrîdü'l-mantık, Râgıb Paşa Ktp., nr. 1481.

Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, XXII (2000), 1-6.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Walbridge, John, *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

Walzer, Richard, "New Light on Galen's Moral Philosophy (From a Recently Discovered Arabic Source)", *The Classical Quarterly*, 43/1-2 (1949), 82-96.

"New Studies on Al-Kindî", *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford: Bruno Cassirer, 1962, s. 175-205.

Watt, John W "Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad", *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 4 (2010), 28-42.

Yormaz, Abdullah, *Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-Hikme Şerhi: Tahkik ve Tahlil* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.

Ziai, Hossein, "Klasik Dönem Sonrası Arapça ve Farsça Felsefe Geleneklerindeki Eğilimler", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 439-458.

İleri Okuma Önerileri

Alper, Ömer Mahir, "İslâm Felsefesine Giriş", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 13-51.

Arıcı, Mustakim, *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Klasik, 2014.

....., "İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 28 (2010), 135-175.

Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlılar: İlim ve Kültür", *DİA*, XXXIII (2007), 548-556.

....., "Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Seyir Defteri (Bir Önsöz)", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 18 (2005/1), 1-57.

Gutas, Dimitri, "Origins in Baghdad", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau - Christina van Dyke, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, I, 11-25.

Hızlı, Mefâil, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/1 (2008), 25-46.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", *TTK Belleten*, LXVI/247 (2002), 849-903.

el-Rouayheb, Khalid, "The Myth of 'The Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire", *Die Welt des Islams*, 48 (2008), 196-221.

Unan, Fahri, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Eğitim", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006, I, 389-399.

EK 1

ARAPÇA'YA TERCÜME EDİLEN YUNANCA FELSEFÎ ESERLER*

Dimitri Gutas
Yale Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü

trc. İbrahim Halil Üçer
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Aşağıda listelenen eserlerin büyük bir bölümünün tercüme edildiği Yunanca-Arapça tercüme hareketi, Bağdat'ın 762'deki inşasından kısa bir süre sonra başlamış iki asrı aşkın bir zaman dilimi boyunca devam etmiştir. Tercüme hareketi birçok aşamada gerçekleşen karmaşık bir kültürel süreçtir. Bu süreç, bir yandan bilimsel ve idarî ihtiyaçlar arasında, diğer yandan tercüme edilen metinler açısından ihtiyaç duyulan bilgileri sağlayacak kimselerin yetenekleri ve mevcudiyetleri arasındaki karşılıklı ve sürekli ilişkiyi yansıtmaktadır. Tercüme hareketinin ayrıntılı tarihi hâlâ geniş bir şekilde yazılmayı beklemektedir. Geçen birkaç on yıl boyunca konuyla ilgili bilimsel çalışmalar büyük bir aşama kaydetmiş olsa da, hâlâ tercümelerin, tercüme tarihleri ve mütercimlerin adlarıyla birlikte kesin bir listesini çıkarabilecek konumda değiliz. Bu sebeple, tercüme tarihleri ve mütercim adları bilgisi, aşağıdaki listede verilmemiştir. Öyle veya böyle, bir tercümenin kesin tarihi ve mütercimiyle ilgili kesin bilgi sadece tercüme hareketi dönemini çalışan İslâm felsefesi uzmanlarının doğrudan ilgisini çeker ve bu araştırmacılar söz konusu sorunları mesele edinerek değerlendirme ve tahlile girişebilirler.[1]

.....

* Dimitri Gutas, "Greek Philosophical Works Translated into Arabic", *The Cambridge History of Medieval Philosophy* içinde, ed. Robert Pasnau, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, II, 802-814.

1 Bu problemle ilgili bazı tartışmalar için bk. Dimitri Gutas, *Greek Thought Arabic* ⇨

Aşağıdaki tabloda, karışıklıklardan kaçınmak için, Yunan yazarlar ve eserleri Luci Berkowitz ve Karl A. Squitier'in kaleme aldığı *Theasurus Linguae Graecae, Canon of Greek Authors and Works*'a (*TLG*) (Oxford: Oxford University Press, 1990) göre listelenmiş, ayrıca bu listeye aşağıdaki bilgiler ilave edilmiştir:

(a) Şayet söz konusu eserin Arapça tercümesi mevcutsa ve yayınlanmışsa, bu yayına, mümkün olduğu ölçüde, Hans Daiber'in *Bibliography of Islamic Philosophy* (Leiden: Brill, 1999-2007) adlı eserindeki numaralara göre atıf yapılmıştır (Genel olarak, eserlerin edisyon bilgilerine, Daiber'in eserinde yoksa, bu kitabın bibliyografyasında yer verilmiştir). Şayet birden fazla edisyon mevcutsa, genel olarak en son yayına (bu eserlerin girişlerinde önceki edisyonlar genellikle zikredilmektedir) ya da edisyon kritik açısından en iyi olanına atıf yapılmıştır. Şayet hiçbiri yeteri kadar iyi değilse, yayımların tamamı kronolojik olarak sıralanmıştır.

.....

Culture, London: Routledge, 1998, s. 136-150; ayrıca Gerhard Endress ve Dimitri Gutas, *Greek and Arabic Lexicon*, Leiden: Brill, 1992-, I, 1*-9* Birçok makale ve kitap bölümü, burada tablolar halinde zikredilen bilgilerin anlatıya dayalı bir sunumunu verir. Arapça'da mevcut en erken Yunanca felsefî metinler için bk. Gerhard Endress, "Building the Library of Arabic Philosophy: Platonism and Aristotelianism in the Sources of al-Kindî", *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. C. D'Ancona, Leiden: Brill, 2007, s. 319-350. Endress'in sunduğu bilgilerle bir karşılaştırma yapılabilmesi amacıyla, uygun bir şekilde, aynı ciltte Süryânîce tercümelerle ilgili bir incelemeye de yer verilmiştir: Henri Hugonnard-Roche, "Le corpus philosophique syriaque aux VI^{e}-VII^{e} siècles", s. 279-291. Tercüme edilen eserlerle ilgili bibliyografik açıdan iyi bir inceleme, editörlüğünü yaptığı bir kitap içerisinde Cristina D'Ancona tarafından telif edilmiştir: *Storia della filosofia nell' Islam medievale*, Turin: Einaudi, 2005. Bu, Ortaçağ İslâm felsefesinin klasik dönemiyle ilgili en güvenilir ve en kapsamlı genel tarih çalışmasıdır. Ortaçağ İslâm dünyasındaki felsefî ve bilimsel literatürün ortaya çıkışıyla ilgili tam bir bibliyografyayla birlikte temel bir incelemesi, kitap çapında bir makale ile Endress tarafından gerçekleştirilmiştir: Endress, "Die wissenschaftliche Literatur", *Grundriss der Arabischen Philologie*, ed. H. Gätje - W. Fischer, Wiesbaden: Reichert, 1987-92, II ve III. Arapça'ya tercüme edilen Yunanca eserlerle ilgili kısa bir bibliyografik rehber şurada bulunabilir: Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, s. 193-196. Son olarak, belirli bir filozofa ait eserlerin Arapça versiyonlarıyla ilgili tam bilgi için zorunlu olan şey, *Dictionnaire des philosophes antiques*'teki (ed. R. Goulet, Paris: CNRS, 1999-) başlıklardır.

(b) Şayet Arapça tercüme mevcutsa, ancak neşredilmemişse, eserin mevcut olduğu yazmaları ya da diğer kaynakları listeleyen bibliyografik kaynaklara atıf yapılmıştır.

(c) Mevcut bilgilerimize göre Arapça tercüme mevcut değilse, fakat mevcut olduğu yönünde Arapça bibliyografik kaynaklarda (özellikle de İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde) bir atıf varsa, eserin başlığı köşeli parantez içine alınmıştır. Bu tür kaynaklardan edinilen bilgiler çağdaş araştırmalar tarafından hâlâ işlenmemiştir, dolayısıyla bunların kesin olarak doğrulanması mümkün değildir. Özellikle, bu tür tercümelerin Süryânîce'de ya da Arapça'da mevcut olup olmadığını, İbnü'n-Nedîm ya da diğer bibliyografların tercümenin aslını görmüş ya da kendi kaynaklarından bu tercümeyle ilgili bilgiler işitmiş olup olmadıklarını ve nihayet eserin filozofa nispetinin özgün olup olmadığını söyleyemeyiz.

(d) *TLG*'de listelenen başlıklar, orada olduğu gibi Latince verilmiştir; diğerlerinde ise kaynaklardaki Arapça başlıklar İngilizce'ye tercüme edilmiştir.

Ayrıca, okuyucuya Arapça tercümenin önemi ve doğasını değerlendirme noktasında kolaylık sağlaması için, yazarların isimleri ve eser başlıklarından önce aşağıdaki işaretler kullanılmıştır.

* Yazarın isminden önce: Bu yazar tarafından telif edilmiş bazı eserler Yunanca'da bulunmadığı halde Arapça'da mevcuttur.

\+ Eser başlığından önce: Eser sadece Arapça'da mevcuttur.

> Eser başlığından önce: Arapça tercüme, Yunanca aslına ilâve metin içermektedir.

[ ] Köşeli parantez içindeki başlıklar: Arapça kaynaklarda listelenen ya da zikredilen, fakat yazması bulunmayan ya da henüz keşfedilmemiş eser; fragmanları mevcutsa bunlar listelenmiştir.[2]

Ayrıca aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır:

D - Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy* (1999). Atıflar Daiber'deki numaralara yapılmıştır. Numaradan sonra gelen *S* harfi,

2 Gutas'ın Latince belirttiği eser adları { } işareti içerisinde, klasik bibliyografik kaynaklarda, yazmalarda ya da eser neşirlerinde geçtiği haliyle elden geldiğince Arapça olarak verilmiştir. Ayrıca müellifin İngilizce belirttiği eser adları Türkçe'ye aktarılmıştır (trc.).

atfın *Suppllement*'e (2007) yapıldığını gösterir.

DPhA, *DPhAS* - *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (1999); *Supplément* (2003) (ed. Goulet)

F - İbnü'n-Nedîm, *Kitâb-ü'l-Fihrist* (ed. Flügel)

GALex - *A Greek and Arabic Lexicon*, c. I (ed. Endress ve Gutas)

GAP - Endress, "Die wissenschaftliche Literatur", *Grundriss der Arabischen Philologie* içinde

GAS - *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Sezgin)

GCAL - *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Graf)

Ullmann *Med.* - Ullmann, *Die Medizin im Islam*

Ullmann *Natur* - Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*

~•~

AETIUS (Doksografi yazarı) [Sahte Plutarchus Chaeronensis]

>*De Placitis reliquiae*; ed. ve trc. Daiber (D2130)

*İSKENDER, APHRODISIASLI (Filozof)

(Bütün başlıklarda müracaat edilecek olan *DPhA*'da (Goulet ve Aouad) ve *DPhAS*'de (Fazzo) listelendiği gibi, başlıklardan önceki rakamlar Goulet ve Aouad'ın verdiği rakamlara işaret etmektedir).

(1) [*Birinci Analitikler Şerhi*]; F249, 7-8

(2) [*Topikler Şerhi*]; F249, 18-24

(3) [*Meteoroloji Şerhi*]; F251, 9

(4) *Metafizik Şerhi*; F251, 27-8; frg. ed. Freudenthal (D3179); *GAP*

(5) +*Kategoriler Şerhi*; F248, 25; frg. ed. Zonta (D9497/1)

(6) [*Yorum Üzerine Şerh*]; F249,2

(9) [*İkinci Analitikler Şerhi*]; F249, 13; F252, 27-28

(10) [*Sofistika Şerhi*]; F249,29

(11) + *Fizik Şerhi*; F250,7; F252,27; frg. ed. Bedevî (D795); frg. ed. ve trc. Giannakis (D3540)

(12) [*Gökyüzü Üzerine Şerh*]; F250,29

(13) + *Oluş ve Bozuluş Üzerine Şerh*; F251, 4; ed. ve trc. Gannagé (D3301/3S), trc. E Gannagé (2005)

(16) *Nefs Üzerine*; krş. Gätje (D3400), s. 69-70; frg. ed. Günsz (D3798)

(19a-p) > *Aporiai kai phuseis*; Arapça'da bulunan çeşitli *Quaestione*ler (bunların bir kısmı Philoponus'a aittir); bu *Quaestione*lerin listesi için bkz: *DPhA* ve *DPhAS*

(21) > *De anima libri mantissa*; Arapça'da bulunan çeşitli risâleler; listesi için bk. *DPhA* ve *DPhAS*

(22) + *Kitâbü'l-İnâye*; F253,8; ed. ve trc. Thillet, 2003

(23) + *Zaman Üzerine* (=*Kitâbü'r-Redd aleyhi {alâ Câlînûs} fi'z-zamân ve'l-mekân*, F253,5-6 ?); ed. Bedevî (D385)

(24) + *Kitâbü Mebâdi'i'l-küll alâ re'yi Aristâlîs*; F253,7; ed. ve trc. Genequand (D3431/1 *S*); ed. Endress (D2641/1 *S*)

(25) + *Risâle fi'r-redd alâ Câlînûs fî-mâ ta'ane bihî alâ Aristû fî enne külle mâ yeteharrekü fe-innemâ yeteharrekü an muharrikin* (*Galen'in Aristoteles'in Hareket Teorisine Yönelttiği Eleştirinin Reddi*); ed. ve trc. Rescher ve Marmura (D395)

(26) + *Makāle fi'r-redd alâ Kisi(n)ûkrâtîs fî ennehu's-sûretü kable'l-cinsi ve evvelen lehû evveliyyeten tabî'iyyeten* (*Ksenokrates'in Sûret ve Cinsle İlgili Görüşlerinin Reddi*); ed. Bedevî (D382); trc. Pines (D7058)

(27) + *Galen'in Mümküne Dair Görüşünün Reddi* (?); frg. ed. ve trc. Rescher ve Marmura (D7503)

(28) + *Kitâbü Aksi'l-mukaddemât*; F253, 6-7; ed. Bedevî (D377)

(29) + *Kitâbü'l-Fasl*; F253, 11; ed. ve trc. Dietrich (D2344)

(30) + *Fi't-tedbîrâti'l-felekiyye* (= *Fi'l-inâye*'nin paralel bir versiyonu, yukarıda no. 22); ed. ve trc. Ruland (D7695)

(31) + *Makāle fi's-savt*; ed. Bedevî (D383)

(32) *Makāle fi's-sûra ve ennehâ tamâmü'l-hareketi ve kemâlühâ alâ re'yi Aristû*; ed. Bedevî (D384), trc. Bedevî (D1119)

(33) (Sahte İskender = Philoponus) *Fî enne'l-fi'le e'amm mine'l-hareke*; ed. ve trc. Hasnawi (D4019)

(34) + *Makāle fi'l-fusûl elletî bi-hâ yükassemü cinsün mine'l-ecnâsi leyset vâcibün zarûreten en tekûne tûcedü fî zâlike'l-cinsi vahdehû ellezî tükassimü, bel kad yümkinü en tükasseme bi-hâ ecnâsün ekser min vâhidin leyse ba'zuhâ min netâici ba'z*; ed. Bedevî (D379), trc. Bedevî (D1119)

(35) (Sahte İskender = Philoponus) *Kitâbü'r-Redd alâ men kâle ennehû lâ yekûnü şey'ün illâ min şey'in*; F253,9; ed. ve trc. Hasnawi (D4019)

(36) (Sahte İskender = Philoponus) *Her Ayrık Nedenin Her Şeyde ve Hiçbir Şeyde Bulunduğu Hakkında*, ed. ve trc. Zimmermann (D9484)

(37) *Semâvî Felekler Üzerine*; İstanbul, Cârullah 1279, vr. 53b-54a; (yukarıdaki 24'ün parçası)

(38) Sahte İskender, *Fevâid şi'riyye*, aslında topikler üzerine; bk. Zimmermann (D9486)

(39) *Sebep Üzerine*; ed. Endress (D2641/1 *S*); ed. ve trc. Genequand (D3431/1 *S*)

(43) [*Kitâbü'l-Mâlîhûlyâ*]; F253,11

(57) [*Kitâb fî enne'l-mevcûd leyse cinsün li'l-makûlâti'l-aşr*], F253,7-8

(59) > *Problemata*; *GAP* III, 139n3; krş. Filius (D3084S) s. xvi

*Alexandri Magni Epistulae, bk. Aristoteles, *Epistulae*

*Alexandrini Philosophi, bk. Summaria Alexandrinorum

*ALLÎNÛS (?)
[*Kategoriler Şerhi*]; F248,21
+ Frg. trc. F. Rosenthal (D7618)

AMMONIUS, İskenderiyeli (Filozof)
[*Kitâb fî agrâzi Aristâtâlîs fî kütübihi*]; F253,22
[*Kategoriler Şerhi*]; F248,21

[*Topikler Şerhi*]; F249,19-24
[*Kitâbü Şerhi mezâhibi Aristâtâlîs fi's-Sâni'*]; F253,22
[*Kitâbü Hücceti Aristâtâlîs fi't-tevhîd*]; F253,22-3

ANACHARSIS Scythicus
+ *Deyişler*; Arabic gnomologia içeriside, bk. Gutas (D3818)

ANONİM *De Anima tefsiri*
+ ed. ve trc. Arnzen (D879)

ARISTOTELES (Filozof) ve ARISTOTELES KÜLLİYATI
Birinci Analitikler {Anâlûtîkâ'l-ûlâ}; ed. Bedevî (D757), ed. Cebr (1999) I: 169-416

İkinci Analitikler {Anâlûtîkâ's-sânî, Abûdîktîkâ}; ed. Bedevî (D758); ed. Cebr (1999) I: 417-620

De Anima {Kitâbü'n-Nefs}; Arapça'daki serüveni için bk. Gätje (D3400); ed. Bedevî (D762,1088); Arapça'dan İbrânîce'ye yapılan çeviri, ed. Bos (D763); Arapçadan Latinceye yapılan çeviri, ed. Crawford (D4522); Latince metnin tercümesi, Taylor (2009); krş. *GAP* III, 29n27, 33n57; ayrıca bk. Anonymi, *De Anima Paraphrasis*

Gökyüzü Üzerine {Kitâbü's-Semâ ve'l-âlem}; Arapçadaki serüveni için bk. Endress (D2643); ed. Bedevî (D1089), ed. Endress (yakında yayımlanacak); krş. *GALex* I: 17*

Kategoriler {Kitâbü'l-Makûlât}; ed. Bouyges (D4550); ed. Bedevî (D761); ed. Cebr (1999) I: 1-96

[*De Coloribus*]; bilindiği kadarıyla tercüme edilmemiştir; krş. Gätje (D3404) s. 285

De divinatione per somnum {Bâbü'n-nevm ve'l-yakaza içinde*}*, bk. *Parva naturalia {Kitâbü'l-Hiss ve'l-mahsûs}*

Divisiones aristoteleae; ed. Kellerman (D5005); *GALex* I: 33*

+ *Epistulae* {Aristoteles'e nispet edilen hermetik risâleler}; Arapça'daki serüveni için bk. Gutas, "Epistolary 'Novels'", (yakında yayınlanacak); krş. Gutas, *Greek Thought* (1998), s. 194-5; ed. Maróth, *Correspondence*, içinde, (2006)

Nikomakhos'a Etik {Kitâbü'l-Ahlâk}; yayımlanmamış ed. ve trc. Dunlop; ed. Akasyoy ve Fidora (D778, 778 *S*)

Canlıların Oluşumu Üzerine {Kevnü'l-hayevân}, ed. Brugman ve Drossaart Lulofs (D765)

Oluş ve Bozuluş Üzerine {Kitâbü'l-Kevn ve'l-fesâd}; Arapça'ya aktarılış serüveni için bk. Eichner (D4537/1 *S*, s. 291-332); Arapça'dan İbrânîce'ye tercümesi, ed. Tessier (D768)

Historia Animalium {Tıbâ'u'l-hayevân}; ed. Bedevî (D779)

De insomniis {Bâbü'n-nevm ve'l-yakaza içinde*}*, bk. *Parva naturalia {Kitâbü'l-Hiss ve'l-mahsûs}*

Yorum Üzerine {Kitâbü'l-İbâre}; ed. Bedevî (D770); ed. Cebr (1999) I: 97-166

Delongitudine et brevitate vitae {Fî tûli'l-umr ve kısârihî}, bk. *Parva naturalia {Kitâbü'l-Hiss ve'l-mahsûs}*

Magna moralia; ed. Kellermann (D5005); *GALex* I: 20*

Mechanica {Nutaf mine'l-hiyel}; açıklama şeklinde bir özeti bulunmaktadır, ed. ve trc. Abattouy (2001)

De memoria et reminiscentia {Fi'z-zikr ve't-tezekkür}, bk. *Parva naturalia {Kitâbü'l-Hiss ve'l-mahsûs}*

Metafizik {Kitâbü'l-Hurûf, el-İlâhiyyât, Mâ ba'de't-tabî'a}, Arapça'ya aktarılış serüveni için bk. Bertolacci (D1432/1 *S*); ed. Bouyges (D1591); ed. Bedevî (D786); ed. Mishkât (D787)

Meteoroloji {el-Âsârü'l-ulviyye}; Arapça'sı ve Arapça'dan tercüme edilen Latincesi, ed. Schoonheim (D7978 *S*); krş. *GAP* III, 28n22

[Mirabilium auscultationes]; Arapçada henüz herhangi bir izine rastlanmamıştır; Peters, *Aristoteles Arabus* (1968), s. 61'de yer alan ilgili başlık Walzer'ın yanlış bir atfına dayanır. Walzer bu atıf yanlışını daha sonra *Greek into Arabic* (1962), 140n5-6'da düzeltmiştir.

De Mundo {Risâletü Aristûtâlîs ile'l-İskender fî sıfati tertîbi'l-âlem el-ma'rûf bi'z-zehebiyye}; ed. Brafman (D1603); krş. *GAP* III, 30n41

Oeconomica {Risâletü tedbîri'l-menzil li-Aristû}; ed. Me'lûf (D793), trc. Shunnar (D9049); krş. Peters, *Aristoteles Arabus* (1968), s. 62-63.

Canlıların Parçaları {Eczâü'l-hayevân, Kitâbü'l-Hayevân'ın XI-XIV. Bölümleri*}*, ed. Kruk (D773)

Parva Naturalia {Kitâbü'l-Hiss ve'l-mahsûs}; Arapça'ya aktarılış serüveni için bk. Gätje (D3400) s. 81-92; ed. Hansberger, *Transmission* içinde, (2006).

Fizik {Kitâbü's-Semâ'i't-tabî'î, et-Tabî'a}; ed. Bedevî (D795)

Fizyognomi {Kitâbü Aristâtâlîs el-feylesûf fi'l-firâse}; ed. ve trc. Ghersetti, *Il kitâb Aristâtâlîs* (1999) içinde

Poetika (Ebûtîka, eş-Şi'r); ed. ve çağdaş Latince trc. Margoliouth (D5935), ed. ve çağdaş Latince trc. Tkatsch (D8611), ed. Bedevî (D797); ed. 'Ayyâd (D798)

Politika {Kitâb fî ilmi'l-medenî, Kitâb fî tedbîri'l-müdün ve yüsemmâ Fûlîtikûn} sadece bir kısmının tercümesi; krş. Pines (D7037), Brague (D16079)

> *Problemata Physica {Kitâbü mâ bâl}*; ed. Filius (D3084); krş. *GAP* III, 139n3

[Protrepticus = {el-Hass alâ te'allümi'l-felsefe}]; krş. Fakhry (D2789)

Retorika {Rîtûrîka}; ed. Lyons (D801)

Sofistika {Sûfistîka}; ed. Bedevî (D803); ed. Cebr (1999) II: 897-1203

De sensu et sensibilius {el-Hiss ve'l-mahsûs}, bk. *Parva naturalia*

De somno et vigilia {Bâbü'n-nevm ve'l-yakaza içinde*}*, bk. *Parva naturalia {Kitâbü'l-Hiss ve'l-mahsûs}*

Testamentum; ed. ve çağdaş Latince trc., atıflar *GALex* I:23*'te yer alır.

Topika {Tûbîkâ}; ed. Bedevî (D809); ed. Cebr (1999) II: 627-896

De virtuttibus et vitiis; ed. Kellermann (D5005); *GALex* I: 34*

> *Deyişler*, ed. Gutas (D3809); krş. Gutas (D3818)

+ SAHTE ARISTOTELES

+ *De lapidus {Kitâbü'l-Ahcâr}*, ed. Ruska; bk. Peters, *Aristoteles Arabus* (1968), s. 60

+ *De pomo {Kitâbü't-Tüffâha}*, ed. Khayrallâ (D775); bk. Aouad, *DPhA* I: 537-41'de; krş. Kotzia, **Περι του Μηλου** (2007)

+ Sahte-Aristoteles metinleri: Bk. *Aristoteles Arabus* (1968) 55-75, *GAP* III, 31n42

+ *Secretum secretorum {Sırru'l-esrâr, Kitâbü's-siyâse fî tedbîri'r-riyâse}*; ed. Bedevî (D780), ed. A'wâr (D802); krş. Forster, *Das Geheimnis der Geheimnisse* (2006)

*BRYSON (Filozof)
+ *Oikonomikos*; ed. Plessner (D7146)

CEBES (Filozof)
Cebetis tabula {Lugazü Kâbûs}; bk. *DPhA*, içinde, Gutas; krş. F. Rosenthal (D7647)

*HERMETİK KÜLLİYAT
Hermes'e nispet edilen birçok eser Arapça'da korunmuştur. Bunlardan ne kadarının Yunanca asıllarının tercümesi olduğu ya da hâlihazırda Yunanca'da bulunan eserler ya da fragmanlara karşılık geldiği meselesi üzerinde çok az durulmuştur. Bk. *DPhA* III: 649-650'de Goulet; van Bladel, *Hermes Arabicus* (2004)

*DIOGENES (Filozof ve Trajedi yazarı)
> *Deyişler*; trc. Gutas (D3820)

*EUDEMUS, Rodoslu (Filozof)
+ *Deyişler*; ed. ve trc. Gutas (D3807/1 *S*)

GALEN, Bergamalı (Hekim)

(Aşağıda sadece felsefeyle ilgili eserler verilmiştir. Bu eserler, bütün başlıklarda müracaat edilecek olan *DPhA*'da V Boudon'ın verdiği listeye göre sıralanmış olup, başlıklardan önceki rakamlar Boudon'ın verdiği rakamlara işaret etmektedir.)

(1) *Adhortatio ad artes addiscendas (Protrepticus) {Muhtasar makāl fi'l-hass alâ te'allümi'l-ulûm ve's-sınâ'ât}*; *GAS* III, 138 3 (#151); Ullmann *Med.* 53 (#73); mevcut Arapça bir özet, ed. Bedevî (D3283)

(3) *Quod optimus medicus sit quoque philosophus {Kitâb fî enne't-tabîbe'l-fâzıl feylesûfun}*; ed. ve trc. Bachmann (D1065)

(4) *De sectis ad eos aui introducuntur {Kitâbü Câlînûs fî fıraki't-tıbb li'l-müte'allimîn}*, ed. Sâlim (1977)

(6) [*De placitis Hippocratis et Platonis {Kitâb fî ârâi Bukrât ve Felâtûn}*]; *GAS* III,105 (#37); Ullmann *Med.* 40 (#12)

(7) *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur {Kuvâ'n-nefs}*, ed. ve trc. Biesterfeldt (D1457, 1456)

(8) (8a) [*De proprium animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione {Makāle fî te'arrüfi'l-insân uyûbe nefsihi}*]; Ullmann *Med.* 51 (#65)

(9) *De consuetudinibus {Makāletü Câlînûs fi'l-âdât}*; ed. ve trc. Klein-Franke (D5210)

(10) [*Institutio logica {Kitâbü'l-Medhal ile'l-mantık}*]; Ullmann *Med.* 51 (#63)

(12) *De elementis secundum Hippocratem libri ii {Kitâbü Câlînûs fi'l-ustukussât alâ re'yi Bukrât}*; krş. *GAP* III, 120n25; ed. Sâlim (1987)

(14) [*Kitâb fî kütübi Bukrât es-sahîha ve gayri's-sahîha*]; Ullmann *Med.* 53 (#72); *GAS* III, 137 (#146)

(15) + *{Kitâb fi'l-esbâbi'l-muttasıla bi'l-emrâz; Kitâb fi'l-ileli'l-vâsıla; Kitâb fi'l-esbâbi'l-mâsike}*; ed. ve trc. Lyons (1969)

(16) [*{Kitâb fi'l-esbâbi'l-ba'îde}*]; Ullmann *Med.* 57 (#91); *GAS* III, 135 (#138)

(17) [{*Resmu't-tıbb ve't-tecârib*}]; Ullmann *Med.* 52 (#67); *GAS* III, 131 (#118)

(18) + *İnfialler ve Tedavileri Hakkında, III*; bk. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen* §415, 13

(19) + *De experientia medica {Kitâbü Câlînûs fi't-tecribeti't-tıbbiyye}*; ed. ve trc. Walzer (D3284)

(20) = (8)

(21) + *Makāle fî enne'l-ahyâre mine'n-nâs kad yentefi'ûne bi-a'dâihim*; Ullmann *Med.* 65 (#117)

(22) > *De demonstratione {Kitâbü'l-Burhân}*; Ullmann *Med.* 62 (#112); *GAP* III, 31 ve 53n180; ed. frg. için bk. *DPhA*

(23) *De Porpriis placitis {Kitâbü Mâ i'tekadehû re'yen}*; Ullmann *Med.* 51 (#64); mevcut kısımları için bk. *DPhA*

(24) + *De nominibus medicinalibus {Kitâbü'l-Esmâi't-tıbbiyye elletî ista'melehâ el-etibbâ}*; ed. ve trc. Meyerhof ve Schacht (1931)

(25) + *De moribus {Kitâbü'l-Ahlâk li-Câlînûs, Muhtasaru Kitâbi'l-Ahlâk}*; ed. Kraus (D3286), trc. Mattock (D6129)

(26) > *In Platonis Timaeum commentarius* (*Peri tôn en tô Platonos Timaio iatrikôs eiremênon = {Kitâb fî-mâ zekerehû Efltâtûn fî kitâbihi'l-ma'rûf bi-Timâvûs min ilmi't-tıbb}*); *GAS* III, 126 (#90); Ullmann *Med.* 64 (#115); frg. ed. P Kahle (1934)

(27) + *Compendium Timaei {Cevâmi'u Kitâb Tîmâvûs fi'l-ilmi't-tabî'î}*; ed. ve trc. Kraus ve Walzer (D3279); ed. Bedevî (D3280); bk. Gutas, *DPhA*'da "Plato Arabus"

(28) + *Compendium Rei publicae {Telhîsu Kitâbi Siyâseti Eflâtûn}*; Ullmann *Med.* 64 (114b); İbn Rüşd tarafından *Orta Şerh*'te kullanılmıştır, ed. ve trc. E. I. J. Rosenthal (D4558; krş. D4559-62); Bk. Gutas, *DPhA*'da "Plato Arabus"

(29) + *Compendium Legum {Şerhu Kitâbi'n-Nevâmîs li-Eflâtûn}*; Ullmann *Med.* 64 (#114c); Fârâbî ve İbnü't-Tayyib'in özetleri (bk. Gutas D3808), ed. ve trc. Gabrieli (D2965); ed. Druart (D2510/1); bk. Gutas, *DPhA*'da "Plato Arabus"

(30) + [*Compendium Phaedonis*]; Ullmann *Med.* 64 (#114d); krş. Rowson (D7660) s. 29-41; bk. Gutas, *DPhA*'da "Plato Arabus"

(30.1) + [*Compendium of Cratylus*]; bk. Gutas, *DPhA*'da "Plato Arabus"

(30.2) + [*Compendium of Sophist*]; bk. Gutas, *DPhA*'da "Plato Arabus"

(30.3) + [*Compendium of Politicus*]; bk. Gutas, *DPhA*'da "Plato Arabus"

(30.4) + [*Compendium of Parmenides*]; bk. Gutas, *DPhA*'da "Plato Arabus"

(30.5) + [*Compendium of Euthydemus*]; bk. Gutas, *DPhA*'da "Plato Arabus"

(32) [*De colore evitando {Kitâb fî sarfi'l-iğtimâm, Makâle fî nefyi'l-ğamm}*]; Ullmann *Med.* 65 (#118); frg. için bk. *DPhA*

(33) + *In primum movens immotum {Fî enne'l-muharrike'l-evvel lâ yeteharrek}*; Ullmann *Med.* 65 (#116); bk. *DPhA*

(34) [*Yaratıcının İnayeti Üzerine*]; bk. *DPhA*

(36) [*Peri ousias tês pshukhês kat' asklepiaden*]; Süryânîce trc. Degen, "Galen im Syrischen", n. 124

(41) [*Peri tou tôn sullogismôn arithmou*]; Süryânîce trc. Degen, "Galen im Syrischen", n. 115

(48) [*Mümkün Üzerine*]; bk. *DPhA*

(95) + *Platonicorum dialogorum compendia octo*; bk. *GAP* III, 31n43, 43n121; Ullmann *Med.* 63 (#114); Gutas, *DPhA* içinde "Plato Arabus"

(98) [*Yorum Üzerine Şerh*]; F249,2-3

Ars medica (parva) {es-Sınâ'atü's-sagīra, es-Sınâ'atü't-tıbbiyye}, *GAS* III, 80 (#4); Ullmann *Med.* 45 (#38); *GAP* III, 120n25

De usu partium {Kitâb fî menâfi'i'l-a'zâ}; *GAS* III, 106 (#40); Ullmann *Med.* 41(#15)

In Hippocratis aphorismos commentarii {Tefsîr li-Kitâbi'l-Fusûl}; *GAS* III, 123 (#71); Ullmann *Med.* 50 (#58)

[*De libris propriis {Fihristu kütübihî}*]; *GAS* III, 78 (#1); Ullmann *Med.* 35 (#1)

[*De ordine librorum suorum ad Eugenianum {Kitâb fî merâtibi kıra'ati kütübihi}*]; *GAS* III, 79 (#2); Ullmann *Med.* 35 (#2)

+ *In Hippocratis de aere aquis locis commentaria {Tefsîr li-Kitâbi'l-hevâ' ve'l-mâ' ve'l-mesâkin}*; *GAP* III, 119n24; *GAS* III, 123 (#81); Ullmann *Med.* 61 (#107); ed. Strohmaier (hazırlanmakta)

+ *De examinando medico {Kitâbü Mihneti't-tabîb}*, ed. Iskandar (*GAP* III, 120n25, 127n73); Ullmann *Med.* 52 (#70)

+ *De partipus artis medicativae {Kitâb fî eczâi't-tıbb}*, ed. Lyons; *GAS* III, 112 (#49); Ullmann *Med.* 52 (#69)

+ *De somno et vigilia {Kitâb fi'n-nevm ve'l-yakaza ve'd-dumûr}*; *GAS* III, 126 (#92); Ullmann *Med.* 55 (#84)

+ [*De voce {Kitâb fi's-savt}*]; *GAS* III, 103 (#30); Ullmann *Med.* 54 (79)

* SAHTE-GALEN (Hekim)

[*Definitiones medicae {Kitâbü'l-Hudûd}*]; *GAS* III, 138 (#153); Ullmann *Med.* 38 (#3)

+ *De Plantis*; *GAS* IV, 314

+ *Zehirler kitabı {Kitâb fi't-tiryâk ilâ Bamfûliyânus}*; *GAS* III, 121 (#67); Ullmann *Med.* 61 (#106)

+ *Nefs Üzerine*; ed. Jellinek (1852)

+ *In Hippocratis legem commentarius {Tefsîr li-Kitâbi Ahdi Bukrât}*; ed. F Rosenthal: *GAS* III, 123 (#70); Ullmann *Med.* 62 (#111)

+ *Oeconomica*; bk. Plessner (D7146), s. 205-13

GEORGIUS GEMISTUS PLETHON

Arapça tercümede korunan çalışmalar İstanbul, III. Ahmet, 1896'da yer almaktadır; krş. Tardieu, "La recension arabe" (1995) s. 157-8.

HIPOKRATES (Hekim) ve HIPOKRATES KÜLLİYATI

(J. Jounna ve C. Magdelaine'nin *DPhA* III, 786-90'daki tartışmalarına dayalı olarak, sadece felsefeyle ilgili eserleri listelenmiştir.)

[*De prisca medicina {et-Tıbbü'l-kadîm}*]; *GAS* III, 43 (#24); Ullmann *Med.* 31 (#13)

De aere aquis et locis {Kitâbü'l-Ehviye ve'l-ezmine ve'l-miyâh ve'l-büldân}; ed. Mattock ve Lyons (*GALex* I: 27*-28*); *GAS* III, 36 (#8); Ullmann *Med.* 27 (#3)

Aphorismi {Kitâbü'l-Fusûl}; ed. Tyler (*GALex* I: 28*); *GAS* III, 28 (#2); Ullmann *Med.* 28 (#4)

Jusjurandum {Kitâbü'l-Ahd; Kitâbü'l-eymân}; ed. ve trc. bk. Ullmann *Med.* 32 (#25); *GAS* III, 28 (#1); *GAP* III, 119n23

Lex {Nâmûsü't-tıbb}; ed. ve trc. bk. Ullmann *Med.* 33 (#27); *GAS* III, 38 (#11)

De humoribus {Kitâb fi'l-ahlât}; ed. Mattock (*GALex* I: 29*); *GAS* III, 35 (#6); Ullmann *Med.* 30 (#9)

De natura hominis {Kitâbü Tabî'ati'l-insân}; ed. Mattock ve Lyons (*GALex* I: 29*-30*); *GAS* III, 37 (#9); Ullmann *Med.* 27 (#2)

De ventis {Kitâbü Esmâi'r-riyâh ev ma'rifeti hubûbi küllin minhâ}; Ullmann *Med.* 32 (#22); *GAS* III, 46 (#8)

[*De carnibus {Kitâbü'l-Luhûm}*]; *GAS* III, 46 (#11)

De alimento {Kitâbü'l-Gıza'}; ed. ve trc. Mattock (*GALex* I: 28*); Ullmann *Med.* 30 (#10); *GAS* III, 41 (#16)

[*De medico*] (?); Ullmann *Med.* 33 (#28)

> *De septimanis {Kitâbü'l-Asâbi'}*; Ullmann *Med.* 32 (#20); *GAS* III, 40 (#14)

*SAHTE HIPOKRATES (Hekim)

> *Epistulae {Risâlât}*; *GAS* III, 43 (#21); Ullmann *Med.* 34 (#30)

Testamentum {Kitâbü'l-Vasâyâ, el-Vasiyye}; trc. F. Rosenthal (Ullmann *Med.* 33 (#26); *GAS* III, 39, #12)

+ *Secreta Hippocratis / Capsula eburnea {Mâ ahida Bukrât el-Hakîm ilâ ehli sınâ'ati't-tıbb}*; *GAS* III, 39 (#12b); Ullmann *Med.* 33 (#29)

HIPPOLYTUS, Romalı (Scr. Eccl.)

Refutation aomnium haeresium; kısmen "Sahte Ammonius"ta korunmuştur, ed. Rudolph (D7681); bk. *GAP* III, 30n37, 146n52

HISTORIA ET SENTENTIAE DE AHIQAR

Historia et sententiae de Ahiqar; ed. Conybeare *et al.* içinde, *The Story of Ahikar*

*IAMBLICHUS (Filozof)

[*Kategoriler Şerhi*]; F248,23

[*Yorum Üzerine Şerh*]; F249,2

+ *Commentaria in Carmen aureum Pythagorae*; ed. Daiber (D2158)

ISOCRATES (Orat.)

+ *Deyişler*; ed. Alon (D436)

JOHANNES PHILOPONUS, İskenderiyeli (Filozof)

[*Meteoroloji Şerhi*]; *GCAL* I, 418 #4

[*Oluş ve Bozuluş Şerhi*]; *GCAL* I, 418 #4

> *Fizik Şerhi*; F250,18, 255,2; ed. Bedevî (D795); trc. Giannakis (D3541); trc. Lettinck (D7012); *Corollaries on Place and Void* ed. ve trc. Giannakis (D3542/1)

De aeternitate mundi contra Proclum {Kitâbü'r-Redd alâ Buruklus}; F254,25; frg. (Bîrûnî'den) ed. ve trc. Giannakis (D3541/1 *S*); bk. yukarıda, Aphrodisiaslı Alexander, (33) ve (35). başlıklar ve Hasnawi (D4019)

+ *Contra Aristotelem {Kitâbü'r-Redd alâ Aristâlîs}*; F254,27; frg. ed. ve trc. Mahdi (D5784, D5773); trc. Pines (D7036)

+ *De contingentia mundi*; *GCAL* I, 418 #1; ed. ve trc. Troupeau (D8713); trc. Pines (D7036)

+ *In Galeni libros commentaria {Tefsîrü şey'in min kütübi Câlînûs}*; F255, 1; *GCAL* 1, 418 #4

[*{Kitâb fî enne külle cismin mütenâhin fe-kuvvetühû mütenâhiyetün}*]; F254,25-6

[*{Kitâbü Tefsîri Mâ Bâl [Problemata] Aristâlîs}*]; F254,26-7

NEMESIUS (Teolog)

De natura hominis {Kitâbü Tabî'ati'l-insân}; F255,10; ed. Weisser, *Buch über das Geheimnis* (1980) içinde; krş. Samir (D7873)

*NICOLAUS, Dımeşkli (Tarihçi)

+ *De plantis {Tefsîrü Aristâtâlîs fi'n-nebât}*; *GAS* IV, 312-3; *GAP* III, 30n40; ed. ve trc. Drossaart Lulofs (D2491)

+ *Epitome of Aristotle's Philosophy {Kitâbü İhtisâri felsefeti Aristâlîs}*; F254, 4; frg. ed. ve trc. Drossaart Lulofs ((D2489); frg. ed. ve trc. Takahashi (D8501/6S)

[*Aristoteles'in De Anima'sının Özeti*, tek kitap]; F254,3

[*Aristoteles'in Zooloji'sinin Özeti*]; F251,23; Ullmann *Natur* 9

[*{Kitâbü'r-Redd alâ câili'l-fi'li ve'l-mef'ûlâti şey'en vâhiden}*]; F254,4

NICOMACHUS, Gerasalı (Matematikçi)

Introductio arithmetica {Kitâbü'l-Medhal ilâ ilmi'l-aded}; ed. Kutsch (*GAP* III, 65n20)

OLYMPIODORUS, (Alchim.)

Eis tô kat' enêrgeian zosimou; bk. Endress "Building the Library" (2007) 327n18

*OLYMIODORUS (Filozof)

[*Eflâtun'un Sofist'i Üzerine Şerh*]; F246,12

[*Oluş ve Bozuluş Üzerine Şerh*]; F251,5

+ *Meteoroloji Tefsiri*; F251,8; ed. Bedevî (D6911)

[*De Anima Şerhi*]; F251,13-14

ORACULA CHALDEICA

Oracula; frg. ed. ve trc. Tardieu, "La recension arabe" (1995) içinde

PLATO, Filozof (Bk. Gutas, *DPhA* içinde, "Plato Arabus")

Eflâtun'un diyaloglarından hiçbiri hakkında, tamamıyla Arapça'ya tercüme edildikleriyle ilgili bir bilgi yoktur ve hiçbiri halihazırda mevcut değildir. Meşhur diyaloglarından bazı bölümler literal olarak tercüme edilmiş olmakla birlikte, Eflâtun'un Arapça'daki eserlerinin çoğu Galen'in özetleri (bunlar için Galen başlığına bk.), diğer yazarların eserlerindeki alıntılar (özellikle de Galen'in ve Aristoteles'in *Metafizik* A ve M-N'deki alıntıları), doksografi ve gnomolojiler (ki bunların en önemlisi Âmirî'nin (?) *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ıdır, bunun için bk. Arberyy,

D736) üzerinden bilinir. En iyi bilinen diyaloglardan üçü, doğrudan diyalogların ismiyle (= *Yasalar* [Gutas, D3808], *Cumhuriyet* [Reisman, D7457/4] ve *Timaeus* [İbnu'l-Bıtrîk'in kısaltılmış bir tercümesiyle ilgili kanıt Kindî'nin eserinde gözükür: Rescher, D7483]), biri ise anonim olarak bilinmektedir (*Phaedo* [Rowson, D7660]). *Syposium* için bk. Gutas (D3817); *Meno* için bk. Endress (D2642); *Deyişler*'i için bk. Gutas (D3809)

PLOTINUS (Filozof)

Enneadlar IV-VI *{Esûlûcyâ}*, ed. ve trc. Dieterici (D804, D2340); ed. Bedevî (D806); trc. Lewis (D7155); bk. *GAP* III, 30n35 ve Adamson (D218/4S)

PLUTARCHUS, Chaeronensis (Biyografi yazarı ve filozof) (bk. Gutas [D3818] 4944n5)

[*De cohibenda ira {Kitâbü'l-Gazab}*]; F254,8

[*Nefs Üzerine = De animae procreatione in Timaeo?*]; F254,8

[*De capienda ex inimicis utilate {Kitâb İlâ Mûriyâliyâ fî-mâ dellehû aleyhi min mudârâti'l-aduvvi ve'l-intifâ'i bihî}*]; F254,7-8

SAHTE PLUTARCHUS

Placita Philosophorum; Bk. Aetius

[*Kitâbü'r-Riyâza = Peri askêseos*]; F254,8, krş. Gutas (D3818) 4944n5

SAHTE POLEMON

Psyiognomica; ed. ve trc. Hoyland (2007)

PORPHYRIUS (Filozof) (bk. Walzer [D9152])

Vita Pythagorae; bk. F. Rosenthal (D7644)

Isagoge sie quinque voces {Îsâgûcî}; ed. Bedevî (D7184); ed. Ehvânî (D7185); *GALex* I: 32*-33*

[*Kategoriler Şerhi*]; F248,20

[*Yorum Üzerine Şerh*]; F249,2

[*Yüklemli Kıyaslara Giriş {el-Medhal ile'l-kıyâsâti'l-hamliyye}*]; F253,15-16

[*Fizik Üzerine Şerh*]; F250,21-22

[*Unsurlar Kitabı {Kitâbü'l-Ustukussât}*]; F253,17

+ *Nefs Üzerine*; ed. ve trc. Kutsch (D5362)

[*Akıl ve Akledilir Üzerine = Aphormai pros ta noêta {Kitâbü'l-Akl ve'l-ma'kûl}*]; F253,16

[*?in Akıl ve Akledilir'inin Reddi*]; F253,16

[*Nikomakos'a Etik Şerhi {Kitâbü'l-Ahlâk* üzerine şerh}]; F252,2

[*Epistula ad Anebonem {Kitâbâni ilâ Enâbû}*]; F253,16

Fragmenta; ed. Wasserstein (D7183)

[*Historia philosophiae {Kitâbü Ahbâri'l-felâsife}*]; F253,18; frg. ed. F. Rosenthal (D7614)

*PROCLUS, Atinalı (Filozof) (bk. G. Endress, *Proclus Arabus* [1973]=D2656)

[*In Platonis rem publicam commentarii*]; Endress, *Proclus Arabus* 29

Institutio theologica; *GAP* III, 30n36; ed. Endress (D2656); frg. Bedevî (D7123); ayrıca bk. Aphrodisiaslı Alexander, no. 36 - *De causis {Kitâbü'l-İzâh li-Aristûtâlîs fi'l-hayri'l-mahz}*; Endress, *Proclus Arabus* 18-24; ed. Bedevî (D782); ed. ve trc. Taylor (D8565); ed. Bedevî *{Kelâm li-Ubrûklûs min kitâbihî Ustûkhûsîs}* = (D7207)

[*Institutio physica*]; Endress, *Proclus Arabus* 27

In Platonis Timaeum commentaria; Endress, *Proclus Arabus* 24; frg. trc. Pfaff (D7205)

[*De decem dubitationibus*]; Endress, *Proclus Arabus* 27-8

+ *De aeternitate mundi {Hucecu Burûklûs fî kıdemi'l-âlem}*; Endress, *Proclus Arabus* 15-18; frg. ed. Bedevî (D7206); trc. Bedevî (D1119); trc. Anawati (D645); ed. ve trc. Maróth (D5998)

+ *Problemata physica {Mesâilü Furûklûs fi'l-eşyâi't-tabî'iyye}*; Endress, *Proclus Arabus* 26; ed. Bedevî (D7208)

+ (Sahte Proclus ?)[3] *Comm. in Carmen aureum Pythagorae*; Endress, *Proclus Arabus* 26-7; ed. Linley (*Ibn at-Tayyib: Proclus' Comm. on the Pythagorean Golden Verses*=D5575)

[*In Platonis Gorgiam commentaria*]; Endress, *Proclus Arabus* 28

[*In Platonis Phaedonem commentaria*]; Endress, *Proclus Arabus* 28-9

[*Yorum Üzerine Şerhi*]; Endress, *Proclus Arabus* 29-30

[*On the Supernal Substances*]; Endress, *Proclus Arabus* 30

[*On the Atom*]; Endress, *Proclus Arabus* 30

CLADIUS PTOLEMAEUS (Matematik)

3 Bk. L. G. Westerink, "Proclus commentateur des *Vers d'Or*", *Proclus et son influence*, ed. G. Bos ve G. Seel, Zurich: Éditions du Grand Midi, 1987, s. 62-78.

Syntaxis mathematica {el-Mecistî, Kitâbü't-Ta'lîm ve hüve'l-ma'rûf bi'l-Mecistî}; *GAS* VI, 88-9; *GAP* III, 89n23

Tetrabiblos {Kitâbü'l-Erba'a, Kitâbü'l-Kazâ ale'l-havâdis}; *GAS* VII, 43 (#1); *GAP* III, 105n7

*SAHTE PTOLEMAEUS

Fructus {Kitâbü's-Semere}; *GAS* VII, 44-5 (#2); *GAP* III, 105n8

*PTOLEMAEUS, Pinacographus {Batlamîyûs el-Garîb}, 4 MS.?

+ *Vita Aristotelis et pinac {Ahbâru Aristâlîs ve vefâtuhû ve merâtibu kütübihî}*; F255,11-12; trc. Plezia (D7150); krş. Düring (D2554); Gutas (D3822)

<PYTHAGORAS> (Filozof)

Carmen aureum {Vasiyyetu Fîsâgûrâs ez-zehebiyye}; *GAP* III, 39n91; krş. Endress, "Building the Library" 331n30; ed. Cheikho (D7239)

> *Deyişler*; ed. ve trc. Gutas (D3809); krş. Gutas (D3818)

Secundus, *bk.* Vita et Sententiae Secundi

<SEPTEM SAPIENTES> (Filozof)

> Arapça gnomolojilerdeki deyişler; krş. Gutas (D3818)

SIMPLICIUS (Filozof) (bk. Gätje [D3399])

[*Kategoriler Şerhi*]; F248,21; krş. Türker (D8735)

[*De Anima Şerhi*]; F251,15

[*Euclid'in Elementlerine Giriş Şerhi {Kitâbü Şerhi Sadri Kitâbi Iklîdis ve hüve'l-medhal ile'l-hendese}*]; F268,15

SOCRATES, Atinalı (Filozof)

> *Deyişler*; ed. ve trc. Gutas (D3809); ed. ve trc. Alon (D438, D439)

STEPHANUS, İskenderiyeli, Kostantinopolisli (Filozof)

[*Kategoriler Şerhi*]; F248,20-1

SUMMARIA ALEXANDRINORUM {*İskenderâniyyîn*}

[*De Anima Özeti*]; F251,15-16

SYRIANUS, Atinalı (Filozof)

[*Metafizik B Şerhi*]; F251,31

*THALES (Filozof)

> *Deyişler*; Arapça gnomoloji içinde, krş. Gutas (D3818)

*THEMISTIUS (Filozof ve Edîb)

Peri philias; Süryânîce trc. ed. Sachau (D7759)

Peri aretês; Süryânîce trc. ed. Mach (D8613)

[*Kategoriler Şerhi*]; F248,21

[*Birinci Analitikler Tefsiri*]; F249,8

Makâle fi'r-redd alâ Maksîmûs fî tahlîli'ş-şekli's-sânî ve's-sâlîs ile'l-evvel; ed. Bedevî (D8612)

[*İkinci Analitikler Tefsiri*]; F249,12-13

[*Topikler Şerhi*]; F249,23

[*Poetika Şerhi*]; F250,5

[*Fizik Tefsiri*]; F250,22

Gökyüzü Üzerine Şerhi; F250,30; ed. Landauer (D8604)

[*Oluş ve Bozuluş Üzerine Şerh*]; F251,6

De Anima Şerhi; F251,12-18; ed. Lyons (D8603); kısmî trc. Gätje (D3385)

Kitâb fîhi cevâmi' Kitâbi Aristâtâlîs fî ma'rifeti tabâi'i'l-hayevân, Ullmann *Natur* 9-10; ed. Bedevî (D8608)

+ *Metafizik'in Lambda Kitabı Şerhi*; F251,30; ed. Landauer (D8606); ed. Bedevî (D8605, D 8607)

[*Nikomakhos'a Etik Şerhi*]; F252,3

[*Kitâbü'n-Nefs = De Anima Tefsiri?*]; F253, 27

Kitâb ilâ Liyûliyânis fi't-tedbîr; F253,26-7 aynı olup olmadıklarına dair herhangi bir işarete yer vermeksizin iki mektup zikreder; ed. Cheikho (D8609); ed. Sâlim (D8610); ed. Shadid (D8611)

*THEON SMYRNAEUS

+ *Kitâbü Merâtibi kırâeti kütübi Felâtun ve esmâü mâ sannefehû*; F246,4; 255, 12-13; ed. İbnü'l-Kıftî içinde, ed. Lippert (D7291) 17-25; krş. Lippert (D5577)

THEON (?)

[*Kategoriler Şerhi*]; F248,22

THEOPHRASTUS (Filozof)

[*De causis plantarum {Kitâbü Esbâbi'n-nebât}*]; F252,9-10; *GAS* IV, 313

[*De sensu et sensibilius {Kitâbü'l-Hiss ve'l-mahsûs}*]; F252, 8

Metafizik {*Kitâbü Mâ ba'de't-tabî'a*}; ed. Gutas (yakında yayınlanacak)

[*Kategoriler Şerhi*]; F248,21; F252,10-11

[*Yorum Üzerine Şerh*]; F249,3

+ *Meteorologica*; ed. ve trc. Daiber (D2154); frg. ed. ve trc. Takahashi (D8501/6S)

[{*Kitâbü'n-Nefs*}]; F252,7

[{*Kitâbü'l-Edeb*}]; F252,8

+ *Deyişler*; ed. Gutas (D3811)

+ *Fragmanlar*; ed. ve trc. Gutas (D8617), ed. ve trc. Daiber (D2171)

VITA ET SENTENTIAE SECUNDI

Vita Secundi; ed. Perry (D6991)

> *Deyişler*; Arapça gnomoloji içinde, krş. Gutas (D3818)

EK 2

İSLÂM FİLOZOFLARININ TÜRKİYE'DE NEŞİR VE TERCÜME EDİLEN ESERLERİ BİBLİYOGRAFYASI

M. Cüneyt Kaya
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Bu bibliyografya, elinizdeki kitapta bölüm başlığı olarak ele alınan İslâm felsefe geleneğinin öne çıkan on beş isminin Türkiye'de neşir ve tercüme edilen eserlerini kapsamaktadır. Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî gibi pek çok eseri Türkçe'ye tercüme edilen düşünürlerin sadece İslâm felsefesi çalışmaları için öncelikli önemi haiz olan çalışmalarının neşir ve tercümeleri bibliyografyaya dahil edilmiştir. Bibliyografya oluşturulurken kitap ve makalelerin yanı sıra, yayımlanmamış yüksek lisans, doktora ve lisans tezleri de göz önünde bulundurulmuştur. Düşünürlerin eserleri, orijinal adları esas alınarak (eser adlarının başındaki lâm-ı ta'riflerden sarfınazar ederek) kendi içinde alfabetik olarak sıralanmıştır. Bir eserin birden fazla neşir veya tercümesinin olması durumunda bunlar da yayın tarihlerine göre listelenmiştir. Neşir veya tercüme edilen eserlerin, farklı bir yayınevi tarafından gerçekleştirilen yeni baskılarına da işaret edilmiş, neşredilen eserler söz konusu olduğunda neşirde hangi nüshaların esas alındığı belirtilmiştir. Müellife nispeti şüpheli olan eserler, yanlarına soru işareti (?) ilâve edilmek suretiyle gösterilmiştir. Neşir ve tercümelerin bibliyografik künye bilgileri verilirken, nâşir ve mütercimlerin imla tercihleri mümkün olduğunca muhafaza edilmiştir.

Ne yazık ki İslâm felsefesine dair Türkiye'de yapılan telif, tercüme ve neşir türünden bütün çalışmaları kapsayan bir bibliyografyaya

henüz sahip değiliz.[1] Ortaçağ'dan günümüze (2007) özellikle Batı dillerinde ve Arapça'da, İslâm felsefesi alanında yapılan telif, neşir ve tercüme türünden çalışmalara dair kapsamlı bir bibliyografya için Hans Daiber'in şu eserlerine müracaat edilebilir:

Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, I-II, Leiden: Brill, 1999.

....., *Bibliography of Islamic Philosophy: Supplement*, Leiden: Brill, 2007

Thérèse-Anne Druart'ın 1998-2018 yılları arasında Batı dillerinde İslâm felsefesi ve kelâmına dair yapılmış çalışmaları listelediği *Brief Bibliographical Guide in Medieval Post-Classical Islamic Philosophy and Theology* başlıklı internet ortamındaki çalışmaya ise şu linkten ulaşılabilir: https://philosophy.catholic.edu/faculty-and-research/faculty-profiles/druart-therese-anne/Publications/index.html

1 Türkiye'de İslâm felsefesi alanında kaleme alınmış makalelere dair kuşatıcı olmayan bir bibliyografya denemesi için bk. Atilla Arkan, "Cumhuriyet Dönemi Türkçe İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmalarına Dair Literatür Denemesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Türk Felsefe Tarihi Sayısı)*, 17 (2011), 105-154. İslâm felsefesiyle sınırlı olmaksızın İslâm düşüncesine dair Türkiyede yapılan lisans, yüksek lisans ve doktora tezlerine dair bir bibliyografya çalışması için bk. Harun Anay, "İslâm Düşüncesi Alanında Türkiye'de Yapılan Tezler", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 4 (1998), 73-170. İlâhiyat fakültelerinde yapılan tezlere dair ayrıca bk. İsmail E. Erünsal v.dğr., *İlâhiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017 İlâhiyat fakültelerinde yapılmakta olan yüksek lisans ve doktora tezleri ile ilâhiyat alanında kaleme alınmış makalelere dair İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından hazırlanmış veri tabanlarına ktp.isam.org.tr adresinden ulaşılabilir.

KİNDÎ[2]

1. *[Hikemiyyâtü'l-Kindî]*
   - "Kindî'nin Hikemiyâtı", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2002, s. 303-314 (Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin *Müntehabu Sıvâni'l-hikme* ve Beyhakī'nin *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*'sinde Kindî'ye nispet edilen yüz on iki hikmetli sözün tercümesi).
2. *el-Kavl fi'n-nefs*
   - "Nefis Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 131-136. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 243-247
3. *Kelâm fi'n-nefs muhtasar vecîz*
   - "Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 137-138. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 249-250.
4. *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-hamse*
   - "Beş Terim Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2002, s. 279-285. Yeni baskı: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 43-49.
5. *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ*
   - "İlk Felsefe Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 1-56. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 139-182; ayrıca bk. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 7-22 (Birinci ve ikinci kısımların tercümesi).
6. *Risâle fi'l-akl*
   - "Akıl Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 149-152. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*,

.....

2 Kindî'nin Mahmut Kaya tarafından tercüme edilen eserleri, 2013 yılında Arapça orijinalleriyle birlikte yeniden yayımlanmıştır (bk. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2013, 336 s.). Eserin bu son hali Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından da yayımlanmıştır (bk. Kindî, *Felsefî Risâleler*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, 552 s.). Kindî'nin mantıkla ilgili görüşlerini, muhtelif eserlerinden yapılmış cümle ve paragraf seçkilerinin tercümesiyle ortaya koyan bir çalışma için bk. Ali Durusoy, *Örnek Metinlerle Mantığa Giriş*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008, s. 17-31.

İstanbul: Klasik, 2002, s. 259-261; ayrıca bk. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 33-35.

7 *Risâle fi'l-fâ'ili'l-hakkî'l-evveli't-tâm ve'l-fâ'ili'n-nâkıs ellezî hüve bi'l-mecâz*

- "Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 75-76. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 197-198.

8. *Kitâb fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd*

- "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 93-111. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 213-227

9. *Risâle fî ennehû tûced cevâhir lâ ecsâm*

- "Cisimsiz Cevherler Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 127-130. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 239-242; ayrıca bk. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 29-32.

10. *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*

- *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, nşr. ve trc. Mustafa Çağrıcı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı, 1998, 67+34 s. Yeni baskı: Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, 103 s. (Eserin neşrinde Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4832 ve Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2023'te kayıtlı nüshaları ile H. Ritter-R. Walzer [Roma 1938] ve A. Bedevî [Beyrut 1983] neşirleri esas alınmıştır).
  "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2002, s. 287-302. Yeni baskı: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 51-66.

11. *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ*

- "Tarifler Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 56-73. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 185-195.

12. *Risâle fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atihî li'llâhi te'âlâ*

- "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 113-125. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 229-238.

13. *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ilehyi fî tahsîli'l-felsefe*
- "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 153-171. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 263-277; ayrıca bk. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 37-42 (Din-felsefe ilişkisine dair kısmın tercümesi).

14. *Risâle fî mâiyyeti mâ lâ yümkinü en yekûne lâ nihâyete leh ve me'llezî yukâlü lâ nihâyete leh*
- "Sonsuzluk Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 83-86. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 203-205.

15. *Risâle fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ*
- "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 139-148. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 251-258.

16. *Risâle fî tenâhî cirmi'l-âlem*
- "Âlemin Sonluluğu Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 77-82. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 199-202.

17 *Risâle fî vahdâniyyeti'llâh ve tenâhî cirmi'l-âlem*
- "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 87-92. Yeni baskı: *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 207-211; ayrıca bk. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 23-27

18. *Risâle ilâ Ahmed b. el-Mu'tasım fî tecvîzi icâbeti'd-du'â' li-men de'â bihî*
- "Kindi'nin Sanılan Küçük Bir Yıldız Bakım Kitabı", nşr. ve trc. Mübahat Türker Küyel, *Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 10 (1972), 1-18 (*Risâletü Ebî Yûsuf Ya'kûb el-Kindî fî taharrî vaktin türaccâ fîhi icâbetü'd-du'â' ve't-tezarru' ila'llâhi te'âlâ min ciheti't-tencîm* adıyla Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 1461 ve Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3628'de kayıtlı nüshanın neşir ve çevirisi).

EBÛ BEKİR er-RÂZÎ

1. *Ahlâku't-tabîb*
   - "Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Bir Risâlesi", trc. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, 26 (1987), 227-246. Yeni baskı: Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, s. 324-353 (Tercümenin paralelinde eserin Abdüllatîf el-Abd tarafından yapılan neşrini [Kahire 1981] esas alan Arapça orijinali yer almaktadır).

2. *[Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma]*
   - "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", trc. Mahmut Kaya, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 9 (1995), 51-76. Yeni baskı 1: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 83-99. Yeni baskı 2: Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, s. 286-323 (Tercümenin paralelinde eserin Paul Kraus tarafından yapılan neşrini [Kahire 1939] esas alan Arapça orijinali yer almaktadır).

3. *Kitâbü'l-İlmi'l-ilâhî*
   - "Kitâbü'l-İlmi'l-ilâhî'den Alıntılar: Min Kitâbi'l-İlmi'l-ilâhî", trc. Mahmut Kaya, Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, s. 268-285 (Tercümenin paralelinde, günümüze gelmeyen bu eserden Nâsır-ı Hüsrev'in yaptığı alıntıların orijinaline, Paul Kraus'un neşri [Kahire 1939] esas alınarak yer verilmektedir).

4. *Makāle fî emârâti'l-ikbâl ve'd-devle*
   - "İkbâl ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri Üzerine", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 101-103. Yeni baskı: Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, s. 254-259 (Tercümenin paralelinde, eserin Paul Kraus tarafından yapılan neşrini [Kahire 1939] esas alan Arapça orijinali yer almaktadır).

5. *Makāle fî mâ ba'de't-tabî'a*
   - "[Meta]Fizik Hakkında Risâle", trc. Mahmut Kaya, Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, s. 218-253 (Tercümenin paralelinde, eserin Paul Kraus tarafından yapılan neşrini [Kahire 1939] esas alan Arapça orijinali yer almaktadır).

6. *Makâle fî mâiyyeti'l-lezze*
   - "Kitâbü'l-Lezze'den Alıntılar: Min Kitâbi'l-Lezze", trc. Mahmut Kaya, Ebû Bekir er-Râzî, Felsefe Risâleleri, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, s. 260-267 (Tercümenin paralelinde, günümüze gelmeyen bu eserden Nâsır-ı Hüsrev'in yaptığı alıntıların orijinaline, Paul Kraus'un neşri [Kahire 1939] esas alınarak yer verilmektedir).

7 *es-Sîretü'l-felsefiyye*
   - "Ebû Bekir Râzî: *Filozofça Yaşama*", trc. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, 27 (1990), 191-201. Yeni baskı 1: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 73-82. Yeni baskı 2: Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, s. 196-217 (Tercümenin paralelinde, eserin Paul Kraus tarafından yapılan neşrini [Kahire 1939] esas alan Arapça orijinali yer almaktadır).

8. *et-Tıbbü'r-rûhânî*
   - *Ruh Sağlığı*, trc. Hüseyin Karaman, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, 144 s.
     Ahlâkın İyileştirilmesi: et-Tıbbü'r-rûhânî", trc. Mahmut Kaya, Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, s. 82-195 (Tercümenin paralelinde, eserin Paul Kraus tarafından yapılan neşrini [Kahire 1939] esas alan Arapça orijinali yer almaktadır).

FÂRÂBÎ[3]

1. *Ârâü ehli'l-medîneti'l-fâzıla*
   - "İlk Mevcut", "Cisimlerin Mertebeleri", "Mevcutların Mertebeleri", "Madde Üzerinde Sûretlerin Birbiri Ardınca Gelmesi" "Nefsin Kuvvetleri", "Farabî İçtimaiyatının Esasları" "Reis Uzuv (Medinei Fadıle Reis)", "Reis Uzvun Hasletleri", "Medinei Fadıle Hükümdarları", "Medinei Fadılenin Hangi Medinelere Zıt Olduğu" "Medinei Cahiliye ve Medinei Dâlle Erbabının Fikirleri", "Medinei Cahiliye ve Dalle Erbabına Göre Adalet", "Saadet Nazariyesi, İrade ve İhtiyar Beynindeki Fark", "Sınaatler ve Saadetler", *Büyük Türk*

3 Fârâbî'nin mantıkla ilgili görüşlerini, muhtelif eserlerinden yapılmış cümle ve paragraf seçkilerinin tercümesiyle ortaya koyan bir çalışma için bk. Ali Durusoy, *Örnek Metinlerle Mantığa Giriş*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008, s. 33-146.

Feylesofu Uzluk Oğlu Fârâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar, trc. Kıvameddin [Burslan], İstanbul: Devlet Matbaası, 1935, s. 32-39, 41-44, 45-46, 49-71. Kısmî yeni baskı: "Arai ehli medinet-ül-fazıla", Hilmi Ziya Ülken, *Türk Feylesofları Antolojisi I*, [İstanbul]: Yeni Kitabcı, 1935, s. 19-25.

"Fazıl Medine Halkının Reyleri", *Fârâbî Tetkikleri I*, trc. Nafiz Danışman, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1950, s. 17-80. Yeni baskı: *el-Medinetü'l-Fâzıla*, trc. Nafiz Danışman, Ankara: Maarif Vekâleti, 1956, vii+108 s. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 189-232.

İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990, xxxi+320 s. Yeni baskı 1: Ankara: Vadi Yayınları, 1997, 341 s. Yeni baskı 2: Ankara: Divan Kitap, 2011, 327 s. Yeni baskı 3: İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, 154 s.

"Erdemli Şehir Halkının Görüşleri", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 139-150 (İnsanın toplumsallığı, idareci organ, erdemli şehrin yöneticisinin özellikleri ve erdemli şehrin zıtlarına dair bölümlerin çevirisi).

Üstün Ülke (el-Medînetü'l-Fâzıla), trc. Seyfi Say, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012, 208 s.

el-Medînetü'l-fâzıla: Tanrı-Âlem-İnsan, nşr. ve trc. Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, 308 s. (Tercümenin paralelinde eserin Ziya Gökalp Yazma Eser Ktp., nr. 21, Hk 403-2; Tahran Kütübhâne-i Melik, nr. 5929; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3483; Emanet Hazinesi, nr. 1730; Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 674/690'da kayıtlı nüshaları ile Richard Walzer [Oxford 1985] ve Muhsin Mehdî [Beyrut 1976] neşirleri dikkate alınarak hazırlanmış neşri yer almaktadır).

2. *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*

- "Fârâbînin, Eflâtun ve Aristo Mezhebleri Hakkındaki Fikri", *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Fârâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar*, trc. Kıvameddin [Burslan], İstanbul: Devlet Matbaası, 1935, s. 71-80 (kısmî çeviri).

"Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", trc. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, 24 (1984), 221-254. Yeni baskı: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 151-181. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi

Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 317-331.

3. *ed-De'âvâ'l-kalbiyye (?)*
   - "Deavii Kalbiye", *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, trc. Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Bursla[n], İstanbul: Kanaat Kitabevi, ts., s. 115-127

4. *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık*
   - "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", trc. Sadık Türker, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2 (2002), 93-178.
     Mantıkta Kullanılan Lafızlar, trc. Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, 160 s. (Tercümenin paralelinde metnin Arapça orijinali bulunmaktadır. Girişte, Arapça metnin Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Ktp., nr. 291 [vr. 71-106], Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1882 [vr. 111-128] ve Muhsin Mehdî neşri [Beyrut 1986] karşılaştırılarak oluşturulduğu belirtilse de nüsha farklarına işaret edilmemiştir).

5. *Felsefetü Aristûtâlîs*
   - "Aristo'nun Felsefesi", *Fârâbî'nin Üç Eseri*, trc. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1974, s. 85-167 Yeni baskı: *Fârâbî'nin Üç Eseri*, İstanbul: Morpa, 2008, s. 91-161. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 147-175.

6. *Felsefetü Eflâtûn*
   - "Eflâtun'un Felsefesi", *Fârâbî'nin Üç Eseri*, trc. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1974, s. 63-84. Yeni baskı: *Fârâbî'nin Üç Eseri*, İstanbul: Morpa, 2008, s. 71-91. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 137-146.

7 *el-Fusûlü'l-hamse*
   - "Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Olduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler", nşr. ve trc. Mübahat Türker, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVI/3-4 (1958), 195-213. Yeni baskı: Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990, s. 33-52 (Eserin, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 812 ve Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emanet

Hazinesi, nr. 1730'da kayıtlı nüshaları esas alınarak hazırlanmış neşir ve tercümesi).

"Beş Bölüm", trc. Hüseyin Sarıoğlu, *Mantık Risâleleri*, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001, s. 17-39. Yeni baskı: "Beş Bölüm", *Mantığa Başlangıç Risâleleri*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 52-75 (Tercümenin paralelinde eserin, açıkça belirtilmese de Refîk el-Acem'in neşrine [Beyrut 1985] dayandığı anlaşılan Arapça orijinaline yer verilmiştir).

"Beş Fasıl", trc. Yaşar Aydınlı, *Mantığa Giriş Risâleleri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 32-57 (Tercümenin paralelinde, eserin, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 812'de kayıtlı nüshasının dizilmiş hali yer almaktadır).

8. *Fusûlü'l-medenî*
   - *Fusulü'l-medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, trc. Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1987, 104 s. Yeni baskı: *Fârâbî'nin İki Eseri: Fusûlü'l-Medenî, Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde*, trc. Hanifi Özcan, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005, s. 9-138.

9. *Fusûsu'l-hikem (?)*
   - "[51. ve 52. "Fas"lar]", *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Fârâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar*, trc. Kıvameddin [Burslan], İstanbul: Devlet Matbaası, 1935, s. 46-47

"Fususulhikem li-ebi Nasr Mehmed bin Ozlug bin Turhan", *Türk Feylesofları Antolojisi I*, trc. Hilmi Ziya Ülken, [İstanbul]: Yeni Kitabcı, 1935, s. 13-19. Yeni baskı: Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Bursla[n], *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, ts., s. 210-216 (muhtelif *fasların* tercümesi).

"Fârâbî'nin İki Yapıtı", trc. Mehmet Dağ, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003), 17-87 (*Fusûs*'un "Felsefenin Temel Önermeleri" başlığıyla tercümesi için bk. s. 50-73).

11. *el-İbâne an garazi Aristûtâlîs fî Kitâbi Mâ Ba'de't-tabîa*
   - "Aristoteles'in Metafizik Eserindeki Amacının Açıklanması", trc. İlyas Altuner, Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 5 (Nisan 2014), 11-22 (Tercümeyle birlikte eserin 1907'de Kahire'de neşredilen orijinal metnine de yer verilmiştir).

12. *İhsâü'l-ulûm*
   - *İlimlerin Sayımı*, trc. Ahmet Ateş, Ankara: Maarif Vekâleti, 1955, 145 s. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi

Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 257-287

İlimlerin Sayımı, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, 102 s. Yeni baskı: Ankara: Divan Kitap, 2011, 112 s.

İlimlerin Sayımı, trc. Cevher Caduk, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2016, 125 s.

İlimlerin Sayımı, trc. Mevlüt Uyanık – Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2017, 190 s. (Tercümenin paralelinde eserin Arapça orijinali yer almaktadır. Girişte, Arapça metnin Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1604'te kayıtlı nüsha ile Osman Emin [Kahire 1949] ve Ali Bû Mülhim [Beyrut 1996] neşirlerinden hareketle oluşturulduğu belirtilmekte, ancak nüsha farklarına işaret edilmemektedir).

"*İlimlerin Sayımı*: İkinci Bölüm: Mantık İlmi Hakkında", trc. Yaşar Aydınlı, *Mantığa Giriş Risâleleri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 90-127 (Tercümenin paralelinde, eserin Osman Emîn tarafından hazırlanan neşine [Kahire 1949] dayanan Arapça orijinaline yer verilmiştir).

13. Îsâgûcî (el-Medhal)

- "Îsâgûcî", *Mantık Risâleleri*, trc. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001, s. 41-68. Yeni baskı: "Îsâgûcî Kitabı Yani [Mantığa] Giriş", *Mantığa Başlangıç Risâleleri*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 76-103 (Tercümenin paralelinde eserin, açıkça belirtilmese de Refîk el-Acem'in neşrine [Beyrut 1985] dayandığı anlaşılan Arapça orijinaline yer verilmiştir).

Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin 'Kitâbu Îsâgûcî Ey el-Medhal' Adlı Eseri", *Diyanet: İlmî Dergi*, LII/1 (2016), 17-40.

"Îsâgûcî Kitabı yani Giriş", trc. Yaşar Aydınlı, *Mantığa Giriş Risâleleri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 58-89 (Tercümenin paralelinde, eserin, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 812'de kayıtlı nüshasının dizilmiş hali yer almaktadır).

14. İsbâtü'l-müfârikât

- "Müfarikat", *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, trc. Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Bursla[n], İstanbul: Kanaat Kitabevi, ts., s. 99-108.

"Soyut Varlıkların İspatı", trc. Hüseyin Aydın, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1986), 9-12.

"Mufârık Varlıkların İspatı Hakkında Risâle", trc. Nuri Adıgüzel, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1998), 93-97

15. *Kitâbü'l-Burhân*

- *Kitâbu'l-Burhân*, nşr. ve trc. Ömer Türker- Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik, 2008 (Tercümenin paralelinde eserin Arapça'sı yer almaktadır. Arapça metnin diziminde Mâcid Fahrî [Beyrut 1987] neşri esas alınmış, Takî Dânişpejûh neşrine de [Kum 1987] müracaat edilmiştir. Tercümenin sonunda, mütercimlerin kelime tercihlerine dair az sayıda not yer almaktadır).

10. *Kitâbü'l-Hatâbe*

- "Retorik", *Kategoriler ve Retorik*, trc. Ali Tekin, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 64-103 (Tercümenin paralelinde yer verilen eserin orijinali Muhammed Selim Sâlim [Kahire 1976], Jacques Langhade [Beyut 1971] ve Muhammed Takî Dânişpejûh [Kum 1987] neşirleri karşılaştırılarak hazırlanmıştır).

  "Retorik", trc. Ali Tekin, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (2015), 1-21 (Eserin, Muhammed Selim Sâlim [Kahire 1976] tarafından yapılan 7-19. sayfalarının tercümesinden ibaret olan çalışmanın paralelinde eserin Arapça orijinali de yer almaktadır).

16. *Kitâbü'l-Hiyeli'r-rûhâniyye ve'l-esrâri't-tabî'iyye fî dekâiki'l-eşkâli'l-hendesiyye*

- *Teknik Geometri*, trc. Mehmet Bayrakdar, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1989, 158 s. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 81-113.

17. *Kitâbü'l-Hurûf*

- *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008. vi+319 s. Yeni baskı: *Harfler Kitabı: Kitâbu'l-Hurûf*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, 336 s. (Tercümenin paralelinde eserin Arapça'sı yer almaktadır. Arapça metnin hangi neşir veya nüshaya dayandığına dair herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte büyük ihtimalle Muhsin Mehdî [Beyrut 1990] neşri esas alınmış olmalıdır).

18. *Kitâbü'l-İbâre*

- *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, nşr. ve trc. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990, vii+95 s. (Eserin, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 812; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1882 ve Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emanet Hazinesi, nr. 1780'de kayıtlı nüshaları esas alınarak hazırlanmış neşir ve tercümesi).

19. *Kitâbü'l-kıyâsi's-sagîr* (veya *Kitâbü'l-Muhtasari's-sagîr fi keyfiyyeti'l-kıyâs* veya *Kitâbü'l-Muhtasari's-sagîr fi'l-mantık alâ tarîkati'l-mütekellimîn*)
- "Küçük Kıyas Kitabı" nşr. ve trc. Mübahat Türker, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVI/3-4 (1958), 214-286. Yeni baskı: Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990, s. 53-126 (Eserin, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 812, Cârullah Efendi, nr. 1349; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emanet Hazinesi, nr. 1730 ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 183'te kayıtlı nüshaları esas alınarak hazırlanmış neşir ve tercümesi).

20. *Kitâbü Makâlâti'r-refî'a fi usûli ilmi't-tabî'a (?)*
- "Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı", nşr. ve trc. Necati Lugal - Aydın Sayılı, *TTK Belleten*, XV/5 (1951), 81-122. (Eb. 570 [?] numaralı nüshanın neşri ve tercümesi). Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 177-187

21. *Kitâbü'l-Makûlât*
- "Kategoriler", *Kategoriler ve Retorik*, trc. Ali Tekin, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 16-61 (Tercümenin paralelinde yer verilen eserin orijinali D. M. Dunlop [1957], Nihat Keklik [1958], Refîk el-Acem [Beyrut 1986] ve Muhammed Takî Dânişpejûh [Kum 1987] neşirleri karşılaştırılmak suretiyle hazırlanmıştır).

22. *Kitâbü'l-Mille*
- *Din Üstüne*, trc. Yaşar Aydınlı, Bursa: Arasta Yayınları, 2002, 114 s. "Fârâbî'nin *Kitâbü'l-mille* Adlı eserinin Takdim ve Çevirisi", trc. Fatih Toktaş, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 12 (2002), 247-273.

23. *Kitâbü Şerâiti'l-yakîn*
- "Fârâbî'nin *"Şerâ'it ul-Yakîn"*i" nşr. ve trc. Mubahat Türker, *Araştırma: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1 (1963), 151-212. Yeni baskı: Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin "Şerâ'it ul-Yakîn"*i, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990, vii+78. (Eserin, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1918 ile Paris 1008 numaralı İbrânî harfli Arapça nüshası [Vajda'nın transkripsiyonu kullanılarak] karşılaştırılarak yapılmış neşri ve tercümesi. Eserin sonunda Fârâbî'nin *Burhân Muhtasarı*'nın giriş kısımlarının neşir ve tercümesi ek olarak

bulunmaktadır). Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 75-80.

24. *Kitâbü't-Tahlîl*

- "Analitikler Kitabı", trc. Hacı Kaya, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 34 (2017), 215-239 (tercüme), 241-276 (metin) (Tercümenin peşi sıra eserin Refîk el-Acem neşrinin [Beyrut 1986] tıpkıbasımına yer verilmiştir).

25. *Me'âni'l-akl*

- "Maani-ül-akl (Aklın manaları)", *Türk Feylesofları Antolojisi I*, trc. Hilmi Ziya Ülken, [İstanbul]: Yeni Kitabcı, 1935, s. 5-6 (kısmî tercüme).

  "Maânı-ül-akl (Kitâb-ül-Akl Ve'l-Ma'kûl)", *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, trc. Hilmi Ziya Ülken Kıvamettin Bursla[n], İstanbul: Kanaat Kitabevi, ts., s. 190-206.

  "Aklın Anlamları" *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 127-137 Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 305-315.

26. *el-Mesâilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü anhâ*

- "Cisimlerin Mertebeleri" "Hıfz ile Fehim Beyninde Mukayese", "Saadet Nazariyesi, İrade ve İhtiyar Beynindeki Fark", *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Fârâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar*, trc. Kıvameddin [Burslan], İstanbul: Devlet Matbaası, 1935, s. 34, 45, 47-48, 67 (sırasıyla 34-35., 8. ve 30-31. meselelerin tercümesi).

  "Mesaili Müteferrika", trc. Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Bursla[n], *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, ts., s. 42-57 (1-27 meselelerin tercümesi).

27 *en-Nüket fîmâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi'n-nücûm* veya *Fazîletü'l-ulûm*

- "Fazilet-ül-Ulûm", *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, trc. Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Bursla[n], İstanbul: Kanaat Kitabevi, ts., s. 58-73.

  "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 183-192. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 333-338.

28. Risâle fi'l-halâ

- *Ebû Nasr il-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, nşr. ve trc. Necati Lugal - Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1951, 36+16 s. (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 183'te kayıtlı nüshanın neşri, Türkçe ve İngilizce tercümesi ile tıpkıbasımı). Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 65-73.

29. Risâle fi'l-ilmi'l-ilâhî (?)

- "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni Eflâtuncu Bir Eser: *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*" trc. Fehrullah Terkan, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 20 (2006), 185-226.

29. Risâle fîmâ yenbagî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe

- "Felsefe Öğrenmeden Evvel Edinilmesi Lâzımgelen Şeyler", *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Fârâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar*, trc. Kıvameddin [Burslan], İstanbul: Devlet Matbaası, 1935, s. 28-31 (kısmî çeviri). Yeni baskı: Hilmi Ziya Ülken, *Türk Feylesofları Antolojisi I*, [İstanbul]: Yeni Kitabcı, 1935, s. 7-9.
  "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular" trc. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, 26 (1987), 185-192. Yeni baskı: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 109-116. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 289-294.

30. Risâle fi'r-red men kâle inne'l-insân telâşâ ve fenâ ba'de mevtih (?)

- "Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Eser", nşr. ve trc. Mubahat Türker, *Araştırma: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, III (1965), 1-63. Yeni baskı: *Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Eser*, nşr. ve trc. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990, 63 s. (Eserin, İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 1458 ve Princeton ELS, nr. 308'de kayıtlı nüshaları ile A. Bedevî'nin *Kitâbü'l-Hayri'l-mahz* neşrinin bazı kısımlarının mukabe edilmesi suretiyle oluşturulmuş neşir ve tercümesi).

31. Risâle fi's-siyâse

- "Er-risâle fis-siyase", *Türk Feylesofları Antolojisi I*, trc. Hilmi Ziya Ülken, [İstanbul]: Yeni Kitabcı, 1935, s. 25-43.
  "Risâle fi's-Siyâse'nin Tahkiki", nşr. Fatih Toktaş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2011), 93-151 (Eserin;

L. Şeyhû'nun neşrinde kullandığı Beyrut ve Vatikan nüshaları ile A. Bedevî'nin *el-Hikmetü'l-hâlide* neşrinde kullandığı Paris, Mısır ve İstanbul nüshalarının, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3185'te kayıtlı nüsha ile karşılaştırılmasıyla hazırlanmış neşri).

32. *Risâletü Zînûni'l-kebîr (?)*
- "Zenon Risâlesi", *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, trc. Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Bursla[n], İstanbul: Kanaat Kitabevi, ts., s. 108-114.

33. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*
- *es-Siyaset ul-Medeniyye*, trc. Mehmet Aydın - Abdulkadir Şener - M. Rami Ayas, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1980, x+81 s. Yeni baskı: İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012, 128 s.

34 *Şerhu'l-İbâre*
- *Şerhu'l-İbâre: Peri Hermeneias Büyük Şerhi*, nşr. ve trc. Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, 584 s. (Tercümenin paralelinde, F.W. Zimmerman'ın İngilizce tercümesindeki [Oxford 1991] önerilerin, Wilhelm Kutsch S.J. ve Stanley Marrow S.J. (Beyrut 1971) tarafından yapılan tenkitli neşre uyarlanması sonucunda elde edilen eserin Arapça orijinali yer almaktadır).

35. *Şerhu sadri'l-makāleti'l-ûlâ min kitâbi Uklîdis ve Şerhu sadri'l-makāleti'l-hâmise*
- *Fârâbî'nin Geometri Felsefesine İlişkin Metinler*, nşr. ve trc. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1992, vii+31 s. (Metinlerin Türkçe çevirilerine, Gad Freudenthal tarafından gerçekleştirilen neşirleri ve Fransızca tercümeleri eşlik etmektedir).

36. *et-Ta'lîkāt (?)*
- "Et-Ta'likat", *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, trc. Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Bursla[n], İstanbul: Kanaat Kitabevi, ts., s. 73-99.

37 *Tahsîlü's-sa'âde*
- "Tahsil-üs-Saâde", *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, trc. Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Bursla[n], İstanbul: Kanaat Kitabevi, ts., s. 154-189.
  "Mutluluğu Kazanma", *Fârâbî'nin Üç Eseri*, trc. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1974, s. 1-62. Yeni baskı: *Fârâbî'nin Üç Eseri*, İstanbul: Morpa, 2008, s. 19-70. Tercümeden

yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 115-136.
Mutluluğun Kazanılması, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, 96 s. Yeni baskı: Ankara: Divan Kitap, 2012, 100 s.

38. Telhîsu nevâmîsi Eflâtûn

- *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, trc. Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985, 88 s. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 233-256.

39. et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde

- "Kitab-üt-Tenbih", *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, trc. Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Bursla[n], İstanbul: Kanaat Kitabevi, ts., s. 127-154.
Mutluluk Yoluna Yöneltme, trc. Hanifi Özcan, İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1993, 68 s. Yeni baskı: *Fârâbî'nin İki Eseri: Fusûlü'l-Medenî, Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde*, trc. Hanifi Özcan, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005, s. 141-190.
"*et-Tenbîh alâ Sebîli's-seâde*: Mutluluk Yoluna Yönlendirme", trc. Yaşar Aydınlı, *Mantığa Giriş Risâleleri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 128-147 (Tercümenin paralelinde, eserin, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Emanet Hazinesi, nr. 1730'da kayıtlı nüshasının dizilmiş hali yer almaktadır. Metnin orijinalinin hazırlanmasında Sahbân Halîfât'ın neşrinin de [Amman 1987] dikkate alındığı belirtilmektedir).

40. et-Tevtî'e fi'l-mantık

- "Mantığa Başlangıç", nşr. ve trc. Mübahat Türker, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVI/3-4 (1958), 182-194. Yeni baskı: Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990, s. 19-31 (Eserin, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 812, Ayasofya, nr. 4839 [2 nüsha], Ayasofya, nr. 4854 ve Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emanet Hazinesi, nr. 1730'da kayıtlı nüshaları esas alınarak hazırlanmış neşir ve tercümesi).
"Mantığa Başlangıç" *Mantık Risâleleri*, trc. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001, s. 4-16. Yeni baskı: "Önsöz yahut Mantığa Başlangıç Risâlesi", *Mantığa Başlangıç Risâleleri*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 34-51 (Tercümenin

paralelinde eserin, açıkça belirtilmese de Refîk el-Acem'in neşrine [Beyrut 1985] dayandığı anlaşılan Arapça orijinaline yer verilmiştir).

"et-Tavtıa veya Mantığa Giriş Risâlesi", trc. Yaşar Aydınlı, *Mantığa Giriş Risâleleri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 14-31 (Tercümenin paralelinde, eserin, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 812'de kayıtlı nüshasının dizilmiş hali yer almaktadır).

41. Uyûnü'l-mesâil (?)

- "Mevcutların Kısımları" "Nefsin Kuvvetleri", *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Fârâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar*, trc. Kıvameddin [Burslan], İstanbul: Devlet Matbaası, 1935, s. 31-32, 39-41 (kısmî çeviri). Yeni baskı: Hilmi Ziya Ülken, *Türk Feylesofları Antolojisi I*, [İstanbul]: Yeni Kitabcı, 1935, s. 9-12 (Kıvameddin Burslan'ın çevirisine ilaveler içermektedir); ayrıca bk. Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Bursla[n], *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, ts., s. 207-210.

"Felsefenin Temel Meseleleri", trc. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, 25 (1984), 203-212. Yeni baskı: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 117-126. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 295-303.

"Fârâbî'nin İki Yapıtı", trc. Mehmet Dağ, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003), 17-87 (*Uyûn*'un "Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları" başlığıyla tercümesi için bk. s. 74-86).

42. el-Vâhid ve'l-vahde

- "el-Vâhid ve'l-Vahde: Bir ve Birlik", trc. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2008), 441-466. Yeni baskı: Cevdet Kılıç, *İslam Düşüncesinde Bir Metafiziği ve Fârâbî'nin "el-Vâhid ve'l-Vahde" İsimli Eseri*, Ankara: Fecr Yayınları, 2014 (Tercümenin sonunda, eserin, Muhsin Mehdî tarafından yapılan neşrinin [Dârülbeyzâ 1990] tıpkıbasımına yer verilmiştir).

43. Vücûbü sınâ'ati'l-kimyâ

- "Fârâbî'nin Simyanın Lüzumu Hakkındaki Risâlesi", nşr. ve trc. Aydın Sayılı, *Belleten*, XV/5 (1951), 65-79. [Eserin Berlin ve Leiden nüshaları ile Kâtib Çelebi'nin eserden yapmış olduğu nakiller esas alınarak hazırlanmış neşir ve tercümesi]. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 339-341.

İBN MİSKEVEYH

1. *Câvîdân-hıred (el-Hikmetü'l-hâlide)*
   - *Kebetos Pinaks: İnsan Yaşamının Tablosu*, s.nşr. Ali Utku - Nevzat H. Yanık, Konya: Çizgi Kitabevi, 2011, s. 117-152, 155-192 (Kitabın "Lugazü Kâbis" başlıklı bölümünün Ali Suâvi tarafından 1873'te Paris'te yapılan neşrinin tercümesi ile aynı metnin Manastırlı Mehmed Rıfat tarafından yapılan tercümesi).

2. *el-Fevzü'l-asgar*
   - "Küçük Başarı", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 253-260 (Kitabın üçüncü meselesinin "Evrendeki Varlıkların Mertebeleri ve Birbirleriyle Olan İlişkileri" ve "Vahyin Nasıl Gerçekleştiği Üzerine" başlıklı birinci ve dördüncü fasıllarının tercümesi).

3. *Risâle fi'l-havf mine'l-mevt ve hakîkatühû ve hâlü'n-nefs ba'dehû*
   - "Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümden Sonraki Durumu" trc. İbrahim Aslan, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, LII/2 (2011), 327-332.

4. *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*
   - "Lezzet ve Elem Üzerine", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 261-267

5. *Risâle fî mâhiyyeti'l-adl*
   - "Adâletin Mahiyeti Üzerine", trc. İlyas Altuner, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3-4 (2014), 1-26 (Tercümeyle birlikte eserin Muhammed Salim Khan tarafından hazırlanan tenkitli neşrinin [Leiden 1964] tıpkıbasımına yer verilmiştir).

6. *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*
   - *Ahlâkı Olgunlaştırma*, trc. Abdülkadir Şener - İsmet Kayaoğlu - Cihad Tunç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983, 199 s. Yeni baskı: *Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013, 250 s.

7. *Tertîbü's-sa'âdât ve menâzilü'l-ulûm*
   - *Mutluluk ve Felsefe: Tertîbü's-sa'âdât ve menâzilü'l-ulûm*, nşr. ve trc. Hümeyra Özturan, İstanbul: Klasik, 2017 (Tercümenin paralelinde, eserin, Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Ktp., nr. 7001; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 1401-1402 ve Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. 403'te yer alan el yazması nüshaları ile *Mekârimü'l-ahlâk*'ın hâşiyesinde [Tahran 1314/1896-7], Molla Sadrâ'nın *el-Mebde' ve'l-me'âd*'ının hâşiyesinde

[Tahran 1314/1896-7] ve müstakil olarak *es-Sa'âde li'bn Miskeveyh fi'l-ahlâk* adıyla [Kahire 1928] yapılan neşirlerinin karşılaştırılması ile oluşturulan Arapça orijinaline yer verilmektedir).

8. *[Vasiyyetü İbn Miskeveyh]*
   - "İbn Miskeveyh'in Vasiyeti", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 269-271 (Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-Mukābesât*'ta aktardığı vasiyet metninin tercümesi).

İHVÂN-ı SAFÂ[4]

1. *Resâil*
   - "Tanımlar Üzerine (İhvân-ı Safâ Risâlelerinden Kırkbirinci Risâle)", trc. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, VI/6 (1994), 403-411.

     "İhvân-ı Safâ Risâleleri", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 215-228 (*Resâil* ve *er-Risâletü'l-câmi'a*'nın muhtelif bölüm ve pasajlarının tercümesi).

     İhvân-ı Safâ Risâleleri, trc. Ali Durusoy - Bayram Ali Çetinkaya - İsmail Çalışkan - Ahmet Hakkı Turabi - Ali Avcu - Enver Uysal - Ömer Bozkurt - Elmin Aliyev, ed. Abdullah Kahraman, I, İstanbul: İdea Ayrıntı, 2012, 321 s. (İlk on dört risâlenin tercümesi).

     İhvân-ı Safâ Risâleleri, trc. Abdullah Kahraman - İsmail Çalışkan - Enver Uysal - Ali Avcu - Murat Demirkol - Kamuran Gökdağ - Elmin Aliyev, ed. Abdullah Kahraman, II, İstanbul: İdea Ayrıntı, 2013, 335 s. (On beş-yirmi altıncı risâlelerin tercümesi).

     İhvân-ı Safâ Risâleleri, trc. Abdullah Kahraman - Ali Durusoy - Metin Özdemir, Ramazan Muslu - Murat Demirkol - Halil İbrahim Şimşek - Ali Avcu - Ömer Bozkurt - M. Fatih Demirci - Kamuran Gökdağ - Yalçın Adalık, ed. Abdullah Kahraman, III, İstanbul: İdea Ayrıntı, 2014, 428 s. (Yirmi yedi-kırk ikinci risâlelerin tercümesi).

     İhvân-ı Safâ Risâleleri, trc. Abdullah Kahraman – Metin Özdemir – Murat Demirkol – Mehmet Vural – M. Kazım Arıcan – Salih Aydın

.....

4 Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2013) adlı çalışmasında *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nden şu başlıkların tercümesine yer vermiştir: "Tanımlar Üzerine", "Akıl ve Düşünülen Şey Üzerine", "Âlemin Varlığının Tanrı'dan Olduğuna Dair", "Bilimsel Sanatlar ve Amaçları Üzerine", "Pratik Sanatlar ve Amaçları Üzerine", "Ahlâkın Anlamı ve Farklı Oluşunun Nedenleri Üzerine", "İnsanın Sorumluluğunun Hikmet ve Espirisi", "Tabiatın Mahiyeti Üzerine" (s. 61-156).

– İbrahim Türkoğlu, ed. Abdullah Kahraman, IV, İstanbul: İdea Ayrıntı, 2014, 319 s. (Kırk üç – elli ikinci risâlelerin tercümesi).
İhvân-ı Safâ Risâleleri, trc. Abdullah Kahraman – Ali Durusoy – Metin Özdemir – Murat Demirkol – Muhammed Fatih Kılıç – Tahsin Yurttaş, ed. Abdullah Kahraman, V, İstanbul: İdea Ayrıntı, 2016, 362 s. (*er-Risâletü'l-câmi'a*'nın tercümesi).

İBN SÎNÂ[5]

1. *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*
   - "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2011, s. 1-46 (Tercümenin paralelinde eserin, Hasan Âsî neşrini [Beyrut 1987] esas alan Arapça metni yer almaktadır).

2. *el-Ahd*
   - Mehmed Ali Aynî, "İbn Sînâ'da Tasavvuf", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina'nın Milliyeti, Hayatı, Felsefesi" bölümü içinde), s. 8-12 (tercüme).
   Mahmut Kaya, "İbn Sînâ'nın Filozof Yemini", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler*, ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, II, 155-160 (tercüme).

3. *el-Ahlâk*
   - *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risâlesi*, nşr. ve trc. Bekir Karlığa, İstanbul 1993 (Neşirde İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 1458'deki nüsha esas alınmıştır). Tercümenin yeni baskısı: Bekir Karlığa, Aykut Kazancıgil, "Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ'nın Yeni Bir Ahlâk Risâlesi", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, 6 (1997), 121-142.
   Fatih Toktaş, "İbn Sînâ'nın 'Risâle fî 'İlmi'l-Ahlâk' Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2016), 7-52 (Eserin *Tis'u resâil* [Kahire 1989], Âsî [y.y. 1986], Şemseddin [Beyrut 1988], Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 868; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894'te yer alan

5 İbn Sînâ'nın mantıkla ilgili görüşlerini, muhtelif eserlerinden yapılmış cümle ve paragraf seçkilerinin tercümesiyle ortaya koyan bir çalışma için bk. Ali Durusoy, *Örnek Metinlerle Mantığa Giriş*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008, s. 147-297.

nüshaları dikkate alınarak hazırlanmış neşri ve tercümesi ile *el-Birr ve'l-ism* ve *Risâletü'l-ahd* ile ilişkisine dair ayrıntılı tahlili).

4. *Ahvâlü'n-nefs*
   - "Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve meâdihâ", *Resâilü İbn Sînâ*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, II, 109-154 [Neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447'de kayıtlı nüsha esas alınmıştır].
     "Nefsin Tabiatı, Varlığının Devamlılığı ve Yeniden Dirilişi Hakkında Risâle", *Ahvâlü'n-nefs: Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri*, trc. İsmail Hanoğlu, Ankara: Elis Yayınları, 2019, s. 11-110.
5. *el-Birr ve'l-ism*
   - Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l-Birr ve'l-İsm)", *Diyanet İlmî Dergi*, L/1(2014), 229-243 (Risalenin Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4829'da kayıtlı nüshasının çevirisi).
6. *Dânişnâme-i Alâî*
   - *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, trc. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, xxvii+494 s. (Tercümenin paralelinde eserin Nuruosmaniye Ktp., nr. 2682'de kayıtlı nüshasının tıpkıbasımı yer almaktadır).
7. *Def'u'l-gam mine'l-mevt*
   - *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risâlesi*, trc. M. Hazmi Tura, y.y., 1959, s. 1-22. Yeni baskı: *Namaz Risâlesi*'yle birlikte, s. 23-48.
8. *Cevâb sitte aşera mes'ele li-Ebî Reyhân*
   - "Cevâb sitte aşera mes'ele li-Ebî Reyhân (el-Bîrûnî)", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 2-9 (Neşirde hangi nüshaların esas alındığı belirtilmemiş, dipnotlarda nüsha farkına yer verilmemiştir).
9. *Ecvibe alâ mesâili Ebi'r-Reyhân el-Bîrûnî*
   - "Ecvibetü mesâil se'ele anhâ Ebû Reyhân", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 10-36 (Neşirde açıkça belirtilmese de muhtemelen İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 1458'deki nüsha esas alınmıştır).
     Muhammed Tanci, "Beyrûnî'nin İbn-i Sînâ'ya Yönelttiği Bazı Sorular, İbn-i Sînâ'nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrûnî'nin İtirazları", *Beyrûnî'ye Armağan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1974, s. 231-260 (tercüme), s. 261-301 (neşir) (Eserin, Bursa Bölge Yazmalar Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 1194; İstanbul Üniversitesi

Ktp., nr. 1458 ve Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4853'te kayıtlı nüshaları ile Tahran 1972 ve Kahire 1917 baskıları esas alınarak hazırlanmış neşri).

10. Ecvibe an aşri mesâil

- "Ecvibe an aşri mesâil", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 76-82 (Neşirde hangi nüsha ya da nüshaların esas alındığına dair bir kayıt bulunmamaktadır).

"İbn Sînâ'nın *On Sorunun Karşılıkları*", nşr. ve trc. Mübahat Türker Küyel, *Beyrûnî'ye Armağan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1974, s. 95-102 (tercüme), s. 103-112 (Eserin, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2389 ve 4853; İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 1458 ve Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 1461'de kayıtlı nüshaları esas alınarak hazırlanmış neşri).

11. el-Edviyetü'l-kalbiyye

- "Edviye-i Kalbiye", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, nşr. ve trc. Kilisli Rifat Bilge, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü içinde), s. 1-64 (tercüme), s. 1-56 (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3625'te kayıtlı nüshanın neşri).

12. [Eş'ârü'ş-Şeyh]

- Kilisli Rifat [Bilge], "İbn Sînâ'nın Türkçe Bir Kıtası", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina Folklorları ve Bazı Parçalar" bölümü içinde), s. 1 (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 685'de kayıtlı bir kitabın 219^a varakında İbn Sînâ'ya ait olduğu belirtilen Türkçe bir kıtanın tıpkıbasımı).

"İbn Sina'nın İbni Usaybia'nın Tabakat'ındaki Hal Tercemesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, trc. M. Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü içinde), s. 1-39. (*Uyûnü'l-enbâ*'daki İbn Sînâ'ya dair hal tercümesinde geçen filozofa ait şiirler bu makalede Yaltkaya tarafından tercüme edilmiştir. Yeni baskı: Şerafeddin Yaltkaya, *İbn Sina Kitabı*, haz. İsmail Dervişoğlu - Selma Günaydın, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, s. 40-60).

"İbni Sînâ'nın Basılmamış Şiirleri", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, nşr. ve trc. M.

Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü içinde), s. 40-51. Yeni baskı: Şerafeddin Yaltkaya, *İbn Sina Kitabı*, haz. İsmail Dervişoğlu - Selma Günaydın, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, s. 105-133. Süheyl Ünver, "İbn Sînâ'nın Manzum Bir Nasihati", *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, IV/13 (1939), 78-80 (Süleymaniye Ktp., Damat İbrâhim Paşa, nr. 930'da bulunan Şemsüddin el-Âmülî'nin *Şerhu'l-Kânûn* adlı eserinin ilk sayfasındaki İbn Sînâ'ya ait bir kıtanın tercümesi). Saime İnal-Savi, "İbn Sînâ ve Farsça Rübaileri", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane, 1984, s. 455-466.

13. Hay b. Yakzân

- "Hayy'İbni Yakzan Tercemesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, nşr. ve trc. M. Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü içinde), s. 52-88 (+8) (Eserin, Leiden [1889] ve Mısır [1917] baskılarının tashih edilmesi suretiyle neşri). Yaltkaya'nın bu tercümesi, N. Ahmet Özalp'in sadeleştirmesiyle 1996'da yayınlanmıştır: *Hay b. Yakzan*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 9-48 [İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ıyla birlikte]. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ: Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 675-682) ve Derya Örs'ün, müellifi meçhul bir şerh ve Henry Corbin'in açıklamalarını ilavesiyle 1997'de ("Risâle-i Hayy İbn Yakzân ve Şerhi", *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler: İbn Sînâ-Sühreverdî-A. Gazzâlî-Necm-i Râzî*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 23-77) yeniden yayımlanmıştır. Ayrıca Derya Örs'ün bu son çalışması 2000'de *Ruhun Uyanışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, s. 283-338 [İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ıyla birlikte]) adlı eser içinde de yayımlanmıştır. Yaltkaya'nın tercümesinin yeni neşri için bk. İbn Sina, *Hayy bin Yakzan*, trc. Şerefeddin Yaltkaya, haz. İsmail Dervişoğlu, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, 86 s.

14. el-Hikmetü'l-meşrikıyye

- Ahmet Özcan, *İbn Sînâ'nın el-Hikmetu'l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi* (yüksek lisans tezi, dnş. Bekir Karlığa), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993, 33+219 s. (Eserin fizik bölümünün, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894 ve Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2403'teki nüshalar esas alınarak yapılmış neşri).

15. el-Hutbe fi't-temcîd

- [Ömer] Hayyam, *Rubaîler ve Silsilat-al-Tartîb, İbn-i Sînâ'nın Tamcîd'i ve Tercemesi*, nşr. ve trc. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1953, s. 175-185 (tercüme), 126-136 (neşir) (Eserin, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447 ve Revan Köşkü, nr. 2042'deki nüshalarını esas alan neşri ve Ömer Hayyâm'ın Farsça tercümesi yanında her iki metnin de Gölpınarlı tarafından yapılan Türkçe tercümesi).

16. İsbâtü'n-nübüvvât ve te'vîlu rumûzihim ve emsâlihim (?)

- "Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine", trc. Hüseyin Aydın - Enver Uysal - Hidayet Peker, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1998), 565-573. Yeni baskı: Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 239-251.
  Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İbn Sînâ'da Nübüvvet Problemi* (yüksek lisans tezi, dnş. Bekir Karlığa), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999, 79 s. (İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 4754 ve 1458; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed [numarası belirtilmemiş]; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4849 ve 4853, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894'te kayıtlı nüshalar ve Michael E. Marmura tarafından yapılan tenkitli neşir [Beyrut 1968] esas alınarak hazırlanmış neşir).
  "[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risâle", *İbn Sînâ: Risâleler*, trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 35-44.

17 el-İşârât ve't-tenbîhât

- *İşaretler ve Tembihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy Muhittin Macit - Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, xii+440 s. (Tercümenin paralelinde Arapça metne de yer verilmiştir. Önsözde "belirli bir yazma veya neşre bağlı kalınmayıp başta Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3173, Laleli, nr. 2485; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1179; Tire Necip Paşa Ktp., nr. 448 ve benzeri pek çok yazma ve Mahmud Şihâbî [Tahran 1960] gibi neşirler göz önüne alınarak yeni bir metnin inşasına gidilmiştir" denmektedir [s. xi]. Ancak nüshalar/neşirler arasındaki farklara dair gerek metin içinde gerekse sonnotlarda herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir). Yeni baskı: İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011. Yeni baskı: trc. Ali Durusoy – Ekrem Demirli, İstanbul: Türkiye

Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014 (Bu baskıda tercümenin paralelinde, eserin Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2382'de kayıtlı nüshasının tıpkıbasımı yer almaktadır). Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ: Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 531-607

Mehmed Ali Aynî, "İbn Sînâ'da Tasavvuf", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina'nın Milliyeti, Hayatı, Felsefesi" bölümü içinde), s. 12-20 (*el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın "Makāmâtü'l-ârifîn" adlı dokuzuncu *nemat*ının tercümesi).

Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları, trc. Ömer Türker, İstanbul: Hayykitap, 2010, 120 s. (*el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın "Makāmâtü'l-ârifîn" başlıklı dokuzuncu ve "Esrârü'l-âyât" adlı onuncu *nemat*ının Fahreddin er-Râzî şerhiyle birlikte çevirisi).

"Var Olma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 295-298 (*eş-Şifâ: en-Nefs, el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*'dan var olma bilinciyle ilgili metinlerin tercümesi).

Dilaver Gürer, "İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve 'Makāmâtü'l-Ârifîn'i" *Tasavvuf*, 6 (2001), 119-158 (*el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın dokuzuncu *nemat*ının tercümesi). Yeni baskı: *Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-ârifîn*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012.

Ariflerin Makamları (*Makamatu'l-Arifin ve Esraru'l-Ayat*), trc. Kemal Küntaş – Shaheen Imamly, İstanbul: İbn-i Sina Yayınları, 2017, 49 s. (Dokuzuncu ve onuncu *nemat*ların tercümesi).

18. el-Kānûn fi't-tıb

- *Tahbîzü'l-mathûn: el-Kânûn fi't-tıb Tercümesi*, trc. Tokadî Mustafa Efendi, haz. Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018, 6 c.

el-Kânûn Fi't-Tıbb: Birinci Kitap, trc. Esin Kâhya, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1995.

el-Kânûn Fi't-Tıbb: İkinci Kitap, trc. Esin Kâhya, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2003.

el-Kânûn Fi't-Tıbb: Üçüncü Kitap 1, trc. Esin Kâhya, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2014.

el-Kânûn Fi't-Tıbb: Üçüncü Kitap 2, trc. Esin Kâhya, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2017

el-Kânûn Fi't-Tıbb: Dördüncü Kitap, trc. Esin Kâhya, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2017

el-Kânûn Fi't-Tıbb: Beşinci Kitap, trc. Esin Kâhya, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2010.

A. Süheyl Ünver, "İbn Sînâ Akrabadin'i (*Kânûn*'un Beşinci Cildi)", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina Tıbbı" bölümü içinde), s. 1-13 (*el-Kânûn fi't-tıbb*'ın Tokatlı Mustafa Efendi tarafından yapılan tercümesinin Akrabadin bölümünün mukaddimesinin sadeleştirilmesi ve içindekiler listesi).

19. el-Kânûnü's-sagîr fi't-tıb (?)

- *İbn Sînâ'nın Küçük Tıp Kanunu*, trc. H. Kadircan Keskinbora, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2013, 87+112 s. (Tercümenin sonunda, eserin Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2529'da kayıtlı nüshasının tıpkıbasımı bulunmaktadır).

20. el-Kasîdetü'l-ayniyyetü'r-rûhiyye fi'n-nefs

- Mar'aşî Mustafa Kâmil, *İbn Sînâ*, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1307 (Arapça metin, tercüme ve şerhi). Mar'aşî'nin bu tercümesi A. Süheyl Ünver tarafından mealen yeniden yayımlanmıştır: "İbn Sînâ'nın Ruh Hakkında Bir Kasidesi", *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, V/18 (1940), 67-69.

"İbn Sina'nın İbni Usaybia'nın Tabakat'ındaki Hal Tercemesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, trc. M. Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü içinde), s. 19-20. Yeni baskı: Şerafeddin Yaltkaya, *İbn Sina Kitabı*, haz. İsmail Dervişoğlu - Selma Günaydın, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, s. 40-42.

Ahmed Safi, "İbni Sinâ ve Kasidei Ruhiyesi Tercemesi", *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, V/17 (1940), 61-66.

Hayrani Altıntaş, "İbn Sînâ Düşüncesinde Nefs Teorisi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane, 1984, s. 241-253 (Arapça metin ve tercümesi).

"Ruh Kasidesi", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 325-334 (Arapça metin, manzum ve mensur tercüme ile şerhi). Yeni baskı: *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, İstanbul: Klasik, 2011, s. 58-67

21. Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân

- *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler*, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, xiv+560 s. (Tercümenin paralelinde Arap-

ça metne de yer verilmiştir. E. Afîfî ve A. Bedevî neşirlerinin esas alındığı anlaşılan metin üzerinde Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1424 ve Ayasofya, nr. 2442'de kayıtlı nüshalardan hareketle birkaç değişiklik/düzeltme yapılmış ve bunlara eserin sonunda işaret edilmiştir).

22. *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Cedel*
- *Kitâbu'ş-Şifâ: Topikler*, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, xi+504 s. (Tercümenin paralelinde Arapça metne de yer verilmiştir. Kahire neşrinin esas alındığı anlaşılan metin üzerinde Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1424, Ayasofya, nr. 2442 ve Damad İbrâhim Paşa, nr. 822'de kayıtlı nüshalardan hareketle bazı değişiklik/düzeltmeler yapılmış ve bunlara eserin sonunda işaret edilmiştir).

23. *Kitâbü'ş-Şifâ: Cevâmi'u ilmi'l-mûsîkā*
- Ahmet Hakkı Turabi, *İbn Sînâ'nın Kitâbü'ş-Şifâ'sında Mûsikî* (yüksek lisans tezi, dnş. Nuri Özcan), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, 278 s. (tercüme). Turabi'nin bu tercümesi, eserin Arapçası ile paralel olarak yayımlanmıştır: İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mûsikî*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, x+147 s. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ: Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 609-656.

24. *Kitâbü'ş-Şifâ: el-İbâre*
- *Kitâbu'ş-Şifâ: Yorum Üzerine*, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, xv+270 s. (Tercümenin paralelinde Arapça metne de yer verilmiştir. Kahire neşrinin esas alındığı anlaşılan metin üzerinde Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1424 ve Ayasofya, nr. 2442'de kayıtlı nüshalardan hareketle bazı değişiklik/düzeltmeler yapılmış ve bunlara eserin sonunda işaret edilmiştir).

25. *Kitâbü'ş-Şifâ: el-İlâhiyyât*
- *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I*, nşr. ve trc. Ömer Türker - Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, xvi+231 s. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*, nşr. ve trc. Ömer Türker - Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, xxii+204 s. (Tercümenin paralelinde Arapça metne de yer verilmiştir. Kahire neşrinin esas alındığı anlaşılan metin üzerinde Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1424 ve Ayasofya, nr. 2442'de kayıtlı nüshalardan hareketle birkaç değişiklik/düzeltme yapılmış ve bunlara eserin sonunda işaret edilmiştir). Yeni

baskı: *İlâhiyât-ı Şifâ (Metafizik)*, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011 (bu baskıda eserin Arapçası yer almamaktadır). Yeni baskı: I-II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014 (Bu baskıda tercümenin paralelinde, eserin Tire Necip Paşa Yazma Eser Ktp., nr. 446'da kayıtlı nüshasının tıpkıbasımı yer almaktadır). Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ: Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 253-351.

İlâhiyyât-ı Şifâ, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2005 (Tire Necip Paşa Kütüphanesi 446 numaralı nüshanın tıpkıbasımı).

"Metafiziğe Giriş", trc. Ahmet Kamil Cihan, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 9 (2000), 551-561 (Metafiziğin konusunu ele alan ilk dört faslın tercümesi).

"Metafizik Üzerine", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 279-294 (Metafiziğin konusunu ele alan ilk dört faslın tercümesi).

"İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine" *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 299-306 (Dokuzuncu makalenin "Fi'l-İnâye ve keyfiyyeti duhûli'ş-şer fi'l-kazâi'l-ilâhî" başlıklı altıncı faslının tercümesi).

"*eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*: Dokuzuncu Makale/Yedi Fasıl: Âhiret Hakkında", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2011, s. 47-56 (Tercümenin paralelinde Kahire neşrini esas alan Arapça metin de yer almaktadır).

26. Kitâbü'ş-Şifâ: İsâgûcî

- *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, xv+232 s. (Tercümenin paralelinde Arapça metne de yer verilmiştir. Kahire neşrinin esas alındığı metnin oluşturulmasında Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2442 ve Cârullah Efendi, nr. 1424'te kayıtlı nüshalardan da faydalanıldığı önsözde belirtilse de değişiklik/düzeltmelere dair herhangi bir bilgiye ne metin içinde ne de sonnotlarda yer verilmiştir).

27 Kitâbü'ş-Şifâ: el-Kevn ve'l-fesâd

- *Kitâbu'ş-Şifâ: Oluş ve Bozuluş*, trc. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, ix+240 s. (Tercümenin paralelinde Arapça metne de yer verilmiştir. Kahire neşrinin esas alındığı anlaşılan metin üzerinde herhangi bir değişiklik/düzeltme yapıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır). Tercümeden yapılmış bir seçki için

bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ: Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 79-113.

28. *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Makūlât*
- *Kitâbu'ş-Şifâ: Kategoriler*, trc. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010, xvi-544 s. (Tercümenin paralelinde Arapça metne de yer verilmiştir. Kahire neşrinin esas alındığı anlaşılan metin üzerinde herhangi bir değişiklik/düzeltme yapıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır).

29. *Kitâbü'ş-Şifâ: es-Safsata*
- *Kitâbu'ş-Şifâ: Sofistik Deliller*, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, ix+189 s. (Tercümenin paralelinde Arapça metne de yer verilmiştir. Kahire neşrinin esas alındığı anlaşılan metin üzerinde Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1424 ve Ayasofya, nr. 2442'de kayıtlı nüshalardan hareketle bazı değişiklik/düzeltmeler yapılmış ve bunlara eserin sonunda işaret edilmiştir).

30. *Kitâbü'ş-Şifâ: es-Semâ ve'l-âlem*
- *Kitâbu'ş-Şifâ: Sema ve Âlem*, trc. Harun Kuşlu - Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010, ix+189 s. (Tercümenin paralelinde Arapça metne de yer verilmiştir. Kahire neşrinin esas alındığı anlaşılan metin üzerinde herhangi bir değişiklik/düzeltme yapıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır).

31. *Kitâbü'ş-Şifâ: es-Semâ'u't-tabî'î*
- *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik I*, nşr. ve trc. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, xiii+231 s. *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik II*, nşr. ve trc. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, xviii+208 s. (Tercümenin paralelinde Arapça metne de yer verilmiştir. Kahire neşrinin esas alındığı anlaşılan metin üzerinde Kahire neşrinde kullanılmayan Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1424, Ayasofya, nr. 2441, Laleli, nr. 2550 ve Damad İbrâhim Paşa, nr. 822'de kayıtlı nüshalardan hareketle birtakım değişiklik/düzeltmeler yapılmış ve bunlara eserin sonunda işaret edilmiştir). Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ: Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 143-252.

32. *Mâhiyyetü'l-hüzn*
- "Hüzün Risâlesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, nşr. ve trc. Mehmet Hazmi Tu-

ra, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü içinde), s. 1-3 (Murad Molla/Hamidiye [?] 1452'deki Arapça metnin neşri). Mehmet Hazmi Tura'nın bu tercümesi aynı yıl "Hüznün Mahiyet ve Sebepleri" başlığıyla *Türk Tıp Tarihi Arkivi*'nde de (II/6 [1937], 33-34) yayımlanmıştır.

33. *Mâhiyyetü's-salât*

- *Büyük Türk Filozofu İbni Sina'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, trc. M. Hazmi Tura, İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1942. Bu tercüme Mehmet Naci Bolay tarafından sadeleştirilerek yeniden yayımlanmıştır: Mehmet Naci Bolay, "Namaz Risâlesi", *İbn-i Sina*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 101-119.

34. *el-Mebde' ve'l-me'âd*

- Bünyamin Okumuş, *İbn-i Sînâ'nın Mebde ve Meâd Kitabının Tahkik ve Tanıtımı* (yüksek lisans tezi, dnş. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995, 47+183 s. (Eserin, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3217; Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 872; İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 1630 ve 4390; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 1584 ve 3247'de kayıtlı nüshaları ile Abdullah Nûrânî [Tahran 1984] neşri esas alınarak hazırlanmış neşri).

35. *Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye*

- "Nefsânî Kuvvetler Hakkında Araştırma", *Ahvâlü'n-nefs: Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri*, trc. İsmail Hanoğlu, Ankara: Elis Yayınları, 2019, s. 111-150.

36. *Mektûbu Ebî Sa'îd ile'ş-Şeyh ve cevâbühû*

- Mehmed Ali Aynî, "İbn Sînâ'da Tasavvuf", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina'nın Milliyeti, Hayatı, Felsefesi" bölümü içinde), s. 21-24 (tercüme).
  "Mektûbu Ebî Sa'îd ile'ş-Şeyh ve cevâbühû", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 39-40 (Neşirde, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1447 ve Ayasofya, nr. 4851'de kayıtlı nüshalar esas alınmış, ancak nüsha farklarına dair herhangi bir not kaydedilmemiştir).

37 *Mesâil an ahvâli'r-rûh*

- "Mesâil an ahvâli'r-rûh", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953,

s. 68-70 (Neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447'de kayıtlı nüsha esas alınmıştır).

38. el-Mûcezü'l-evsat fi'l-mantık

- Mehmet Fatih Demirci, *İbn Sînâ'nın "El-Mucez fi'l-mantık" Risâlesi Üzerine Bir İnceleme* (yüksek lisans tezi, dnş. Ali Durusoy), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, 48+101 s. (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1441, Ayasofya, nr. 4829, Ayasofya, nr. 4849; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 1584'te kayıtlı nüshalar esas alınarak hazırlanmış tenkitli neşir). Tenkitli metin kısa bir tanıtımla birlikte *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*'nde (36 [2009], 151-206) yayımlanmıştır.

39. el-Mûcezü's-sagîr fi'l-mantık

- Ali Durusoy, "İbn Sînâ'nın *el-Mûcezü's-sağîr fi'l-mantık* Adlı Risâlesi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 13-15 (1995), 143-166 (tercüme).

40. el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık

- Harun Takcı, *İbn Sînâ'nın "el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık" Adlı Risâlesi Üzerine Bir İnceleme*" (yüksek lisans tezi, dnş. İbrahim Çapak), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009, 43+265 s. (Eserin, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 213; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2763; Köprülü Ktp., nr. 869'da kayıtlı nüshaları esas alınarak hazırlanmış neşri).

41. el-Mübâhasât

- Mehmet Emin Koç, *İbn Sînâ'nın El-Mübâhasât'ı* (yüksek lisans tezi, dnş. Bekir Karlığa), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993, 148 s. (Eserin, Köprülü Ktp., nr. 869; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2188 ve İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 4545'te kayıtlı nüshaları esas alınarak hazırlanmış neşri).

42. en-Necât

- *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, trc. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, 282 s. Yeni baskı: İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, 311 s.

  "İnsânî Nefslerin Dirilişi Üzerine", trc. İsmail Hanoğlu, *İslâmî Araştırmalar*, XXVI/2 (2015), 68-74 (Eserin "Fî me'âdi'l-enfüsi'l-insâniyye" başlıklı bölümünün Mâcid Fahrî neşri dikkate alınarak [s. 326-334] yapılmış tercümesi).

43. er-Risâletü'l-arşiyye fî hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve

- "Arş Risâlesi-Allâh'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", trc. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2000), 641-655. Yeni baskı: Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 195-221.
  "Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 307-323.
  "Er-Risâletu'l-Arşiyye", *İbn Sînâ: Risâleler*, trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 45-64.

44. Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye

- "Akli Bilimlerin Bölümleri", trc. Ahmet Kamil Cihan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10 (1998), 207-217
  Halide Yenen, *İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi* (yüksek lisans tezi, dnş. Mustafa Çağrıcı), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, 117 s. (Eserin, Köprülü Ktp., nr. 1605; Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 389, Ayasofya, nr. 2435, Pertev Paşa, nr. 647'de kayıtlı nüshaları esas alınarak hazırlanmış neşri ve tercümesi). Yeni baskı: *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 14 (2008), 82-95.
  Hasan Akkanat, "İbn Sina'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", *Dinî Araştırmalar*, 31 (2008), 195-234.

45. Risâle fî emri'l-hindibâ

- Kilisli Rıfat [Bilge], *Buharalı İbni Sina Hindiba Risâlesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, 1937 (A. Süheyl Ünver'in giriş yazısıyla birlikte. Eserin neşrinde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447, 2119, 3683, Revan Köşkü, nr. 2042; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2034, Laleli, nr. 1647, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1488, Hamidiye, nr. 1448; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3590 ve 3894'de kayıtlı nüshaları kullanılmıştır). Bu neşir ve çeviri, A. Süheyl Ünver'in *İbni Sina Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, 1955) adlı eseri içinde yeniden yayımlanmıştır (s. 10-23).

46. Risâletü'l-ışk

- *İbn Sînâ Risâleler 3: Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, nşr. ve trc. Ahmet Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. v-xviii (giriş), s. 1-19 (tercüme), s. 1-30 (Eserin, İstanbul

Üniversitesi Ktp., nr. 4390 ve 4711; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4801, Esad Efendi, nr. 3688 ve Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 1584'te kayıtlı nüshaları ile Mehren neşri [Leiden 1889-1899] esas alınarak hazırlanmış neşri). Yeni baskı: *Aşk Risâlesi*, trc. Ahmet Ateş, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2002. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ: Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 657-673.

"Aşk Hakkında Risâle", *Aşk Risâleleri*, trc. M. Fatih Birgül, Bursa: Sır Yayıncılık, 2000, s. 73-93.

47. Risâletü'l-iksîr

- "İbn Sina, *Risâlat al-İksîr*", nşr. ve trc. Ahmet Ateş, *Türkiyat Mecmuası*, X (İstanbul 1953), 27-54 (Neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3477; İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 4724 ve 4755'te kayıtlı nüshalar esas alınmıştır).

48. Risâle fî ibtâli ahkâmi'n-nücûm

- "Risâle fî ibtâli ahkâmi'n-nücûm", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 49-67 (Neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447 ve İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 1456'da kayıtlı nüshalar esas alınmıştır).

49. Risâle fî cevâbi'l-mesâil

- "Risâle fî cevâbi'l-mesâil", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 73-75 (Neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447'de kayıtlı nüsha esas alınmıştır).

50. Risâle fi'l-fi'l ve'l-infi'âl

- "Etki ve Edilginin Kısımları", trc. Hüseyin Aydın - Enver Uysal - Hidayet Peker, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2000), 623-629. Yeni baskı: Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 226-238.

51. Risâle fi'l-hikme (?)

- *Felsefe Risalesi*, trc. Kemal Küntaş, İstanbul: İbn-i Sina Yayınları, 2016, 136 s. (Eserin, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3629'da kayıtlı Farsça nüshasının tercümesi ve tıpkıbasımı).

52. Risâle fi'l-hudûd

- *Tanımlar Kitabı*, trc. Aygün Akyol - İclal Arslan, Ankara Elis Yayınları, 2013, 82 s. (Tercümenin paralelinde Arapça metne de yer

verilmiştir. Goichon ve *Tis'u resâil* neşirlerinin esas alındığı belirtilen metnin inşasında Süleymaniye Ktp.'ndeki bazı yazmalardan da istifade edildiği kaydedilse de metin üzerinde herhangi bir değişiklik/düzeltme yapıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Metnin sonuna, Şehid Ali Paşa, nr. 2725'teki nüshanın tıpkıbasımı eklenmiştir).

53. *Risâle fi'l-intifâ' ammâ nüsibe ileyh min mu'âradati'l-Kur'ân.*
- "Risâle fi'l-intifa' ammâ nüsibe ileyh", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 41-43 (Neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3688 ve Hamidiye, nr. 1448'de kayıtlı nüshalar esas alınmıştır).

54. *Risâle fi'l-kelâm ale'n-nefsi'n-nâtıka*
- "Nefs-i Natıka Üzerine Söz", *Ahvâlü'n-nefs: Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri*, trc. İsmail Hanoğlu, Ankara: Elis Yayınları, 2019, s. 165-171.

55. *Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlihâ*
- "Terceme-i Risâletü'n-nefs", trc. Şerefeddin [Yaltkaya], *Beyânülhak*, 87 (26 Zilkade 1328/15 Teşrînisânî 1326), 1655-1656; 90 (24 Zilhicce 1328/13 Kânûnıevvel 1326), 1707-1708; 92 (8 Muharrem 1329/27 Kânûnıevvel 1326), 1739-1740; 94 (22 Muharrem 1329/10 Kânunısâni 1326), 1769-1770; 96 (7 Safer 1329/24 Kânunısâni 1326), 1803-1804. Yeni baskı: Şerafeddin Yaltkaya, *İbn Sina Kitabı*, haz. İsmail Dervişoğlu - Selma Günaydın, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, s. 183-197 Şerefeddin Yaltkaya'nın bu tercümesinden habersiz olarak eseri yeniden tercüme eden Mirza Mesut Baykal, Yaltkaya'nın tercümesine muttali olduktan sonra kendi tercümesinden bir seçki/özeti "İbn Sînâ: Nefsi Nâtıkanın Marifeti Hakkında" başlığıyla *Türk Tıp Tarihi Arkivi*'nde (II/7, [1937], 70-73) yayımlamıştır.

  "Nefs Tözünün Beden Tözünden Ayrı Olduğuna Dair", *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, trc. Hasan Şahin, Ankara: İlâhiyat, 2000, s. 141-142 (*Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlihâ*'nın Ehvânî neşrinin (1952) 183-185. sayfalarının tercümesi).

  Hasan Akkanat, "İbn Sina'nın 'Düşünen Nefs ve Durumlarını Tanıma' Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", *Felsefe Dünyası*, 48 (2008), 163-185.

"Nefs-i Natıka'nın Bilgisi ve Durumları Hakkında Risale", *Ahvâlü'n-nefs: Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri*, trc. İsmail Hanoğlu, Ankara: Elis Yayınları, 2019, s. 151-164.

57. Risâle fi'r-red ile'ş-Şeyh Ebi'l-Ferec İbni't-Tayyib

- "Kuvâyı Erbaa (Dört Kuvvet)", trc. Mirza Mesut Baykal, *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, III/9 (1938), 17-25.
  "Risâle fi'r-red ile'ş-Şeyh Ebi'l-Ferec İbni't-Tayyib", *Resâilü İbn Sînâ I*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 66-71 (Neşirde hangi nüshanın esas alındığı belirtilmemiş, metnin dipnotlarında da nüsha farklarına işaret edilmemiştir).

58. Risâle fî sırri'l-kader

- "Kaderin Sırrına Dair Risâle", trc. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2003), 173-178.
  "Kaderin Sırrına Dair Risâle", *İbn Sînâ: Risâleler*, trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 31-33.
  "Risâle fî sırri'l-kader", trc. Gürbüz Deniz, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XVIII/3 (2005), 323-324.
  "Kaderin Sırrı Üzerine", trc. Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 222-225.

59. Risâle ilâ Ebî Ubeyd el-Cûzcânî fî emri'n-nefs

- "Risâle ilâ Ebî Ubeyd el-Cüzcânî fî emri'n-nefs", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 70-72 (Neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447'de kayıtlı nüsha esas alınmıştır).

60. Risâle ilâ İbn Kâkûye

- "Risâle ilâ İbn Kâkûye", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 43-45 (Neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1447 ve Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894'te kayıtlı nüshalar esas alınmıştır).

61. Risâle ile'ş-Şeyh Ebi'l-Fazl b. Mahmûd

- "Risâle ile'ş-Şeyh Ebi'l-Fazl b. Mahmûd", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 47-48 (Neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1447-48 ve Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894'te kayıtlı nüshalar esas alınmıştır).

62. *Risâle ile'ş-Şeyh Ebi'l-Kāsım b. Ebi'l-Fazl*

- "Risâle ile'ş-Şeyh Ebi'l-Kâsım b. Ebi'l-Fazl", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 48 (Neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1448 ve Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894'te kayıtlı nüshalar esas alınmıştır).

63. *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*

- Ahmet Çapku, *"Risâletü'l-kazâ ve'l-kader" ve İbn Sînâ'da Kaza-Kader Anlayışı* (yüksek lisans tezi, dnş. Mustafa Çağrıcı), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, 105+47 s. (Eserin, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3688, Hamidiye, nr. 1448, Ayasofya, nr. 4852; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894'te kayıtlı nüshaları ile Mehren neşri [Leiden 1899] esas alınarak hazırlanmış neşri).

64. *Risâle li-ba'zi'l-mütekellimîn ile'ş-Şeyh fe-ecâbehüm*

- "Risâle li-ba'di'l-mütekellimîn ile'ş-Şeyh fe-ecâbehüm", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 155-159 (Neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447'de kayıtlı nüsha esas alınmıştır).

65. *Risâle li'ş-Şeyh ilâ Ca'fer el-Kâşânî*

- "Risâle li'ş-Şeyh ilâ Ca'fer el-Kâşânî", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 47 (Neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447 ve Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1448'de kayıtlı nüshalar esas alınmıştır).

66. *Risâle li'ş-Şeyh ilâ Ebî Tâhir b. Hassûl*

- "Risâle li'ş-Şeyh ilâ Ebî Tâhir b. Hassûl", *Resâilü İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 46-47 (Neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447'de kayıtlı nüsha esas alınmıştır).

67. *Risâletü'l-mebde' ve'l-me'âd*

- Bünyamin Okumuş, *Genel Olarak Mebde'-Meâd ve İbn Sînâ'nın Bu Hususta[ki] Bir Risâlesinin Tahkik ve Tercümesi* (lisans tezi), Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1986 (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894; Köprülü Ktp., nr. 1602; İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 2874; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3263 ve Topkapı

Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3447'de kayıtlı nüshalar esas alınarak hazırlanmış neşir ve tercüme).

68. er-Risâletü'n-neyrûziyye

- "Nevruz Risâlesi", trc. Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu (İbn Sînâ Örneği)*, Ankara: Araştırma, 2003, s. 258-265.

69. Risâletü'ş-Şeyh ile'l-Barakî (?)

- Ekmeleddin İhsanoğlu, "İbn Sînâ ve El-Kimya Hakkındaki Görüşleri ile İlgili Yeni Bir Değerlendirme" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane, 1984, s. 112-114 (İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 4724; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4849 ve Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894'te kayıtlı nüshalar esas alarak hazırlanmış neşir).

70. Risâletü't-tayr

- *Kuşların Öyküsü-Risâletü't-tayr, İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler: İbn Sînâ-Sühreverdî-A. Gazzâlî-Necm-i Râzî*, trc. Derya Örs, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 123-128 (Söz konusu derleme eserin 129-157 sayfaları arasında Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin *Risâletü't-tayr*'a yazdığı şerhin, 159-187 sayfalarında da müellifi meçhul bir başka şerhin tercümesi bulunmaktadır).

71. Salâmân ve Absâl

- "Hayy'İbni Yakzan Tercemesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, trc. M. Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü içinde), s. 65-67 (Orijinal metni günümüze gelmeyen *Salâmân ve Absâl* hikâyesinin bir özeti, sadece Nasîruddin et-Tûsî'nin İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ına yazdığı şerh aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Şerefeddin Yaltkaya da İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân*'ının tercümesine yazdığı mukaddimede Tûsî'nin bu özetini tercüme etmiştir. Yaltkaya aynı mukaddimede Huneyn b. İshak tarafından Yunanca'dan Arapça'ya aktarılan *Salâmân ve Absâl* hikâyesini de tercüme etmiştir [s. 59-65]. Yaltkaya'nın bu tercümesi, N. Ahmet Özalp'in sadeleştirmesiyle 1996'da yeniden yayımlanmıştır: *Hay b. Yakzan*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 21-23).

72. Sebebü rü'yeti'l-kevâkib bi'l-leyl lâ fi'n-nehâr

- "Yıldızların Gece Görünüp de Gündüz Görülmemesi Hakkında Şeyhürreis İbni Ali Sina'nın Risâlesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, trc. Fatin

Gökmen, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü içinde), s. 1-4.

73. *[Sîretü'ş-şeyh]*

- Abdülkerim, *İbn Sînâ'nın Terceme-i Hâli*, İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Matbaası, 1279, 15 s. (Bu eser, kitap olarak neşredilmeden önce, *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinin 4 [12 Muharrem 1279, s. 4], 5 [15 Muharrem 1279, s. 4], 6 [19 Muharrem 1279, s. 3-4] ve 7 [23 Muharrem 1279, s. 3-4] sayılarında tefrika edilmiştir).

"İbn Sina'nın İbni Usaybia'nın Tabakat'ındaki Hal Tercemesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, trc. M. Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü içinde), s. 1-39. Yeni baskı: Şerafeddin Yaltkaya, *İbn Sina Kitabı*, haz. İsmail Dervişoğlu - Selma Günaydın, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, s. 11-39.

"Eş-Şeyh er-Reîs'in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)", *İbn Sînâ: Risâleler*, trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 11-30.

74. *es-Siyâsetü'l-menziliyye*

- "Aile Siyasetine Dair Risâle", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, trc. Vecdi Akyüz, Ankara: Aile Araştırma Kurumu, 1992, s. 906-917

75. *Tahsîlü's-sa'âde ve'[t-]ta'arruf bi'l-huceci'l-aşera*

- *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, nşr. ve trc. Fatih Toktaş, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, 21+38 s. (Eserin, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3688, Pertev Paşa, nr. 617; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3263'te kayıtlı nüshaları ve Haydarâbâd baskısı [1354/1935-36] esas alınarak hazırlanmış neşir ve tercümesi).

76. *Tedbîrü'l-müsâfirîn*

- "İbn Sînâ'nın Tedbîrü'l-müsâfirîn Risâlesi", nşr. ve trc. Hazmi Tura, *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, III/10 (1938), 38-48 (A. Süheyl Ünver'in giriş yazısıyla birlikte). Bu tercüme, A. Süheyl Ünver'in *İbni Sina Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, 1955) adlı eseri içinde yeniden yayımlanmıştır (s. 73-87).

77. *Tefsîru âyeti'n-nûr*

"Nur Sûresi Âyet: 35", *İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, trc. Bekir Karlığa, İstanbul 1995, s. 239-241.

"Nur Âyeti'nin Tefsiri", *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu (İbn Sînâ Örneği)*, trc. Mesut Okumuş, Ankara: Araştırma, 2003, s. 231-234.

78. *Tefsîru âyeti "sümme'stevâ ile's-semâi ve hiye dühânün"*

"Fussilet Sûresi Âyet: 11", *İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, trc. Bekir Karlığa, İstanbul 1995, s. 242-243.

"Duhân Âyeti'nin Tefsiri", *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu (İbn Sînâ Örneği)*, trc. Mesut Okumuş, Ankara: Araştırma, 2003, s. 234-236.

79. *Tefsîru sûreti'l-A'lâ*

"A'lâ Sûresi", *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, trc. Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994, XV, 8426-8441. Bekir Karlığa'nın bu tercümesi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar* adlı eserinde yeniden yayımlanmıştır: İstanbul 1995, s. 243-248.

"A'lâ Sûresi Tefsiri", *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu (İbn Sînâ Örneği)*, trc. Mesut Okumuş, Ankara: Araştırma, 2003, s. 236-243.

80. *Tefsîru sûreti'l-Felak*

"Tefsîr-i Muavvizeteyn (Felak Sûresi)", trc. Şerefeddin [Yaltkaya], *Sırât-ı Müstakîm*, V/109 (2 Şevval [328]/23 Eylül 326), 71-73. Yeni baskı: Şerafeddin Yaltkaya, *İbn Sina Kitabı*, haz. İsmail Dervişoğlu - Selma Günaydın, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, s. 167-174.

Hacı Osman Akfırat, *İbn-i Sina'nın Kur'an-ı Kerim Tefsiri: Muavizat Sure-i Şeriflerinin Şerhi*, İstanbul: Temiz İş Matbaası, 1967, s. 5-8 (tercüme).

"Felak Sûresi", *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, trc. Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994, XV, 8818-8821. Yeni baskı: *İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1995, s. 255-258.

"Felak Sûresi Tefsiri", *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu (İbn Sînâ Örneği)*, trc. Mesut Okumuş, Ankara: Araştırma, 2003, s. 251-255.

81. *Tefsîru sûreti'l-İhlâs*

"Tefsîr-i sûreti'l-İhlâs li-İbn Sînâ", trc. Şerefeddin [Yaltkaya], *Sırât-ı Müstakîm*, V/106 (11 Ramazan 328/2 Eylül 326), 21-25. Yeni baskı: Şerafeddin Yaltkaya, *İbn Sina Kitabı*, haz. İsmail Dervişoğlu - Selma Günaydın, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, s. 145-163.

"İhlâs Sûresi", *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, trc. Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994, XV, 8750-8756. Yeni baskı: *İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1995, s. 249-255.
"İhlâs Sûresi Tefsiri", *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu (İbn Sînâ Örneği)*, trc. Mesut Okumuş, Ankara: Araştırma, 2003, s. 243-251.

82. Tefsîru sûreti'n-Nâs

- "Tefsîr-i Muavvizeteyn (Nâs Sûresi)", trc. Şerefeddin [Yaltkaya], *Sırât-ı Müstakîm*, V/110 (9 Şevval [328]/29 Eylül 326), 87-88. Yeni baskı: Şerafeddin Yaltkaya, *İbn Sina Kitabı*, haz. İsmail Dervişoğlu - Selma Günaydın, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, s. 175-179.
  Hacı Osman Akfırat, *İbn-i Sina'nın Kur'an-ı Kerim Tefsiri: Muavizat Sure-i Şeriflerinin Şerhi*, İstanbul: Temiz İş Matbaası, 1967, s. 8-11 (tercüme).
  "Nâs Sûresi", *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, trc. Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994, XV, 8828-8829. Yeni baskı: *İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1995, s. 259-260.
  "Nâs Sûresi Tefsiri", *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu (İbn Sînâ Örneği)*, trc. Mesut Okumuş, Ankara: Araştırma, 2003, s. 255-258.

83. Urcûze fi'l-fusûli'l-erba'a

- "İbn Sina'nın Tıbdan Bir Ürcûzesi", nşr. ve trc. M. Şerefeddin Yaltkaya, *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, I/4 (1935), 127-142 (Neşirde Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2542; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1407 ve Koca Râgıb Paşa, nr. 1482'de kayıtlı nüshalar esas alınmıştır). Yeni baskı: Şerafeddin Yaltkaya, *İbn Sina Kitabı*, haz. İsmail Dervişoğlu - Selma Günaydın, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, s. 73-104.

84. el-Urcûze fi'l-mantık

- İbrahim Özkılıç, *İbn Sînâ ve el-Urcuze fi'l-mantık* (yüksek lisans tezi, dnş. Ali Durusoy), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, 86+48 s. (Eserin, İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 4755; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1448 ve 708, Ayasofya, nr. 4829; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 106893'te kayıtlı yazma nüshaları ile Mısır 1910 baskısı esas alınarak hazırlanmış neşir ve tercümesi).

85. el-Urûku'l-mefsûde (el-Fasd)

- "İbni Sina'nın Kan Alınacak Damarlar Risâlesi", trc. Hazmi Tura, *Tedavi Kliniği ve Laboratuvarı Dergisi*, 25 (1937), 36-50; 26

(1937), 93-101 (A. Süheyl Ünver'in giriş yazısıyla birlikte). Bu tercüme, A. Süheyl Ünver'in *İbni Sina Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, 1955) adlı eseri içinde yeniden yayımlanmıştır (s. 36-48).

86. Uyûnü'l-hikme

- "Uyûnü'l-hikme", *Resâilü İbn Sînâ I*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 1-55 (Neşirde hangi nüshaların esas alındığı belirtilmemektedir. Risâlenin sonunda Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3268 ve 3430'daki nüsha farkları gösterilmiş, bunun yanında metnin dipnotlarında da nüsha farkları kaydedilmiş olmasına rağmen, bunların hangi nüshaya delâlet ettiği belirtilmemiştir. Metnin dipnotlarındaki farkların İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 889'da kayıtlı nüshaya ait olması muhtemeldir).

  "Uyûnu'l-Hikme", *İbn Sînâ: Risâleler*, trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 65-120.

87 ez-Ziyâre ve'd-du'â

- Necmettin Pehlivan, "İbn Sînâ'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri", *Diyanet İlmî Dergi*, L/1(2014), 139-156. (Risalenin, Hasan Âsî ve Kürdî neşirleriyle birlikte Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 389 nüshası esas alınarak yapılmış neşri ve tercümesi. Metnin sonunda *et-Ta'lîkāt*'tan konuyla ilgili pasajın Arapça metni ve tercümesi yer almaktadır).

GAZZÂLÎ[6]

1. Esâsü'l-kıyâs

- *Esâsü'l-kıyâs: Fıkhî Kıyâsın Esâsı: Tevkîf*, nşr. ve trc. Bayram Pehlivan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, 189 s. (Tercümenin paralelinde eserin Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 650'de kayıtlı nüshası ile Fehd b. Muhammed es-Sedhân

.....

6 Gazzâlî'nin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde Türkçe'ye tercüme edilen eserlerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Turan Günaydın, "Gazzâlî Tercümeleri: Osmanlı Devri ve 1928 Sonrası İçin Bir Bibliyografya Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 30 (2011), 63-90; Sadık Yazar, "Gazzâlî'nin XIII-XIX. Yüzyıllar Arasında Batı Türkçesinde Tercüme Edilen Eserleri", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 31 (2011), 67-156. Aşağıda Gazzâlî'nin Türkiye'de neşir ve tercüme edilen eserlerine dair verilen bibliyografik mâlûmat, büyük ölçüde Yusuf Turan Günaydın'ın bahsi geçen makalesine dayanmaktadır.

[Riyad 1993] tarafından yapılan neşri dikkate alınarak hazırlanmış orijinali yer almaktadır).

2. *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*
   - *İslâm'da Müsamaha*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: İrfan Yayınları, 1972, v+79 s. Yeni baskı: İstanbul: Marifet Yayınları, 1990, 96 s.
     İmâm Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı, trc. Ahmet Turan Arslan, İstanbul: Risâle Yayınları, 1992, 188 s.
     İman ile Küfrü Birbirinden Ayırmak, trc. Abdülhalık Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004, 139 s.

3. *Fedâihu'l-Bâtınıyye*
   - *Bâtınîliğin İçyüzü*, trc. Avni İlhan, Ankara: TDV Yayınları, 1993, 163 s.

4. *İhyâü ulûmi'd-dîn*
   - *Mesîru umûmi'l-muvahhidîn şerh u terceme-i kitâb-ı İhyâu ulûmi'd-dîn: İhyâ Tercüme ve Şerhi*, trc. ve şerh. Yusuf Sıdkî el-Mardînî, haz. Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi, I-VI, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016-2017 (Yusuf Sıdkî el-Mardînî'nin [ö. 1902] tercüme ve şerhinin çeviri yazımı ve orijinalinin tıpkıbasımı).

5. *el-İktisâd fi'l-i'tikād*
   - *el-İktisâd fi'l-i'tikād*, nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1962, 270 s. (Eserin neşrinde Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 4129; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1687; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2182 ve Beşir Ağa, nr. 650'de kayıtlı nüshalar esas alınmıştır).
     İtikadda Orta Yol, trc. Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1971, 200 s.
     İtikadda İktisad, trc. Osman Zeki Soyyiğit, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1971, 269 s.
     İtikad'ta Orta Yol, trc. Abdülhalık Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004, 344 s.
     İtikât'ta Ölçülü Olmak, trc. Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2005, 312 s.
     İtikatta Sözün Özü (El İktisâd fil İ'tikâd), trc. Ömer Dönmez, İstanbul: Hisar Yayınları, ts., 247 s.
     İtikadda Orta Yol, nşr. ve trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik, 2012, 212 s. (Tercümenin paralelinde yer alan Arapça metnin

hazırlanmasında H. Atay - İ. Agâh Çubukçu neşri yanında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 4129'da kayıtlı nüshadan da yararlanılmıştır).

6. *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*
   - *Ta'yînü'l-vezâif fî hakkı'l-müteşâbihât*, trc. Ahmed Rüşdî, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1302, 122 s.
     Halk İçin Hakikatler, trc. Yusuf Kurtiş, İstanbul: Çile Yayınları, 1978, 127 s.
     İnançta Hassas Ölçüler, trc. Nedim Yüksel, İstanbul: Hisar Yayınları, 1987, 139 s.
     Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması, trc. D. Sabit Ünal, İzmir: İzmir İlâhiyat Fakütlesi Vakfı Yayınları, 1987, 132 s.
     Uyarış, trc. Ahmet Fâik Arslantürkoğlu, İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı Yayınları, ts., s. 121-242 (*Vasiyetnâme* içinde).
     "Halkı Kelâm İlminden Geri Tutma", *Kelâm ve Halk*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya – M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 30-100 (Tercümenin paralelinde eserin Kastamonu Yazma Eser Ktp., nr. 127 ve Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1712'de kayıtlı iki nüshası esas alınarak hazırlanmış tenkitli neşri yer almaktadır).

7. *el-Kānûnü'l-küllî fi't-te'vîl*
   - M. Şerefeddin [Yaltkaya], "Gazzâlî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri", *Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/11 (1929), 46-58.
     "Kânûnu't-te'vîl", trc. Bilal Aybakan, *İslâmî Araştırmalar (Gazâlî Özel Sayısı)*, XIII/3-4 (2000), 521-526.
     "Te'vile Dair Genel Kanun", *Kelâm ve Halk*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya – M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 104-116 (Tercümenin paralelinde eserin Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi, nr. 1075'te kayıtlı nüshası esas alınarak hazırlanmış metni yer almaktadır).

8. *el-Kıstâsü'l-müstakîm*
   - *el-Kıstâsü'l-Müstakîm - Hak Yolcusunun Miracı (Mi'râcu's-sâlikîn)*, trc. Yaman Arıkan, İstanbul: Eskin Matbaası, 1971, 268 s.
     el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü, trc. İbrahim Çapak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, 197 s. (Eserin tercümesinde Mahmûd Bîcû'nun neşri [Dımaşk 1993] esas alınmış, ayrıca tercümenin paralelinde, eserin Süleymaniye Ktp., Kılıç

Ali Paşa, nr. 1026'daki [vr. 1-36] nüshasının tıpkıbasımına yer verilmiştir).

9. el-Ma'ârifü'l-akliyye

- *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'ârifu'l-akliyye)*, trc. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, 95 s.

10. el-Madnûn bih alâ gayri ehlih ve *el-Madnûn bih alâ ehlih*

- *İki Madnun*, trc. D. Sabit Ünal, İzmir: İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988, xi+132 s.
  Ehli İçin: el-Maznûnu bihî alâ Gayri Ehlihî, trc. Muammer Esen, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005, 109 s.
  Ahiret Kitabı, trc. Ayhan Ak, İstanbul: İlke Yayınları, 2008, 142 s.

11. Makāsıdü'l-felâsife

- *Felsefenin Temel İlkeleri*, trc. Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2001, 312 s.

12. el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ

- *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, trc. Muhammed Ferşad, İstanbul: Ferşat Yayınları, 1972, 265 s.
  İlâhî Ahlâk, trc. Yaman Arıkan, İstanbul: Uyanış Yayınevi, 1976, 348 s. Yeni baskı: *Esmâ'ül Hüsnâ*, İstanbul: Elifbe Yayınları, 1982, 299 s. *İlâhî Ahlâk (Esmaülhüsna)*, İstanbul: Uyanış Yayınevi, 2007, 359 s.

13. Mihakkü'n-nazar fî ilmi'l-mantık

- *Düşünmede Doğru Yöntem*, trc. Ahmet Kayacık, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002, 181 s.

14. Mişkâtü'l-envâr

- *Mişkâtü'l-Envâr: Nurlar Feneri*, trc. Süleyman Ateş, İstanbul: Bedir Yayınları, 1966, 72 s.
  Nur Kandili, trc. Yaman Arıkan, İstanbul: Uyanış Yayınları, 1972, 91 s. Yeni baskı: İstanbul: Elifbe Yayınları, 1980, 91 s.
  Nur Metafiziği: Mişkâtü'l-Envâr, trc. A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, 96 s. Yeni baskı: *Yol, Bilgi ve Varlık*, trc. A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Sûfî Kitap Yayınları, 2010, 67-126 s.
  Parlayan Nurlar, trc. Abdülhalık Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006, 528 s.
  Mişkâtu'l-Envar: Nurlar Âlemi, trc. Şadi Eren, İstanbul: Nesil Yayınları, 2010, 94 s.
  Nurlar Pırıltısı, trc. Ahmet Fâik Arslantürkoğlu, İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı Yayınları, ts., s. 61-119 (*Vasiyetnâme* içinde).

Varlık-Bilgi-Hakikat: Mişkâtü'l-envâr, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2016 (Tercümenin paralelinde, eserin, Ebü'l-Alâ Afîfî tarafından yapılan neşrini [Kahire 1964] esas alan Arapça orijinali yer almaktadır. Afîfî'nin neşir için kaleme aldığı incelemenin Türkçe tercümesine de eserin girişinde yer verilmiştir).

15. *Mi'yârü'l-ilm*

- *Mi'yâru'l-ilm: İlmin Ölçütü*, nşr. Hasan Hacak, trc. Ali Durusoy - Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, 545 s. (Eserin neşri, Süleyman Dünyâ neşri, Koca Ragıb Paşa Ktp., nr. 912 ve Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3376 nüshaları kullanılarak yapılmıştır).

16. *Mîzânü'l-amel*

- *Mîzânü'l-Amel: Amellerin Ölçüsü*, trc. Remzi Barışık, Ankara: Yağmur Yayınları, 1970, 368 s.
  Amellerde İlâhî Terazi, trc. Abdullah Aydın, İstanbul: Aydın Yayınları, 1971, 472 s.
  Amellerde İlâhî Saadet, trc. Ömer Dönmez, İstanbul: Hisar Yayınları, ts., 208 s.

17. *el-Munkız mine'd-dalâl*

- *el-Munkız mine'd-dalâl Tercemesi*, trc. Saîd - Zihnî, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287, i+106 s. Yeni baskı: İstanbul: Dârü't-tıbâ'ati'l-âmire, 1289, 110 s.
  Sapıklıktan Kurtuluş, trc. M. Rahmi Balaban, İstanbul: Gayret Kitabevi, 1947, 16 s. (*Hakikat Yollarında* adlı eser içinde Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı ve İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'unun çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır).
  el-Munkızu mine'd-dalâl, trc. Hilmi Güngör, Ankara: Türkiye Cumhuriyet Maarif Vekâleti Yayınları, 1948, vi+78 s.
  el-Munkızu mine'd-Dalâl, trc. Ahmed Davudoğlu - Salih Şeref - Hüseyin Tural, İstanbul: Cağaloğlu Yayınları, 1970, 76 s.
  Dalâletten Hidayete, trc. Ahmet Suphi Furat, İstanbul: Şamil Yayınları, 1972, 86 s. (Tercümenin sonunda Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1712'nin tıpkıbasımı bulunmaktadır).
  İslâm ve Sapıklık, trc. Ali Güzeldülger, İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1973, 61 s.
  el-Munkızü mine'd-Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler, trc. Salih Uçan, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990, 471 s. (Abdülhalîm Mahmûd'un şerhi).

el-Munkızu mine'd-dalâl, trc. Yahya Pakiş, İstanbul: Umran Yayınları, 1996, 136 s.

"Dalâletten Kurtuluş", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 341-356 (Eserin başından "Bâtınîlik ve Tehlikesi" başlığına kadar olan kısmının tercümesi).

Hakikate Giden Yol, trc. Ali Kaya, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004, 220 s.

Arayışlar Kitabı, trc. Osman Güman, İstanbul: İlke Yayınları, 2008, 87 s.

Hidayet Rehberi, trc. Eyyüp Tanrıverdi - Nazım Hasırcı, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013, 103 s.

Hakikat Arayışı: el-Münkız mine'd-dalâl, nşr. ve trc. Abdürrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2013, xiv+68 s. (Eserin neşrinde Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1712; Ayasofya, nr. 4801; Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 37 HK 127/3; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. FE 2123/1 nüshaları kullanılmıştır).

18. Tehâfütü'l-felâsife

- *Felsefecilere Cevap*, trc. Akif Nuri [Bekir Karlığa], İstanbul: Fatih&Dava Yayınları, 1970, 236 s. Yeni baskı: *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, 382 s.

  Filozofların Tutarsızlığı, trc. Bekir Sadak, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002, 251 s.

  Filozofların Tutarsızlığı, nşr. ve trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik, 2005, xv+279 s. Yeni baskı: *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, 462 s. (Tercümenin paralelinde eserin, Süleyman Dünyâ [Kahire 1958] ve Michael E. Marmura'nın [Provo, Utah, 1997] neşirlerinin karşılaştırılmasıyla hazırlanan metni yer almaktadır). Giriş, Birinci Mesele ve On Yedinci Mesele'nin tercümeleri için ayrıca bk. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 357-402. Yirminci meselenin tercümesi ve Arapça metni için ayrıca bk. "*Tehâfütü'l-felâsife*: [Yirminci] Mesele: Cesetlerin Dirilişini, Ruhların Bedenlere İadesini... , *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2011, s. 68-84.

İBN BÂCCE

1. *Fi'l-müteharrik*
   - Yaşar Aydınlı, "İbn Bâcce'nin *Fi'l-Müteharrik* İsimli Risâlesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1 (2002), 17-28 (Eserin, A. Bedevî [Beyrut 1980] ve C. Alevî [Beyrut 1983] neşirleri ile numarası belirtilmeyen Berlin nüshası esas alınarak hazırlanmış neşri ve tercümesi).

2. *Risâletü'l-vedâ'*
   - "Veda Risâlesi", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 423-432 (Eserin girişiyle birlikte hareket, davranış, gaye ve haz ile ilim ve aklın değerinin ele alındığı kısımların tercümesi).

3. *Tedbîrü'l-mütevahhid*
   - "Yalnız İnsanın Kendini Yönetmesi", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 417-422 (*Tedbir*, *mütevahhid* ve *nevâbit* kavramları ile kavramsallaştırma meselesinin ve kuruntu ile mutluluk konusunun ele alındığı kısımların tercümesi).
     Tedbîrü'l-mütevahhid: Bireysel Yönetim Okumaları, nşr. ve trc. Mevlüt Uyanık – Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2017, 224 s. (Tercümenin paralelinde metnin Mâcid Fahrî [Beyrut 1991] ve Ma'n Ziyâde [Kahire 2012] neşirleri karşılaştırılarak hazırlanmış Arapça orijinali yer almaktadır).

İBN TUFEYL

1. *Hay b. Yakzân*
   - "Felsefî Roman-Roman Tefrikamız: İbn Tufey: Hayy b. Yakzân", trc. Babanzâde Süleymaniyeli Reşid, *Mihrâb*, 3 (15 Kânûnıevvel 1339), 89-96; 4 (1 Kânunısâni 1340), 123-128; 5 (15 Kânunısâni 1340), 154-160; 7 (15 Şubat 1340), 216-222; 9 (15 Mart 1340), 285-288; 10 (1 Nisan 1340), 317-320; 11 (15 Nisan 1340), 350-352; 12 (1 Mayıs 1340), 382-384; 15-16 (1 Temmuz 1340), 536-544; 17-18 (1 Ağustos 1340), 617-624; 19-20 (1 Eylül 1340), 685-704; 21-22 (1 Teşrînievvel), 779-784. N. Ahmet Özalp tarafından sadeleştirilen bu çeviri önce *Ruhun Uyanışı ya da Hayy İbn Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni* adıyla yayımlanmış (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), ardından İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân* adlı eserinin Şerefeddin Yaltkaya tarafından yapılan tercümesinin sadeleştirilmesiyle birlikte *Hayy bin Yakzan*

adıyla yeniden basılmıştır (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 65-164).

"Hayy b. Yakzân", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 437-459 (Eserin Endülüs'te felsefenin tarihini ele alan giriş kısmı ile Hayy'ın dünyaya gelişinin anlatıldığı bölüm ve Salâmân ve Âsâl'ın hikâyeye dahil olduğu son bölümün tercümesi).

İBN RÜŞD

1. *Cevâmi'u Kitâbi'ş-Şi'r*
   - "Poetika (Şiir) Üzerine Küçük Şerh", trc. Ali Tekin, *Iğdır Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 3-4 (2014), 35-41 (Tercümeyle birlikte eserin, Butterworth'un neşrine [Albany 1977] dayanan Arapça orijinali de yer almaktadır).
2. *ed-Damîme*
   - "'Fasl-ul-Mekaal'da Mevzu-i Bahis Olan 'İlm-i Kadîm' Meselesine Lâhika", *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, trc. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1955, s. 31-34.

     "Bazı Ek Bilgiler (ez-Zamîme)", *Felsefe-Din İlişkileri*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985, s. 167-184.

     "Şeyh Ebu'l-Velîd'in (Allah Ondan Râzı Olsun) *Faslu'l-Makâl*'de Zikrettiği Mes'eleye Bir İlâve", *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, trc. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, s. 119-127

     "Ek Bölüm: Fasl-ül Makal'de Sonsuz Bilim Sorunu", *Din-Felsefe Tartışması*, trc. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002, s. 91-97
3. *Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikme ve'ş-şerî'a mine'l-ittisâl*
   - "Fasl-ül-Mekaal", *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, trc. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1955, s. 1-34.

     "Faslu'l-makâl", *Felsefe-Din İlişkileri*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985, s. 93-184.

     Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi, trc. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, s. 63-116 (Tercümeye, eserin Muhammed Amâra tarafından 1969'da gerçekleştirilen neşri, nüsha farkları hazfedilmek suretiyle eşlik etmektedir).

     Din-Felsefe Tartışması, trc. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002, s. 55-89.

     Faslu'l-makâl: Felsefe ve Din Uyumu, nşr. ve trc. Mevlüt Uyanık – Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2018, 85 s. (Tercümenin

paralelinde, eserin Albert Nasri Nadir [Beyrut 1986] ve Charles E. Butterworth [Provo, Utah 2001] tarafından yapılan neşirleri dikkate alınarak hazırlanmış dizgisi yer almaktadır).

"Felsefe-Din İlişkisi Hakkında Son Söz", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 467-474 (Eserin başından, Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meselenin ele alındığı kısma kadarki bölümünün tercümesi). Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Rüşd: Endülüslü Bilge*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 97-106.

4. *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*

- "Milletin Akideleriyle (İnançlarıyla) İlgili Delillerin Minhaclarını (Yöntemlerini) Ortaya Koyan ve Bu Akidelerde Tevil Dolayısıyla Vaki Olan Döndürücü Şüpheleri ve Yoldan Çıkarıcı Bid'atleri Bildiren Kitap", *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, trc. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1955, s. 35-150.

"el-Keşf an Minhâci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985, s. 185-364. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Rüşd: Endülüslü Bilge*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 183-191.

"el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille: [Âhiret ve Ahvâli]" trc. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, İstanbul: Klasik, 2011, s. 91-97 (Âhiret ahvalinin ele alındığı yirminci meselenin Arapça metni ve tercümesi).

5. *Tehâfütü't-Tehâfüt*

- *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, trc. Kemal Işık - Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1986, 351 s. Yeni baskı: *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 2 c., İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998, 804 s.

Tutarsızlığın Tutarsızlığı, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 475-493 (Sebeplilik meselesine dair on yedinci meselenin tercümesi).

Tutarsızlığın Tutarsızlığı, trc. Muharrem Hilmi Özev, I-II, İstanbul: Bordo Siyah, 2005, 359+368 s. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Rüşd: Endülüslü Bilge*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 119-160.

"*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*: Yirminci Mesele", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2011, s. 85-90 (Cismanî haşir meselesinin ele alındığı yirminci meselenin Arapça metni ve tercümesi).

6. *Telhîsu'l-Burhân*
   - *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi: Telhîsu'l-Burhân*, nşr. ve trc. Hacı Kaya, İstanbul: Klasik, 2015, 164 s. (Tercümenin paralelinde eserin, Bedevî [Safât 1984] ve Mahmûd Kāsım [Kahire 1982] tarafından yapılan neşirlerinin karşılaştırılmasıyla oluşturulmuş Arapça metni yer almaktadır).

7. *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*
   - *Psikoloji Şerhi*, trc. Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, 261 s. (Tercümenin paralelinde, eserin Alfred L. Ivry tarafından gerçekleştirilen neşri [Kahire 1994], nüsha farklılıkları hazfedilmek suretiyle yer almaktadır).

8. *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*
   - *Metafizik: Büyük Şerh*, trc. Muhittin Macit, I. c., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, 40+1088 s. (Tercümenin paralelinde Maurice Bouyges'in neşrine [Beyrut 1938-48] dayalı olarak eserin Arapça orijinaline yer verilmiştir. Bu cilt eserin ilk beş makalesini ihtiva etmektedir).

     Metafizik: Büyük Şerh, trc. Muhittin Macit, II. cilt, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, 864 s. (Tercümenin paralelinde Maurice Bouyges'in neşrine [Beyrut 1938-48] dayalı olarak eserin Arapça orijinaline yer verilmiştir. Bu cilt 6-9. makaleleri ihtiva etmektedir).

     "Metafizik Üzerine Büyük Şerh: Büyük Alfa Kitabı, C.1-10", trc. Fatih Özkan – Hacı Kaya – İlyas Altuner, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (2013), - 1-40 (Tercümeyle birlikte eserin Maurice Bouyges tarafından hazırlanan tenkitli neşri [Beyrut 1986] esas alınarak dizilmiş orijinal metni yer almaktadır).

     "Metafizik Üzerine Büyük Şerh: Lambda Kitabı, Giriş", trc. İlyas Altuner – Fatih Özkan, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3-4 (2014), - 11-34 (Tercümeyle birlikte eserin Maurice Bouyges tarafından hazırlanan tenkitli neşrinin [Beyrut 1986] tıpkıbasımı yer almaktadır).

     "Metafizik Üzerine Büyük Şerh: Büyük Alfa Kitabı, C. 11-17", trc. İlyas Altuner – Hacı Kaya – Fatih Özkan, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7 (2016), 1-36 (Tercümeyle birlikte eserin Maurice Bouyges tarafından hazırlanan tenkitli neşrinin [Beyrut 1986] tıpkıbasımı yer almaktadır).

     "Metafizik Üzerine Büyük Şerh: Büyük Alfa Kitabı, C. 18-24", trc. trc. İlyas Altuner – Hacı Kaya – Fatih Özkan, *Iğdır Üniversitesi*

İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8 (2016), 1-27 (Tercümeyle birlikte eserin Maurice Bouyges tarafından hazırlanan tenkitli neşrinin [Beyrut 1986] tıpkıbasımı yer almaktadır).

9. Telhîsu Kitâbi'l-Makûlât

- "Telhîsu Kitabi'l-Makûlât: Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi", trc. Salih Yalın, *İslâmî İlimler Dergisi*, V/2 (2010), 207-246 (Eser, İran Meclis-i Şûrâ-yı Millî Ktp., nr. 5496, Leiden Üniversitesi Ktp., nr. 2073 ve Maurice Bouyges neşri [Beyrut 1983] dikkate alınarak neşredilmiş ve tercümeyle birlikte yayımlanmıştır: *Telhîsu Kitâbi'l-Makûlât: Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi*, nşr. ve trc. Salih Yalın, Ankara: Elis Yayınları, 2017, 127 s.).

10. Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a

- *Metafizik Şerhi*, trc. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, viii+157 s. (Tercümenin paralelinde eserin Arapçasına da yer verilmiştir. Mütercimin giriş yazısından Arapça metnin hazırlanışında üç matbu nüshanın [Kahire 1903, Haydarâbâd 1947; Kahire 1958] esas alındığı belirtilse de nüsha farklılıklarına metinde işaret edilmemiştir). Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Rüşd: Endülüslü Bilge*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 109-117

11. Makāle fî haddi'ş-şahs

- Mehmet Birgül, "İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'de 'Bireyin Tanımı' ya da İslâm Düşüncesinde Özgün Bir Konseptüalizm ve Özgün Bir Nominalizm Örneği", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 33 (2012), 233-234 (tercüme).

12. Makāle hel yettesılü bi'l-akli'l-heyûlânî el-aklü'l-fa'âl ve hüve mültebisün bi'l-cism

- "Makale: Fa'âl Akıl Cisimle İç içe Bulunan Heyûlânî Akılla İttisâl Eder mi?", *İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Fa'âl Aklın Yeri*, trc. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Çantay, 1998, s. 65-89 (Eserin, Ahmed Fuâd el-Ehvânî tarafından yapılan neşri [Kahire 1950], bazı küçük düzeltmelerle birlikte tercümenin paralelinde yer almaktadır). Yeni baskı: "Fa'âl Akıl Cisimle İç içe Bulunan Heyûlânî Akılla İttisâl Eder mi?", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik, 2003, s. 495-500. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Rüşd: Endülüslü Bilge*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 107-109.

13. *ez-Zarûrî fi's-siyâse*
- *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, trc. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah, 2011, 245 s. Tercümeden yapılmış bir seçki için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Rüşd: Endülüslü Bilge*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 161-182.

SÜHREVERDÎ

1. *Akl-ı Surh*
- "Kırmızı Akıl", *Cebrail'in Kanat Sesi*, trc. Sedat Baran, İstanbul: Sufi Kitap, 2006, s. 81-91.

2. *Âvâz-ı Perr-i Cebrâîl*
- "Cebrail'in Kanat Sesi", *Cebrail'in Kanat Sesi*, trc. Sedat Baran, İstanbul: Sufi Kitap, 2006, s. 59-68.

3. *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*
- *el-Elvâhu'l-İmâdiyye: Hikmet Levhaları*, nşr. ve trc. Ahmet Kamil Cihan – Salih Yalın – Arsan Taher, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, 176 s. (Eserin neşrinde Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2384 [vr. 1-43], Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1933 [vr. 122-148], Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 2384-M1 [39 varak] ve Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 199 [71 varak] nüshaları kullanılmıştır).

4. *Fî hakîkati'l-ışk yâ mu'nise'l-uşşâk*
- "Aşkın Hakikati", *Cebrail'in Kanat Sesi*, trc. Sedat Baran, İstanbul: Sufi Kitap, 2006, s. 31-46.

5. *Fî hâleti't-tufûliyye*
- "Çocukluk Halleri", *Cebrail'in Kanat Sesi*, trc. Sedat Baran, İstanbul: Sufi Kitap, 2006, s. 69-80.

6. *Heyâkilü'n-nûr*
- "Heyâkilü'n-nûr", trc. Yusuf Ziya [Yörükân], *Mihrâb*, 17-18 (1 Ağustos 1340), 578-595 (Yörükân'ın bu tercümesi aynı dergide yayınladığı ve 1922 yılında Medresetü'l-mütehassısîn'de Sühreverdî'nin felsefî görüşlerine dair hazırladığı çalışmasıyla birlikte *Heyâkilü'n-nûr Tercümesi ve Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi* adıyla yayımlanmıştır [İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1340/1924] ve A. Kamil Cihan tarafından sadeleştirilmiştir: *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, trc. Yusuf Ziya Yörükan, s.nşr. A. Kamil Cihan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998).

Nur Heykelleri, trc. Saffet Yetkin, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1949, vii+42 s.

"Heyâkilü'n-nûr: Nur Heykelleri", *Nur Heykelleri – Tasavvufun Kelimesi – Burçlar Risalesi*, nşr. ve trc. Ahmet Kamil Cihan – Salih Yalın – Arsan Taher – Hatice Göktaş, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 28-65 (Eserin neşrinde şu nüshalar dikkate alınmıştır: Beinecke Nadir Eser ve El Yazması Ktp., Landberg, nr. 510; Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 1480 [vr. 307-311]; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2384 [vr. 44-55]; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1149 [vr. 18-36]; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2702 [vr. 1-13]; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 27016 [vr. 90-103]; Edirne Selimiye Yazma Eser Ktp., nr. 4777 [vr. 651-656]).

7 *Hikmetü'l-işrâk*

- *İşrâk Felsefesi*, trc. Tahir Uluç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, 238 s.

"Aydınlanma Felsefesi", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 505-513 (Eserin girişi ile nur ve zulmet kavramlarına dair kısımların ve Sühreverdî'nin vasiyeti özelliğini taşıyan son bölümün tercümesi).

Hikmetü'l-işrâk: İşrâk Felsefesi, trc. Eyüp Bekiryazıcı – Üsmetullah Sami, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, xxvi+634 s. (Tercümenin paralelinde Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 857'nin tıpkıbasımı yer almaktadır).

8. *Kelimetü't-tasavvuf*

- "Kelimetü't-tasavvuf: Tasavvufun Kelimesi", *Nur Heykelleri – Tasavvufun Kelimesi – Burçlar Risalesi*, nşr. ve trc. Ahmet Kamil Cihan – Salih Yalın – Arsan Taher – Hatice Göktaş, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 66-114 (Eserin neşri Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 1480 [vr. 203-209] ve Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2023'te [vr. 47-61] kayıtlı nüshaları dikkate alınarak hazırlanmıştır).

9. *Kıssatü'l-gurbeti'l-garbiyye*

- "Hayy'İbni Yakzan Tercemesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, nşr. ve trc. M. Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937 ("İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü içinde), s. 68-70 (Yaltkaya, *Hayy b. Yakzân* tercümesine yazdığı mukaddimede Sühreverdî'nin bu mecazî hikayesini de tercüme etmiştir).

"Ruhun Yolculuğu", trc. İsmail Yakıt, *Felsefe Arkivi*, 26 (1987), 213-226. Yeni baskı: *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler (I)*, İstanbul:

İnsan Yayınları, 1997, s. 97-108; ayrıca bk. İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Ötüken, 2002, s. 177-192.
"Batı'ya Yolculuğun Hikâyesi", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 519-528.
"Batı'ya Yolculuk", *Cebrail'in Kanat Sesi*, trc. Sedat Baran, İstanbul: Sufi Kitap, 2006, s. 135-141.

10. Kitâbü't-Telvîhât

- "İşaretler Kitabı", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 515-518 (Sühreverdî'nin bilgi meselesine dair Aristoteles'le rüyada yaptığı görüşmenin tercümesi).

11. Lugat-ı Mûrân

- "Karıncaların Dili", *Cebrail'in Kanat Sesi*, trc. Sedat Baran, İstanbul: Sufi Kitap, 2006, s. 99-125.

12. Risâletü'l-ebrâc

- "Risâletü'l-ebrâc: Burçlar Risalesi", *Nur Heykelleri – Tasavvufun Kelimesi – Burçlar Risalesi*, nşr. ve trc. Ahmet Kamil Cihan – Salih Yalın – Arsan Taher – Hatice Göktaş, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 115-124 (Eserin neşri Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2384 [vr. 55-58]; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 513 [vr. 130-212] ve Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 456'da [vr. 117-185] kayıtlı nüshaları dikkate alınarak hazırlanmıştır).

13. Risâle fî i'tikādi'l-hukemâ'

- "Filozofların İnançları", trc. İsmail Yakıt, *Bilim ve Tasavvuf Dergisi*, 30-31 (1985), 13-18. Yeni baskı: *Felsefe Arkivi*, 26 (1987), 203-212; ayrıca bk. İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Ötüken, 2002, s. 165-176.

14. Risâletü't-tayr

- "Kuşlar Hikâyesi", *Cebrail'in Kanat Sesi*, trc. Sedat Baran, İstanbul: Sufi Kitap, 2006, s. 93-98.

15. Rûzî bâ Cemâ'at-i Sûfiyân

- "Sufiler Arasında", *Cebrail'in Kanat Sesi*, trc. Sedat Baran, İstanbul: Sufi Kitap, 2006, s. 127-134.

16. Safîr-i Sîmurg

- "Anka Kuşunun Sesi", *Cebrail'in Kanat Sesi*, trc. Sedat Baran, İstanbul: Sufi Kitap, 2006, s. 47-58.

FAHREDDİN er-RÂZÎ

1. *el-Cevherü'l-ferd*
   - Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 (2015), 75-170 (Eserin İran Meclis-i Şûrâ-yı Millî Ktp., nr. 3933'te bulunan yegâne nüshasının neşri ve ayrıntılı tahlili).
2. *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-kelâm*
   - *Allah'ın Aşkınlığı*, trc. İbrahim Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, 237 s.
3. *el-Heyûlâ ve's-sûre: Tahkîku hakîkati'l-cism ve haddihî*
   - Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-Sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1 (2014), 51-116 (Eserin İran Meclis-i Şûrâ-yı Millî Ktp., nr. 3933'te bulunan yegâne nüshasının neşri, tercümesi ve ayrıntılı tahlili).
4. *el-İşâre fî usûli'l-kelâm*
   - *el-İşâre fî usûli'l-kelâm: Felsefî Kelâmın Ana Meseleleri*, trc. Ulvi Murat Kılavuz – Serkan Çetin, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, 415 s. (Tercümenin paralelinde eserin Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 793 ve 519'da kayıtlı iki nüshası esas alınarak hazırlanmış neşri yer almakta, fakat nüsha farklarına işaret edilmemektedir).
5. *Kitâbü'l-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*
   - İsmail Hanoğlu, *Fahruddin er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l Hikme adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi* (doktora tezi, dnş. Hayrani Altıntaş), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, 407 s. (Eserin, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 313; Şehid Ali Paşa, nr. 1730; Damad İbrâhim Paşa, nr. 827 ve Cârullah Efendi, nr. 1449'da kayıtlı nüshaları esas alınarak hazırlanmış neşri).
6. *Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ*
   - *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, trc. Hüsnü Aydeniz, Ankara: Elis Yayınları, 2019, 184 s.
7. *Me'âlimü usûli'd-dîn*
   - *İslâm İnancının Ana Konuları*, trc. Nadim Macit, Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996, 143 s.

8. el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî

- "el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2011, s. 98-124 (Bedenin ölümünden sonra ruhun varlığını sürdürüşü ve aklî hazların duyu hazlarından daha üstün olduğu hakkındaki dokuz, on ve yirmi ikinci fasılların tercümesi).

9. el-Muhassal

- *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, trc. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1978, viii+279 s. Yeni baskı: Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002, xliv+305 s.
  Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal, nşr. ve trc. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, 232 s. (Tercümenin paralelinde eserin orijinali de yer almaktadır. Önsözde [s. 18] eserin orijinali hazırlanırken Hüseyin Atay, Tûsî şerhi içindeki Nûrânî neşri ile Sa'd ve Mısır neşirlerinde yararlanıldığı belirtilmekte, ancak neşirler arasındaki farklılıklara dipnotlarda işaret edilmemektedir).

10. Münâzarâtü Fahriddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâinnehr

- *Münâzarât: Dinî ve Felsefî Tartışmalar*, trc. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, 120 s..

11. Risâletü zemmi lezzâti'd-dünyâ

- "Risâletü zemmu lezzâti'd-dünyâ (Dünya Lezzetlerinin Yerilmesi)", trc. Kübra Şenel, Ayman Shihade, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı* içinde, trc. Selime Çınar – Kübra Şenel, İstanbul: Nobel&İlem, 2016, s. 204-283 (Tercümenin paralelinde Shihade'nin Berlin Devlet Ktp., Petermann, II, 10; Princeton Üniversitesi Ktp., Garret [Yahuda Bölümü], nr. 308 ve Mar'aşî-Necefî Ktp., nr. 4416 nüshalarını esas alarak hazırladığı tenkitli neşir de bulunmaktadır).

12. Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât

- *Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Hayykitap, 2010, 120 s. (*İşârât ve't-tenbîhât*'ın "Makāmātü'l-ârifîn" başlıklı dokuzuncu ve "Esrârü'l-âyât" adlı onuncu *nemat*ının Fahreddin er-Râzî şerhiyle birlikte çevirisi).

13. Zâd-ı Meâd

- "Fahr al-Din b. Omar al-Râzî'nin "Zâd-i Ma'âd"ı", nşr. Nazif Hoca, *Şarkiyat Mecmuası*, 7 (1972), 25-48 (Farsça olan eserin Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2052; Fâtih, nr. 5426; Ayasofya, nr. 4821 ile Çorum İl Halk Ktp., nr. 2240 ve Manisa İl Halk Ktp., nr. 1489'da kayıtlı nüshaları esas alınarak hazırlanmış neşri).

NASÎRUDDİN et-TÛSÎ

1. *Ahlâk-ı Nâsırî*
   - *Ahlâk-ı Nâsırî*, Azerbaycan Türkçesinden aktaran: A. Vahap Taştan, Habil Nazlıgül, Ankara: Fecr Yayınları, 2005, 335 s.
     Ahlâk-ı Nâsırî, trc. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, 352 s.
2. *Ecvibetü'l-mesâili'n-Nasîriyye*
   - *Felsefe Mektupları: Tûsî ile Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, trc. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2015, 456 s.
3. *Evsâfü'l-eşrâf*
   - *Seçkinlerin Ahlâkı*, trc. Anar Gafarov, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, 135 s.
4. *[Risâle fî ilmi'l-mûsikā] (?)*
   - Fazlı Arslan, "Nasîruddin et-Tûsî ve Mûsikî Risâlesi", *Dinî Araştırmalar*, IX/26 (2006), 317-335 [Eserin, Paris Bibliothèque Nationale'de 2466 numarada bulunan tek nüshası esas alınarak hazırlanmış neşri ve tercümesi].
5. *Tahrîru usûli'l-hendese ve'l-hisâb*
   - *Tahrîru usûli'l-hendese ve'l-hisâb*, nşr. İhsan Fazlıoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012, 64+296 s. [Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1359'da kayıtlı nüshanın tıpkıbasımı].

İBNÜ'l-ARABÎ

1. *Fusûsü'l-hikem*
   - *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, I-IV, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987 Yeni baskı: haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın – M. Nedim Tan – Ercan Alkan, I-II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017 (Ahmed Avni Konuk'un kendi el yazısıyla tercüme ve şerhin tıpkıbasımı için bk. haz. M. Nedim Tan - Ercan Alkan, I-II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017).
     Fusûsü'l-hikem, trc. M. Nuri Gençosman, Ankara: Maarif Vekâleti, 1956, 298 s. Yeni baskı: İstanbul: Ataç Yayınları, 2007 271 s.
     Fususu'l-hikem, trc. ve şerh Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006, 536 s.
     Fusûsu'l-hikem, nşr. Mahmut Erol Kılıç – Abdurrahman Alkış, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016 (Türk-İslam Eserleri Müzesi, nr.

1933'te kayıtlı en eski Fusûs nüshasının tıpkıbasımı ve Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1253'te kayıtlı Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye ait nüsha ile karşılaştırılarak hazırlanmış neşri).

2. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*
   - *Fütûhât-ı Mekkiye*, trc. Ekrem Demirli, I-XVIII, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2012.

3. *Şerhu Hal'i'n-na'leyn*
   - *Şerhu Hal'i'n-na'leyn: Hal'u'n-na'leyn Şerhi*, nşr. ve trc. Ercan Alkan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, 742 s. (Tercümenin paralelinde eserin, Yusuf Ağa Yazma Eser Ktp., nr. 7838; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1879, Şehid Ali Paşa, nr. 1174 ve Chester Beatty Ktp., nr. 5499'da kayıtlı nüshaları esas alınarak hazırlanmış tenkitli neşri yer almaktadır).

SADREDDİN KONEVÎ

1. *Miftâhu'l-gayb ve'l-cem' ve tafsîlühû*
   - *Tasavvuf Metafiziği*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, 219 s. Yeni baskı: *Miftâhu'l-gayb: Tasavvuf Metafiziği*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, 591 s. (Tercümenin paralelinde Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1930'un tıpkıbasımı yer almaktadır).

2. *el-Mürâselât beyne Sadriddin Konevî ve Nasîriddin et-Tûsî*
   - *Sadreddin Konevî Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, 208 s. Yeni baskı: İstanbul: Kapı Yayınları, 2014, 222 s.

DİZİN

Abbâsî hilâfeti 37, 72, 92, 206, 210, 215
Abbâsîler 20, 91, 210, 543, 606, 686, 728, 730
Abdülganî en-Nablusî 525
Abdüllatîf el-Bağdâdî 445, 741, 743, 760
Abdürrezzâk b. el-Fûtî 754
acı 128, 129, 247, 292, 419, 584; ~lar âlemi 247
adalet 128, 238-240, 245, 656-658, 663, 678-679, 689, 705-707, 709-711
âdet 312, 375, 763; ~ullah 301
Adrastus 43, 44, 52, 69
Afganistan 253
Afrika 91, 330, 348, 508
âhiret 25, 168, 193, 200, 205, 211, 256, 301, 303, 306, 307, 384, 577, 694, 704, 710, 715; ~ ahvali 301; ~ hayatı 577; ~ mutluluğu ve mutsuzluğu 384
ahlâk; gayeci ~ 660, 680; gaye-güdücü ~ 674; erdem ~ı 660, 680; erdemli ~ 668; erdemsiz/kötü ~ 668; felsefî ~ 657, 659; hekimlik ~ı 127, 134, 136, 755, 768; İslâm ~ düşüncesi 94, 240; İslâm ~ felsefesi 660, 674, 680; iyi/erdemli ~ 668; siyaset ~ı 686; Stoacı ~ 94; tabiî ~ 238; ~ felsefesi 221, 660, 669, 676, 680
ahlâkî; ~ değerler 660; ~ erdem 173, 307, 336-367, 668, 678, 700-701, 707; ~ fazilet 113, 129, 341, 352, 382
Ahmed b. Keyyâle 137
Ahmed b. Tayyib es-Serahsî 29, 114
Akademi 141, 711, 728, 729, 731
akıl; ~-akledilir özdeşliği 54; ~ın verileri 114, 294; ~ teorisi 257, 265; ~ yürütme 21, 105, 233, 307, 341, 357-358, 437, 542, 547, 552, 583, 589-590, 593-594, 596-597, 665; ayrık ~lar 157, 633, 636; beyanî veya zâhir ~ 111; bilfiil ~ 156, 161, 162, 165, 166-168, 596; bilkuvve ~ 162, 166, 167, 595; edilgin ~ 167; faal ~ 50, 54, 152, 153, 157, 158, 161, 162, 165, 167-169, 233, 235, 236, 261, 262, 315-317, 335-337, 347, 572, 577, 592, 594-597, 644, 660, 680, 690, 702; fiil alanına çıkan ~ 111; fiil halindeki ~ 110, 262; güç halindeki ~ 110; heyûlânî ~ 262, 571, 588, 595-598, 736; İlk ~ 51; kazanılmış ~ 167, 262, 576, 690; kendini düşünen ~ 156; kozmik ~lar 155; kozmolojik ~lar 261; küllî ~ 352, 615, 616, 618, 619; meleke halindeki ~ 262, 736; mükteseb ~ 595, 615, 619; müstefâd ~ 262, 336, 337; nazarî ~ 162, 594, 595, 665;

pasif ~ 110; pratik ~ 164, 260; sırf ~ 638; sürekli bilfiil ~ 596, 862; sürekli fiil halindeki ~ 110; teorik ~ 164, 261
akılsal; ~ formlar 167; ~lar 166; ~ tözler 164
akledilirler 26, 50, 54-56, 61, 167, 203, 237, 261-262, 264, 305, 337, 593-597, 700, 737; heyûlânî ~ 336; maddî ~ 336; teorik ~ 596
aklî; ~ algı 96; ~ bilimler/ilimler 71, 204, 280, 466, 475, 753; ~ güç 163, 624, 679; ~ idrak 96, 164, 259; ~ ilkeler 61, 65, 234, 258-259, 316; ~ infialler 338; ~ kıyas 377-378, 381; ~ meseleler 437; ~ nefs 129, 433; ~ sûretler 63, 67, 68, 484; ~ tevahhüd 349; ~ yorum teorisi 61
aksiyomlar 96-97, 104
Alâeddin Ali et-Tûsî 390
Alâeddin Muhammed b. Tekiş 432
Alamut 433, 467, 468, 500, 502
Alâüddevle Muhammed b. Rüstem 255
Albertus Magnus 252, 392
âlem; ~in ezelîliği/kıdemi 69, 100, 101, 104, 454, 458, 486, 491; ~in geçiciliği 534; ~in hudûsu 458, 459, 607; ~in kıdemi ve hudûsu 358; acılar ~i 247; bayağı ~ 242; ay altı ~ 46-48, 50, 65, 94, 106, 159, 164, 166, 206, 233, 374, 387, 572, 617, 662, 696; ay üstü ~ 46-48, 50-51, 61, 65, 94, 106, 158, 162, 166-167, 258, 572; bir-bütün olarak ~ 387-388; cisimler ~i 616; cismanî ~ 638, 639; duyulur-düşünülür ~ 246; düşünülür ~ 246; görülür ~ 522; ilâhî ~ 316, 531; lezzetler ~i 247; misal ~i 417, 422; nur ~i 405, 406, 414, 416; oluş-bozuluş ~i 246, 258; süflî ~ 663; Tanrı-~ ilişkisi 26, 358, 389, 604, 605; Tanrı-~ irtibatı 515, 519; tanrısal ~ 574; ulvî ~ 663; yüce ~ 242, 663, 667
algı yetileri 163
Hz. Ali 207, 507
Ali b. Rabben et-Taberî 120
Ali Kuşçu 282, 480, 483-485, 487, 488, 754, 846
Allah; ~-âlem ilişkisi 373, 388-389; ~'ın varlığı 113, 194, 196, 198, 373, 378, 384, 437, 629
amelî; ~/pratik felsefe 19, 22, 155, 265, 611, 661; ~ yetkinlik 238, 377, 379
Âmirî 11, 115-118, 175, 221-222, 228-229, 238, 248, 275, 614, 620-628, 650, 653-654, 657, 662-663, 673-675, 677, 681, 684, 750, 792
Ammonios Saccas 542
Ammonius Hermeiou 66
Ammoniusçu; ~ sentez 576; ~ şârihler 68; ~lar 68
analoji 97, 192, 436-437
Andrea Cattani 260
ansiklopedik eser 257, 725
Antik felsefe 228
Antikçağ filozofları 228
Apamea 60
apetheia 658
Aphrodisiaslı İskender 38, 41, 44, 45, 69, 80, 791, 793, 846; ayrıca bk. İskender Afrodîsî
Aquinolu Thomas (Saint) 252, 392
Arap; ~ felsefesi 15; ~-İslâm felsefesi 15
Arapça felsefe 15, 30, 31, 145
araz 44, 102, 153, 227, 272, 297, 409, 421, 441, 450, 452, 453, 526, 532, 544, 549, 550, 573, 579, 633, 647, 689, 736
ârifler 307-308
Ariston 41
Aristoteles; ~ fiziği 353; ~'in dört sebep teorisi 578; ~'in fizik modeli/öğretisi 573; ~ külliyatı 7, 40, 67, 70,

94, 369, 606; ~ mantığı 330, 366, 542, 549, 729; ~ sistemi 227, 333; ~ şerhleri 40
Aristotelesçi; ~ bilimler sınıflaması 735; ~ evren tasavvuru 40; ~ felsefe 39, 40, 51, 52, 58, 81; ~ fizik 40; ~ ilimler tasnifi 572; ~ kapalı evren şeması 48, 51; ~ler 41-43, 55; ~ ontoloji 42-44; ~ öğretiler 39, 40, 369 ~ psikoloji 54; ~lik 19, 31, 32, 56, 151, 176, 649
arzu; ~ (şehvet) gücü 109, 111, 166, 590, 679; ~ etme yetisi 163;
Asmaî 741
Aspaius 52, 69
astroloji 71, 74, 93, 114, 115, 331, 430, 431
astronomi 19, 71, 93, 97, 114-116, 155, 187, 280, 331, 332, 353, 354, 369, 407, 423, 469, 470, 476, 727, 733, 751, 753, 754, 760, 762, 766; ~ aletleri 470
aşkın mekanizm 49
ateistler 298
ateizm 519
Atina 18, 41, 62, 66, 67, 69, 70, 80, 729; ~ Yeni Eflâtunculuğu 66
atomcu varlık anlayışı 575
Auvergneli Guillaume 392
el-Avfî 185
Avrupa Rönesansı 393
ay; ~ altı âlem 46-48, 50, 65, 94, 106, 159, 164, 166, 206, 233, 374, 387, 572, 617, 662, 696; ~ altı feleği 46; ~ feleğinin aklı 110, 359, 611; ~ üstü âlem 46-48, 50-51, 61, 65, 94, 106, 158, 162, 166-167, 258, 572; ~ üstü feleği 46
a'yân-ı sâbite 534-536, 647
aydınlanma 165, 261, 357, 605
Azerbaycan 400

Baba Ferec 434
Bâbertî 478, 479, 483, 485, 486, 496
Bâbürlüler 749
Bağdat; ~ Meşşâî okulu 175; ~ Meşşâîleri 150
bahs 356, 398, 399, 405, 406, 732, 736; ~ ve nazar yöntemi 356; ~î ilimler 399
Baladlı Athanasius 70, 542
Basra 92, 183, 184, 206
başkalaşma 227
bâtınî; ~ din 197; ~ te'vil 204, 205
Bâtınî; ~-Ta'lîmiyye 302; ~ler 115, 185, 296, 309, 513; ~lik 195, 215, 310, 366, 506, 507, 513
Batlamyus 19, 46, 98, 149, 353, 354, 470, 543, 735; ~'un astronomi teorisi 353
Batlamyusçu; ~ astronomi 157, 611; ~ öğreti 47
Bâyezîd-i Bistâmî 303, 847
Bedevîlik 507
Behmenyâr b. Merzûbân 277, 279, 284, 287, 465, 467, 482, 496, 736, 737, 739, 768, 775
belâgat 24, 97, 114
Belh 115, 253
belleme 589
beslenme gücü 415, 580
beş ezelî ilke 119, 122, 123, 125, 127, 136, 137, 139
beş küllî 544, 564
beş yönetim tarzı 344
Beyârî 494, 500
Beyhakī 29, 214, 278, 687, 738-739
beytü'l-hikme 183, 728, 750, 752
bilgi; ~ felsefesi 26, 145; bedîhî ~ler 438; beşerî ~ 375, 376; burhânî ~ 309, 378, 384, 619; cedelî ~ 378, 385; felsefî ~ 611; hakiki ~ 309, 407; hatâbî ~ 377-378; huzurî ~ 417, 419; ilâhî ~ 316, 355, 375, 376, 454; ilk ~ler 377; insan ~si 111, 375; insanî ~ 587; kesin ~ 293-295, 298, 305, 315, 375, 437, 546, 563, 690, 777; kesin

ve zorunlu ~ 546; küllî ~ 589; Meşşâî ~ teorisi 419; metafizik ~ 441, 605, 609, 611, 618, 620, 644, 645, 646, 648; mistik ~ 360; nazarî ~ 360; nebevî ~ 310, 335, 619; nefis ~si 333, 662; örfî ~ 407; tabiî ~ 335; Tanrı'nın ~si 474, 492, 493, 522, 534, 535, 613, 614; tümelin ~si 261; yakînî ~ 293; zarurî ve yakînî ~ler 436
Bîmâristân-ı Adudî 121
bireysel hakikat 536
birlik-çokluk 524, 535, 604, 605, 609, 627, 628, 641, 642, 647
Bîrûnî 120, 121, 123, 125, 127, 137, 138, 140, 222, 791
Bitrûcî 353, 354
Bologna 392
bozuk yönetim biçimleri 343
Bryson 19
Buda 403
burhan ehli 379
burhânî; ~ bilgi 309, 378, 384, 619; ~ deliller 437; ~ ispatlama yöntemi 702; ~ kıyas 22, 225, 380; ~ kıyasın mukaddimeleri 438; ~ önermeler 317
Büveyhîler 206, 207, 221
büyüme gücü 580
Büzürgmihr 404

Câbir b. Hayyân 120, 222
Calonymus b. Calonymus 392
Câmesf 404
cebir 23, 471
Cebrâil/Kutsal Ruh/Rûhu'l-kuds 110, 152, 233, 235, 415
Cebriyye 116
cedelciler 203, 204, 308
Celâl Nuri 391
Celâleddin ed-Devvânî 283, 423, 658, 659, 765
Cemâleddin b. Ebi'l-Havâfir 744
Cemşîd el-Kâşî 750, 754
cevher 49, 57, 59, 61, 108-110, 123, 124, 161, 227, 228, 237, 257-259, 272, 297, 408, 409, 420, 421, 441, 481, 484, 526, 532, 573-579, 597, 598, 632, 633, 635, 644, 736; ~ problemi 49; bileşik ~ 44; birincil ~ 49; duyulur ~ler 59; karanlık ~ 408; maddî ~ 46, 80, 578; ruhanî ~ler 126
cevherî sûret 57
Chrysippos 542
cihet 485, 557, 558
cisim; ~ göksel 227; ~in mizacı 258; semavî ~ler 46-48, 50, 65, 66, 76, 77, 124, 158, 159, 264, 336, 624, 642; semavî ~lerin sûretleri 336; ~ler âlemi 616
cismanî; ~ haşir 301, 417; ~ hazlar 130; ~ lezzetler 245
Corbin, Henry 17, 402
cumhûr 337
Cündişâpûr 71, 728, 755
Cüneyd-i Bağdâdî 286, 303, 504, 505
Cürcân 255, 290, 746
Cüveynî 290, 436, 437, 460, 463, 478, 497, 513
cüz'îler 454, 455, 481, 492, 494, 664-666

Çağmînî 750
Çin 469, 848

Damascius 62, 70, 79
Dâvûd-ı Kayserî 511, 516, 537, 538
deistler 298
deizm 519
Demiurge 47, 48, 54, 55, 67, 68
demokratik şehir 713
Derbend 400
Ders-i Nizâmî 765, 766
Descartes 252
devlet; ~ felsefesi 169; ~ yönetimi 343, 848; bozuk ve eksik ~ler 343

Devletşâh b. Emîr Seyfeddin Sencer es-Sâhibî 760
Dexippus 42, 43, 60, 69, 83
dış dünya 19, 259, 270, 451-452, 482, 577, 580, 582-590, 592-593, 595, 598, 623, 635
din; ~ dili 611; ~-felsefe ilişkisi 17, 26, 39, 194, 369, 383; ~ felsefesi 169, 257, 373; ~-felsefe uzlaştırması 375; ~ ilimleri 515, 517, 736; ~in zâhirî yönü 360; ~ olgusu 26, 152; doğru ~ 174
dindarlık 619
dinî; ~ bilimler 187, 203; ~ hükümler 360; ~ naslar 16, 25, 114, 380, 383, 515, 614, 625; ~ olgular 252
diyalektik kıyaslar 546
Diyarbakır 400
doğa; ~ bilimi 155, 632, 635, 758; ~ filozofları 267
Doğu hikmeti 191
doktor-hasta ilişkisi 135
dört unsur 46, 158, 160, 580
dört yönetim tarzı 344
Duns Scotus 392
duyu; ~ algısı 96, 98, 245, 573, 582; ~ idraki 573, 581, 583; ~ objesi 581, 582, 585; ~ yetisi 163
duyusal hazlar 131
Dürzîlik 212
düşünme; ~ gücü 238, 239, 581; ~ hareketi 236; ~ yetileri 163
düzen ve gaye delili 358

Ebû Abbas el-İranşehrî 120
Ebû Ahmed el-Mihricânî 185
Ebû Ali el-Hasan b. Kattân el-Mervezî el-Buhârî 278
Ebû Ali İbn Zûr'a 78-79, 559-560
Ebû Ali İbnü's-Semh 78-79
Ebû Ali Sadreddin Muhammed b. Hârisân es-Serahsî 279, 467
Ebû Bekir İbnü's-Serrâc 146
Ebû Bekir Yahyâ b. Tâşfîn 331
Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus 73, 78, 79, 146, 175, 176, 177, 544-546, 567, 608
Ebû Ca'fer et-Tûsî 467
Ebû Ca'fer İbn Hârûn et-Tercâlî 367
Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî 433
Ebû Hâşim el-Cübbâî 437
Ebû Hâtim er-Râzî 122-127, 136, 137, 703
Ebû Hayyân et-Tevhîdî 175, 178, 184, 185, 208, 214, 219, 222-224, 248, 249, 613, 614, 738, 739, 774
Ebû Kâlîcâr 739
Ebû Ma'şer el-Belhî 114, 115, 117
Ebû Mervân İbn Cüryûl el-Belensî 367
Ebû Mervân İbn Zühr 367
Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed b. Haydar Ferîmûdî Nîşâbûrî 467
Ebû Nasr es-Serrâc 504
Ebû Osman ed-Dımaşkî 77
Ebû Süleyman el-Büstî el-Makdisî 185
Ebû Süleyman es-Sicistânî 93, 175, 177, 178, 222, 613, 652, 657, 753, 798
Ebû Tâlib el-Mekkî 303, 849
Ebû Tayyib er-Râzî 222
Ebû Ubeyd el-Cûzcânî 253, 257, 277, 737, 739, 742, 745, 746, 751, 760, 769, 826, 848, 849
Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min 353-354, 367, 368-369, 845, 849
Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Yûsuf el-Mansûr 368
Ebû Zeyd el-Belhî 29, 114, 115, 117, 118, 120, 138
Ebü'l-Abbas Fazl b. Muhammed Levkerî 277, 467
Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî 445-446, 496
Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd 750, 753
Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib 544, 686
Ebü'l-Feth b. Es'ad el-Fendûrcî 278
Ebü'l-Feth Es'ad b. Muhammed el-Meyhenî 278
Ebü'l-Feth İbnü'l-Amîd 750

Ebü'l-Feth Muhyiddin Yahyâ b. Muhammed b. Ebi'ş-Şükr el-Mağribî el-Kurtubî 469
Ebü'l-Feth Mûsâ b. Ebi'l-Fazl Yûnus b. Muhammed b. Mün'a b. Mâlik eş-Şâfiî 467
Ebü'l-Hakem el-Kirmânî 213
Ebü'l-Hasan el-Âmirî bk. Âmirî
Ebü'l-Hasan el-Eş'arî 293, 301, 324, 366, 390, 430, 432, 433, 436, 448, 449, 463, 473, 478, 480, 513, 575, 578
Ebü'l-Hasan ez-Zencânî 185
Ebü'l-Hüseyn el-Basrî 448, 478-480
Ebü'l-Hüseyn el-Utbî 750
Ebü'l-Kāsım İbn Rüşd 367
Ebü'l-Meâlî Süheyl b. Azîz el-Müstevfî 431
Ebü'l-Mehâsin er-Rüyânî 741
Ebü'l-Ulâ İbn Zuhr 332
Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî 222
edeb 656
Edessa 70, 71
Edessalı Jacob 70
Edessalı Theophilus 544
Efdalüddin el-Hûnecî 280, 281, 465, 740, 743
Efdalüddin Ferîd el-Gîlânî 279, 434, 446, 467
Eflâtuncu; ~ felsefe 43, 51, 52, 54, 58, 60, 80; ~ idealar 56, 65-68, 414; ~ ilkeler 51, 52, 57; ~ kozmoloji 40; ~lar 42, 43, 45-49, 51-53, 56, 58, 59, 62, 63, 69, 80, 610, 734; ~ ontoloji 62; ~ teori 582; ~luk 18, 19, 31, 32, 34, 51, 56, 60, 81, 149, 151, 228, 606, 610, 650, 769; Orta Dönem ~luğu 52
ehl-i nazar 439, 516, 517
Ehl-i sünnet 93, 296, 297, 442, 477, 505, 506, 507, 514; ~ akîdesi 297; ~ kelâmcıları 296, 506
Ekmeleddin en-Nahcuvânî 465
eksik akıl yürütme yolları 437
Elea okulu 542
elem 128-131, 133, 242, 246, 417, 667, 670, 671, 677; ayrıca bk. acı
Elias 70
Elîsâne 368
Emevîler 20, 73, 91, 404, 543
Emîr Bahâeddin Sâm b. Muhammed 432
Empedokles 403, 404, 711
en yüce mutluluk 660, 672, 673, 675, 680
Endülüs 206, 213, 320, 329-332, 352-354, 356, 366, 367, 389-391, 508, 717, 718; ~lü filozoflar 547
Endülüs Emevî Emirliği 329
Epikürcüler 41
erdem; ~ ahlâkı 660, 680; ~ler 240, 245, 307, 655, 658, 660, 668, 676-680, 696, 697, 699, 707, 718; siyasî fikrî ~ 700, 701; fikrî ~ 692, 700, 701
erdemli; ~ ahlâk 668; ~ din 173; ~ ilk başkan 170, 703; ~ insan 335, 343, 351, 677; ~ siyaset 691, 703, 704; ~ şehir 343, 347, 705, 708, 715, 718; ~ toplum 170, 350
erdemsiz; ~/kötü ahlâk 668; ~ siyaset sanatları 691; ~likler 676, 677
esir maddesi 46
Esîrüddin el-Ebherî 279-281, 283, 434, 440, 465, 565, 646, 740, 747, 754, 760, 763-766, 769, 773
eskatoloji 39, 378
Eş'arî; ~ kelâmcıları 478, 578; ~ kelâmı 390, 473, 575; ~ler 437, 453, 479; ~lik 273
eşref-i imkân 413, 422
Eudorus 41
ev ekonomisi/ev idaresi 19, 342, 658, 660, 691, 693-696, 718
evren tabakaları 46
evrim teorisi 233
Eyyûbîler 281, 744, 749, 761, 774, 850
ezelî 16, 17, 20, 46, 76, 103-106, 115, 119, 122-125, 127, 136, 137,

139, 156, 157, 159, 161, 201, 229, 299, 300, 383, 387, 447, 457-459, 518, 527, 528, 530, 561, 598, 605, 641, 647, 649

faal akıl 50, 54, 152, 153, 157, 158, 161, 162, 165, 167-169, 235, 236, 261, 262, 315, 316, 317, 336, 592, 594, 595, 596, 597, 644, 660, 680, 690, 702; ~la ittisâl 233, 335, 336, 337, 347, 572; ~ın tümelliği 577
Fahreddin el-Ahlâtî 469, 754
Fahreddin el-Mardînî 400
Fahreddin el-Merâgî 754
fâil; ~ neden/sebep 46, 48, 586, 607, 616, 618; ~-i muhtâr 447, 455, 458, 472; ~ler zincirinin sonsuzca gidişi 373; gerçek ~ 388; iradeli ~ler 374; mutlak ~ 374, 375; tabiî ~ler 374
Fârâbî külliyatı 734
Farah Antûn 391
Fars; ~ kültürü 403, 404; eski ~ hikmeti 404
Fâtımîler 215
Fâtih Sultan Mehmed 390
Fau Mun Ji 469
Fâzıl Baba Efdal el-Kâşî 466
felâsife 20, 26, 33, 34, 38, 39, 76, 81, 216, 217, 219, 251, 265, 297, 299, 318, 320, 327, 366, 369, 372, 445, 460, 475, 497, 557, 567, 644, 657, 686, 688, 689, 699, 793; ayrıca bk. filozoflar
felek 106, 124, 413, 519, 638
felsefe; ~ öğrenimi 97, 147, 727; ahlâk ~si 221, 660, 669, 676, 680; amelî/pratik ~ 19, 22, 155, 265, 611, 661; Antik ~ 228; Arap ~si 15; Arap-İslâm ~si 15; Arapça ~ 15, 30, 31, 145; Aristotelesçi ~ 39, 40, 51, 52, 58, 81; bilgi ~si 26, 145; devlet ~si 169; din-~ ilişkisi 17, 26, 39, 194, 369, 383; din ~si 169, 257, 373; din-~ uzlaştırması 375; Eflâtuncu ~ 43, 51, 52, 54, 58, 60, 80; gerçek ~ 174, 629; Grek ~si 321; İbn Sînâcı doğa ~si 764; İbn Sînâ ~si 251, 400, 432, 445, 446, 450, 643; ilk ~ 100, 198, 603, 629, 643; İslâm ahlâk ~si 660, 674, 680; İslâm ~si 5, 15-17, 20, 21, 25-28, 30-32, 40, 69, 92, 119, 190, 221, 329, 354, 429, 445, 547, 571-572, 581, 606, 608, 612, 725, 742, 747, 777, 797-798; İslâm ~ geleneği 27, 93-94, 109, 114, 127, 183, 289, 465, 559, 564, 569-574, 596-598, 660, 732; İslâm ~sinin klasik dönemi 24; İslâm ~si tarihi 445; İslâmî ~ 15, 27, 30; İşrâkî ~ 283, 397, 405, 434; müslüman ~si 15; nazarî/teorik ~ 155; siyaset ~si 155, 169, 312, 658, 685, 686, 692, 703, 709, 715, 718; teorik ~ 19, 22, 155, 661, 859; Türk-İslâm ~si 15, 16, 28; Yunan ~si 38, 174, 191
felsefî; ~ ahlâk 657, 659; ~ dil 611; ~ eğitim 26, 71, 256; ~ etkinlik 71, 169; ~ ibadet 194; ~ ilimler 626, 634; ~ ilimler müfredatı 151; ~leşmiş kelâm 441; ~ müfredat 734; ~ siyaset 719
fenâ 168, 506, 534
Fendereskî 423
ferdiyet-i selâse 531
Ferîdüddin Dâmâd en-Nisâbûrî 279, 280
Ferîdüddin et-Tûsî 754,
Ferşâvûşter 404
feyz teorisi 231, 359, 387; ayrıca bk. sudûr teorisi
II. Frederik 392
Fez 332
fıkh-ı bâtın 506

fıkıh 15, 16, 24, 25, 99, 155, 187, 206, 254, 265, 289, 352, 367, 430, 432, 466, 506, 508, 515, 516, 547, 603, 685, 689, 692, 693, 696, 703, 704, 707, 758, 759; ~ usulü 16, 24, 547; ~ ve kelâm eleştirisi 515
Filibeli Ahmed Hilmi 391
filozoflar 15, 18, 19, 26, 29, 51, 70, 75, 79, 175, 183, 201, 202, 205, 255, 266, 296, 297, 299-301, 308, 311, 316-318, 323, 324, 332, 351, 373, 388, 390, 441, 443, 453, 455-458, 480, 488, 491, 494, 515-517, 526, 528, 547, 570, 571, 574, 575, 583, 589, 590, 594, 596, 606, 626, 628, 672, 685, 691, 718, 729; Antik-çağ ~ı 228; doğa ~ı 267; Endülüslü ~547; İslâm ~ı 5, 20, 25, 27, 28, 29, 32, 151, 234, 255, 570, 571, 581-583, 585, 592-596, 659, 664, 674, 678; İşrâkî ~ 436; Meşşâî ~ 478, 487, 491, 571, 582, 588, 685, 687; metafizikçi ~626; müslüman ~ 575; sözde ~ 202; sudûrcu ~387; Yeni Eflâtuncu ~ 18, 51, 571, 575; ayrıca bk. *felâsife*

gâî sebep 156; ayrıca bk. gâye sebep/neden
gâibin şâhide kıyası 436, 438
Galen 19, 77, 121, 134, 136, 176, 237, 572, 657, 671, 686, 722, 728-730, 734, 744, 747, 755, 774, 781, 788, 792
garipler 346, 349
gaye; ~ neden 80; gaye ~lik 66; ~ sebep 100
Gazneliler 766
Gelenbevî 565
geleneği sürdüren hükümdar/liderler 706
George 71
Gerasalı Nicomachus 19, 74
gerçek etkin 103
gerçek mutluluk/saadet 241, 337, 357, 673, 675, 676, 706
Gerolamo Cardano 471
Gırnata 331, 352, 353
Gıyâseddin ed-Deştekî 765
gramer 177, 545
Grek; ~ düşünce paradigması 290; ~ düşüncesi/felsefesi 321; ~ felsefî düşüncesi 289; ~ paradigması 321
Gurlular 766
Gutas, Dimitri 12, 16, 465
güç; bedenî ~ler 260, 847; gazabî ~ 239, 667, 679-680; iç idrak ~leri 583; idrak ~leri 581, 583, 586; ilâhî ~ teorisi 47; tikel idrak ~leri 593; aklî ~ 163, 624, 679; arzu (şehvet) ~ü 109, 111, 166, 590, 679; ayırt etme ~ 241; beslenme ~ü 415, 580; büyüme ~ü 580; düşünme ~ü; 238, 239, 581; hatırlama ~ü 336, 340, 341, 415, 581, 589; hayal ~ü 166, 173, 244, 245, 264, 334, 336, 339, 340, 348, 351, 377, 416, 417, 517, 546, 577, 583-586, 588, 667, 690, 708; müfekkire ~ü 584, 586; öfke ~ 109, 238; şevk ~ü 585; üreme ~ü 580; vehim ~ü 264, 416, 577, 583-588, 667
Gürgenç 255, 432

Habib b. Bıhrîz 74
Hacı Paşa 281
II. Hakem 329, 330
hakikatin bilgisi 302, 309, 310
Hakiki Bir 411
hakiki lezzetler 246
Hakîm Şah el-Kazvînî 391
Halep 146, 400, 422
halvet 306
Halvetiyye Medresesi 400

Hamîdüddin el-Kirmânî 122, 131, 136, 137
hareket; ~ dairesel ~ 227; düşünme ~i 236; göksel ~ 232; mutlak ~ 227; yaratma ~i 231; ~ Etmeyen Hareket Ettirici 50, 80, 224, 266, 610; ~ veren Tanrı düşüncesi 605
Hârizm 432-434, 852
Harmaysen 253
Harran 71, 146, 544, 728, 731; ~lı Sâbiîler 127
Hârûnürreşîd 73, 74
Hasan b. Suvâr 78-79, 222, 235
Haşevîler 433, 852
hatırlama gücü 336, 340, 341, 415, 581, 589
hatmü'l-velâye 511
havâss 308, 322, 379, 619
hayal gücü 166, 173, 244, 245, 264, 334, 336, 339, 340, 348, 351, 377, 416, 417, 517, 546, 577, 583, 584-586, 588, 667, 690, 708
hayalî sûretler 587, 594, 597
hayvanî nefis 126, 160, 338, 664
haz 13, 128, 129-247, 326, 341, 345, 395, 416, 417, 426, 463, 601, 667, 672, 677, 684; cismanî ~lar 130; duyusal ~lar 131; edilgin ~ 247; etkin ~ 247; uhrevî ~lar 130
hekimlik ahlâkı 127, 134, 136, 755, 768
Helenizm 686, 755
Hemedan 255, 739, 746, 751
Heraklitos 711
Hermannus Alemannus 392
Hermes 87, 89, 403, 404, 407, 785, 786
Herminus 43, 69
hevâ 128-129, 138, 201, 670, 671, 789, 852
heyûlâ 123, 124, 164, 201, 226, 230, 231, 272, 615, 632, 637
heyûlânî akıl bkz. akıl
hıristiyan teologlar 387
Hicaz 304, 508, 509
Hieronymus Cardanus 116
hikmet 17, 20, 21, 24, 111, 115, 157, 184, 228, 238, 242, 280, 337, 346, 354-356, 360, 373, 375, 376, 378, 379, 386, 404, 406, 443, 448, 617, 621, 629, 658, 661, 678, 679, 690, 726, 727, 752, 762, 766; eski Fars ~i 404; ezelî ~ 20
Hindistan 765-767
Hint-Fars kültürü 686
Hipokrat 121, 136, 729, 744, 747, 755
Hocazâde Mustafa Muslihuddin 390
Horasan 120, 127, 278-280, 430, 431, 443, 466
Hubeyş b. A'sem 77
hulûl 167, 168, 304, 453
Huneyn b. İshak 29, 73, 77, 79, 95, 120, 544, 569, 657, 658, 686, 730, 731, 752
Hücvîrî 505, 506, 538
Hülâgû 468, 469, 751
hüviyet 484, 570

Iamblichus 58, 60, 61, 62, 69, 77, 79, 84, 86
Irak 71, 422, 430, 513, 729

İbn Bakkûs 77
İbn Butlân 741
İbn Ebî Tevbe 278
İbn Haldûn 210, 438, 464, 513, 514, 538, 549, 564, 718, 719, 743, 771
İbn Hallikân 120, 141, 146, 147, 180, 255, 285, 430, 461, 742, 758
İbn Hazm 124, 141, 329, 330
İbn Kemmûne 421, 422, 425, 574, 600, 601, 747, 751, 760
İbn Meserre 390, 752, 769
İbn Meysem el-Bahrânî 476
İbn Mübârekşah 281, 450, 461, 726, 740, 771
İbn Nâ'ime el-Hımsî 74
İbn Rıdvân 741

İbn Rüşdcülük 392
İbn Seb'în 390
İbn Sînâ; ~ ekolü 276, 476; ~ felsefesi 251, 400, 432, 445, 446, 450, 643; ~ metafiziği 644-647, 679; ~ takipçileri 646
İbn Sînâcı; ~ doğa felsefesi 764; ~lık 276
İbn Teymiyye 33, 267, 273, 274, 286, 390, 394, 445, 551, 552, 568
İbn Tîfelvît 331
İbn Zeyle 277, 465, 736, 739
İbnü'l-Arabî; ~ ekolü 282; ~ takipçileri 648
İbnü'l-Ekfânî 279
İbnü'l-Fuvatî 469, 498, 760
İbnü'l-Hammâr 79, 178, 222, 235
İbnü'l-İbrî 280, 434, 435, 461
İbnü'l-Kudve 433
İbnü'l-Kuff 744
İbnü'l-Mukaffa' 74, 184, 218, 543, 686
İbnü'l-Mutahhar el-Hillî 282, 466, 474, 476, 478-481, 483, 485-489, 491, 498, 764
İbrâhim b. Abdillah 77
İbrahim b. Habîb el-Fezârî 29
İbrâhim el-Mervezî 150, 177, 543
İcî 221, 487, 488
iffet 238, 245, 658, 678, 679, 853
İkinci Muallim 690, 709, 711
ikincil madde 231
ikincil nedenler 153, 157, 158, 163
ikna metodu 97
iktirânî modaliteli kıyaslar 560
ilâhî; ~ âlem 316, 531; ~ bilgi 316, 355, 375, 376, 454; ~ din 694; ~ güç teorisi 47; ~ ilim 518, 529; ~ inâyet 406, 457, 571, 642; ~ irade 302; ~ isimler teorisi 511; ~ lezzetler 246; ~ takdir 622, 625, 750; ~ vahiy 379; ~ yasalar 398
ilâhiyyât 187, 255, 257, 278, 282, 298, 441, 446, 462, 599, 726, 727, 736; ~-ı *hâssa* 441, 446
İlhanlılar 749
ilim; aklî ~ler 71, 204, 280, 466, 475, 753; Aristotelesçi ~ler tasnifi 572; aşağı ~ler 637; bahsî ~ler 399; cüz'î ~ler 440; din ~leri 515, 517, 736; felsefî ~ler 626, 634; felsefî ~ler müfredatı 151; ilâhî ~ 518, 529; insanî ~ler 112, 732; İslâm ~leri 513; küllî ~ler 435, 442; pratik ~ler 603; Sünnî ~ler 506; tatbikî ~ler 757
İlk; Akıl 51; ~ Fâil 274, 387; ~ Gerçek 100, 102, 103, 620; ~ İlke 47, 53, 266, 267, 273, 333, 376, 421, 458; ~ İllet 240, 607, 615, 629; ~ Muharrik 266, 267, 388; ~ Sebep 102, 157, 158, 225, 389, 446, 522, 854
ilk; ~ başkan 152, 171, 704, 715; ~ başkanlık 691, 701, 706; ~ felsefe 100, 198, 603, 629, 643; ~ heyûlâ 615; ~ madde 164
illiyet 438
ilm-i ilâhî 514, 516, 518
el-ilmü'l-ilâhî 23, 639, 647, 732
ilmü'n-nefs 572, 662
ilzâm 437
İmâdüddin Müeyyed Ay-apa 431
İmam Mâtürîdî 478
İmam Rabbânî 534
imâmet 312, 513
İmâmiyye 423, 466, 468, 471; ~ Şiîliği 423
imkân; ~ delili 267; ~ın sübûtîliği 487
İngiltere 392
inniyyet 478
insan; ~ bilgisi 111, 375; ~ fiilleri 39; ~ı tanıma 660; ~biçimci Tanrı anlayışı 517; yalnız ~ 343
insanî; ~ bilgi 587; ~ hikmet 661; ~ ilimler 112, 732; ~ nefs 258, 260; ~ son yetkinlik 153; ~ yetkinlik 153, 608, 660, 680
irade sıfatı 456, 491
iradî fiil 338, 374

İran 20, 91, 237, 255, 279, 283, 365, 398, 422-424, 513, 727, 729, 755, 763, 765, 766; ~ hikemiyât literatürü 237
İranlı Paul 223
İsâ b. Ali 77, 178
İsâ b. Yahyâ b. İbrâhim 77
İsâ b. Zur'a 178
İsfahan 255, 282, 283, 398, 423, 496, 765, 769; ~ okulu 283, 765
İshak b. Huneyn 73, 77, 79, 544, 569, 729
isim müşterekliği 480
İskender Afrodîsî 18, 47, 74, 82, 111, 160, 235, 392, 570, 606
İskenderci inâyet anlayışı 49
İskenderiye 12, 18, 19, 41, 66, 67, 70, 71, 76, 78, 80, 120, 142, 149-151, 502, 542, 543, 569, 728-731, 734; ~ okulu 71, 78, 569; ~ Yeni Eflâtunculuğu 41, 80; ~liler 569
İslâm; ~ ahlâk düşüncesi 94, 240; ~ ahlâk felsefesi 660, 674, 680; ~ felsefesi 5, 15-17, 20, 21, 25-28, 30-32, 40, 69, 92, 119, 190, 221, 329, 354, 429, 445, 547, 571-572, 581, 606, 608, 612, 725, 742, 747, 777, 797-798; ~ felsefe geleneği 27, 93-94, 109, 114, 127, 183, 289, 465, 559, 564, 569-574, 596-598, 660, 732; ~ felsefesinin klasik dönemi 24; ~ felsefesi tarihi 445; ~ filozofları 5, 20, 25, 27-29, 32, 151, 234, 255, 570, 571, 581-583, 585, 592-596, 659, 664, 674, 678; ~ hukuku 252; ~ ilimleri 513; ~ kelâmcıları 274, 387; ~ mantık tarihi 545; ~ medeniyeti 16, 31, 290; ~ nazarî gelenekleri 515; ~ toplumu 91, 391, 505, 545; ~ ümmeti 509
İslâmî felsefe 15, 27, 30
İsmâil Ankaravî 423, 855
İsmâil b. Nûh el-Müntasır 255
İsmâilî; ~ dâîler 254; ~ düşünceler 254; ~ler 138, 210, 212, 290, 467, 468, 473, 474; ~lik 215
ispat metodu 97
isti'dâdî imkân 486
el-İşârât şerhleri ve muhakemeleri 726
İşbîliye 352, 368
işrâk 261; ~ düşüncesi 408, 422
İşrâkî; ~ felsefe 283, 397, 405, 434; ~ filozof 436; ~ gelenek 570, 646; ~ model 579; ~lik 33, 401, 403, 424
i'tibâr 380
i'tizâl 351
ittihâd 167, 168, 304, 322, 479
ittisâl 167, 168, 169, 171, 219, 235, 263, 315, 316, 335-337, 369, 571, 572, 573, 589, 594, 596-598, 659; ~ süreci 597; ~ tecrübesi 171; ilk ~ 589, 594; ~ teorisi 596; ikinci ~ 595
iyi; en yüksek ~ 153, 672, 673; mutlak ~ 673; ~/erdemli ahlâk668; ~ ve kötü fiiller 666
İzzeddin es-Süveydî 747

Jean Duns Scot 252
John Philoponus 67, 69, 74, 75, 77, 100
Justinian 70, 729

Kadı Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil 222
Kadızâde-i Rûmî 750, 754, 769
Kâdî Beyzâvî 432, 743, 747, 768
Kâdî Mîr 726, 766, 768, 772
kâdir-i muhtâr 458, 491, 615, 618, 625
Kâdirîlik 507
kâmil insan 170
kanun koyucu 694
Karaarslan b. Dâvûd b. Artuk 400
karanlık 185, 230, 408, 409, 412-414, 416, 417
Karmatîler 207, 212, 215, 219

Karneades 711
kategoriler 42, 57, 61, 422, 440, 564, 639
kavram 102, 111, 123, 125, 128, 134, 175, 227, 270, 341, 342, 344, 388, 408, 418, 448, 450, 476, 482, 486-489, 523, 525, 526, 531, 533, 542, 546, 570, 571, 573, 574, 576, 579, 598, 628, 639, 644, 691, 694, 697, 703, 716, 752; ~laştırma 594
kazanılmış alışkanlıklar 671
Kazvin 255, 855
Kelâbâzî 504-506, 855
kelâm 10, 15, 16, 20, 24-27, 32-34, 38, 39, 75, 76, 98, 99, 155, 178, 186, 203, 251, 253, 265, 276, 287, 289, 297, 312, 324, 326, 366, 429, 430, 431, 433-435, 439, 441-443, 445, 447, 456, 457, 462, 463, 465, 466, 469, 471-473, 475, 476, 482, 486, 487, 489, 492, 495, 506, 508, 513-516, 523, 546, 548, 565, 575, 581, 603, 606, 607, 611, 645, 649, 656, 669, 683, 685, 689, 692, 693, 703, 704, 719, 727; ~cılar 25, 33, 93, 104, 115, 137, 204, 206, 226, 268, 273, 274, 275, 276, 373, 484, 489, 491
kelâmî-fıkhî kıyas 436
Kemâleddin b. Yûnus 280
Kemâleddin el-Mevsılî 465, 467
Kemâleddin es-Simnânî 430
Kemalpaşazâde 282, 391, 646
kendine-yeterlik 153
keramet 265
kesin; ~ bilgi 293, 294, 295, 298, 305, 315, 375, 437, 546, 563, 690, 777; ~ kanıtlama 299, 417, 436; ~lik 294, 295, 309, 372, 383, 435, 546, 547, 548, 696; ~ ve zorunlu bilgi 546
Keyyâliyye 137
kıdem 458, 492; ~-hudûs problemi 458
II. Kılıcarslan 400
Kınalızâde Ali Çelebi 221, 422, 601, 658, 659, 684, 855
Kınnesrîn 71, 731, 855
kısırdöngü 485
kıyas 97, 380, 381, 429, 436, 438, 547; ~-ı hulf 99, 101; ~ın maddesi 438, 564
Kindî; ~ çevresi 76, 77, 252; ~ ekolü 608
Kisrâ Enûşirvan 70, 855
klasik; ~ dönem 14, 32; ~ sonrası dönem 33, 726
Konya 219, 280, 400, 509, 655, 747
Kopernik 470, 471
kötülüğün kaynağı 234
kudret 107, 111, 123, 228, 300, 378, 437, 454-457, 535, 614, 617, 621
Kudûs 304, 720
Kûfe 92
Kûhistan 467, 468
Kurtuba 330, 352, 367-369, 718, 752, 803
Kustâ b. Lûkâ 29, 74, 572, 601
Kuşeyrî 504, 505, 506
Kutbuddin el-Mısrî 280, 434, 467, 747
Kutbuddin er-Râzî 281, 282, 474, 646, 765
Kutbuddin eş-Şîrâzî 281, 283, 400, 416, 421, 422, 423, 469, 476, 734, 743, 747, 751, 754, 762, 764, 765
Kutbuddin et-Tabesî 751
kutup 405
kuvve-fiil 44, 109
Kuzey Afrika 91, 330, 348
kümûn nazariyesi 386

Lâhicî 479, 483, 484, 488, 489, 499
Latin İbn Rüşdcüleri 391
Leibniz 252, 856
Longinus 52
de Luna, Wilhelm 392

madde; ~-sûret ayırımı 44, 578, 642; ~-sûret ilişkisi 576; ~den ayrık varlıklar 635
maddî; ~ cevher 46, 80, 578; ~ pneuma 46, 856; ~ sûret 40, 48, 57, 68, 582, 584, 597; ~ tözler 167; ~ varlıklar 359
mahiyet 24, 50, 259, 269, 270, 271, 335, 366, 421, 431, 437, 440, 447, 448, 449, 451, 452, 476, 477-479, 481-483, 523-527, 592, 619, 621, 626-628, 634, 635, 638-643, 645, 647, 649, 763, 764; ~in asaleti 452; ~in illetleri 641; ~in sebepleri 270; muhakkak ~ 641; mutlak ~ 638, 641; mücerret ~ 641; mümkün ~ler 526, 527, 528; tahakkuk etmiş ~ 641, 642; varlık-~ ayırımı 449, 641, 649; varlık-~ ilişkileri 448; varlık ve ~ 269, 449, 451, 481, 627, 634, 864
Mahmûd el-Hımmısî 433
Mahmûd Kāsım 391
Maimonides 150, 175, 332, 498
Malatya 508, 509
Mâlik b. Enes 367
maniheistler 127
Mansûr (halife) 37, 73, 254, 255, 368, 543, 739, 750, 753
Mansûr b. Nûh 255
mantıkî ispat 544
Mardin 400
marifet 506, 510-512
marifetullah 453, 518
Marinus 62, 87
Marsilio Ficino 260
mâsum imam 137, 302
Ma'sûmî 277, 363, 599, 600, 739, 760
matematik bilimler 5, 97, 155, 255, 330, 333, 337, 544, 762
matematiksel ispatlama yöntemi 702
materyalistler 298
Mâtürîdî-Hanefî âlimler 433
Mâverâünnehir 432, 434, 443, 763
mecazi etkin 103
Mecdüddin el-Cîlî 398, 430, 434, 509
Mecdüddin İshak 509
Medâin 70, 71
medenî (toplumsal) tevahhûd 349
Medine 92
medîne 24, 695, 697, 704; *~tü'l-kerâme* 344, 345; *~tü't-tegallûb* 344; *el-~tü'l-cemâ'iyye* 344; *el-~tü'l-imâmiyye* 344
medrese müfredatları 748
Mehdî 512
Mehdî (halife) 73, 74, 348, 544
Mehdî İbn Tûmert 348
Mekke 304, 772
Melik Zâhir 400, 401
Memlükler 281, 749
Me'mûn (halife) 72-74, 92, 93, 603, 749, 750
Merâga 280, 282, 398, 430, 434, 469, 470, 476, 495, 753, 754, 772; ~ Rasathanesi 470, 753, 772
Merakeş 368, 369
Merend 430
Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî 329, 330
meşrıkî hikmet 354, 355, 356, 360
Meşşâî; ~ bilgi teorisi 419; ~ düşünürler 484; ~ filozoflar 478, 487, 491, 571, 582, 588, 685, 687; ~ gelenek 227, 237, 472, 476, 595; ~ kavram ve teoriler 571; ~ terminoloji 421
metafizik; ~ illet 641; ~ nedenlik 51; ~ bilgi 441, 605, 609, 611, 618, 620, 644-646, 648; ~in konusu 100, 518-519, 521, 604, 610, 629, 630, 631, 633, 636, 700; ~in meseleleri 631; ~in temel meselesi 638
metafizikçi 515, 517, 605, 607, 610, 626; ~ler 267, 515; ~ filozoflar 626

mevcut olmak bakımından mevcut 607, 610, 632-634, 636-639
mevzu-mahal ayırımı 44
Mezârışerif 253
Mısır 20, 146, 147, 206, 214, 280, 403, 508, 509, 729, 744
Michael Scot 392
mille 146, 152, 285, 369, 394, 695, 703, 704, 705, 709, 714
Mîr Dâmâd 283, 284, 423, 765, 769
Mîr Fethullah eş-Şîrâzî 766
Mîrek Mübârekşah el-Mantıkî 646; ayrıca bk. İbn Mübârekşah
Mirza Can 764
Miyanec 400
modalite 557-562; ~li kıyaslar 559, 560
Moğol; ~ istilâsı 511; ~lar 467-469, 761
Molla Abdurrahman el-Câmî 390,
Molla Fenârî 281, 537, 748, 857
Molla Muhammed Cavnpûrî 766
Molla Sadrâ 283, 423, 446, 482, 487, 488, 490, 494, 499, 646, 765, 766
monist evren şeması 65
mucize 264, 265, 737
muhakkik; ~ler 429, 442, 445, 458, 518; ~ kelâmcılar 440; ~ler dönemi 442, 445; ~ ulemâ 442
Hz. Muhammed 197, 199, 204, 209, 211, 401, 403, 689, 695, 711, 717, 718; ~ ümmeti 512
Muhammed Abduh 391
Muhammed b. Ebî Tâhir et-Tabesî el-Mervezî 278
Muhammed b. Hasan 466, 467
Muhammed el-Efdal Abdürrezzâk et-Türkî 278
Muhâsibî 303
Muhyiddin el-Karabâğî 391
Muhyiddin el-Mağribî 754
Muînüddin Sâlim b. Bedrân el-Mâzinî el-Mısrî 466
Murâbıtlar Devleti 329-332, 347, 348
Murtazâ Mutahharî 482, 496, 768
Mûsâ b. Hâlid 77
Mûsâ b. Meymûn 150, 175
Mûsâ b. Tibbon 391
musavvire 583-584
Mustansır-Billâh 330
Mu'tasım 74, 92, 93, 114, 326, 462, 499, 599, 750
Mu'tazıd-Billâh 114
Mu'tezile 20, 92, 93, 116, 183, 226, 273, 274, 437, 476-478, 575, 606, 607, 641; ~ kelâmcıları 226
Mu'tezilî; ~-Hanefî öğrenciler 433; ~ler 479, 607
Mutlak; ~ Bir 532; ~ Varlık 523, 525, 530
mutluluğa ulaşma 672
Muvahhidler 348, 367, 368
Mübeşşir b. Fâtik 657
müceddid 311, 317
mücessime 518
Müderris Rızâvî 280
müessir 479, 491
Müeyyidüddin el-Urzî ed-Dımaşkī 469, 754
Müeyyidüddin el-Cendî 525, 537
müfekkire gücü 584, 586
müfred-küllî 549
Mühezzebüddin ed-Dahvâr 744, 747, 748, 761
mükâşefe 295; ~ ilmi 307, 322
mükemmel toplumlar 170
Müktefî-Billâh 121
mümkün; ~ mahiyetler 526, 527, 528; ~ varlık 157, 267, 268, 269, 272-275, 448, 450, 477, 478, 523; ~ yoklar 641; ~ler dizisi 268; ~lerin ontolojik gerçeklikleri 449;
mürekkeb-küllî 549
Müstansıriyye Medresesi 761
Müstazhir-Billâh 303
Müstencid-Billâh 214, 216
müşâhede 174, 295, 296, 304, 305, 306, 314, 337, 406, 407, 412, 413,

415, 417, 419, 442, 479, 512, 737, 756; ~ yöntemi 645, 647
müşekkek; ~ lafızlar 481; ~lik 481
mütehayyile 163, 416, 578, 583-589, 591, 592, 595, 597, 626, 695, 702
mütekellim 296; ~ûn 25, 26, 366
Mütenebbî 741
mütevahhid 337, 341-343, 349, 350
mütevâtı' 448, 450, 482
Mütevekkil 93
müze 729

nâbit 346
naklî deliller 437
Nâsıruddin Berkyaruk Şah 400
Nâsıruddin Muhteşem 467-468
nassın zâhiri 384
nâtık nefis 576, 578, 664, 665
Nâtılî 735
nazar; ~ yöntemi 443, 645; ~ ve istidlâl 436
nazarî; ~ akıl 162, 594, 595, 665; ~ bilgi 360; ~ bilimler 595; ~ siyaset 691, 692; ~/teorik felsefe 155
nebevî; ~ bilgi 310, 335, 619; ~ haberler 310, 311; ~ hal 295, 315-317, 323; ~ kurallar 397; ~ sünnet 311; ~ tecrübe 309
Necmeddin el-Kâtibî 280-282, 434, 435, 460, 469, 476, 565, 646, 740, 743, 747, 751, 754, 760, 762-766, 768, 771, 773
Necmeddin el-Kübrâ 434
Necmeddin en-Nahcuvânî 465
nedenli 449
nedenlik 40, 51, 63-66; fiziksel ~ 51; gaye ~ 66; metafizik ~ 51
nedensel süreklilik 642
nedensellik 301, 302, 532, 645; ~ ilkesi 607, 616, 618; ~ zinciri 616;
nefis 8, 52, 94, 108, 109, 112, 123, 160-162, 235, 237, 257, 431, 569, 574-576, 582, 616, 624, 664, 671, 733, 798, 799; ~-beden ilişkisi 50, 161; ~ mertebeleri 579; ~in mahiyeti 108; ~in ölümsüzlüğü 260; ~ teorisi 257; aklî ~ 129, 433; bitkisel ~ 160, 573, 580; düşünen ~ 109, 162; hayvanî ~ 126, 160, 338, 664; insanî ~ 258, 260; küllî ~ 123, 125, 126, 615, 617, 619; nâtık ~ 576, 578, 664, 665; peygamberin ~i 264; semavî ~ler 264; şehevî ~ 671; tikel ~ler 123, 617; *ilmü'n-*~ 572, 662
negatif teoloji 225
Nestûrî okulu 731
Nev'î 423
nevâbit 346, 347
nicelikler 102
Nisibis 70, 71
Nîşâbur 290, 303, 314, 430, 466, 467
Nizâmî-i Arûzî 739, 772
Nizâmiye 278, 279, 290, 304, 757, 758, 759, 760; ~ medreseleri 757; ~ Medresesi 278, 279, 290, 758, 759, 760
Nizâmülmülk 290, 758
nous öğretisi 53
Nûh b. Mansûr 254, 255, 750, 753
nur; ~ âlemi 405, 406, 414, 416; ~ metafiziği 415; ârızî ~ 409; basit ~ 126; bileşik ~ 126, 847; formel kâhir ~lar 414; kâhir ~lar 413, 414; komutan ~ 415, 416; nübüvvet ~u 295; saf ~ 408; soyut ~ 408-413; üstün kâhir ~lar 413; ~lar ilmi 407, 408, 417
Nûreddin es-Sâbûnî 433
Nûreddin Zengî 756
Nurlar Nuru 411-413, 416
nuzzâr 337
nübüvvet 25, 39, 209, 211, 256, 260, 263, 265, 295, 300, 304-306, 309, 310, 315, 316, 318, 322, 431, 511, 513, 571, 593, 608, 635, 704, 714, 715, 718; ~ gözü

306; ~in gerçekliği 384; ~in imkânı 305; ~in mahiyeti 252, 445, 466; ~ nuru 295; ~ olgusu 263
nüzûl görüşü 49

okazyonalist/vesileci 301
olumsuz sıfatlar 225
oluş ve bozuluş kanunu 106
oluş-bozuluş âlemi 246, 258
oluşturucu unsurlar 477
Olympiodorus 67, 70, 74, 75, 77, 569
ontik kavramlar 486
orta terim 436, 736
ortak duyu 336, 583-585
oryantalist söylem/yaklaşım 16
Osmanlı; ~ medrese müfredatı 727; ~lar 749, 765, 770, 775

öfke gücü 109, 238
öğretici 170, 377, 423
Öklid 19, 97, 98, 104, 470, 735
ölüm; ~ korkusu 127, 128, 133, 671; ~ sonrası hayat 252, 260, 263, 445, 466, 571
Ömer b. Sehlân es-Sâvî 143, 278, 279, 446, 465
Ömer Hayyâm 278
önerme; ayrık şartlı ~ 554; bitişik şartlı ~ler 553, 554; burhânî ~ler 317; çelişik ~ 557, 558; metafizik ~ler 266; yüklemli ~ 555; ~ler mantığı 26
öz bilinç 410
özel yön 520, 648

Padua 392, 860
Paris 36, 118, 250, 285, 362, 392, 394, 651, 720, 730, 774, 778
pay alma teorisi 61
Peripatetik 45, 50
peygamber 25, 138, 152, 171, 264, 265, 359, 401, 510, 619, 620, 626, 690, 694, 695, 702, 703, 706, 718; ~in nefsi 264; ~lik 20, 25, 26, 136, 138, 264, 384, 608, 693, 694; ayrıca bk. nübüvvet
Philoponus 67, 69, 70, 74-77, 79, 87, 89, 100, 576, 605, 652, 781, 782
Pietro Bairo 260
Pisagor 32, 108, 109, 111, 191, 198, 199, 215, 404, 575, 576
Pisagorcu; ~ unsurlar 576; ~lar 189, 205, 574
Plotinus 18, 41, 43, 52-61, 63, 69, 74, 77, 79, 80, 82-85, 87, 95, 100, 156, 191, 208, 231, 252, 569, 604-606, 627
Plutarch 62, 69
pneuma 47
popüler felsefe eserleri 71
Proclus 18, 62, 63, 65-67, 69, 74, 75, 77, 79, 84, 87, 89, 95, 116, 569, 570, 576, 606, 793, 794

Râgıb el-İsfahânî 29
Rahip Urbano 392
rasathane 469, 754
Râzî ekolü 280
Reş'aynalı Sergius 70, 542, 730
Reşîd Rızâ 391
Reşîdüddin Ali b. Halîfe 744, 860
Rey 120, 121, 137, 142, 255, 430, 433, 687, 750
Rifâîlik 507
riyâzet 397; ~ ve mücâhede 436
riyâziyyât 98, 187, 255, 257
Rodoslu Andronicus 41-45, 49, 69, 89
Roger Bacon 252
Roma 45, 46, 60, 149, 543, 800
ruh; ~un ölümsüzlüğü 191, 236; ~un varlığı 334
ruhanî; ~ cevherler 126; ~ sûretler 335, 337, 339, 341; ~ tababet 671; ~ tıp 134, 350, 658, 671; ~ varlıklar 615
ruhî karakterler 676
Rükneddevle 750, 753

sabit yıldızlar feleği 413
sadık rüya 571, 592
Sadreddin es-Serahsî 431, 860
Sadreddin eş-Şîrâzî 283, 423; ayrıca bk. Molla Sadrâ
Safedî 279, 287, 433-435, 463, 469, 500
Safevîler 749
safsata 294, 374, 435, 546, 549, 564
Sâidüddin el-Fergânî 537
Saînüddin İbn Türke 765
Samuel b. Tibbon 391
Sancar 278
Sarakusta 330, 331
sebep 100, 103, 104, 271, 272, 373, 452, 629, 631; ~-sonuç ilişkisi 302; ~-sonuç zinciri 233; dört ~ 202, 267, 573, 578, 586, 629; Aristoteles'in dört ~ teorisi 578; etkin ~ 100; fâil ~ 46, 48, 586, 607, 616, 618; gâî ~ 80, 156; gaye ~ 100; İlk ~ 102, 157, 158, 225, 389, 446, 522, 854; mahiyetin ~leri 270; mutlak ~ 631; uzak ~ 104, 233; varoluşun ~leri 270; yakın ~ 104; ~li varlık 373, 861; ~-sebepli ilişkisi 99, 373-375, 529; ~lilik 94, 383, 522, 532, 631; ~lilik ilkesi 383; ~lilik meselesi 373; ~siz varlık 275, 373;
seçkinler 322
seçme hürriyeti 166
Sehl et-Tüsterî 403
Selâhaddîn-i Eyyûbî 400, 401
Selçuklular 749
Sellâm b. Ebraş 74
semavî; ~ cisimler 46-48, 50, 65, 66, 76, 77, 124, 158, 159, 264, 336, 624, 642; ~ cisimlerin sûretleri 336; ~ nefisler 264
Semerkant Rasathanesi 750, 754
Septe 353
Serrâc 146, 504-506
Severus Sebokht 542
Sextus Empricus 55, 88
Seyfeddin el-Âmidî 282, 285, 405, 465, 466, 480, 496, 759
Seyyid (Şerîf) el-Murtazâ 467, 861
Seyyid Şerîf el-Cürcânî 123, 140, 281, 284, 432, 435-438, 460, 479, 481, 487, 489, 497, 646, 655, 682, 764
sezgi 109, 262, 263
sırf yokluk 488
Sidonlu Boethus 41-44, 49, 69, 70
sihir 190, 265
Simplicius 41-44, 48, 49, 58, 59, 61, 67, 68, 70, 76, 78, 79, 88, 569, 605, 652
Sirâceddin el-Urmevî 280, 281, 432, 646
es-Sîrâfî 177, 545, 546
Sivas Gökmedrese 423, 762
siyaset; ~ ahlâkı 686; ~ felsefesi 155, 169, 312, 658, 685, 686, 692, 703, 709, 715, 718; ~ ilmi 688; ~ ahlâkı 686; erdemli ~ 691, 703, 704; erdemsiz ~ sanatları 691; felsefî ~ 719; nazarî ~ 691, 692; şer'î ~ 719; ayrıca bkz. devlet, medine, şehir
siyasî rejimler 693
sofistik delillendirmeler 544
Sofistler 198, 542
Sokrates 37, 122, 237
Sosigenes 69
sosyopolitik hayat 169
sözleşme fikri 709
Spinoza 252
Stephanus 74, 729
Stoacı ahlâk 94
Stoacılar 41-44, 46-48, 52, 58, 542
Stoalı Athenodorus 41, 43
Strauss, Leo 17
su'adâ 337
sudûr 51, 53, 55, 63, 64, 104, 126, 139, 157-159, 164, 231, 232, 258, 300, 336, 337, 359, 387, 389, 411-413, 445, 447, 454-459, 474, 475, 490, 530-532, 604,

605, 608, 609, 611, 615, 617, 618, 621, 623-625, 627, 638, 640, 641, 647, 648, 649, 764; ~ doktrini 336; ~ hiyerarşisi 641; ~ ilkesi 532; ~ modeli 640, 648; ~ nazariyesi 411, 490; ~ silsilesi 642; ~ süreci 413, 638; ~ teorisi 359
sudûrcu; ~ filozoflar 387; ~ kozmoloji 258; ~ metafizik 606, 609, 610; ~ varlık şeması 621
sûfî; ~ müşahede 337; ~ tecrübe 315; ~ yol 292; ~ zevk metotları 355; irfanî-~ literatür 442; ~ler 215, 303, 304, 316, 346, 351, 355, 404, 418, 504, 506, 511, 516, 522, 523, 525, 526, 530-536, 579, 608, 645; müslüman ~ler 406; müteşerri' ~ler 397, 436
Sultan Gıyâseddin Muhammed 432
Sultan Mesud 255
Sultan Şehâbeddin (Muizzüddin Muhammed) 432
sûret; ~in cevherîliği 49; ~-madde ilişkisi 49; aklî ~ler 63; aşkın ~ler 59; ayrık ~ 59; aklî ~ler 63, 67, 68, 484; cevherî ~ 57; genel ruhanî ~ler 336; hayalî ~ler 587, 594, 597; içkin ~ 59; maddî ~ 40, 48, 57, 68, 582, 584, 597; ruhanî ~ler 335, 337, 339, 341; özel ruhanî ~ler 336; semavî cisimlerin ~leri 336; tabiî ~ler 231; tümel ~ler 261, 623; türsel ~ler 50; zihnî ~ler 68
Suriye 146, 729
sübûtî 486, 487, 489
Sühreverd 398
Süleyman b. Yûsuf 392
Sünnî; ~ dünya 324; ~ ekol 289; ~ hilâfet 206; ~ ilimler 506; ~ İslâm dünyası 281; ~ kelâm 312; ~lik 302; ~ tasavvuf 504; ~ teoloji 318; ~ toplum 506
sürekli feyiz 232
sürekli yaratma 388, 389, 532
Syrianus 62, 63, 66-69, 78, 79, 87, 89

Şâfiî 430, 433, 467, 741, 758, 759
Şah Abbas 765
şâhid 505
Şam 146, 147, 304, 400, 508, 509, 761
Şârihler 42, 69, 512, 537
Şâtıbe 331, 862
şecaat 238, 314, 658, 678, 679; ayrıca bk. yiğitlik
Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî 398, 433, 465
şehir; ~ halkı 706, 707; ~ yönetimi 342; cahil ~ler 710; değişmiş ~ 715; demokratik ~ 713; erdemli ~ 343, 347, 705, 708, 715, 718; fâsık ~ 714, 851; sapkın ~ 715; bayağılık veya düşüklük ~i 712; zenginlik ~i 712; zorunluluk ~i 712
Şehrezûrî 283, 398, 399, 405, 406, 407, 416, 421, 422, 423, 425, 426, 434, 463
Şehristânî 29, 33, 36, 267, 287, 442, 445, 446, 457, 463, 474, 475
şekilci âlimler 520
Şemsüddin el-Cüveynî 751
Şemsüddin Hüsrevşâhî 280, 281, 434, 490
Şemsüddin el-İsfahânî 489, 747, 760
Şemsüddin el-Küllî 744
Şemsüddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî 282, 489, 747, 760
Şemsüddin eş-Şirvânî 279, 754
Şerefeddin Hârûn 751
Şerefeddin el-Mes'ûdî 434
Şerefeddin Muhammed b. Ali (Yûsuf) el-Îlâkî 278
Şerefiyye Medresesi 760
şerh 18, 19, 31, 32, 41, 42, 60, 61, 147, 149, 176, 177, 178, 256, 277, 278, 279-282, 332, 354, 368, 369, 422, 423, 446, 473-475,

509, 529, 538, 544, 548, 565, 569, 570, 610, 626, 646, 687, 726, 730, 763, 764, 765, 793
şeriat; ~ sahibi 692; ~-hakikat 503, 505; ~ı izleyen (müteşerri') sûfî 397, 436
şevk gücü 585
Şeyh Abdullah 766
Şeyh Azizullah 766
Şeyh Bedreddin Simâvî 281
Şeyh Mu'înüddin Habeş 398
Şî'a 302
Şiblî 303
Şiî; ~ düşünce 390; ~ hilâfet 206; ~ İslâm dünyası 281; ~-İsmâilîler 138; ~-İsnâaşerî âlimler 433; ~-Bâtınî Alamut fedaileri 433; ~-Bâtınî İsmâilîler 290
Şirvan 400

Taberî 120, 222
tabiat 22, 48, 65, 106, 114, 128, 160, 337, 624; edilgin ve etkin ~ 374; ilk ~ 615; küllî ~ 615; ~çılar 298
tabiî; ~ ahlâk 238; ~ bilgi 335; ~ dürtüler 129; ~ fâiller 374; ~ hal 130; ~ sûretler 231
tabir 593
Tâceddin el-Urmevî 280, 281
tahayyül 163, 165, 171, 173, 245, 416, 573, 584-586, 589, 611, 666, 667, 690, 692, 714; ~ yetisi 163, 690
tahkîk 429; ~ yöntemi 443
tahkikî iman 195
tahsîs 457; ~ delili 275
taklidî iman 195
Tâ'lîmîlik 215
Tanca 353, 863
tanım 21, 108, 262, 275, 338, 406, 420, 439, 440, 504, 542, 546, 547, 549-552, 564, 570, 575; doğru ~ 547; eksik ~ 549, 550; lafzî ~ 550; resmî ~ 550; tam ilintisel ~ 551; tam özsel ~ 551; tam ~ 438, 439, 440, 549, 550; yanlış ~ 547
tanıtım 289, 406
Tanrı; ~ kanıtlaması 276; ~-âlem/evren ilişkisi 26, 157, 358, 389, 515, 519, 604, 605
Tanrı; ~'nın bilgisi 474, 492, 493, 522, 534, 535, 613, 614; ~'nın birliği 39, 94, 228, 229, 665; ~'nın fiili 447, 634; ~'nın hakikati 451; ~'nın iradesi 455; ~'nın isimleri 613; ~'nın ispatı 228; ~'nın sıfatları 447, 535; ~'nın sürekliliği 534; ~'nın varlığı 98, 227, 266, 359, 447, 448, 519, 524, 612, 629, 630, 662; ~'nın zatî arazları 634
Târık b. Ziyâd 329, 863
tasavvuf 15, 16, 24, 33, 187, 253, 265, 289, 310, 321, 366, 402, 429, 435, 441, 442, 445, 504-511, 513-516, 523, 532, 533, 537, 538, 574, 581, 603, 611, 645, 648, 656, 726; ~ tarihi 506
tasavvur 21, 154, 156, 166, 172, 173, 193, 238, 270, 358, 389, 438, 439, 448, 477, 478, 482, 483, 485, 488, 522, 528, 532, 547, 549, 551, 584, 594, 597, 623, 624, 661, 708, 709, 711
tasdik 96, 113, 173, 194, 305, 306, 307, 308, 317, 323, 438, 439, 440, 552, 553, 661, 703
Taşköprülüzâde 747
Tebrîz 434, 460
tecelli 511, 528, 532, 533, 536
tedbîr 338, 339, 342, 343, 665, 667, 796
tedbîr-i menzil 339
teellüh 398, 399, 405, 406
Teftâzânî 281, 432, 484, 486, 488, 489, 500, 560, 748, 766, 772
Tehâfüt literatürü 726
Tekiş (Hârizmşah sultanı) 430
tenâsüh 416

tenzih 355, 494, 515, 517, 605, 614, 619
teoloji 26, 27, 45, 71, 98, 150, 154, 225, 318, 361, 446, 610, 628, 633, 639, 700, 711
teorik; ~ akledilirler 596; ~ bilimler 572, 593; ~ felsefe 19, 22, 155, 661, 859; ~ Şiî müfredat 765; ~ ve pratik bilimler 188, 333
tercüme hareketi 6, 17-20, 31, 32, 73, 91, 95, 365, 543, 606, 777
teselsül 228, 421, 438, 439, 491
teşbih 517, 518, 613
teşkîk 450, 481, 482
tevekkül 504, 505
tevhid 25, 100, 387, 404, 474, 607, 613, 619
te'vil 187, 204, 205, 360, 383, 384, 385, 386, 515, 517
Thales 198
Themistius 45, 69, 77-79, 235, 569, 570, 576, 597
Theodore Ebû Kurre 544
Theophrastus 19, 42, 77, 85, 570, 572
tıbbî etik 134
tıp öğrenimi 727
tikeller 261, 299, 300
timokrasi 345, 712
I. Timothy, I 544
tiran 345; ~lık 713
trigonometri 470, 476, 497
Tuleytulalı Yahuda b. Süleyman 392
Tûs 255, 290, 466
tümel; ~ idrak süreci 594; ~ kavramlar 110, 259, 439; ~ sûretler 261, 623; ~in bilgisi 261; ~in tikelleşmesi 642; ~ler 96, 111, 172, 261, 299, 300, 594
Türk-İslâm felsefesi 15, 16, 28

uçan adam 259, 419, 577
Uluğ Bey 750, 754, 762; ~ Medresesi 750, 754, 762
ulûhiyyet 519, 614
umûr-ı âmme 465, 736
unutma 123, 589
Ustâz 74
uyku 94, 108, 305, 590, 591, 733, 801
uzak sebep 104, 233
uzlet 304, 306, 311, 351, 366, 399

üçlü hipostaz düşüncesi 56
üreme gücü 580
üzüntü 127, 128, 131, 132, 240, 355, 669, 670; ~den kurtulma 669, 670, 672

Vâdîâş 352
vahdet; ~-i şühûd 534; ~-i vücûd 509, 514, 516, 519, 529, 534, 537, 647
vahiy 112, 152, 160, 169, 187, 196, 218, 233, 264, 265, 284, 376, 379, 383, 508, 517, 608, 611, 613, 615, 619, 626, 661, 681, 688-690, 694, 695, 702, 704, 715, 732
varlık; ~ anlamı 636-639, 643; ~ hiyerarşisi 413; ~-mahiyet ayırımı 449, 641, 649; ~-mahiyet ilişkileri 448; ~ mertebeleri 164, 230; ~ ve mahiyet 269, 449, 451, 481, 627, 634, 864; ~ın illetleri 626, 641; genel ~ yüklemesi 636; maddeden ayrık ~lar 635; maddî ~lar 359; mümkün ~ 157, 267, 268, 269, 272-275, 448, 450, 477, 478, 523; özel ~ 643; sebepli ~ 373, 861; sebepsiz ~ 275, 373; sebebi olan ~ 275; zihnî ~ 482-484, 641; Zorunlu ~ 224, 267, 268, 271-273, 287, 375, 411, 445, 447-457, 459, 461, 478, 481, 482, 490, 499, 524, 526, 529, 639, 645, 652, 653
varoluşun sebepleri 270
Vâsık (Abbâsî halifesi) 93, 750
vech-i hâs 520

vehim gücü 264, 416, 577, 583, 584, 586-588, 667
velâyet 511
Venedik 392
vücûd 477-480, 529, 534, 648

Yahyâ b. Adî 73, 78, 79, 175-178, 180, 544, 569, 612, 658, 687, 738, 745; ~ çevresi 79
Yahyâ b. Bıtrîk 74
Yahyâ en-Nahvî 69
Yakub b. Abbamari 392
Yanyalı Es'ad Efendi 391
yaratma; ~ hareketi 231; ~nın yenilenmesi 532, 533; yoktan ve maddesiz ~ 622; yoktan ~ 104, 387, 447, 530, 607, 615, 617, 618, 625
yasaların ilâhî kaynağı 688
Yeni Aristotelesçi; ~ okul 734; ~lik 31
Yeni Eflâtuncu; ~ Atina okulu 41; ~ filozoflar 18, 51, 571, 575; ~lar 43, 45, 47-49, 51, 56, 62, 63, 69, 80, 610; ~luk 18, 31-32, 51, 60, 81, 149, 151, 228; ~ metinler 609; ~ okullar 691; ~ şârihler 56, 62, 67, 70, 605, 611, 731; ~ şerhler 20, 75; Atina ~luğu 66; İskenderiye ~luğu 41, 80
Yeni Pisagorculuk 191
yetkin toplumlar 698
yetkinleşme 63, 663, 697, 699
yetkinlik; amelî ~ 238, 370, 377, 379; güç halindeki ~ler 242; ikinci ~ 238, 258; ilk ~ 108, 258, 573; insanî son ~ 153; insanî ~ 153, 608, 660, 680; izâfî ~ 243; mutlak ~ 243; nazarî ~ 370, 377; son ~ 108, 153, 243, 335, 573, 596, 673
yiğitlik 245, 658, 679
yok olan 486
yönetici 24, 260, 313, 344, 691-694, 706, 713, 718, 749
Yuhannâ b. Haylân 146, 150, 543, 608, 609, 738
Yuhannâ b. Mâseveyh 752
Yunan felsefesi 38, 174, 191
Yunanca felsefe ve bilim külliyatı 20
yüklemli öncüller 560

zâhir-bâtın 194, 195, 197, 503
zâhirî din 197
Zahîruddin Ahmed el-Fârisî 398
zâhit; ~ imamlar 504; ~ler 416, 505; ~ zümreler 505; ~lik devri 504
zaman; izâfî ~ 125; mutlak ~ 124
zat isimleri 521
zatî olumlu sıfatlar 453
Zehebî 471, 502, 758
Zemahşerî 433
Zencan 398
Zenon 542
Zerdüştîler 202
zevk; ~ ve müşâhede tecrübesi 356; ~ yolu 527
Zeyd b. Rifâ'a 184, 185, 208
Zeynüddin el-Keşşî 280
zihnî; ~ sûretler 68; ~ varlık 482-484, 641
Ziyâeddin Ömer 430
zorunlu aklî veri 294
Zorunlu Varlık bkz. varlık
zorunluluk 417, 489, 571; dolaylı ~ 533
zühd 187, 245, 366, 382, 504-505, 619; ~ literatürü 504
Zünnûn-ı Mısrî 403

VII. yüzyılın başlarında kadim medeniyet havzalarında canlılığını neredeyse kaybetmiş olan felsefe, yaklaşık yüz elli yıl sonra Bağdat'ta başlayan ve Helenistik dünyada oluşan felsefi birikimin Arapça'ya aktarılmasını sağlayan tercüme hareketi sayesinde tekrar hayat buldu. Tercüme edilen eserler, inşa edilmekte olan çok dinli, çok ırklı ve çok kültürlü İslâm medeniyetinin farklı entelektüel ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda müslümanlar tarafından yeniden ele alındı. Bu da dünya felsefe tarihinin en eşsiz felsefi geleneklerinden biri olan İslâm felsefesini tarih sahnesine çıkardı.

Türkiye'de İslâm felsefesi alanında ciddi bir seviyeye ulaşan akademik birikimi bir araya getirmeyi hedefleyen bu kitap, İslâm felsefesinin klasik dönemini (VIII-XII. yüzyıllar) tarihî ve problematik açılardan incelemektedir. Kitabın tarihî bölümlerinde klasik dönemin öne çıkan on bir filozofu ile klasik sonrası döneme yön veren dört büyük düşünür ele alınmakta; tematik bölümlerde ise felsefenin temel alanları (mantık, psikoloji/epistemoloji, metafizik, ahlak ve siyaset), İslâm felsefesine intikal eden literatür ve problemleri ile İslâm filozoflarının bu disiplinlere yaklaşım tarzları açısından ayrıntılı bir şekilde irdelenmektedir.